

AUTODESARROLLO Y BUEN VIVIR: EL PAPEL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS EN LA RESIGNIFICACIÓN DEL DESARROLLO¹

SELF-DEVELOPMENT AND GOOD LIVING: THE ROLE OF LATIN AMERICAN INDIGENOUS PEOPLES IN THE RESIGNIFICATION OF DEVELOPMENT

Adriana Sánchez Lizama²

RESUMEN

El Movimiento Indígena Latinoamericano es actualmente uno de los actores internacionales con mayor visibilidad, lograda tras una larga lucha histórica por el reconocimiento de sus derechos, la cual ha dotado de una gran fuerza política a sus discursos, mismos que son portadores de ideas cargadas de una sabiduría ancestral que responde a los problemas más apremiantes de la humanidad en su conjunto, especialmente aquéllos que comprometen la sostenibilidad medioambiental. El Buen Vivir es hoy por hoy la propuesta de mayor impacto a nivel global emanada desde los Pueblos Indígenas latinoamericanos, y que ha trastocado las visiones más arraigadas sobre el desarrollo, considerándola incluso como una propuesta alternativa alejada de paradigmas y respetuosa de la noción del autodesarrollo.

ABSTRACT

The Latin American Indigenous Movement is currently one of the most visible international actors, which has been achieved after a long historical battle for the recognition of their rights that has provided their speeches with a major political force, the same that are endowed with ancestral wisdom loaded ideas that respond to the most urgent problems of mankind as a whole, especially those that compromise environmental sustainability. The Good Living is at present the proposal with the greatest impact worldwide emanating from Latin American Indigenous Peoples, which has disrupted the most entrenched visions about development, even considering it as an alternative proposal far from paradigms and respectful of the self-development notion.

¹ Artículo recibido el 2 de diciembre de 2014 y aprobado el 20 de diciembre de 2014.

² Experta en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional. Universidad de Guadalajara, México.

KEY WORDS: Good Living, self-development, Latin American Indigenous Movement, development, Indigenous Peoples rights.

PALABRAS CLAVE: Buen Vivir, autodesarrollo, Movimiento Indígena Latinoamericano, desarrollo, derechos de los Pueblos Indígenas.

Sumario: 1. Introducción. 2. Indigenismo: los Pueblos Indígenas como problema. 3. La eclosión del Movimiento Indígena en el escenario internacional: del indianismo al autodesarrollo. 4. El Buen Vivir: una alternativa al desarrollo desde la cosmovisión de los pueblos indígenas latinoamericanos. 5. Conclusiones.

* * *

1. Introducción

En el marco de la incipiente formación de los derechos humanos en el contexto internacional de la segunda posguerra, los Pueblos Indígenas emprendieron su recorrido hacia lo que posteriormente sería el reconocimiento a nivel global de sus derechos diferenciados a través de distintos instrumentos, dando forma a lo que ahora empieza a ser conocido como el Derecho Indígena, sobre el cual descansa la propuesta del Buen Vivir.

Son claras las líneas que se pueden trazar en el proceso de conquista de los derechos de los Pueblos Indígenas latinoamericanos, desde las primeras políticas indigenistas de los años cuarenta, pasando por el empoderamiento del indianismo de los años ochenta, hasta las más recientes propuestas indígenas basadas en la libre determinación. En esta lógica, el autodesarrollo y el Buen Vivir surgen como enfoques críticos del desarrollo basados en la premisa del indígena como sujeto del desarrollo, con presencia política en el ámbito internacional y quien, a través de la consolidación del Movimiento Indígena, propone líneas alternativas de pensamiento sobre el desarrollo, marcado desde finales del siglo XX por el etnodesarrollo, hasta llegar en la última década a la propuesta del Buen Vivir.

2. Indigenismo: los Pueblos Indígenas como problema

La persistente invisibilidad y exclusión de los Pueblos Indígenas a lo largo de la historia de los Estados latinoamericanos, desde la colonia e incluso luego de la independencia, y que no lograron resarcirse en los años del indigenismo de principios del siglo XX³, parecían tomar un impulso revitalizado como cuestiones de interés para el desarrollo de las naciones a partir de los años ochenta, ya que si bien las políticas relativas a Pueblos Indígenas tuvieron presencia en Latinoamérica desde los primeros años de la colonia, habiendo tenido la función de consolidar las estructuras de poder en los territorios

³ Con alcance a nivel regional a partir de la creación del Instituto Indigenista Interamericano tras la celebración de la Convención de Pátzcuaro, México, en 1940.

conquistados, estas fueron transformándose a lo largo del tiempo para adaptarse a las necesidades de cada contexto. No obstante, aún después de la independencia, su función no fue otra sino la de trasladar el poder hacia los nuevos dirigentes de los nacientes Estados latinoamericanos, reproduciendo los esquemas de dominación hacia los Pueblos Indígenas.

Los primeros matices de reconocimiento de las culturas indígenas en América Latina aparecieron en las primeras décadas del Siglo XX, cuando los procesos revolucionarios abrieron una brecha hacia una cierta visibilidad en los Estados latinoamericanos, que luego sería consolidada a nivel continental a partir de la creación del III con la Convención de Pátzcuaro de 1940, misma que fue resultado a su vez de la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano, pasando a formar parte de la OEA como organismo especializado en 1953. Esta institución sería el primer acercamiento hacia una valoración, aunque limitada, de lo indígena y de la necesidad de contrarrestar las problemáticas derivadas de su histórica exclusión de los planos nacionales a partir del impulso de políticas públicas que serían caracterizadas como integracionistas, formuladas sin la participación de sus beneficiarios y orientadas a resolver “el problema indígena en América”⁴, que es un discurso casi tan antiguo como la fundación de las repúblicas en la región en cuanto la consideración de los Pueblos Indígenas como razas inferiores que era necesario des-indianizar⁵.

Así, el conjunto de ideas y actividades concretas de los Estados latinoamericanos en relación con las poblaciones indígenas sería conocido como indigenismo, que de acuerdo a la definición de Rodolfo Stavenhagen, es un pensamiento basado en el indígena como problema que debía ser resuelto, el cual tiene sus antecedentes en el pensamiento social y político de intelectuales latinoamericanos, en prácticas de instituciones religiosas, así como en acciones gubernamentales orientadas sobre todo a la creación de estructuras institucionales especializadas en la atención de las poblaciones indígenas, a las cuales se buscaba integrar, asimilar o civilizar, al considerarlos sectores aislados, atrasados o no incorporados a la población nacional⁶.

⁴ Convención de Pátzcuaro, 1940. En este tratado internacional se establecieron, además del Instituto Indigenista Interamericano, el Congreso Indigenista Interamericano y los Institutos Indigenistas Nacionales, que serían los tres principales órganos a través de los cuales se impulsarían las políticas indigenistas en el continente americano.

⁵ QUIJANO, A. El “Movimiento Indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 29, No. 2, 2006, pp. 189-220.

⁶ STAVENHAGEN, R. *Derecho Indígena y derechos humanos en América Latina*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México, 1988, México. El autor refiere en esta obra los dos aspectos del “problema indígena”, siendo uno su condición socioeconómica desaventajada como producto de las características culturales de los propios indígenas; y el segundo, que la existencia de una numerosa población indígena organizada en múltiples grupos constituía un obstáculo para la integración y la unidad nacional de los países latinoamericanos, así como para su progreso y desarrollo. Ambas confluirían para delinear los objetivos y metas de las instituciones indigenistas nacionales, y posteriormente una postura común en el ámbito interamericano a partir de los años treinta, cuando tuvieron lugar las primeras conferencias y Congresos Interamericanos.

Sin embargo, el indigenismo no solamente estaría circunscrito a los ámbitos mencionados ni sería solamente una teoría abstracta, pues como explicara Luis Villoro⁷, permearía en otros ámbitos del acontecer social como la pintura, la música, la arquitectura, la educación, las tendencias sociales y políticas, siempre en una dinámica contradictoria en la que por un lado, se enaltece lo indígena como la fuente de la peculiaridad de las culturas nacionales, y por el otro, se rechaza profundamente al considerársele representación de lo primitivo o atrasado, por lo que para que el indígena pueda acceder al progreso material y espiritual habría de asimilar los valores más adelantados de la cultura occidental, postura de claro sesgo evolucionista.

Este período coincidiría de manera casi exacta con la Industrialización por Sustitución de Importaciones, también conocida como modelo ISI⁸, el cual sería el principal paradigma de desarrollo para los países latinoamericanos desde los años treinta del siglo XX, tomando su mayor impulso en los primeros años de la Guerra Fría, hasta su cambio de dirección en los años setentas y ochentas con el inicio de la etapa neoliberal. Además, sirvió como instrumento político tendiente a asegurar la cohesión de las jóvenes naciones que en su mayoría iniciaban un proceso de construcción nacional pos-revolucionario, con un marcado carácter antiliberal, cuyas bases fueron sentadas por el economista argentino Raúl Prebisch en el marco de la CEPAL a partir de 1948, que hacia los años setentas sería conocido como la Teoría de la Dependencia⁹.

En el ámbito internacional, sería la OIT la que adoptaría el primer tratado internacional que hacía referencia a los Pueblos Indígenas, conocido como el Convenio 107 “Sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semitribales en los países independientes”, adoptado en 1957. Este se considera un instrumento amplio sobre desarrollo, acorde con la visión integracionista del indigenismo de aquellos años, la cual se ve reflejada en el propio contenido del tratado al establecer que es deseable, desde el punto de vista humanitario o por el propio interés de los países interesados, perseguir el mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, tribales o semitribales que no estuvieran integradas todavía en la colectividad nacional, para ejercer una acción sobre los factores que les han impedido participar del progreso de aquéllas, y que por lo tanto viven en condiciones sociales y económicas correspondientes a una etapa menos avanzada¹⁰.

Los populismos latinoamericanos se consolidarían en este escenario de políticas desarrollistas, donde todas las esferas de la vida de las naciones eran dominadas por el Estado, que había encontrado en el indigenismo una fuente de legitimación frente a los sectores menos favorecidos. La industrialización latinoamericana experimentó sucesivas transformaciones para intentar adaptar el modelo a las exigencias coyunturales, que tras los

⁷ VILLORO, L. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.

⁸ BEYHAUT, G. & BEYHAUT, H. *América Latina, de la Independencia a la Segunda Guerra Mundial*, Historia Universal Siglo XXI, México, 2008, pp. 205-275.

⁹ Para ampliar esta temática, puede consultarse CARDOSO, F. Y FALETTO, E. *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1969.

¹⁰OIT. *Convenio 107 Sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales y semi tribales en los países independientes*. Ginebra, Suiza, 26 de junio de 1957.

grandes fracasos experimentados en las economías de la región, pronto fueron inclinando la balanza hacia nuevos paradigmas de desarrollo, entre los que destacaría la teoría general elaborada en 1960 por Walter Whitman Rostow, denominada “Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista”¹¹. En esta, se proponía que el desarrollo autosostenido alcanzado por la sociedades industriales maduras era el punto de llegada de todo proceso histórico, visión que gradualmente iría sustituyendo la del ya agotado desarrollismo y llenando el vacío generado por su ineficacia, que agravado por las dictaduras militares crearía un escenario propicio para las convulsiones sociales que pronto trastocarían la realidad latinoamericana, y junto con las crisis económicas enfrentadas en toda la región en los años setenta¹², abrirían paso a un cambio en los paradigmas de desarrollo aplicados en el ámbito latinoamericano, inaugurados por el denominado Consenso de Washington, el cual se consolidó en la región sobre los años noventa¹³.

Muchos serían los autores que a través de distintas posturas irían delineando las teorías sobre el desarrollo más recurridas por los Estados para el diseño de sus políticas públicas, las cuales podrían agruparse en dos grandes corrientes: la ortodoxa (más o menos neoclásica) y la heterodoxa (o alternativa), que al enfrentarse entre sí irían adaptando sus puntos de vista en función de los argumentos del contrario¹⁴ para generar enfoques novedosos. Las que predominaron a lo largo del siglo XX a nivel global son aquéllas que han sido catalogadas como economicistas, lo que en el ámbito latinoamericano impactaría sin duda las políticas aplicadas a los Pueblos Indígenas, reforzando la idea de que era necesario integrarlos a la modernidad para que superaran el histórico atraso en que vivían al ser sociedades basadas en estructuras tradicionales.

Asimismo, es especialmente el sector de la población que sufriría con mayor severidad los efectos negativos de las coyunturas económicas asociadas a los fracasos de las políticas de desarrollo generales, dada su condición de sectores históricamente vulnerados. No sería sino hasta los años ochenta cuando el indigenismo prevaleciente durante los años de la segunda posguerra empezaría a ser cuestionado desde adentro, desde los propios estudiosos del indigenismo quienes empezaban a responder a la propia evolución del Movimiento Indigenista que en aquéllos años se fortalecía y que sería complementado con el surgimiento del llamado indianismo.

¹¹ Son cinco las etapas que plantea: la sociedad tradicional, las condiciones previas al despegue, el despegue, el progreso hacia la madurez y la era del consumo de masas; las cuales debía atravesar de manera lineal todo país para pasar del subdesarrollo al desarrollo.

¹² Un análisis histórico detallado sobre estos hechos puede ser consultado en HALPERIN DONGHI, T. *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

¹³ CEDRINI, M. “Consensus versus freedom or consensus upon freedom? From Washington disorder to the rediscovery of Keynes”. *Journal Of Post Keynesian Economics*, Vol.30, No.4, 2008, pp. 499-522.

¹⁴ HIDALGO TUÑÓN, A. “Teorías y modelos de la idea de desarrollo: los cinco cánones”. En HIDALGO TUÑÓN, A. y MEDINA CENTENO, R. *Cooperación al desarrollo y bienestar social*, Eikasía S.L., España, 2004, pp. 175-233.

3. La eclosión del Movimiento Indígena en el escenario internacional: del indianismo al autodesarrollo

El proceso de revaloración de lo indígena como elemento clave en los procesos de desarrollo de los Estados no es azaroso, sino que corresponde a las convulsiones sociales derivadas de los propios paradigmas de desarrollo hasta entonces implementados, entre las cuales se dio la emergencia de los Pueblos Indígenas como actores políticos y sociales en el escenario internacional, organizados a través del Movimiento Indígena, que como indicara Rodolfo Stavehagen¹⁵, inauguraba una nueva etapa en la que se buscaba contrarrestar los efectos etnocidas de las políticas indigenistas que gran parte de los países del continente americano pusieron en práctica, con la intención de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas a través de su asimilación o integración a la “sociedad nacional”, todo ello con proyectos y programas de desarrollo enraizados en la idea de la modernización, en los que los Pueblos Indígenas tenían una presencia únicamente simbólica.

En las últimas décadas del siglo XX aparecieron con una gran fuerza pública las primeras organizaciones indígenas en América Latina, permitiendo por primera vez establecer una diferenciación entre las demandas específicas de los Pueblos Indígenas y las demandas campesinas en las que por mucho tiempo se había englobado al sujeto indígena, con lo cual también se dio mayor significación a la comunidad como sujeto de derechos. Sería con la aparición de las primeras organizaciones netamente indígenas, sobre todo en los países andino-amazónicos, que la “comunidad indígena” se pondría como interlocutor directo frente al Estado para discutir cuestiones relacionadas con la autonomía territorial y política, las cuales habían estado presentes sin mayor fundamentación en las demandas de los primeros años del siglo veinte¹⁶.

Junto con dichas organizaciones indígenas, aparecieron los intelectuales indígenas que empezaban a construir una ideología indianista que cuestionaba las posturas ideológicas en las que los Pueblos Indígenas eran vistos como atrasados y contrarios al progreso de las naciones. Las demandas de estos intelectuales, planteadas tanto a los gobiernos como a la sociedad en su conjunto, pueden agruparse en cinco temáticas principales: 1) Definición y estatus legal: la auto-identificación como instrumento político y prerrogativa de las organizaciones indígenas; 2) Derecho a la tierra: una de las demandas principales de los Pueblos Indígenas, entendido como un bien colectivo ancestral, necesario para la reproducción cultural y social del grupo; 3) Identidad cultural: el renacimiento cultural consciente fomentado por las élites indígenas y los militantes culturales, frente a los procesos de aculturación y asimilación consideradas como etnocidas; 4) Organización social y costumbre jurídica: el reconocimiento de la organización social y de la costumbre jurídica indígenas por parte del Estado, considerados elementos necesarios para la viabilidad de las culturas indígenas; y 5) Participación Política: representación política en

¹⁵ STAVENHAGEN, R. “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”, *Revista de la CEPAL*, No. 62, 1997, Santiago de Chile, pp. 61-73.

¹⁶ QUIJANO, A. “El “Movimiento Indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina”. *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 29, No. 2, 2006, pp. 189-220.

las instituciones gubernamentales y el derecho a la libre determinación¹⁷. Todos ellos constituyen derechos humanos que empezaría a ser gradualmente reconocidos a los Pueblos Indígenas en su contexto particular.

El discurso ideológico de la indianidad, como también es llamado el indianismo, y que se enuncia en los documentos de las organizaciones indianistas que fungían como articuladoras de los campesinos-indígenas desde el nivel local, hasta el nacional o continental en América Latina, se iba cimentando en un momento histórico en el que el nuevo orden mundial de posguerra basado en el libre mercado, la cultura global homogeneizante y los acelerados procesos de modernización, como ejes sustanciales del proceso que empezaba a reconocerse como globalización, detonó la aparición de nuevos movimientos étnicos-nacionalistas y religioso-fundamentalistas con componentes discursivos comunes apoyados en la invocación de una tradición, es decir, una historia común que se mitifica para construir la identidad de la etnia, de la tribu o de colectividad religiosa, en clara oposición y rechazo al Estado-nacional, a la civilización occidental, a la Modernidad y a la globalización; así, los movimientos indianistas de América Latina formarían parte de tales emergencias, llegando a ser un componentes significativo de las nuevas coordinaciones de movimientos sociales y políticos en América Latina desde las bases de la sociedad civil, y donde la diversidad étnica englobada sería explicativa de la pluralidad de discursos sobre la indianidad¹⁸.

El proceso de politización de la etnicidad indígena a través de la generación de estrategias de poder particulares y formulaciones ideológicas propias, característico de los primeros momentos del Movimiento Indígena, fue determinante para romper con las estructuras teóricas ampliamente dominantes en el siglo XX, sobre todo aquellas derivadas de la antropología afincada en el relativismo cultural que dirigía sus esfuerzos hacia la simple supervivencia cultural de las poblaciones indígenas, o las de la antropología marxista tendiente a la campesinización del indígena, pero sin una dimensión política que permitiera encausar la atención hacia las relaciones de poder entre grupos sociales y formular una crítica sustentada al modelo capitalista de desarrollo y al estatismo¹⁹, siendo esto último uno de los grandes avances logrados por el indianismo.

Ya en los años setenta se habían realizado las primeras imputaciones contra el indigenismo que predominaba en el escenario político latinoamericano, entre las que destacan por su contenido las Declaraciones emanadas de las Reuniones de Barbados de 1971 y 1977²⁰. La primera de ellas tuvo la participación exclusiva de antropólogos en un simposio que fue titulado “Fricción interétnica en América del Sur No-Andina”, en la que buscaban denunciar las acciones de genocidio y etnocidio que afectaban a los grupos tribales de las áreas selváticas de América del Sur, habiendo alcanzado reconocimiento gracias a su Declaración final denominada "Por la Liberación del Indígena", comúnmente

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ CANCINO TRONCOSO, H. “Indianismo, modernidad y globalización”. *Sociedad y Discurso*, No. 8, 2005.

¹⁹ SERBIN, A. “Etnicidad y política. Los movimientos indígenas en América Latina”. *Nueva Sociedad*, No. 49, 1980, pp. 57-71.

²⁰ Ambas realizadas en la Universidad de las Indias Occidentales (Barbados).

conocida como "Declaración de Barbados", en la cual se llama la atención de la opinión pública mundial sobre la situación de los indígenas sudamericanos, responsabilizando de la misma a los estados nacionales, a las misiones religiosas y a los antropólogos²¹.

Una de las grandes aportaciones de esta Declaración se halla en su apartado final, en el que habla del "Indígena como protagonista de su propio destino", afirmando que "la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación", reconociendo al mismo tiempo las acciones de defensa propia emprendidas por las poblaciones indígenas de todo el continente y sus derechos a experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa²².

Sin embargo, los argumentos esgrimidos en aquél documento solamente tomarían verdadera significación a partir de su reiteración por líderes indígenas en la Segunda Reunión de Barbados de 1977, quienes fueron los encargados de redactar la Declaración correspondiente con la colaboración de antropólogos. En esta ocasión, el título de la Reunión fue "Movimientos de liberación indígena en América Latina"²³, habiéndose enfatizado en la Declaración la doble significación de la dominación sobre los indígenas americanos, la cual es tanto física como cultural, y cuyo alcance no es solo local o nacional, sino internacional. Si de la dominación física expresan que es realizada a través del despojo de sus tierras y recursos naturales, de la explotación económica por la sociedad no india, los sistemas comerciales y las empresas transnacionales, de la dominación cultural consideran que ha sido alcanzada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido la cultura dominante u occidental como el estadio más alto de desarrollo, mientras que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de retraso que debe superarse, sirviendo como instrumentos: la política indigenista, el sistema educativo formal y los medios masivos de comunicación²⁴.

El paso del indigenismo al indianismo correspondía a la transición en Latinoamérica del populismo del modelo desarrollista, caracterizado por el Estado intervencionista y asistencialista, hacia el multiculturalismo²⁵ tendiente a la gestión cultural del Estado neoliberal, permitiendo el florecimiento de organizaciones indianistas que llevarían a los planos nacionales e internacionales las reivindicaciones de los Pueblos Indígenas: la exaltación de la pureza de la cultura india y la vuelta a los orígenes de su tradición, el rechazo de los contactos aculturativos indeseables, el rescate de las lenguas indígenas en su función de instrumento privilegiado de transmisión cultural, y la atribución de un territorio

²¹ ZOLLA, C. Y ZOLLA, E. *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. UNAM, México, 2004.

²² Preámbulo y apartado final de la *Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena*, Barbados, 30 de enero de 1971.

²³ MUGARIK GABE. *Pueblos indígenas: nuestra visión del desarrollo*, Editorial Icaria, Barcelona, 1995.

²⁴ *Segunda Declaración de Barbados*, Barbados, 28 de julio de 1977.

²⁵ De acuerdo con Kymlicka, el término multiculturalismo abarca formas muy diferentes de pluralismo cultural que responden a la diversidad de grupos minoritarios existentes, mismos que se definen por el origen histórico de su incorporación a otras sociedades, el cual configura sus instituciones colectivas, identidades y aspiraciones, y ante lo cual los Estados han aplicado políticas distintas, como el "melting pot" estadounidense o el "mosaico étnico" canadiense. Ver: KYMLICKA, W. "Cap. II: Las políticas del multiculturalismo". En *Ciudadanía multicultural*, Paidós Estado y Sociedad, 1996, pp. 25-77.

a cada Pueblo indígena en el que la cultura india pudiera expandirse con total libertad sin intervención de la ley nacional, en los que pudiera ejercerse una autonomía administrativa y política dirigida por poderes étnicos, basada en un derecho consuetudinario indígena capaz de garantizar los recursos naturales y su aprovechamiento. Estos son los elementos que Favre²⁶ denominaría como agentes del etnodesarrollo, el cual hubo definido como la noción novedosa de un modelo económico respetuoso de los valores indios de solidaridad e intercambio, que implica el retorno a las técnicas tradicionales o a la creación de una tecnología "suave" que no tuviera efectos destructores sobre el medio ambiente.

No obstante, este ha sido un proceso largo y complejo, en el que ciertamente se partió de una oposición a todo lo occidental desde posturas ideológicas basadas en discursos revanchistas frente al mundo no indígena, en la idealización de un pasado ancestral utópico y superior a la cultura occidental, pero a la vez tendientes a la cooptación con el Estado y con una dirigencia no representativa alejada de las bases comunitarias; pero que en la actualidad ha trascendido los planteamientos únicamente victimistas para adentrarse en la defensa de las necesidades reales de sus comunidades y reivindicar sus derechos colectivos específicos a través de modelos de participación más democráticos a nivel nacional e internacional, con las que han ido ganando gradualmente una mayor capacidad de incidencia sobre asuntos de su interés, propiciando avances en materia legislativa así como en la propia concepción acerca de los Pueblos Indígenas²⁷.

La visión de los Pueblos Indígenas sobre sus problemáticas particulares y necesidades de desarrollo, presentadas de manera creciente en los foros internacionales a través de líderes y organizaciones indígenas en esta etapa indianista, atraería la atención de las organizaciones internacionales y las encaminaría hacia un proceso de mayor especificación de sus derechos como grupos diferenciados. En este tenor, la UNESCO, junto con FLACSO, convocaron en 1981 una reunión internacional sobre etnocidio y etnodesarrollo en América Latina, cuyas conclusiones están contenidas en la "Declaración de San José sobre el etnocidio y el etnodesarrollo"²⁸, y que constituyen una respuesta a las denuncias de los Pueblos Indígenas a nivel internacional sobre su pérdida de identidad cultural derivada de un complejo proceso calificado de etnocidio, y el cual representa una violación masiva de los derechos humanos, particularmente el derecho de los grupos étnicos al respeto de su identidad cultural, recogido en numerosos instrumentos hasta entonces desarrollados por Naciones Unidas y sus organismos especializados. Asimismo, fue señalada la necesidad de dar la participación debida a los representantes de los pueblos, naciones y etnias en todo aquello que pudiera afectar su destino.

Entre los principales aportes de dicha Declaración, está la afirmación de que el etnocidio, en cuanto genocidio cultural, es un delito de derecho internacional al igual que el genocidio condenado por la Convención de las Naciones Unidas para la prevención y

²⁶ FAVRE, H. "Del indigenismo al Indianismo". En: *El Indigenismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 126-147.

²⁷ OLIVA MARTÍNEZ, J. *Los Pueblos Indígenas a la Conquista de sus derechos. Fundamentos, contextos formativos y normas de Derecho Internacional*. Universidad Carlos III de Madrid y Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2012, pp. 302-307.

²⁸ *Declaración de San José sobre el etnocidio y el etnodesarrollo*. San José de Costa Rica, 11 de diciembre de 1981,

sanción del delito de genocidio de 1948; así como también que el etnodesarrollo es un derecho inalienable de los pueblos indios, mismo que fue definido de la siguiente manera:

Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión²⁹.

En este sentido, Bonfil Batalla³⁰ define el etnodesarrollo como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo, que en macrosociedades complejas como América Latina solamente es posible si tales sociedades diferenciadas constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir, de tomar sus propias decisiones. Asimismo, constituye un proceso a través del cual se busca ampliar y consolidar los dos ámbitos de la cultura propia, la cultura autónoma y la cultura apropiada, sobre las que la sociedad ejerce un control cultural, entendido como la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, que son todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlas y cumplirlas³¹.

La finalidad del etnodesarrollo, por tanto, es el incremento de la capacidad de decisión del grupo social tanto sobre los recursos propios como sobre los recursos ajenos de los cuales pueda apropiarse, y por lo tanto, reducir los otros dos ámbitos de cultura enajenada y cultura impuesta. Todos ellos, entendidos como relaciones de poder, aunque como el autor establece, de una manera sumamente simplificada que es solamente útil en la construcción conceptual, ya que en la realidad esos cuatro ámbitos se conjugan de manera compleja.

Frente al integracionismo modernizador, el indianismo impulsó la noción de la necesidad de construir una propuesta alternativa de desarrollo e incluso contrapuesta al mismo, teniendo en la actualidad una gran incidencia en las reivindicaciones indígenas, incluso transformando su terminología para hablar de desarrollo con identidad, autodesarrollo y de manera más novedosa del Buen Vivir como propuesta meramente indígena, pero todas ellas compartiendo ciertos rasgos que las enfrentan a dicho integracionismo: la cultura como fundamento del desarrollo y no como un aspecto instrumental; la tradición y la diversidad como garantía de desarrollo plural en lugar de

²⁹ *Ibidem*. Literal 3.

³⁰ BONFIL BATALLA, G. "El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. Ediciones FLACSO, San José de Costa Rica, 1982. pp. 133-145.

³¹ La teoría del control cultural es desarrollada de manera más extensa por BONFIL BATALLA, G. en La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204.

obstáculo; la concepción del desarrollo autónomo basado en la multidireccionalidad y no en la unidireccionalidad del economicismo desarrollista; el énfasis en el desarrollo endógeno y participativo para superar la tendencia a adoptar paradigmas exógenos a las comunidades; los Pueblos Indígenas como sujetos políticos y no como objetos de las prácticas y estrategias de desarrollo; y finalmente, la reafirmación de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas, más allá del simple reconocimiento de los derechos individuales de las personas indígenas³².

En el seno de la ONU, fue la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías³³, creada en 1947 (Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos desde 1999), la primera en emitir un estudio general y completo sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas del mundo, el cual fue encargado en 1971³⁴ al entonces Relator Especial de dicha comisión, José R. Martínez Cobo, con el objetivo de sugerir medidas nacionales e internacionales necesarias para eliminar dicha discriminación, en colaboración con los demás órganos y entidades de las Naciones Unidas y con las organizaciones internacionales competentes, entre las que destacó la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en 1982³⁵.

Tras un largo proceso, el Relator presentó un informe final titulado “Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas”³⁶, conocido comúnmente como el Informe Martínez Cobo, el cual permitió tener un panorama general sobre los avances en los derechos humanos de las poblaciones indígenas que hasta entonces se habían logrado, resaltando que el respeto a sus formas de autonomía es una condición imprescindible para garantizar y realizar sus derechos políticos; que el respeto y el apoyo a la organización interna de los pueblos indígenas y sus manifestaciones culturales es una igualmente indispensable para todo arreglo conducente a la apropiada participación de las comunidades indígenas en todos los asuntos que influyen en su destino, por lo que se deben abandonar las políticas gubernamentales de intervención en la organización y el desarrollo de los pueblos indígenas y reconocerles su autonomía, así como su capacidad de tomar la dirección de los procesos económicos pertinentes, de la manera que ellos mismos perciban como apropiada a sus intereses y necesidades.

En este sentido, se consideró que la libre determinación en sus múltiples formas es la condición previa fundamental para que las poblaciones indígenas puedan disfrutar de sus

³² OLIVA MARTÍNEZ, J. *Los Pueblos Indígenas a la Conquista de sus derechos. Fundamentos, contextos formativos y normas de Derecho Internacional*. Universidad Carlos III de Madrid y Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2012, pp. 467-476.

³³ Principal órgano subsidiario de la Comisión de Derechos Humanos, que tras la creación en 2006 del Consejo de Derechos Humanos fue absorbida por éste en todos sus mandatos, mecanismos, funciones y responsabilidades, por lo que la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos pasó a formar parte del nuevo organismo.

³⁴ SUBCOMISIÓN DE PREVENCIÓN DE DISCRIMINACIONES Y PROTECCIÓN A LAS MINORÍAS, “Estudio general y completo del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas”, Resolución 8 (XXIV), 18 de agosto de 1971.

³⁵ ECOSOC. Resolución 1982/34, 7 de mayo de 1982.

³⁶ MARTÍNEZ COBO, J. “Volumen V. Conclusiones, Propuestas y Recomendaciones”. En: Martínez Cobo, J. *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, 1987, Equipo Nizkor, recuperado de <http://www.derechos.org/nizkor/bolivia/doc/coboes.html> el 22 de junio de 2014.

derechos fundamentales y determinar su futuro, a la vez que preservar, desarrollar y transmitir su especificidad étnica a las generaciones futuras; todo ello fue reforzado con la referencia al derecho a ser diferente, como derecho individual y colectivo según se reconoce en la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales, aprobada por la UNESCO en 1978³⁷.

De manera paralela al proceso del Informe Martínez Cobo, la ONU había emitido en 1986 la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, que es un derecho que a pesar de estar contenido en instrumentos previos, no había sido articulado de manera explícita. Su enunciación es producto de los avances progresivos en la consolidación de los derechos humanos, destacando en este caso tres circunstancias históricas interrelacionadas: la consolidación y puesta en práctica del derecho a la libre determinación de los pueblos sometidos a la dominación colonial, la creación de un sistema de cooperación internacional y la toma de conciencia sobre la amenaza para la seguridad global que conlleva la persistencia de la pobreza y el subdesarrollo; por ello, su fundamento principal sería el de la acción solidaria que debían realizar los países con mayores niveles de vida en beneficio de los menos desarrollados, con el propósito de conformar un orden económico internacional más justo y equitativo, desembocando posteriormente en una visión multidimensional sobre el desarrollo que superara el carácter económico unidimensional hasta entonces imperante³⁸.

De esta manera, la Declaración sobre el derecho al desarrollo confiere a este derecho el carácter de derecho humano inalienable, en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político, en el que puedan realizarse de manera plena todos los derechos humanos y libertades fundamentales, así como también para contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él. Este derecho implica también la plena realización del derecho de los pueblos a la libre determinación, que incluye, con sujeción a las disposiciones pertinentes de los Pactos Internacionales de derechos humanos, el ejercicio de su derecho a la plena soberanía sobre todas sus riquezas y recursos naturales, siendo la persona humana el sujeto central del desarrollo³⁹.

A pesar de que la Declaración menciona a los individuos y los pueblos como beneficiarios del derecho, en el marco de su reconocimiento como derecho humano, resalta la función de los Estados como los principales formuladores de sus directrices, y no los propios individuos o pueblos, lo que refleja la coyuntura histórica en la cual tuvo lugar, marcada por la búsqueda del establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional⁴⁰. En efecto, el derecho al desarrollo fue impulsado principalmente por los países del Sur, mas no incluyó entre los sujetos aludidos en la Declaración a los Pueblos Indígenas, que de manera generalizada habían permanecido a la sombra en los avances

³⁷ *Ibidem*. Párr. 266, 268, 269 y 275.

³⁸ OLIVA MARTÍNEZ, D. *El derecho al desarrollo y la cooperación internacional. Especial atención a la práctica española*, CIDEAL, Madrid, 2011, pp. 19-39, 65-78.

³⁹ ASAMBLEA GENERAL DE LA ONU, “Declaración sobre el derecho al desarrollo”, Resolución 41/128, 4 de diciembre de 1986. Artículos 1 y 2.

⁴⁰ ASAMBLEA GENERAL DE LA ONU, “Declaración sobre el establecimiento de un nuevo orden económico internacional”, Resolución 3201 (S-VI), 1 de mayo de 1974.

normativos y aún no habían sido reconocidos en ningún instrumento vinculante como sujetos de derechos colectivos. Sin embargo, se considera que éstos, junto con las minorías, deben pasar a ser sujetos activos del derecho al desarrollo, sobre todo por la realidad constatada de que han sido éstos grupos los que han sido perjudicados por políticas de desarrollo inadecuadas, en las que no se tenido en cuenta sus intereses, necesidades, y formas particulares de entender y concebir el mundo⁴¹.

Estos cambios en las concepciones sobre el desarrollo de los Pueblos Indígenas junto con los avances generales en materia de derechos humanos a nivel internacional, exigieron un proceso de revisión de los postulados que habían sido plasmados en el Convenio 107 de la OIT, dirigidos a la integración de los Pueblos Indígenas a las sociedades dominantes con un enfoque evolucionista. Es así como surge el Convenio 169 sobre Pueblos indígenas y tribales⁴² adoptado en 1989, siendo el segundo tratado internacional en la historia relativo a los derechos humanos de estos colectivos, y el cual introdujo una importante y trascendental modificación en su denominación, pasando de poblaciones indígenas a Pueblos Indígenas, este último aceptado como un concepto de mayor impacto jurídico, ya que al reconocer el carácter colectivo de estos grupos abre una brecha para su tratamiento diferenciado en este sentido y no como minorías en materia de derechos humanos, como anteriormente había ocurrido⁴³.

Las nuevas normas internacionales recogidas en el Convenio 169 reconocían por vez primera de manera vinculante para los Estados parte las aspiraciones de los Pueblos Indígenas a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida, de su desarrollo económico, y la búsqueda de fortalecimiento de sus identidades, lenguas y religiones en el marco de los Estados en los cuales viven. Asimismo, el instrumento afirma la contribución de los Pueblos Indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales. Los grandes avances contenidos en el documento marcaron un antes y un después en el tratamiento diferenciado de los Pueblos Indígenas a nivel internacional, puesto que a pesar de sus limitaciones en el marco de aplicación a nivel interno de los Estados, ha servido como una valiosa herramienta a través de la cual se ha generado jurisprudencia⁴⁴ en el Derecho Internacional

⁴¹ GÓMEZ ISA, F. “El derecho al desarrollo: ¿otros veinticinco años de diálogo de sordos?”. En GARRIDO GÓMEZ, I. *El derecho humano al desarrollo*. Editorial Tecnos, Madrid, 2013, pp. 21-44.

⁴² OIT. Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989. Ginebra.

⁴³ Incluso se han dado avances en este sentido en la normatividad referida a los derechos de las minorías del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, contenida en el artículo 27, en el que se indica que “en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”, el cual fue ampliado mediante la Observación General No. 23 del Comité de Derechos Humanos de 1994 para incluir el carácter colectivo en la interpretación de los derechos culturales amparados por el mismo, dando especial relevancia a esta dimensión en el caso de los pueblos indígenas.

⁴⁴ Destacan las sentencias dictadas por la CorteIDH, que a pesar de no poseer un instrumento normativo específico para los Pueblos Indígenas, ha hecho uso de su normatividad interna de carácter general a la luz de otros instrumentos específicos como el Convenio 169.

sobre Pueblos Indígenas, no existiendo otro tratado internacional especializado hasta el momento.

En lo que respecta al cambio de perspectiva sobre la noción de desarrollo vinculada con los Pueblos Indígenas, conviene citar el artículo séptimo del Convenio 169, según el cual los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Del mismo modo, establece que este proceso deberá efectuarse con la participación de los pueblos en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente, siendo menester de los Estados, en cooperación con los pueblos interesados, realizar estudios para evaluar la incidencia social, espiritual, cultural y medioambiental que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos, y cuyos resultados deberán considerarse como criterios fundamentales para las acciones a realizar.

Como se advierte, el derecho de autodeterminación o libre determinación se alude en los preceptos del Convenio 169, aunque a diferencia de lo expuesto en el Informe Martínez Cobo y en otros instrumentos generales como la Carta de las Naciones Unidas o los Pactos Internacionales de Derechos Humanos de 1966⁴⁵, no se menciona de manera explícita, fundamentalmente por el temor que el término despertaba entre los Estados sobre las tendencias independentistas a las que pudiera incitar⁴⁶, y que dieron pie a incluir una cancela jurídica sobre la interpretación del término “pueblos”⁴⁷.

Para Anaya, ninguna consideración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas puede estar completa si no se toma en cuenta la autodeterminación, que es un principio marco del Derecho Internacional consuetudinario, e incluso de *ius cogens*, que se complementa con otros derechos humanos que conforman el orden internacional interestatal y “[s]e refiere a un conjunto de normas de derechos humanos que se predicen genéricamente de los pueblos, incluidos los pueblos indígenas, y que se basan en la idea de que todos los sectores de la humanidad tienen el mismo derecho a controlar su propio destino [...] da lugar a formas de reparación que rompen con los legados del

⁴⁵ El derecho a la autodeterminación está contenido en el Artículo 1 común de ambos Pactos, para cuya interpretación y correcta aplicación el Comité de Derechos Humanos emitió la Observación General No. 12 sobre el derecho de los pueblos a la libre determinación en 1984.

⁴⁶ OLIVA MARTÍNEZ, J. *Los Pueblos Indígenas a la Conquista de sus derechos. Fundamentos, contextos formativos y normas de Derecho Internacional*. Universidad Carlos III de Madrid y Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2012, pp. 726-728.

⁴⁷ OIT. *Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Ginebra, 1989. Artículo 1.3 “La utilización del término en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga

implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”.

imperialismo, la discriminación, la supresión de la participación democrática y la subyugación cultural”⁴⁸.

Algo de esta idea sobre la necesidad de ejercer un control sobre el propio destino se implica en el enfoque de desarrollo humano, paradigma nacido en 1990 en el seno del PNUD a partir de las ideas de Mahbub ul-Haq y Amartya Sen, que constituirían las ideas centrales de los Informes de Desarrollo Humano que desde entonces son publicados anualmente. El primer informe⁴⁹, el de 1990, establece que el centro de todo desarrollo debe ser el ser humano, y su fin el de ampliar las oportunidades de los individuos, no debiendo reducirlas a una sola dimensión como criaturas económicas, sino ampliándolas hacia otras como la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto a uno mismo, cuyo goce por parte de los individuos puede ser garantizado a través del proceso de desarrollo, el cual debe crear un ambiente propicio para que las personas, tanto individual como colectivamente, puedan desarrollar todos sus potenciales y tengan la oportunidad de llevar una vida productiva y creativa conforme a sus necesidades e intereses.

Sin embargo, el crecimiento económico sigue siendo el eje central de este enfoque, aunque da un paso al establecer que éste es solo un medio para alcanzar el fin del desarrollo, que debe ser el bienestar humano, combinando para ello dos aspectos, la formación de capacidades y el uso que hacen las personas de las capacidades adquiridas, por lo que difiere de otros enfoques convencionales sobre crecimiento económico, formación de capital humano, desarrollo de recursos humanos, bienestar humano o necesidades humanas básicas, a la vez que integra algunos de sus elementos en una definición más general que “permite captar mejor la complejidad de la vida humana, las muchas preocupaciones que tienen los individuos y las numerosas diferencias culturales, económicas, sociales y políticas en las vidas de los pueblos de todo el mundo”⁵⁰.

Los avances en el Derecho Internacional en torno al reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas dio paso a que en la década de los años noventa el enfoque de pluralismo cultural del etnodesarrollo se viera reflejado en los cambios constitucionales de algunas naciones latinoamericanas, las que empezaron a dar reconocimiento a los Pueblos Indígenas, todas ellas con diferentes alcances. Los pioneros en este proceso fueron los países andinos, encabezados por Colombia (1991), seguida de Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998) y Venezuela (1999), así como otros Estados latinoamericanos como México (1992), Nicaragua (1995), entre otros, quienes reconocieron el pluralismo étnico y cultural de sus naciones, el cual se traduce en los derechos específicos de los pueblos indígenas proyectados, desarrollados y potenciados en el siglo XXI, siendo de especial relevancia el reconocimiento del Derecho Indígena y la jurisdicción indígena⁵¹.

Es también en esta década cuando la OEA refuerza la atención prestada a los derechos humanos de los Pueblos Indígenas de América al crear en el seno de la CIDH la Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el año 1990, siendo una de sus

⁴⁸ ANAYA, J. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 136-137.

⁴⁹ PNUD. *Informe de Desarrollo Humano 1990*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1990.

⁵⁰ *Ibidem*. pp. 34-35.

⁵¹ CABEDO MALLOL, V. *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas*, Icaria, Barcelona, 2012.

tareas más importantes la de promover el avance y consolidación de la jurisprudencia del sistema sobre derechos de los Pueblos Indígenas, además de promover y facilitar el acceso de los pueblos indígenas al sistema interamericano⁵², tarea que vendría a fortalecer en las décadas siguientes la defensa de sus derechos frente a los Estados que, pese a que muchos de ellos han ratificado importantes tratados para su defensa, como el Convenio 169, e incluso han realizado reformas en sus textos constitucionales, continúan llevando a cabo acciones violatorias de los mismos.

Si bien la OEA no cuenta con un instrumento específico para la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas, ha sido a través de sus instrumentos generales, como la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948, y más significativamente de la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969, que ha establecido procedimientos para su salvaguarda, siendo que en los procedimientos contenciosos ante la CorteIDH se han hecho interpretaciones extensivas de las normas internacionales de protección de los derechos de los Pueblos Indígenas, cuando el Estado en cuestión hubiere ratificado otros instrumentos. Muy importante ha sido la inclusión por parte de la CIDH de peritajes y otros elementos de defensa que permiten dar cuenta de la especificidad de los derechos indígenas vistos a la luz de su diversidad cultural, así como también los fallos hechos sobre la violación de sus derechos colectivos.

Una Tercera Declaración de Barbados en 1993⁵³ alzó la voz sobre las violaciones al derecho a la vida, a la dignidad y al universo cultural y humano de los Pueblos Indígenas de América Latina, condenando las prácticas de colonización de los territorios indígenas a fin de apropiarse de los recursos naturales en ellos existentes, además de la tendencia a minimizar o ignorar la sabiduría de los Pueblos Indígenas sobre el medio natural, que sin embargo constituyen los pilares sociales que mantienen las bases de la biodiversidad en el mundo.

Por otro lado, establece que ante la violencia experimentada en América Latina, fruto de diversos conflictos sociales como el narcotráfico, se hace necesario que la noción de los derechos humanos se amplíe a los derechos sociales, políticos y económicos de cada grupo social y étnico, en particular de los Pueblos Indígenas, por su especial vulnerabilidad ante tales hechos, disminuyendo su capacidad política de luchar por sus derechos. Sobre todo, hace un llamado al respeto e impulso de las prácticas de autodesarrollo de los Pueblos Indígenas, desde sus concepciones políticas propias de la diversidad de sus culturas, la formulación de políticas educativas bilingües e interculturales adecuadas que sirvan como factor de producción cultural, hasta la legitimación de la etnomedicina como aporte fundamental de las culturas étnicas para toda la humanidad y el respeto a las autonomías territoriales que impliquen tanto el uso de recursos naturales y económicos, como la autogestión política y cultural .

⁵² OEA. Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Mandato, recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/mandato/funciones.asp> el 29 de junio de 2014.

⁵³ *Tercera Declaración de Barbados*, Río de Janeiro, Brasil, 1993.

El pronunciamiento internacional por el respeto a la diversidad cultural como parte esencial de los derechos culturales⁵⁴, que son parte integrante de los derechos humanos, aparece en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001, la cual amplía las posibilidades de elección que se brindan a todos y es una de las fuentes del desarrollo, entendido no solamente en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria. Asimismo, considera que la defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana, que supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos indígenas, siendo el pluralismo cultural la respuesta política al hecho de la diversidad cultural⁵⁵.

El reconocimiento de la diversidad cultural en un sentido amplio y como elemento esencial del desarrollo permite avanzar en la estructuración del concepto de autodesarrollo basado en la libre determinación, ya que interpela su función catalizadora del potencial humano hacia un desarrollo pleno de los derechos humanos en su conjunto, y cuya preservación es beneficiosa tanto para las generaciones presentes como las futuras. En este sentido, se hace un reconocimiento al papel de la diversidad cultural como fuente de la sostenibilidad, y que en el caso de los Pueblos Indígenas reconoce la necesidad de respetar y proteger sus sistemas de conocimiento tradicionales, mismos que contribuyen a la protección del medio ambiente y a la gestión de los recursos naturales, por lo que también se requiere favorecer las sinergias entre la ciencia moderna y los conocimientos locales⁵⁶.

De este modo, se rompe también con el esquema netamente antropocéntrico del desarrollo, incluyendo una de las principales aportaciones de la cosmovisión de los Pueblos Indígenas, que ya habían sido expresadas en otros documentos de gran trascendencia como la Declaración de Kari-Oca y la Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas⁵⁷, que se dieron en el marco de la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro de 1992, a partir de la cual el paradigma de desarrollo sostenible adquirió un papel central, y cuyos principios están recogidos en la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo⁵⁸ en la que se establece que los seres humanos tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza, que el derecho al desarrollo debe ejercerse en forma tal que responda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras, así como también que la protección del medio ambiente debe ser considerada una parte integral del proceso de desarrollo. El principio 22 de esta Declaración es de particular interés al establecer que:

⁵⁴ Contenidos en el Artículo 27 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Artículos 13 y 15 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

⁵⁵ UNESCO. *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, 2 de noviembre de 2001. Artículos 2-5.

⁵⁶ *Ibidem*. Artículo 1 y Anexo II Párr. 14.

⁵⁷ Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas sobre Territorio, Ambiente y Desarrollo. Kari-Oca, Brasil, 25-30 de mayo de 1992.

⁵⁸ La cual reafirma los principios recogidos en la Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, aprobada en Estocolmo en 1972. Ver: ONU. *Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Río de Janeiro, Brasil, 1992.

Las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible.

El término desarrollo sostenible fue acuñado en 1987 en el Informe Brundtland, titulado originalmente “Nuestro futuro común”⁵⁹, aduciendo que este desarrollo es aquél que cumple las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de cubrir sus propias necesidades. Por otro lado, el Informe establece que este concepto implica límites, no absolutos, sino aquéllos impuestos por los avances alcanzados por la tecnología y la organización social sobre el medio ambiente, así como los de la habilidad de la biósfera para absorber los efectos de las actividades humanas, considerando que tanto la tecnología como la organización social pueden ser administradas y mejoradas para permitir una nueva era de crecimiento económico. Una especial atención a los Pueblos Indígenas y tribales fue requerida a través del Informe, ya que puso de manifiesto que las fuerzas del desarrollo económico contravienen sus estilos de vida tradicionales, los cuales pueden ofrecer a las sociedades modernas muchas lecciones sobre el manejo de los recursos naturales.

Con la fundación del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe en 1992⁶⁰, en el marco de las Cumbres Iberoamericanas, se institucionalizan las demandas de los Pueblos Indígenas hasta ahora descritas, en un organismo internacional de carácter especializado, cuyo objetivo fundacional es el de establecer un mecanismo destinado a apoyar los procesos de autodesarrollo de pueblos, comunidades y organizaciones indígenas de la América Latina y del Caribe, denominados Pueblos Indígenas de manera conjunta. Este organismo internacional, relevante por la constitución paritaria de sus órganos de gobierno, en los que tienen representación tanto los Estados miembros como los Pueblos Indígenas, ha contribuido de manera significativa a la construcción de propuestas alternativas de desarrollo desde la visión de los Pueblos Indígenas, habiendo transitado desde la idea primigenia del autodesarrollo, luego concebida como desarrollo con identidad, hasta el más novedoso impulso de la propuesta del Buen Vivir como plataforma de sus programas.

La progresividad en la construcción de nuevas perspectivas de desarrollo alternativas desde los Pueblos Indígenas va de la mano con los cambios en la normatividad nacional e internacional, por lo que el etnodesarrollo basado en el derecho de una sociedad culturalmente diferenciada a decidir sobre sus propios procesos, se amplió en su contenido al eliminar la idea de lo étnico como fundamento esencial y trasladarlo hacia la concepción de la libre determinación en su papel de derecho garante de toda una serie de derechos tanto colectivos como individuales. En esta interpretación, Anaya ha descrito la necesidad de ir más allá de la noción de la autodeterminación como un derecho que solo afecta a pueblos

⁵⁹ ONU. “Our Common Future”, World Commission on Environment and Development, 1987.

⁶⁰ FONDO INDÍGENA. *Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe*. II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, Madrid, 24 de julio de 1992.

definidos en sentido estricto, y considerados mutuamente excluyentes, propia del liberalismo occidental clásico que ignora las múltiples esferas de comunidad, autoridad e interdependencia existentes en la experiencia humana; asimismo, afirma que el término pueblos debe ser independiente de cualquier consideración de soberanía histórica o preexistente e interpretado sin restricciones, evitando así ir en detrimento del contenido de derechos humanos de la autodeterminación⁶¹, sin que ello implique el irrespeto de los derechos a la identidad cultural.

Las reticencias con respecto al reconocimiento de los indígenas como pueblos, y por lo tanto, como sujetos de derechos colectivos, principalmente el de autodeterminación, es aún vigente pese a los tímidos reconocimientos constitucionales de los años noventa, y que solo algunos Estados latinoamericanos han intentado profundizar, entre los que destacan Ecuador (2008) y Bolivia (2009), lo que supone un avance legislativo a favor de las prácticas de autodesarrollo de los Pueblos Indígenas. En el ámbito internacional, es a partir de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en 2007⁶² que finalmente se reconoce de manera amplia la libre determinación como un derecho de los Pueblos Indígenas en virtud del cual definen libremente su condición política, y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Se puede considerar a la Declaración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas como el documento cumbre en el reconocimiento de sus derechos humanos, pues a pesar de que no tiene carácter vinculante, constituye una guía para la interpretación de otros instrumentos utilizados en la defensa de sus derechos diferenciados. En su contenido se pueden vislumbrar las bases del autodesarrollo, puesto que la interpretación de los derechos humanos generales en el contexto de las necesidades propias de los Pueblos Indígenas, es la manera más clara de fundamentar sus ideales de desarrollo amparados por el derecho a la libre determinación. Con base en ello, los Pueblos Indígenas latinoamericanos han avanzado hacia la construcción de modelos propios de desarrollo, entre los cuales el Buen Vivir destaca por su carácter novedoso, y que no solamente supone una propuesta alternativa para ellos mismos, sino que es fundamentalmente un aporte desde su cosmovisión para la generación de formas de pensamiento para la mejora de la vida de la sociedad internacional en su conjunto, capaces de superar los prejuicios y limitaciones que los paradigmas de desarrollo hasta ahora configurados han supuesto para el bienestar común y la protección y sostenibilidad del medio ambiente.

⁶¹ ANAYA, J. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 143-149.

⁶² ONU. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, 107a. sesión plenaria, 13 de septiembre de 2007.

4. El Buen Vivir: una alternativa al desarrollo desde la cosmovisión de los Pueblos Indígenas Latinoamericanos

Una vez enunciados los derechos humanos de los Pueblos Indígenas en diferentes instrumentos del Derecho Internacional, es solo a través de acciones específicas que éstos pueden ser disfrutados por sus beneficiarios. En este proceso, resulta especialmente complejo el análisis de los procesos de ejecución del derecho al desarrollo bajo el marco de la libre determinación, es decir, del autodesarrollo. La propuesta del Buen Vivir responde a la concepción sobre el desarrollo propia de los Pueblos Indígenas, y es una expresión del ideal de vida de los mismos basado en sus derechos conquistados, en el que aparecen propiamente como sujetos de derechos empoderados para dirigir sus propios procesos de transformación social.

Como explica Mirna Cunningham⁶³, el concepto de desarrollo que trata de incorporar las visiones de los Pueblos Indígenas es nombrado de distintas maneras: Sumak kawsay en idioma Qhichwa, Suma Qamaña en idioma Aymara, Sumak Ñandereco en Guaraní, Laman Laka en idioma Miskitu, Buen Vivir o Vivir Bien. De estos, es la expresión de Buen Vivir la que ha tenido más trascendencia, sobre todo a partir de que las ideas a que refiere fueron reflejadas en las constituciones de Ecuador y Bolivia, y que aunque no es una traducción fidedigna de las expresiones que le dieron origen, es un término que le ha conferido fuerza política a las ideas de los Pueblos Indígenas latinoamericanos en el discurso que presentan sobre las alternativas al desarrollo.

Algunos de los elementos más relevantes de esta propuesta se expresan en las palabras de Cunningham⁶⁴ al decir que “El buen vivir está referido a la profunda espiritualidad que los pueblos continuamos manteniendo con la madre naturaleza, a las condiciones económicas a partir de sistemas e instituciones propias, que mueven la vida productiva y relaciones de intercambios económicos, a la identidad indígena, que ha sido el sustento de decir quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos, a los sistemas de organización social a partir de relaciones que se establecen entre los mismos pueblos, las autoridades tradicionales, que cumplen con su rol de servicio a los pueblos, comunidades, ayllus, marcas y suyus, capitanías, tentas (todas ellas formas organizativas comunitarias de los pueblos andinos); así como las formas de relacionamiento con actores externos, incluyendo los Estados”.

Estos son algunos de los elementos más importantes que las diversas definiciones del Buen Vivir recogen, que son en definitiva la expresión de derechos humanos que ya han sido reconocidos, pero que en la práctica aún representan desafíos, más allá de la filosofía de vida que implican, destacando el derecho a la libre determinación como paraguas de otros derechos como son el derecho a la justicia y al gobierno propios, a sus sistemas e instituciones económicas y sociales, resaltando el papel central que juega la complementariedad de sus formas de vida con el medio ambiente, con lo cual los derechos

⁶³ CUNNINGHAM, M. “Acerca de la visión del “buen vivir” de los pueblos indígenas en Latinoamérica”. En: IWGIA. Desarrollo y derecho consuetudinario, *Asuntos Indígenas*, 2010, No. 1-2, Vol. 10, pp. 52-59.

⁶⁴ *Ibidem*.

sobre tierras, territorios y recursos naturales se vuelve crucial, por lo que ha sido uno de los ejes de lucha del Movimiento Indígena.

David Choquehuanca⁶⁵ expresa que el Buen Vivir es vivir en comunidad, en hermandad, y especialmente en complementariedad, basado en la vivencia de los Pueblos Indígenas, por lo que no es un vivir mejor a costa del otro en el que se hace necesario explotar, produciendo una profunda competencia y concentrando la riqueza en pocas manos; por lo tanto, en el Vivir Bien lo más importante es la comunidad, no el individuo, y su eje central es la armonía con la naturaleza, por lo que una aportación al mundo es la Cultura de la Vida, que difiere de las prácticas de desarrollo occidental que amenazan la subsistencia del medio ambiente al sobreexplotar los recursos naturales para poder sostener las prácticas de consumo desequilibrado que promueven sus modelos de vida basados en un crecimiento económico sin límites. A diferencia de la filosofía occidental en la que la naturaleza es sinónimo de lo incivilizado, contrapuesta a lo humano, a la razón, y que por ende es necesario controlarla y someterla para hacerla objeto de dominio y máxima fuente de riqueza, en el Buen Vivir la naturaleza es considerada un sujeto, no un simple recurso, por ello se le llama Madre Tierra o Pachamama, que es dadora y organizadora de la vida, por lo que la sociedad y la naturaleza son una totalidad⁶⁶.

Otros elementos relevantes en el Buen Vivir son la solidaridad social, dado que la plenitud solo puede ser alcanzada en comunidad; la producción como resultado del trabajo mancomunado, y en un marco de respeto y armonía con la naturaleza; la reproducción de la fuerza de trabajo y el cuidado de la familia como responsabilidad familiar, colectiva y pública; la gestión productiva como responsabilidad familiar y colectiva, lo que implica gestión política y responsabilidad pública; y la sacralidad de la naturaleza, donde los pactos con ella se renuevan a través de la ritualidad. Existiendo una amplia diversidad de formas en que todo ello se lleva a la práctica, el Buen Vivir busca ser un punto de encuentro sobre acuerdos mínimos, sin ser una propuesta homogeneizadora o etnocéntrica, sino un eje para impulsar una pluralidad de alternativas de vida conforme a los distintos parámetros culturales de los pueblos, más allá de los parámetros del PIB, del desarrollo sostenible o del combate a la pobreza⁶⁷.

Para Luis Macas⁶⁸, tales concepciones hablan de una ruptura epistemológica al poner en evidencia que existe una pluralidad de sistemas económicos, políticos, de organización de los pueblos, que contrasta con el pensamiento único, universal y homogéneo; eso es el Buen Vivir, una propuesta para la diversidad, que no es una propuesta indígena para indígenas, sino para toda la sociedad, alejada del concepto de

⁶⁵ COQUEHUANCA CÉSPEDES, D. "Hacia la reconstrucción del Vivir Bien". *América Latina en Movimiento*, No. 452, 2010, pp. 8-13.

⁶⁶ SIMBAÑA, F. "El sumak kawsay como proyecto político". En: LANG, M. y MOKRANI, D. *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, Quito, 2011, pp. 219-226.

⁶⁷ PRADA ALCOREZA, R. "El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico". En: *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, Quito, 2011, pp. 227-256.

⁶⁸ MACAS, L. "Sumak Kawsay: La vida en plenitud". *América Latina en Movimiento*, No. 452, 2010, pp. 14-16.

crecimiento económico que se ha asumido como la base del desarrollo social, que es el símbolo de progreso sin alternativas. El Buen Vivir se da en un contexto de generación de prácticas sociales alternativas, como explica Aníbal Quijano⁶⁹, las cuales van en contra de la dominación y explotación en la existencia social, de la que los Pueblos Indígenas han sido objeto a través de la racialización de su identidad, pero que comparten con otros grupos sociales oprimidos, por lo que toma la descolonialidad del poder como punto de partida, siendo un concepto que debe ser admitido como una cuestión abierta, tanto en el debate como en la práctica social cotidiana, que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada.

El Buen Vivir, por lo tanto, es una propuesta que aún está en construcción y reconstrucción, con posiciones heterogéneas y plurales, ya que busca desarticular la meta universal del progreso expresado en el productivismo, así como el desarrollo de carácter unidireccional, especialmente su denominador común, la visión mecanicista del crecimiento económico con sus diversos sinónimos; su aportación más profunda y significativa, es que es una propuesta que surge de grupos tradicionalmente marginados, invitando a romper de raíz con una serie de conceptos asumidos como indiscutibles, abriendo un campo hacia la construcción de alternativas al desarrollo. Por lo tanto, el Buen Vivir plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas, rompiendo con las visiones antropocéntricas del capitalismo como civilización dominante, así como de los diversos socialismos que hasta ahora han tenido lugar, siendo que ambas posturas han sido defensoras de las ideas del progreso y del desarrollo, sin por ello implicar un retroceso en el tiempo hacia un inexistente mundo idílico⁷⁰.

La fuerza política del Buen Vivir viene dada por su carácter contrahegemónico, frente al concepto de desarrollo que desde la segunda posguerra ha marcado el proceso de construcción hegemónica del mundo, desde sus visiones modernizadoras en los años cincuenta, hasta sus visiones neoliberales de las últimas décadas del siglo XX⁷¹, que incluso con los avances significativos que pueden reconocerse en paradigmas como el desarrollo humano o el desarrollo sostenible, no terminan de romper con el carácter lineal que se le atribuye al desarrollo, ni permiten reconocer la interdependencia que existe entre la sociedad y la naturaleza sin caer en mediciones cuantitativas de la misma, a diferencia del Buen Vivir que resalta el carácter cualitativo de las relaciones que rigen la vida. En este sentido, se recupera el carácter complementario de ambos principios, el cuantitativo y el cualitativo, en la construcción de la ciencia a través de la recuperación de conceptos como unidad dual, bifurcación, complementariedad de opuestos, complejidad, efecto observador, sincronidad, etc. que aplicados a la comprensión y al cambio planeado de las sociedades,

⁶⁹ QUIJANO, A. ““Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, *Viento Sur*, No. 122, 2012, pp. 46-56.

⁷⁰ ACOSTA, A. *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 2012, pp. 61-80.

⁷¹ LARREA MALDONADO, A. “El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 16, No.53, 2011, pp. 59-70.

permiten superar el reduccionismo moderno que ha empujado a la inviabilidad de las sociedades actuales⁷².

Como ha sido adelantado con anterioridad, son dos los países latinoamericanos que han hecho del Buen Vivir el fundamento de sus constituciones nacionales, Ecuador y Bolivia, respondiendo a las largas luchas de los Pueblos Indígenas organizados que pusieron sus demandas en la mesa del debate político, y que tras los cambios en las orientaciones políticas nacionales lograron un espacio privilegiado en las constituciones. Los mismos que vieron multitudinarios levantamientos indígenas originarios, entre 1990 y 2000 en Ecuador, y entre 1994 y 2005 en Bolivia, posteriormente incluyen en sus constituciones la noción de un estado plurinacional basado en palabras originarias de gran importancia histórica y filosófica para el mundo contemporáneo, el Sumak Kawsay quechua y el Suma Qamaña aymara, respectivamente, lo que denota un cambio en la región latinoamericana al revivir aspectos de la cosmovisión de los Pueblos Indígenas que desde la colonia, y más recientemente con las políticas indigenistas, se había intentado borrar; palabras que hacen referencia a modos particulares de vivir, de pensar, de actuar, de morir, de sentir y de ver lo propio de una civilización⁷³.

La Constitución de Ecuador del 2008 es la primera en presentar innovaciones de principios, conceptos, categorías y paradigmas ordenadores que permiten empezar a estructurar un modelo alternativo de desarrollo histórico, ya que no solamente se amplían los derechos de las personas, socializando el acceso a la democracia, sino que se introducen ámbitos inéditos y nuevos sujetos, como los derechos de la naturaleza, que nunca antes habían sido contemplados en un texto constitucional a nivel mundial; igualmente, se reconoce el derecho al agua como un derecho fundamental e irrenunciable, se establece como eje transversal el concepto de interculturalidad, se amplían los derechos comunitarios, siendo el Sumak Kawsay el paradigma ordenador de la nueva constitución⁷⁴, dedicando un título completo al “Régimen del Buen Vivir”, entre otras innovaciones.

De este modo, el Buen Vivir se pone como el fin último de las políticas del desarrollo, siendo una idea en cierto modo disonante con otros planteamientos no jurídicos que, como se ha descrito anteriormente, establecen su oposición a la idea del desarrollo como tal, pretendiendo ser al menos en el discurso una propuesta que supere tales preceptos. Sin embargo, en este caso se impone un límite a dicho desarrollo, que es el que las condiciones de la naturaleza establezcan y permitan, donde el Buen Vivir presupone que se amplíe el ejercicio de los derechos, libertades, capacidades, potencialidades y oportunidades reales de los individuos y las comunidades para que puedan lograr aquello

⁷² MEDINA, J. “Esbozo del Contexto”. En: MEDINA, J. *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. GTZ-PADEP, La Paz, 2008, pp. 19-36.

⁷³ MAMANI RAMÍREZ, P. “Qamir qamaña: dureza de ‘estar estando’ y dulzura de ‘ser siendo’”. En: FARAH, I. y VASAPOLLO, L. *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, CIDES-UMSA, Bolivia, 2011, pp. 65-76.

⁷⁴ QUINTERO, R. “Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay”. En: ACOSTA, A. y MARTÍNEZ, E. *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009, pp. 75-91.

que valoran como objetivo de vida deseable, en una suerte de visión holística que se aleja de la concepción del desarrollo como un proceso lineal⁷⁵.

Por su parte, la Constitución de Bolivia de 2009 también establece fines y funciones que orientan sus políticas públicas hacia el Buen Vivir, asumiendo principios ético-morales, contenidos en el Artículo 8 en donde se menciona el Suma Qamaña o Vivir Bien, además de destacar los valores de la unidad, la igualdad, la dignidad, la libertad, la reciprocidad, el respeto, la complementariedad, la armonía, la transparencia, el equilibrio, la igualdad de oportunidades, la responsabilidad, la distribución y la redistribución de los productos y bienes sociales⁷⁶. En su Artículo 1⁷⁷ se reconoce que “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”, destacando que, a diferencia del Artículo 1 de la Constitución de Ecuador, en esta se reconoce no solamente el carácter plurinacional del Estado, sino que éste va acompañado del aspecto comunitario, además de reconocer, al igual que la de Ecuador, su carácter intercultural.

Asimismo, resalta el hecho de que, es ya en este primer artículo que las autonomías se establecen junto con un amplio reconocimiento del pluralismo en distintas áreas. Del mismo modo, en su Artículo 2⁷⁸ hace un reconocimiento al dominio ancestral de los pueblos y naciones indígenas originario campesinos sobre sus territorios, con base en su existencia precolonial, garantizándoles conforme a la Constitución y la ley su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales.

Pese a los sendos avances que representan ambas constituciones, los Pueblos Indígenas de ambos Estados no están exentos de la violaciones de sus derechos reconocidos, como puede constatarse con las acciones de ambos gobiernos en relación con las industrias extractivas, que fuera de limitarlas o impedir las, las han impulsado desde una óptica desarrollista controlada por el Estado, pese a que en el discurso se enarbola su oposición hacia ciertas empresas multinacionales relacionadas sobre todo con el sector energético. Esto no obsta que la positivación de los principios del Buen Vivir, ligados a otros derechos colectivos de los Pueblos Indígenas en la normativa interna de estos países constituya un hito que puede servir de modelo para otros países de la región, ya que todos ellos comparten el hecho de estar compuestos por sociedades pluriétnicas, aunque el reconocimiento de la diversidad cultural e incluso de la propia existencia de Pueblos Indígenas no es un común denominador en sus constituciones.

⁷⁵ WRAY, N. “Los retos del régimen de desarrollo. El Buen Vivir en la Constitución”. En: ACOSTA, A. y MARTÍNEZ, E. *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009, pp. 51-62.

⁷⁶ HUANACUNI MAMANI, F. *Buen Vivir/ Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, CAOI, Lima, 2010, pp. 18-19.

⁷⁷ *Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009, Art. 1.

⁷⁸ *Ibidem*. Art. 2.

Las aproximaciones hasta aquí presentadas permiten establecer que el Buen Vivir solo podrá ser una verdadera alternativa al desarrollo en la medida que logre anclar sus propuestas en fundamentos sólidos, no solamente en el campo teórico, sino fundamentalmente en las prácticas a través de las cuales esta propuesta se materializa. Sobre ello, existen numerosos ejemplos a nivel local, los cuales requieren ser articulados a niveles más generales que contribuyan a la formación de bases sobre las cuales hacer frente a los embates de los grandes proyectos de desarrollo que se emprenden en todas las escalas, derivados de paradigmas a escala global. No basta con las reflexiones contrapuestas al capitalismo, si de facto se continúan reproduciendo los mismos esquemas. Sin embargo, precisa aclarar que, como en todo proceso histórico, representa una tarea ardua el desestructurar un sistema de pensamiento que ha prevalecido por largo tiempo y que se ha oficializado a través de instituciones y prácticas profundamente arraigadas.

Por otro lado, el aspecto comunitario de las relaciones sociales de algunos grupos, sobre todo indígenas, no debe ser considerado como de nueva reaparición, como podría ocurrir al interpretar su reconocimiento en diversos instrumentos jurídicos como el resultado de la invocación milenarista de su pasado ancestral, sino que es necesario tener en cuenta que son parte de un derecho vivo que ha coexistido con otras formas de organización social, compartiendo espacios que son producto de la historia de colonización, ya no de los tiempos de la conquista, sino como prácticas continuadas, como es el caso de la ocupación de territorios indígenas ricos en recursos naturales de interés para otros grupos. Por lo tanto, la positivación de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas simplemente visibiliza prácticas existentes en las comunidades, amparándolos en el derecho de la libre determinación, que es la expresión más abarcadora de la protección de las libertades culturales.

Aunque el Buen Vivir no sustituye otras visiones de desarrollo con más raigambre en el plano internacional, su presencia es cada vez más fuerte en los foros internacionales, especialmente en aquéllos que buscan vías alternativas que permitan superar las carencias de los paradigmas hasta ahora predominantes, como es el caso de la Cumbre de Río+20, donde los Pueblos Indígenas lograron poner este término sobre la mesa de debate. Existe por lo tanto un esfuerzo, sobre todo por parte de la Sociedad Civil, de transformar las concepciones que por mucho tiempo se han percibido como insuperables. El camino está abierto, y los pilares sobre los que descansa el Buen Vivir establecidos, por lo que es momento de pasar del discurso político al establecimiento de verdaderas alternativas, no solamente al desarrollo, sino a las formas de vida desequilibradas, exigentes de un crecimiento infinito en un mundo finito.

5. Conclusión

Han transcurrido aproximadamente setenta años desde que aparecieran las primeras políticas indigenistas en América Latina destinadas a hacer frente al “problema indígena”, coincidiendo también con el afianzamiento de la noción de desarrollo a nivel internacional tras la segunda posguerra. Las declaraciones, tratados internacionales y normas internas dedicadas a los derechos humanos de los Pueblos Indígenas también han evolucionado, no solamente en su contenido, sino en el papel que les atribuyen en la toma de decisiones

sobre su propio futuro, pasando de ser minorías vulnerables, a ser reconocidos como sujetos políticos y de derechos con la facultad de determinarse libremente con base en los elementos de su cultura, valorada solo recientemente como el eje central de todo proyecto de vida humano.

Las largas luchas y resistencias de los Pueblos Indígenas frente al racismo y la exclusión a los que han sido históricamente sometidos, han logrado transformar en gran medida la forma en que son percibidos, desde su consideración como obstáculos para el desarrollo, hacia el reconocimiento de sus valores culturales como fuente de la sostenibilidad misma del medio humano y natural. Las políticas integracionistas, aunque no del todo erradicadas, han sido superadas por otras más acordes al autodesarrollo, permitiendo el surgimiento de un discurso propio nacido desde la experiencia misma de los Pueblos Indígenas, robustecido por una propuesta única y diferenciada, la del Buen Vivir, la cual parte de la diversidad y busca la diversidad misma, por lo que aporta soluciones que no son solamente para los indígenas, sino para la sociedad global y la naturaleza en su carácter complementario de la vida humana.