



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT01: Antropología y grandes proyectos de Desarrollo: poblaciones afectadas, conflictos sociales y dilemas ambientales

Cadenas *políticas*³ de desarrollo Norte-Sur en Chile: análisis del emprendimiento indígena

Daniela Soto Hernández, University of Sussex, UK & Pontificia Universidad Católica de Chile. d.soto@sussex.ac.uk

Resumen

En América Latina, las comunidades indígenas rurales suelen formar parte de los grupos más pobres y vulnerables de los estados nacionales. Durante la última década, iniciativas públicas y privadas, nacionales e internacionales, se han comenzado a focalizar en el emprendimiento indígena como forma de superar la pobreza y brindar “oportunidades de desarrollo intercultural” en estos contextos. En el año 2014, el gobierno chileno firmó un acuerdo con el Banco Interamericano de Desarrollo para llevar a cabo un programa de proyectos de desarrollo indígena productivos de alto impacto, bajo esos mismos objetivos.

Como investigadores y consultores, nuestro equipo tuvo acceso privilegiado prácticamente a toda la cadena de gestión y desarrollo de la política pública (desde agencias internacionales, pasando por diferentes instituciones públicas, inversionistas extranjeros, líderes y miembros de comunidades indígenas, otros consultores y universidades). Es en este contexto que la presente ponencia busca compartir

experiencias en este proceso, al tiempo que algunos de los supuestos e imaginarios identificados que orientan la interacción entre los distintos actores públicos comprometidos (supuestos ontológicos, de universalidad, representatividad, entendimiento, funcionamiento y de desarrollo). Ellos a su vez construyen lo que denomino “cadena política³ de desarrollo Norte-Sur” en base a análisis desde la economía política, la ecología política crítica y la ontología política.

Así como los conflictos de entendimiento (siguiendo a Viveiros de Castro y De la Cadena, se entienden como *equivocaciones*) y poder que emergen en la compleja cadena de actores del programa. Lo anterior revela que, aunque las iniciativas contemplen espacios para el ejercicio de interculturalidad, la ausencia de multivocalidad y de mecanismos concretos de autodeterminación en contextos de política pública, suelen destinar al fracaso este tipo de iniciativas; y puede incluso fortalecer la dependencia de instituciones internacionales o del estado, así como conflictos internos al interior de las comunidades.

Palabras clave: *cadena política del desarrollo Norte-Sur; Chile; emprendimiento indígena; equivocación.*

Introducción

Las políticas desarrollistas neoliberales han marcado sin duda la organización y orientación de los estados de América Latina. Con raíces en las clases dominantes del Norte Global (Estados Unidos, Unión Europea y Japón¹), estas políticas se consolidaron gracias a las agencias monetarias de “ayuda internacional” (como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional) asegurando la continuación de dependencia y subyugación Norte-Sur, (i) asegurando modelos económicos que permitieran un

1 Las diferencias al interior de lo que se considera el Norte Global u “occidente” exceden las posibilidades del presente trabajo, por lo que al señalar el “Norte Global” con mayúsculas tengo la intención de referirme a las clases dominantes dentro del Norte Global. Para más detalles revisar el trabajo de Law (2015).

intercambio provechoso; (ii) definiendo los términos de intercambio sobre la base de relaciones de poder desiguales (Clapp y Dauvergne, 2011); (iii) definiendo metas socioeconómicas e ideales de sociedad globales, racionales, tecnocráticos, unívocos y cuantificables.

Lo anterior ha sido larga y ampliamente criticado no sólo porque el desarrollo de políticas asistencialistas que no lograban modificar de forma sustantiva la situación de vulnerabilidad de las comunidades en contextos de pobreza; si no también porque luego de casi 70 años no ha logrado cumplir exitosamente ninguna de las metas propuestas (Basile y Baud, 2019; Gardner y Lewis, 1996). A ello se suman incontables perspectivas críticas desde feminismos del sur y del norte, neo-marxistas, escuelas de y postcoloniales, desde los indigenismos del sur global, entre muchos otros, que entienden las políticas desarrollistas como mecanismos de dominación capitalista, patriarcal y colonial (Cornwall et al., 2007; Escobar, 2012; Falaquet, 2003; Ocampo, 2017).

Aunque las múltiples críticas no han tenido efectos sustantivos en la erradicación de las políticas (neo)desarrollistas, sí han dado pie a continuas reformas y modificaciones que las integran relativamente. Lo anterior, sumado a nuevos desafíos globales y procesos geopolíticos, ha implicado en la práctica que la ayuda internacional instituciones que otorgan ayuda internacional a países en vías de desarrollo han ido reformulando sus estrategias de “ayuda” (Basile y Baud, 2019).

En este sentido, quizás una de las líneas más interesantes de ayuda internacional se centra en grupos tradicionalmente vulnerables y marginados de las políticas de los estados nacionales como son los pueblos indígenas. El foco en emprendimiento indígena por parte de agencias internacionales constituye un mecanismo que busca “brindar oportunidades” para la integración autónoma de actores indígenas al mercado capitalista mundial. Aplicándose primeramente en países como Australia, Nueva Zelanda o Estados Unidos, la política de emprendimiento indígena ha ido corrigiendo fracasos del desarrollismo anterior, focalizándose en grupos en vez de individuos,

dando espacio a la definición de los proyectos por parte de las comunidades, al ajuste entre los proyectos económicos y los proyectos de vida; y buscando involucrar a los/as líderes ancestrales.

En el caso de Chile, estos procesos se vinculan también al fracaso de las políticas asistencialistas que generó una fuerte dependencia de territorios y personas marginalizadas en general -y de los pueblos indígenas en particular-, sin incidir decisivamente en la mejora en las condiciones de vida (Andrenacci, 2002). Particularmente la relación unidireccional del Estado con los pueblos indígenas en Chile, cual ha implicado mayoritariamente periodos de exclusión explícita; con un posterior vuelco con el fin de la dictadura militar, hacia una “política de reconocimiento” desde los años 90’s (Gobierno de Chile, 2004; Vergara et al., 2005). Esta política buscaba integrar demandas indígenas, pero sólo bajo los marcos del llamado “neoliberalismo multicultural” (Hale y Millaman, 2005). Es decir, no abogaba por autodeterminación, sino por inclusión al proyecto de la sociedad chilena (no indígena).

Dado que las demandas se centraron originalmente en la devolución de tierras ancestrales, el gobierno chileno se enfocó en políticas “regularización” de títulos de tierras. Sin embargo, este proceso no ha estado exento de conflictos: por la tardanza e irregularidades del proceso (por ejemplo, se favorecen comunidades asociadas a los gobiernos de turno), por conflictos internos en las comunidades, y porque ya con las tierras, las comunidades no contaban con los mecanismos para trabajarlas y vivir de ellas. Este complejo panorama incide a su vez, en la pérdida de la cultura ancestral, dado que expulsa a las nuevas generaciones hacia otros territorios para lograr mejores condiciones de vida.

Ahora bien, aunque desde el Estado se desarrollaron múltiples subsidios que buscaban apoyar a agricultores rurales y/o indígenas, la complejidad burocrática y lo exiguo de los montos, lo lograron efectos sustantivos para resolver las problemáticas mencionadas.

Es entonces en este contexto mundial y nacional, que en el 2014 el Banco Interamericano de Desarrollo comenzó a trabajar con el gobierno chileno para

implementar un proyecto de desarrollo indígena con las correcciones ya señaladas: comunitario, particular, que respetara a los líderes ancestrales. El programa estaba organizando en tres fases: apertura multicultural, puesta en valor, desarrollo de anteproyecto. La primera estaba enfocada afinar la idea y en la construcción de un *proyecto de vida* comunitario que le hiciera sentido a la comunidad y que estuviera validado por los líderes ancestrales. La segunda fase constituía la puesta en valor económica y social, para terminar con la estimación de costos y factibilidad económica (MDS, 2018).

El involucramiento del equipo del que formé parte comenzó 3 años después del inicio, cuando ya varios proyectos estaban en etapas finales o directamente implementándose. Nuestra apuesta de vincularnos desde una la antropología aplicada universitaria, nos llevó a participar en distintas licitaciones, lo que nos permitió participar en etapas de proyectos de “emprendimiento”. Usando diferentes metodologías según proyecto en algunos casos pudimos involucrarnos desde metodologías de acción participativas, etnografías y en otros, encuestas, entrevistas (individuales y grupales) y una participación más superficial. Si bien nuestro trabajo se desarrolló sobre todo con líderes de las comunidades, también tuvimos acceso a integrantes de la comunidad².

Esta participación dentro de la red y el entendimiento de la iniciativa como parte de un entramado de relaciones de dependencia Norte-Sur me permitieron pensar la idea de una “cadena política³ de desarrollo Norte-Sur” que busco exponer en la presente ponencia. Lo que sigue se estructura así: se profundiza y explica el concepto de “cadena política³ de desarrollo Norte-Sur” y las áreas que ilumina su uso. Posteriormente, analizo las relaciones de poder que subyacen en estos programas desde la ecología política, así como algunos supuestos ontológicos que guían las interacciones privilegiando un enfoque desde la ontología política. Finalmente, señalo algunas de las conclusiones y atenciones que debemos prestar como antropólogos/as a estos grandes proyectos de desarrollo en contextos de alta vulnerabilidad.

2 No entregaré detalle específico de las comunidades ni del programa para conservar los acuerdos de confidencialidad de los distintos proyectos realizados.

“Ayuda internacional” y el desarrollo Norte-Sur

El discurso y políticas desarrollistas han sido particularmente complejos para los pueblos indígenas. No sólo porque involucra una nueva forma de entender culturas ancestrales como atrasadas o ignorantes; sino porque tiene el poder de afectar la forma en la que éstas quieren/pueden vivir. De este modo, las críticas al discurso desarrollista han venido de prácticamente todos los sectores no hegemónicos toda vez que las políticas desarrollistas se entienden como un modelo de neocolonialismo Norte-Sur que subyuga el quehacer y la capacidad de autodeterminación de las comunidades y naciones. Bajo el establecimiento de apoyo y ayuda bi o multilateral en forma de préstamos y programas, otorgados por agencias bancarias internacionales (como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, y particularmente el Banco Interamericano para el Desarrollo en el caso de Latinoamérica)³ (Clapp y Dauvergne, 2011; Newell, 2012); países del Norte Global (particularmente Estados Unidos) ha logrado incidir en las economías nacionales para mantener condiciones beneficiosas para su economía.

Al mismo tiempo, el clasismo y racismo que caracteriza a la elite chilena (Boitano G., 2015; Hale y Millaman, 2005) y el discurso del Norte Global – que las Naciones Unidas han encarnado- apoyaron en la idea de que habían algunos países “desarrollados”, y de todos los demás eran sub-desarrollados o estaban en vías de desarrollo. El discurso desarrollista no puede ser separado del capitalismo ni del neo/colonialismo, sino que son elementos que lo constituyen. Como parte de la expansión necesaria del capitalismo y neo/colonialismo global, todos estos mecanismos profundizaron sin duda una dominación ideológica instalando metas e indicadores de “desarrollo” asociadas a

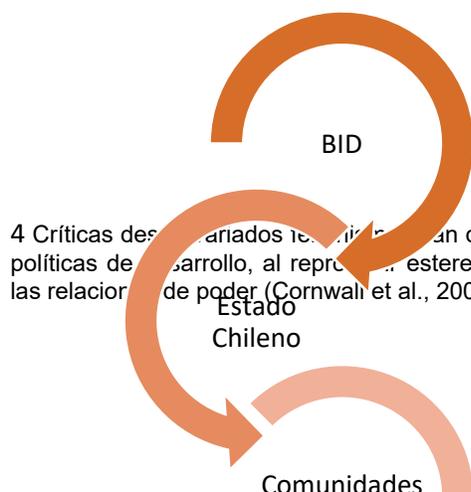
3 Respecto de lo primero, autores como Clapp y Dauvergne (2011) exponen claramente cómo la “ayuda internacional” instala políticas del Norte Global bajo la forma de préstamos que amarran a los gobiernos con largas y altas tasas de interés, al tiempo que obliga a los estados nacionales a adoptar ciertas condiciones, que no son sino medidas político-económicas que permiten abrir economías, ajustar la injerencia de los estados en política internacional y ajustar monedas locales a las necesidades de países como Estados Unidos.

imaginarios de modernidad capitalista y eurocéntricos, que poco y a veces nada tiene que ver con las formas de hacer, pensar y sentir de comunidades del Sur Global⁴.

En este contexto, sostengo que la actual política internacional de apoyo y fomento a los emprendimientos indígenas constituye una continuidad extendida para incorporar a la economía mundial estos territorios marginados. Al respecto es importante notar que estos programas tienen una verticalidad constituyente en tanto proveen financiamiento y las condiciones para ello. Así, la figura 1 muestra la jerarquía básica sobre la que se construyen las cadenas de desarrollo Norte-Sur en el caso de estos programas de desarrollo indígena.

A su vez, la red de complementa en la medida en que el financiamiento viene acompañado de “transferencia de conocimientos y habilidades” lo que la complejiza. Dentro del modelo general identificamos **instituciones financieras internacionales** que, en acuerdo con **estados nacionales**, desarrollan programas apoyados -a su vez- por “**expertos**” nacionales y transnacionales (en la forma de individuos o instituciones), como por **inversionistas**; muchas veces siguiendo solicitudes explícitas de líderes de **comunidades indígenas**. A su vez, los proyectos interactúan con diferentes agencias y gobiernos dentro del Estado nacional y dentro de los **gobiernos regionales** o locales (que en el caso de Chile se traduce en gobiernos regionales y en municipalidades) – como muestra la figura 2.

Figura SEQ Imagen * ARABIC 1

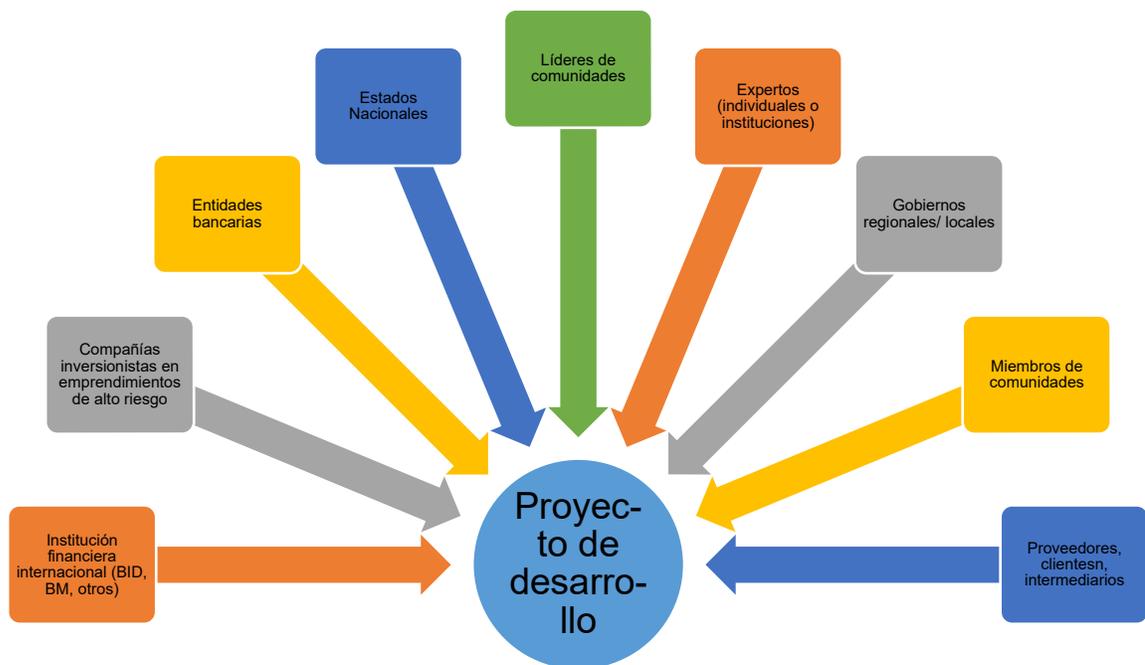


A diferencia de otras líneas de proyectos desarrollistas, el emprendimiento indígena busca integrar las iniciativas a cadenas de desarrollo productivo, por lo que además de

⁴ Críticas de los variados investigadores han denunciado también que los modelos y formas de hacer que fomentan las políticas de desarrollo, al reproducir estereotipos de género, modelos binarios e invisibilizar violencia de género en las relaciones de poder (Cornwall et al., 2007).

estos actores involucrados en el proyecto mismo, la empresa o cooperativa indígena se inserta en una cadena con otros actores como proveedores, intermediarios y clientes finales.

Figura 2



Cadena política³ del desarrollo Norte-Sur: economía, ecología, ontología política

Siguiendo lo anterior, el concepto de “**cadena política³ de desarrollo Norte-Sur**” se entenderá como las asimetrías de poder y luchas de mundos en el conjunto de actores

nacionales e internacionales que componen las políticas desarrollistas (colonialistas, patriarcales y capitalistas), enlazando cadenas que van desde las ideas de negocios, pasando por el financiamiento y hasta la implementación y funcionamiento de los proyectos particulares y concretos. Ello resulta en una reinscripción y actualización de la dependencia económica del Sur Global respecto del Norte Global; al tiempo que impide valorizar e imaginar formas de organización y desarrollo alternativos al capitalista.

Sin embargo, el concepto “político³” aun queda indefinido. Pues bien, éste busca señalar distintas capas que deben considerarse al pensar en cadenas de desarrollo. En primer lugar, se identifica la matriz de poder detrás de la **economía política** de Chile, que designa dos cuestiones fundamentales: el contexto político-económico del país (neoliberal extractivista, primario exportador, con un gobierno de derecha y conservador) por un lado; y por otro, la matriz de poder particular de la cadena productiva que busca integrar el proyecto de emprendimiento, que sólo queda más al descubierto cuando se piensa en “iniciativas de alto impacto” económico. Dado que en Chile las elites socioeconómicas están sumamente concentradas y presentes en todas las ramas económicas, cualquier nuevo negocio asociado a “recursos naturales” entra en un monopolio de difícil “competencia”⁵.

A su vez, la **ecología política crítica** nos permite mirar la forma en la que se configuran los intereses de poder que rodean la relación e impacto humano con el medio ambiente (Forsyth, 2003). Considerando que el capitalismo colonial funciona en base a la expansión intensiva y extensiva, no debiera sorprendernos que una nueva estrategia para incorporar grupos tradicionalmente excluidos de la economía sea bajo estrategias de comodificación y financialización, expandiendo los seres y objetos que entran a la cadena de valor de intercambio en el mercado mundial. De esta forma, seres humanos, no-humanos y más-que-humanos se transforman en recursos naturales y humanos que

⁵ A su vez, el racismo social se muestra también toda vez que se propone la idea de empresarios indígenas. Desde críticas dentro del mismo gobierno, hasta rechazo de proveedores que se niegan a trabajar con indígenas o clientes que no quieren comprar sus productos.

tienen un valor monetario y que se pueden poner al servicio de economías nacionales y mundiales.

Quizás el ejemplo más conflictivo lo constituía un proyecto de emprendimiento forestal de secado de leña de una comunidad mapuche, que años antes se había enfrentado a las forestales y políticos que habían usurpado sus tierras ancestrales, sino que además llegaron a un acuerdo y parte de las tierras les fueron restituidas. Lo que la comunidad recibió fueron tierras llenas de pinos y eucaliptus: especies introducidas por las forestales para explotación intensiva y extensiva.

En este contexto, y por tener tradición comunitaria de venta de leña, la comunidad decidió hacer un proyecto de secado de leña para venta. Si bien el plan a largo plazo era reforestar con especies nativas, la situación en la que recibieron las tierras no les permitía otro uso inmediato. A su vez, la facilidad para crecer de estos árboles permitía que las familias tuvieran un ingreso rápido y permanente si la empresa comunitaria les compraba los árboles a éstas. Ahora bien, las comunidades mapuches tienen larga data de resistencia y lucha contra las forestales (no sólo por ocupar sus tierras ancestrales y violentar agentes más-que-humanos considerados sagrados, sino por deteriorar el suelo, contaminar con especies introducidas las especies nativas, consumo intensivo de agua y reducción del caudal de ríos, etc.). Razón por lo cual la comunidad enfrentó críticas y enjuiciamiento de otras comunidades que los consideraban traidores.

Ahora bien, Blaser (2009) y Cadena y Blaser (2018) han reconocido los límites de la economía y de la ecología política particularmente para comprender conflictos entre algunos grupos indígenas y no-indígenas. En efecto, más que una confrontación de ideas, o de formas de entender la realidad (distintas aproximaciones epistemológicas), lo que se pone de manifiesto es la existencia de distintos mundos, donde tanto la sociedad como la naturaleza y la relación entre sí, conforman comprensiones ontológicas diferentes. En este sentido, el autor define ontología política del siguiente modo:

“The term *political ontology* has two connected meanings. On the one hand, it refers to the power-laden negotiations involved in bringing into being the entities that make up a particular world or ontology. On the other hand, it refers to a field of study that focuses on these negotiations but also on the conflicts that ensue as different worlds or ontologies strive to sustain their own existence as they interact and mingle with each other. Thus, political ontology recasts political economy and political ecology’s traditional concerns with power and conflict in light of the notion of multiple ontologies...” (Blaser, 2009, p. 11)

Un ejemplo es necesario para entender la diferencia. Desde la perspectiva de una de las comunidades, los proyectos debían someterse a rituales para solicitar el permiso a ciertas entidades más-que-humanas encarnadas en algunos glaciares, así como en ciertos lugares del territorio. En efecto, lo que para científicos eran “glaciares” para ellos constituían distintos tipos de entidades, no nombradas con el mismo nombre. El vínculo entre las decisiones y el poder humano, están para ellos/as inextricablemente unidos con los de agencias más-que-humanas e incluso con ciclos “naturales” (que son sus ciclos también). En ese sentido no se puede comprar bajo ningún criterio lo que un glaciar significa/implica para un glaciólogo o para un turista, con lo que un glaciar en específico significa/implica/puede ser y hacer para esta comunidad.

La dificultad de conciliar distintos mundos ha sido explorada largamente por la antropología latinoamericana (Cadena y Blaser, 2018; Viveiros de Castro, 2004). En efecto, el uso del concepto de equivocación de Viveiros de Castro que hace de la Cadena para explicar profundos malos entendidos que trascienden la capacidad comunicativa por estar alocados en diferentes entendimientos del mundo.

“As mode of communication, equivocations emerge when different perspectival positions—views from different worlds, rather than perspectives about the same world—use homonymical terms to refer to things that are not the same. Equivocations cannot be “corrected,” let alone avoided; they can however be controlled. This requires paying attention to the process of translation itself—the terms and the respective differences—”so that the referential alterity between the

[different] positions is acknowledged and inserted into the conversation in such a way that rather than different views of a single world (which would be the equivalent to cultural relativism) a view of different worlds becomes apparent" (Viveiros de Castro 2004:5, emphases added)." (De la Cadena, 2010: 351-352)."

Ahora bien, aun cuando las comunidades son parte de otros mundos, muchas veces los líderes han desarrollado la capacidad de traducir los mundos o bien, encuentran permanentes dificultades porque los demás actores se comunican asumiendo que todos habitan un único mundo. De esta forma se genera un permanente sentimiento de exclusión que se "resuelve" (o adapta) con mecanismos performáticos o de presión política, donde independiente de lo hablado, los líderes saben lo que esperan y se atienen a ese resultado.

La palabra emprendimiento ofrece un ejemplo interesante de mal entendido no sólo entre mundos diferentes, pero entre *mundos mestizos*; por mundos mestizos entiendo mundos que poseen algunos componentes tradicionales indígenas y otros "chilenos". De esta forma, la comunicación puede ser más fácil porque hay ciertas concepciones comunes, por lo que parece más factible que haya elementos o espacios donde las equivocaciones pueden ocurrir, pero también donde se pueden controlar.

La idea de emprendimiento occidental para todos los actores, salvo algunas comunidades, estaba asociada a la posibilidad de formar líderes de negocios productivos. Sin embargo, para la mayoría de las comunidades con las que trabajamos, el emprendimiento no estaba vinculado sólo con el ámbito productivo, sino que era una cuestión inseparable de la protección y bienestar del territorio, de la cultura, de las personas. Era sobre todo una promesa hecha por el BID y el Estado chileno de reparación y de apoyo al florecimiento de la comunidad/territorio.

Estas diferencias de entendimiento y comunicación tenían además efectos en conflictos o fracasos de los proyectos, que como veremos en la siguiente sección se asocian a una serie de supuestos de interacción que, al no estar controlados, solo generaban malos entendidos.

Relaciones de poder y pluriverso en la cadena política del desarrollo Norte-Sur

Siguiendo lo anterior, me parece que una alternativa para controlar la equivocación que supone la mayor parte de las comunicaciones entre distintos actores y las comunidades, es mirar los supuestos bajo los que se realizan las interacciones, que anteceden la vinculación pero que la explican o caracterizan. Los supuestos analíticos más relevantes son de **universalidad, ontológico, de representatividad, de entendimiento y de confianza**. El primero tiene que ver con el no reconocimiento de la existencia de distintos mundos o pluriverso (Escobar, 2015; Law, 2015), un mundo donde la realidad es externa al sujeto/a, donde hay dualidad mente/cuerpo; naturaleza/cultura. El segundo señala la situación o contexto comunicativo básico: por qué estamos en esta situación (proyecto, reunión etc.), qué intereses/motivaciones existen. El tercero tiene que ver con los actores (emisor y receptor de mensaje), con quiénes estamos hablando, quiénes son esas personas, qué actores se invitan a estos espacios y cuáles son los mecanismos de representatividad. El cuarto tiene que ver con la capacidad de comunicación y entendimiento que unos actores sostienen con otros (relativo al mensaje o enunciado). El quinto tiene que ver sin duda con el primero, dado que la razón por la que se acepta participar en un proyecto, por ejemplo, o la misma motivación de participación se asocia y -en varios casos- deriva específicamente de la existencia de confianza en los actores, intenciones y comunicación. La comunicación entonces es el aire o el marco que permite el escenario.

El supuesto de universalidad está ligado al colonialismo por lo que no profundizaremos en éste. Ahora bien, el supuesto de ontológico, por su lado, implica que las agencias internacionales presuponen que las comunidades indígenas y el Estado entienden los objetivos del programa, comparten los intereses explicitados (ser una alternativa para combatir la pobreza); suponen todos que entienden lo que es emprendimiento y la razón por la que “se sientan a la mesa” los diferentes actores. En el caso de la representatividad, los proyectos desarrollistas en Chile: (i) pre-suponen que los estados

representan a los diferentes grupos sociales (y por tanto, piden su permiso y cooperación para la implementación); (ii) se pre-supone que “El Estado de Chile” es una organización coherente y consistente, por lo que puede definirse una meta y orientar diferentes agencias en torno a ella.

En términos de entendimiento los distintos actores asumen que ya sea bajo intermediarios o en reuniones, las condiciones de realización de los proyectos explicadas son efectivamente entendidas por las otras partes y que al señalar que quieren participar, entienden las formas y condicionantes de esa participación. Por otro lado, el supuesto de confianza posibilita el encuentro y subyace a los demás en la medida en que refleja que se confía en que las personas cumplirán lo acordado, que el interés de participar es genuino y que las palabras dichas son verdaderas.

Ahora bien, en la realidad estos supuestos se mezclan. Por ejemplo, se asume que los líderes indígenas representan a sus comunidades. Además de un supuesto de representatividad, hay supuestos de ontológico sobre lo que es una comunidad indígena: mientras que desde la perspectiva de los actores que detentan poder (agencias internacionales y estatales) las comunidades indígenas son entidades que existen por sí solas, que se organizan y trabajan por el bien común, y que se correlacionan con las figuras legales que la legalidad chilena llama “comunidad indígena” y al cual le otorga personalidad jurídica. Contrariamente, las comunidades con las que se trabajó no siempre eran más que un conjunto de familias indígenas que se habían agrupado bajo la figura legal de comunidades porque esa es la forma en la que eran considerados interlocutores válidos ante el Estado. A pesar del sustrato material (compartir historia, ancestros e incluso tierras), la organización cotidiana no se realizaba “en comunidad” sino en núcleos familiares extendidos. A su vez, se suponía que los líderes representaban a toda la comunidad y que tenían capacidad de convocatoria; lo que efectivamente no ocurría ni siempre ni necesariamente.

Dado que los supuestos están incrustados en relaciones de poder, revelan la forma en la que funciona el capitalismo colonial patriarcal: así, aunque los otros actores no

entiendan lo mismo, el proyecto está diseñado para funcionar bajo los entendimientos y supuestos coloniales. La burocracia del Estado es un ejemplo de mecanismo que define los proyectos, volviendo un programa un set de indicadores, entregas de documentos (con una serie de indicaciones, firmas, trámites, etc.) y etapas de cumplimiento que no permiten alternativas y ajustes. De forma que se miden en base a sí mismos, y no en base a los casos particulares.

En el caso de los líderes indígenas con quienes trabajamos -por otro lado-, desde la aceptación hasta la implementación de los proyectos se basa en la idea del Estado es el que debe apoyar estos procesos, al tiempo que persiste la noción de que las personas involucradas tienen un interés y una preocupación por ellos/as como personas. En este sentido ya no es la “pobreza” y “los pueblos indígenas”, pero un ser humano específico (o un grupo) y su historia.

Estos supuestos son distinguibles sólo analíticamente porque a la base existen distintos mundos (formas de hacer, sentir, pensar, organizar la vida humana y no humana, diferentes) y relaciones de poder que buscan subyugar otros mundos. Pero estos proyectos de emprendimiento me permitieron acceder a momentos donde las formas de hacer se encontraban, chocaban, se disputaban. Al hablar de dividir ganancias al interior de una empresa según las condiciones familiares de las personas es impensable bajo la lógica capitalista-colonialista de un mundo. Ante esta idea, una mujer no-indígena se sorprende: “eso no puede ser”. La comodificación releva la transformación de sujetos y objetos en bienes de servicio/ objetos intercambiables, medibles y a los que se les puede poner un valor. En este sentido, la comodificación de la vida implica que los seres humanos somos concebidos como recursos humanos y entonces nuestras particularidades ya no son relevantes, como los distintos eucaliptus o como las diferencias entre eucaliptus y ñires.

Hacia una comprensión controladamente equívoca de la autodeterminación

La presente ponencia y el concepto de cadena política³ de desarrollo Norte-Sur buscan iluminar las complejidades a las que nos enfrentamos como equipo desde mi perspectiva y las consecuencias y limitaciones de los proyectos desarrollistas. En esta forma, coincido con lo expresado por Cadena y Blaser (2018) o Escobar (2015) sobre la necesidad de reconocer el encuentro de múltiples mundos es ya un enorme avance para buscar formas de hacer y comunicaciones que -aunque no nos den acceso a estos mundos enteramente- si se constituyen como espacios de entendimiento sin dominación.

Los supuestos expuestos constituyen análisis de la forma en la que un mundo (*one-world world* en palabras de Law (2015)) se impone ante y entre otros mundos; e incluso puede servir como herramientas para “controlar” la dominación en casos donde las organizaciones no desean reproducir colonialismo postcolonial.

La existencia de mundos que cuyas chispas de diferencia se muestran en proyectos concretos, deja espacio también para pensar las formas en las que estos mundos se pueden comunicar. En este sentido, la construcción de espacios donde se pueda ejercer libre y seguramente la multivocalidad es vital y necesaria para construir alternativas que hagan sentido a grupos específicos en ciertos espacio-tiempos y donde se pueda ejercer autodeterminación. A su vez, atención debe prestarse a la dominación de líderes o elites indígenas respecto de sus pares. Como ya reconocía Fanon, el colonizado es un peligro pues sueña con convertirse en colonizador (Zibechi, 2014).

Mantener las relaciones de poder donde es el Estado el que determina bajo qué estándares se entrega el dinero, se avanza en las etapas, etc., implica en sí un ejercicio de dominación. No sólo por las formas de funcionamiento; sino por todos los supuestos que están detrás del encuentro mismo, como expuse. Y, en efecto, enjaula complejos peligros de fortalecer no sólo la dependencia, si no los conflictos internos al interior de las mismas comunidades que estos proyectos buscan fortalecer.

Referencias bibliográficas

- Andrenacci, L. (2002). Algunas reflexiones en torno a la cuestión social y la asistencialización de” la intervención social del estado en la Argentina contemporánea. In L. Andrenacci (Ed.), *Cuestión social y política social en el Gran Buenos Aires* (Ediciones Al Margen-UNGS., pp. 163–188).
- Basile, E., & Baud, I. (2019). Introduction: Reflecting on Development Studies in the New Millennium. In I. Baud, E. Basile, T. Kontinen, & S. von Itter (Eds.), *Building Development Studies for the New Millennium* (pp. 1–22). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04052-9_1
- Blaser, M. (2009). The threat of the Yrmo: The political ontology of a sustainable hunting program. *American Anthropologist*, 111, 10–20.
- Boitano G., A. (2015). La exclusión del otro desde la elite y el Estado. *Polis (Santiago)*, 14(41), 353–372. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682015000200022>
- Cadena, M. de la, & Blaser, M. (Eds.). (2018). *A world of many worlds*. Duke University Press.
- Clapp, J., & Dauvergne, P. (2011). *Paths to a green world: The political economy of the global environment* (2nd ed). MIT Press.
- Cornwall, A., Harrison, E., & Whitehead, A. (2007). Gender Myths and Feminist Fables: The Struggle for Interpretive Power in Gender and Development. *Development and Change*, 38(1), 1–20. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2007.00400.x>
- Escobar, A. (2012). *Encountering development: The making and unmaking of the third world*. Princeton University Press.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio.” *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25–38.
- Falaquet, J. (2003). Mujeres, feminismo y desarrollo: Un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales. *Desacatos*, 11, 13–35.
- Forsyth, T. (2003). *Critical political ecology: The politics of environmental science*. Routledge.

- Gardner, K., & Lewis, D. (1996). *Anthropology, development, and the post-modern challenge*. Pluto Press.
- Gobierno de Chile (2004) *Política de nuevo trato con los pueblos indígenas. Derechos Indígenas, Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural*. Gobierno de Chile, Santiago.
- Hale, C. R., & Millaman, R. (2005). Cultural Agency and Political Struggle in the Era of Indio Permitido. In D. Sommer (Ed.), *Cultural Agency in the Americas* (pp. 281–305). Duke University Press.
- Law, J. (2015). What's wrong with a one-world world? *Distinktion: Journal of Social Theory*, 16(1), 126–139. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2015.1020066>
- Ministerio de Desarrollo Social (MDS) (2018) *Programa de Desarrollo y Fomento Indígena. Convenio CONADI-CORFO*, accessed at: <http://www.senado.cl/site/presupuesto/2018/cumplimiento/Glosas%202018/primera%20subcomision/21%20MDS/987%20MDS.pdf> (25 May 2020).
- Newell, P. (2012). *Globalization and the Environment: Capitalism, Ecology and Power*. Polity Press. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/suss/detail.action?docID=1175994>
- Ocampo, J. A. (2017). Commodity-led Development in Latin America. In G. Carbonnier, H. Campodónico, & S. Tezanos Vázquez (Eds.), *Alternative Pathways to Sustainable Development: Lessons from Latin America*. Brill | Nijhoff.
- Vergara, J. Foerster, R., Gundermann, H. (2005) Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994). *Atenea*, 491, 71 - 85.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3–22.
- Zibechi, R. (2014). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias* (Primer edición). Editorial Quimantú.