

## INTRODUCCIÓN

Marisol de la Cadena y Orin Starn<sup>1</sup>

HACE UN SIGLO ERA IMPENSABLE la idea de que los pueblos indígenas fuesen una fuerza activa en el mundo contemporáneo. Para la mayoría de los pensadores occidentales, las sociedades nativas pertenecían a un estadio previo, inferior, de la historia de la humanidad, y estaban condenadas a la extinción por el avance de la historia y el progreso. Incluso quienes simpatizaban con tales pueblos —ya sea con los maoríes en Nueva Zelanda, los san en Sudáfrica o los miskitos en Nicaragua—, consideraban que no se podía hacer mucho para evitar su destrucción o, por lo menos, su asimilación al orden dominante. El poeta estadounidense Henry Wadsworth Longfellow en *The song of Hiawatha* —un poema épico de 1855, muy conocido y, por momentos, sensiblero, cautivador y romántico—, describe a los nativos americanos como “el sol rojo descendente”; por su parte, Augusto César Sandino, icono del nacionalismo antiimperialista latinoamericano y un visionario en ciertos aspectos, no obstante, anhelaba el día en el que los indios nicaragüenses fuesen subsumidos en una sola sociedad mestiza. Dondequiera, el futuro del mundo parecía pertenecer a Occidente y a su peculiar estilo de progreso y civilización.

La historia no terminó así: durante los últimos siglos, muchas sociedades tribales han sido aniquiladas por la guerra, la enfermedad, la explotación y la asimilación cultural;<sup>2</sup> pero lejos de desaparecer, como alguna vez se vaticinó, los pueblos nativos hoy se muestran fortalecidos e incluso crecen en términos demográficos. Más de cuatro millones de personas en Estados Unidos se consideran actualmente “nativos americanos”, y cada vez más personas en el ámbito mundial reclaman una adscripción indígena, desde

- 
1. Marisol de la Cadena, University of California, Davis; Orin Starn, Duke University.
  2. Starn (2004) explora el brutal exterminio de una sociedad nativa, los yahi de California, y la historia de Ishi, su último sobreviviente.

los basarwa en Botswana, pasando por los neocaledonios en Oceanía, hasta los ainu en el norte de Japón. Un estimado reciente calcula que su población supera los 250 millones de personas repartidas en más de 4000 grupos diferentes por todo el mundo.<sup>3</sup>

Igualmente, es importante mencionar que los pueblos indígenas han afirmado su lugar en la cultura, la economía y la política mundial del siglo XXI. Los maoríes de Nueva Zelanda se han convertido en una fuerza a tomar en cuenta en las artes, los deportes, la música y la vida nacional, y cuentan con actores maoríes protagonizando éxitos de taquilla como *Once were warriors* (1994) y *The whale rider* (2003). En Ecuador, los alcaldes quichuas recientemente elegidos han transformado los gobiernos locales. Y si bien hoy en día la pobreza, la discriminación y la ciudadanía de segunda clase a menudo enmarcan la vida de los indígenas, existen excepciones notables que también minan cualquier simple asociación entre la indigeneidad y la miseria y la marginación —y, en ocasiones, con el estatus de los pueblos indígenas como objeto de lástima condescendiente. En el caso particularmente impresionante de Estados Unidos, tribus que alguna vez fueron muy pobres, como los pequot, kumeyaay, umatilla, han construido complejos de casinos que cuentan con campos de golf, hoteles de lujo, museos tribales y gigantescos estacionamientos para los visitantes que son trasladados en autobús desde las grandes ciudades. En menos de una generación, estos grupos han pasado de ser pobres, olvidados y prácticamente invisibles, a constituirse en una fuerza formidable.

Es evidente que los pueblos indígenas son heterogéneos con respecto a sus opiniones y agendas. Consideremos dos ejemplos contrastantes. En Alaska, la Corporación Kaktovik Inupiat —una organización conformada por kaktovikmiut y capitanes de balleneros locales— apoya el desarrollo petrolero en el Refugio Nacional de Vida Silvestre del Ártico (ANWR, por sus siglas en inglés), el cual algunas personas nativas consideran que, para empezar, fue creado sin una consulta adecuada. Este grupo se ha enfrentado con los ambientalistas y desea trabajar con la Shell Oil Company.<sup>4</sup> Por el contrario, el presidente boliviano Evo Morales, el primer autodeclarado presidente indígena en la historia andina moderna, ordenó a las tropas de su país que ocupasen los yacimientos gasíferos y petrolíferos que habían sido cedidos anteriormente a las empresas multinacionales. “El capitalismo es el peor enemigo de la humanidad”, declaró junto con su intención de

- 
3. Para más información sobre estas cifras, véase la página web de Survival International (<[www.survival-international.org](http://www.survival-international.org)>). Por supuesto, el cálculo de cualquier total depende mucho de la espinosa pregunta de quién debe ser censado como “indígena” en primer lugar, una pregunta abordada en esta introducción y a través de todo el libro.
  4. Otros kaktovikmiut se oponen a la extracción de petróleo en ANWR.

renegociar todos los contratos. Si bien la mayor parte del discurso sobre la “diversidad” y los pueblos indígenas se concentra en la cultura y la lengua, la variedad de sus a veces encontrados puntos de vista económicos y políticos es también considerable.

Los artículos de este libro examinan los diversos rostros de la experiencia indígena actual. Contrastando con la imagen de nativos arraigados en sus territorios originales, los capítulos aquí recogidos ofrecen un mapeo de las experiencias indígenas diaspóricas y la circulación mundial del discurso y la política de la indigeneidad. En vez de nociones acerca de la “tradición nativa inmutable”, nuestros colaboradores muestran a los pueblos indígenas enfrentando la tensa dinámica entre ser clasificados por otros y los intentos de definirse a sí mismos dentro y en contra de un denso entramado de símbolos, fantasías y significados de la indigeneidad. Ninguno de estos capítulos asume que los criterios de la indigeneidad son autoevidentes o intrínsecos; por el contrario, examinan las cambiantes fronteras de la política y las epistemologías de la sangre y la cultura, del tiempo y el lugar que definen quién será o no considerado como indígena en primer lugar. Compartimos una visión de mezcla, eclecticismo y dinamismo como la esencia de la indigeneidad, y ello en oposición a las visiones de colapso o “corrupción” a partir de algún tipo de estado original de pureza. Un hilo conductor es nuestro deseo de historiar la indigeneidad con el fin de exponer la inexistencia de cualquier tipo de límites “naturales” preestablecidos. Creemos que esta es la única forma de desbaratar los estereotipos densamente sedimentados acerca de atemporales “culturas tribales” materializadas en todo tipo de objetos, desde las revistas de viajes hasta las películas de Hollywood y las políticas nacionales —y a veces en las propias declaraciones de los propios activistas y defensores. Para conceptualizar la indigeneidad, es necesario reconocerla como un campo gubernamental relacional que articula subjetividades y saberes que nos involucran a todos —indígenas y no indígenas.

### **Reconceptualizando la indigeneidad**

En las últimas décadas, la presencia pública de intelectuales indígenas ha socavado exitosamente la autoridad del historicismo evolutivo, obligando a un replanteamiento de la propia noción de indigeneidad. Uno piensa acerca de los relatos del escritor Sherman Alexie sobre Coeur D’Alene; la pintura de la artista aborígen australiana Emily Kngwarreye; o la producción cinematográfica del director de cine inuit Zacharias Kunuk. Los educadores maoríes han influido en la política social nacional de Nueva Zelanda, mientras que los historiadores aymaras y los lingüistas mayas han intervenido en gran forma en las reformas constitucionales de Bolivia y Guatemala. La

propia idea de este tipo de intervenciones hubiese sido inimaginable en el marco de las viejas teleologías modernistas que no daban cabida a las agencias o futuros indígenas.

No obstante, tal como insiste una serie de críticos indígenas, los logros recientes no significan que las personas indígenas hayan encontrado de improviso la emancipación en un mundo multicultural feliz; tampoco significa que, en su nueva presencia pública, la indigeneidad esté poblada por ambientalistas instintivos, por bienhechores espirituales que sienten aversión por las cosas materiales, o por izquierdistas naturalmente comunitarios siempre alineados contra los intereses capitalistas y el statu quo. Con demasiada frecuencia, estos puntos de vista expresan lo que Ramachandra Guha (1989) ha denominado “orientalismo invertido”, un discurso que se opone a una comprensión de la indigeneidad como un proceso histórico abierto, inevitablemente marcado por colonialismos pasados y presentes y que, sin embargo, se despliega también a través de senderos indeterminados. Por el contrario, hemos tomado prestado de Stuart Hall (1996) su influyente noción de políticas culturales negras para proponer que el activismo indígena es “sin garantías”. El indigenismo nunca ha sido una ideología, programa o movimiento único, y su política se resiste a ser encerrada. Suponer que posee una trayectoria unificada más o menos predeterminada sería algo simplista, históricamente inexacto y conceptualmente viciado. Si bien el activismo indígena puede ser vinculado con la justicia social e inspirar visiones transformadoras, en tanto orden político, este puede estar motivado por diferentes posiciones ideológicas, todas ellas capaces de efectuar exclusiones e inclusiones forzadas (Mouffe 2005).

Pero ¿cómo, entonces, podría ser reconceptualizada la indigeneidad? Un punto de partida fundamental es reconocer que esta surge solo en campos sociales amplios de diferencia y de igualdad y adquiere su significado “positivo” no de algunas propiedades esenciales propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que ella excede o carece (Butler 1993; Hall 1996). Esto no significa que la condición indígena sea de algún modo derivada o que no cuente con grandes visiones y orientaciones propias. Lo que sí significa es que las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas *devienen indígenas* en articulación con lo que no se considera indígena dentro de la formación social particular en la que existen. En otras palabras, la indigeneidad es, a la vez, históricamente contingente y abarcadora de lo no indígena —y, por lo tanto, nunca es “realidad intacta”. “Colonos y nativos van de la mano”, como concluye el teórico político Mahmood Mamdani (2004: 10), y “no puede haber un colono sin nativos, y viceversa”.

Tal como Mary Louise Pratt escribe en su contribución a este libro, desde un inicio la indigeneidad nombró una relación basada en una concepción del tiempo y del espacio que establecía diferencias entre grupos de pueblos.

Términos como “indio” en las Américas y “aborigen” en Australia fueron inventos europeos para denominar a pueblos que ya estaban allí antes de la llegada de los colonizadores; por su parte, el término “indígena” proviene del francés *indigène* y el latín *indigena*. Además, la etiqueta “indígena” reveló una relación con otros no europeos: el primer uso inglés aparece en un informe de 1598 sobre el descubrimiento de América y donde el término es empleado para distinguir entre “*indigènes*” (definido como “gente criada en el propio suelo”) y la gente que españoles y portugueses trajeron del África como esclava.<sup>5</sup> A no dudarlo, estas formas de relación expresaban la superioridad europea en tanto que “indígena” era sinónimo de “pagano”, alma idólatra a ser salvada mediante la cristianización. Más tarde, a medida que la razón desplazó a la fe como fundamento de la autoridad, el término “pagano” fue resignificado como “primitivo” (en oposición a “civilizado”), el cual incluía a aquellos clasificados como “tribales”, “nativos” y “aborígenes” en las jergas administrativas coloniales.

Las concepciones coloniales de la indigeneidad se caracterizan también por su tensión entre la diferencia y la igualdad. Si bien incluía grupos extremos: desde las pequeñas bandas igualitarias del desierto de Kalahari hasta los vastos imperios militaristas de los incas y los aztecas en las Américas, para los administradores coloniales y sus ciencias, las diferencias solo reflejaban estadios en la evolución de las sociedades humanas —en todos los casos se trataba de sociedades indígenas, siempre debajo del vértice civilizador representado por Europa. Y, sin embargo, la medición de sociedades nativas con varas evolucionistas, al ser implementada, produjo diferencias que, no obstante la imaginación ahistórica que las concibió, dieron forma a las políticas coloniales que influyeron en las relaciones poscoloniales. Por ejemplo en Togo, África Occidental, los aldeanos de Kabre les parecieron a los colonizadores franceses que eran más “salvajes”, más intratables e incivilizados, que los ewe, más urbanos, políticamente centralizados y quienes ya habían tenido una experiencia previa con tratantes de esclavos y mercaderes europeos. Así, los franceses concentraron sus esfuerzos educativos y misionales en los ewe, permitiéndoles llegar a ser maestros, sacerdotes y servidores públicos. En cambio, los kabre fueron obligados a realizar trabajos forzados, como la construcción de carreteras y vías férreas para sus amos franceses y, más tarde, alemanes. Estas políticas coloniales alimentaron una dinámica en la que los ewe sureños consideraban a los kabre norteños como retrasados e ignorantes, y los kabre, a su vez, sentían rencor hacia los sureños favorecidos por los colonizadores europeos. Estas divisiones resultantes dan forma hasta hoy a la tirante política poscolonial de Togo (Piot 1999; Toulabor 1985).

---

5. Véase el *Oxford English Dictionary* (s/f.) para el término “indígena”.

Si las diferencias entre las sociedades locales eran importantes, las políticas de los diferentes poderes coloniales fueron también variadas y cambiantes a través del tiempo, con ulteriores consecuencias para los divergentes senderos de la indigeneidad. Por ejemplo, en el siglo XVI, los conquistadores ibéricos de México se casaron con indias posibilitando la posterior invención del mestizo, la categoría racial convertida por el moderno nacionalismo mexicano en emblemática de la supuesta reconciliación entre los mundos hispano e indio. Por el contrario, los colonizadores holandeses de la Indonesia del siglo XIX se ciñeron a los dogmas referidos a la “degeneración racial”, entonces predominantes en el discurso científico; ellos optaron por preservar la endogamia blanca para impedir “mezclas peligrosas” entre europeos y nativos (Stoler 2002). La misma epistemología imperial de la mismidad original nativa —y el rechazo a las etnicidades locales y sus mezclas—, años más tarde subyace en el nacionalismo de la élite indonesia, esta vez con la recodificación positiva de la condición de ser nativo como la pieza clave de una visión homogenizada de la ciudadanía nacional. Hoy en día, estas contrapuestas historias coloniales se manifiestan en condiciones de indigeneidad. Por ejemplo, si bien en México el ser indígena es una vieja e indiscutible imagen, conveniente e incluso necesaria para la constante producción de lo mestizo en Indonesia, por el contrario, la demanda de ser indígena es un paso nuevo y altamente controvertido que dan las minorías pobres y rurales en su cuestionamiento a las pretensiones de la élite nacionalista sobre una unicidad nativa. La diversidad de las historias indígenas es incluso más evidente cuando se consideran las formas no europeas de colonialismo. Los *ami*, *atayal* y otros pueblos aborígenes del actual Taiwán, padecieron múltiples colonizaciones: primero, en el siglo XVII, de parte de los agricultores *fulao* y *hakka* procedentes de la China continental; segundo, de los japoneses tras la Guerra Sino-Japonesa en 1894; y, finalmente, de las fuerzas chinas nacionalistas que huían de la revolución comunista de Mao en 1949. Estos grupos nativos deben ir en pos de sus derechos culturales y políticos en una sociedad donde los más numerosos *fulao* y *hakka* sostienen ahora ser “taiwaneses indígenas” por ser anteriores al masivo arribo del Kuomintang (Chung-min et ál. 1994; Wachman 1994).

Toda esta heterogeneidad contradice las visiones de la indigeneidad como una categoría unitaria ocupada por aquellos a quienes se imagina que están en el peldaño “más bajo” de la humanidad. Ya sean indios en Iberoamérica o “tribales” en África, India o Norteamérica, estas etiquetas describían mayormente a poblaciones rurales (“cazadores-recolectores” o “agricultores”) imaginadas de manera uniforme como cercanas a la “naturaleza” (el comienzo del mundo) y muy lejos de la “civilización” (el fin de la historia). En el camino fueron negadas las múltiples historias particulares

de interacción entre nativos, colonos y otros grupos (como los esclavos africanos que llegaron a las Américas con los españoles o los indios con contratos de servidumbre llevados a Fiji por los británicos). Los filósofos occidentales canónicos —especialmente Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel— emplearon el tiempo lineal y la proximidad a la naturaleza para explicar las diferencias culturales (y raciales) entre los pueblos “no civilizados” y los europeos. En las ciencias sociales, Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, y otros prominentes académicos estarían de acuerdo con la frase de E. B. Tylor sobre que “un conjunto de salvajes es igual que cualquier otro” (1903: 6), escrita por él en su obra *Cultura primitiva*, un texto fundador de la antropología. Aun cuando los académicos les prestaban atención a las especificidades locales, estas siempre terminaban encajando en la epistemología evolucionista que la historia universal había popularizado. Roma era “el embrión de la civilización humana”, sostenía James Frazer (1931 [1888]), y las culturas primitivas eran sobrevivientes;<sup>6</sup> las diferencias entre ellas representaban diferentes momentos del pasado. Lo que Michel-Rolph Trouillot (1991) denomina “el nicho del salvaje” se materializó aún más con el nuevo campo disciplinario de la antropología que tomó a los pueblos indígenas como su objeto de conocimiento y, en ocasiones, de defensa.

No obstante, los académicos y burócratas occidentales nunca estuvieron solos en la fabricación de la indigeneidad. Esta formación también le debe su compleja genealogía precisamente a esos intelectuales, políticos y gente común clasificados por el conocimiento colonial como “nativos” (y sus múltiples sinónimos), y quienes desafiando su supuesto anacronismo denunciaron la ignorancia e inhumanidad europea; al hacerlo, contribuyeron a elaborar representaciones alternativas de la indigeneidad. Por ejemplo, Guamán Poma de Ayala, un indio quechua, tomó su pluma en 1585 para detallar los abusos cometidos por los curas, jueces y militares españoles en una carta de 1200 páginas dirigida al rey Felipe III. Durante los años 1780, a medida que la Confederación Iroquesa se volvía blanco de ataque luego de la Revolución Americana, Thayeendanegea —un líder mohawk cuyo nombre cristiano era Joseph Brandt y quien había sido formado en los clásicos en Moor’s Charity School, hoy Dartmouth College—, se dirigió al nuevo gobierno de George Washington. Thayeendanegea les recordó a las autoridades estadounidenses que él había nacido y crecido “entre aquellos a quienes ustedes se complacen en llamar salvajes”, que había viajado ampliamente por Norteamérica y Europa encontrándose con grandes líderes. “Sin embargo”, proseguía, “tras toda esta experiencia y luego de todo

---

6. La cita de Frazer aparece en Stocking 1995.

esfuerzo para despojarme del prejuicio, me siento obligado a dar mi opinión a favor de mi propio pueblo [porque] en el gobierno que usted llama civilizado, la felicidad del pueblo es sacrificada constantemente para el esplendor del imperio” (Tully 1995: 95).

Preocupaciones similares desencadenaron acciones de resistencia, levantamientos a pequeña escala y, en ocasiones, rebeliones masivas. Dos contemporáneos de Thayeendanega, Túpac Amaru y Túpac Katari (líderes indígenas quechua y aymara, respectivamente), montaron masivas insurrecciones que se esparcieron por cientos de kilómetros a través de los Andes (Thomson 2003). En el siglo XIX (cuando Iberoamérica rompió los lazos coloniales con las coronas ibéricas de España y Portugal), los maoríes, al protestar contra el régimen británico en su isla —Aotearoa, o Nueva Zelanda en castellano—, se unieron a la revuelta Pai Maire encabezada por Te Ua Haumene, un político que suscribía las ideologías milenaristas de la expulsión y restauración del gobierno nativo. Al igual que Guamán Poma, los maoríes también se dirigieron a la monarca gobernante, esta vez la reina británica, denunciando la ignorancia y el abuso de los colonos (Adas 1979). Estos activistas indígenas, con frecuencia cosmopolitas, contribuyeron a la densa formación dialógica que estamos denominando “indigeneidad”, formación en la que siempre participaron grupos y personas que ocupaban posiciones de sujetos no indígenas.

Todo este activismo no deshizo la oposición entre lo “primitivo” y lo “civilizado”, que siguió siendo crucial en el intrincado campo de significados, prácticas y políticas de la indigeneidad. Por el contrario, en ocasiones esta oposición fue adoptada por los propios líderes indígenas. Consecuentemente, gramáticas de contrastes análogos han continuado vinculando la indigeneidad con el atraso, la ruralidad y el analfabetismo, ubicándola en oposición a la modernidad, la urbanización y el alfabetismo, las metas deseadas de desarrollo y progreso. A medida que el proyecto de asimilación adquirió viabilidad a inicios del siglo XX, el propósito de absorber a los pueblos indígenas homogeneizándolos dentro de estados-nación modernos halló expresión en la ideología latinoamericana del mestizaje, en la política estadounidense de lo que se llamó “desmantelamiento y reubicación” durante los años de Eisenhower y en la misión civilizadora francesa después de la Segunda Gran Guerra en sus colonias africanas. En 1957 la propuesta de asimilación fue avalada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de las Naciones Unidas que optó por alentar a los estados miembros a “integrar” las poblaciones “tribales” y “semitribales” que supuestamente se hallaban en “una etapa menos avanzada que el promedio de su país”.<sup>7</sup> Entre

---

7. Estas poblaciones fueron consideradas como “indígenas” luego de su ocupación del país, con antelación a los tiempos de “conquista y colonización” (Thornberry 2003).

tanto, los grupos marxistas descartaron las prácticas indígenas por considerarlas como una forma “arcaica” de la “falsa conciencia” que obstruía la unidad de clase y la revolución. Lejos de ser una exclusividad occidental, los intelectuales musulmanes e hindúes por su cuenta imaginaron también una población atrasada, que identificaron como carente de una religión mundial: clasificados como “animistas”, estos grupos, mayormente campesinos y rurales, fueron etiquetados como tribales y tradicionales, un *otro* atrasado que se concebía se hallaba “detrás” de la curva de la civilización (véase Baviskar en este volumen).

Pero a finales del siglo XX, los movimientos políticos indígenas en todo el mundo estaban cuestionando vigorosamente el asimilacionismo. La OIT dio marcha atrás en 1989 y reconoció “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los estados en que viven”.<sup>8</sup> El descrédito gradual de las agendas asimilacionistas y su sustitución por la diversidad como el supuesto fin de las políticas sociales —coincidiendo con el fin de la Guerra Fría y el aparente triunfo del así llamado modelo neoliberal del capitalismo y la democracia liberal—, acompañaron el ascenso de varias formas de multiculturalismo (Kymlicka 2001; Van Cott 2000). Aunque éste abraza el credo del pluralismo y la igualdad cultural, no ha dejado de plantear nuevos dilemas y restricciones. A los críticos les preocupa que el “neoliberalismo multicultural” incorpore la “diversidad” como estrategia de manejo y contención para la expansión capitalista global, sin ningún cambio real en las estructuras de jerarquía racial y desigualdad económica (Hale 2006; Postero y Zamosc 2004). Aun en los casos en los que el multiculturalismo ha desencadenado un diálogo genuino acerca de la dignidad y el respeto por las culturas nativas, no se ha desembarazado de la compulsión a igualar la indigeneidad, o por lo menos, la indigeneidad auténtica, con autoctonía y premodernidad.

Emergiendo junto con y en contra de estas prácticas políticas y académicas, las experiencias indígenas contemporáneas están marcadas por las expectativas inconsistentes sustentadas por fantasías de una indigeneidad externa a la historia y singularmente no moderna. Por un lado, quienes se visten con plumas, se pintan el rostro, lucen trajes nativos o, por lo demás, abrazan públicamente sus tradiciones, corren el riesgo de autopositionarse en los extremos semánticos del primitivismo exótico, lo que Ramos (1998) denomina el “indio hiperreal”. De otro lado, quienes no parecen satisfacer las expectativas del estereotipo de “plumas y cuentas”

---

8. Véase la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos 1989.

se hallan con frecuencia estigmatizados como “media sangre”, “asimilados” o inclusive impostores; el lucir ternos y corbatas conlleva el riesgo de ser acusado de falsa indigeneidad. Por ejemplo, desestimando las declaraciones del Presidente boliviano acerca de su propia identidad, el aclamado escritor peruano Mario Vargas Llosa desechó que Evo Morales fuera de algún modo un indio “real”. “Evo”, expresa Vargas Llosa, “es el emblemático criollo latinoamericano, vivo como una ardilla, trepador y latero, y con una vasta experiencia de manipulador de hombres y mujeres, adquirida en su larga trayectoria de dirigente cocalero y miembro de la aristocracia sindical”.<sup>9</sup> El cálculo espurio de la autenticidad y la pureza cultural que opera en este caso, asume que no existen los intelectuales, empresarios, cineastas, estrellas deportivas y políticos indígenas “genuinos”, de hecho, no pueden existir —o, en el mejor de los casos, son excepciones extrañas, oximorónicas.

Que el mismo Mario Vargas Llosa, unos años antes, haya identificado en términos aprobatorios al nuevo presidente peruano Alejandro Toledo como un indio, tan solo resalta las expectativas caprichosas, a veces contradictorias, en torno a la indigeneidad.<sup>10</sup> La principal diferencia entre Toledo y Morales es ideológica: el boliviano se opone al neoliberalismo, el peruano lo adopta —tal como lo hace Vargas Llosa. La predisposición selectiva del famoso escritor para otorgarle la autenticidad india a uno y no al otro podría ser etiquetada como motivada políticamente; también se podría sostener lo mismo acerca del autopercepción de Morales y Toledo como indígenas. Analizando un poco, se hace evidente que en la mente de la misma persona (en este caso un novelista aclamado internacionalmente) pueden existir nociones muy diferentes de “identidad indígena”: desde una narrativa evolucionista según la cual ningún político moderno puede ser realmente indígena, hasta otra en la que el sujeto en cuestión ocupa una posición fija dictada por la “sangre”, la “herencia” o los antecedentes sociales y en la que la ocupación es irrelevante. El novelista no está solo. Tampoco está inventando creativamente: ambas interpretaciones, evolucionismo cultural y definiciones raciales, forman parte discursiva de la indigeneidad en tanto formación social y, si bien ninguna es más real que la otra, ambas tienen consecuencias políticas y económicas diferentes.

---

9. Véase BBC World 2006.

10. El escritor expresa: “Es muy interesante que un indio sin resentimientos, sin complejos, sin rencores, ocupe la presidencia [del Perú]”. Entrevista de Joaquín Ibarz, diario *La Vanguardia*, Barcelona, 6 de abril, 2001.

### ¿La indigeneidad más allá de la etnicidad?

Las últimas décadas han visto la convergencia de los activistas indígenas en lo que algunos han denominado un movimiento indígena mundial (Niezen 2000). Las raíces más inmediatas de este nuevo proceso organizativo se remontan a las protestas de las décadas de 1960 y 1970, y a los grupos indígenas que emergieron en dicho periodo de descolonización y agitación social. El movimiento Red Power en Estados Unidos, que vinculó elementos de las ideologías marxista y del orgullo indio, fue una influencia particularmente importante (Smith y Warrior 1996). Las amplias coberturas mediáticas de protestas, tales como la toma de la isla de Alcatraz y el Sendero de los Tratados Rotos, difundieron los asuntos indígenas a escala mundial.

Pero incluso en Estados Unidos, este activismo nunca fue claramente unitario ya sea en términos de ideología o de propósitos; por el contrario, las tensiones y antagonismos formaron parte de la esfera política indígena. A algunos activistas nativo-americanos mayores les disgustaba el radicalismo de Red Power del Movimiento Indio Americano —y algunas mujeres encontraban su masculinizado *ethos* “guerrero” como opresivamente patriarcal. En Nueva Zelanda, el Movimiento Pantera de Polinesia, de inspiración marxista (con lazos con los Panteras Negras de Estados Unidos), se enfrentó a los nga tamatoa, un grupo no marxista, antirracista y más culturalmente inspirado, liderado por intelectuales maoríes formados en universidades.<sup>11</sup> En Latinoamérica, los grupos indígenas variaban desde grupos militantes del nacionalismo étnico, que rechazaban cualquier participación de foráneos —como algunas tempranas organizaciones bolivianas—, hasta organizaciones que empujaban modestas reformas estatales, al mismo tiempo que promovían la integración indígena en los mercados capitalistas. Las organizaciones indígenas se multiplicaron durante los años 1980 y 1990 con el importante respaldo de las ONG, mientras las preocupaciones indígenas adquirieron una visibilidad política sin precedentes en Latinoamérica, Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia.

Diversas demandas contaron con una vigorosa expresión; estas incluían reclamos por tierras, el control sobre el patrimonio cultural, la educación bilingüe, la inclusión y conmemoración de las historias indígenas en los imaginarios nacionales, y los derechos de los pueblos indígenas a hablar y representarse por sí mismos en contraposición a ser “hablados y representados por” expertos, burócratas y diseñadores de políticas que no son indígenas. La creciente visibilidad de este activismo —ayudado por la nueva ascendencia del multiculturalismo en el discurso político mundial—,

---

11. Véase Ahu s/f.

llevó a que las Naciones Unidas declarasen el año 1993 como el “Año de los Pueblos Indígenas del Mundo”. Una mujer maya, Rigoberta Menchú, obtuvo también el premio Nobel de la Paz y pasó a ser un pararrayos para la controversia en torno a la brutal campaña contrainsurgente ejecutada por las fuerzas armadas guatemaltecas en contra de los comuneros indios.<sup>12</sup> El concepto de derechos indígenas se trasladó a otras partes del mundo con resultados diversos (Brysk 2000; García 2005; Hodgson 2001; Tsing 2005).

El activismo indígena contemporáneo sugiere temas fundamentales, algunos conocidos y otros menos. El movimiento indígena actual sigue desafiando el modelo occidental de civilización y progreso, al insistir en que el colonialismo euroamericano y la expansión capitalista han sido una desventura de violencia, destrucción y atropello para los pueblos no occidentales. Se han hecho también nuevos esfuerzos para descolonizar las categorías “indio” y “nativo”, desmontando los puntos de vista evolucionistas y recuperando la diferencia histórica de los grupos marginados. Más aún, en algunas versiones emergentes ocurren esfuerzos que conectan a los grupos subalternos indígenas con sectores no indígenas con intereses políticos relativamente similares. Esta estrategia daría origen a una amplia coalición de organizaciones subalternas sobre la base de una noción flexible de demandas por “derechos culturales”, de modo que se pueda incluir demandas por la autorrepresentación política de grupos marginados. El activismo indígena serviría así para articular proyectos por la justicia social más allá de nociones exclusivas de identidad indígena. En este mismo sentido, el sociólogo peruano Aníbal Quijano percibe una tendencia entre los activistas indígenas andinos hacia “popularizar lo indígena e indigenizar lo popular” con el fin de generar un vínculo orgánico híbrido entre la indigeneidad y las organizaciones políticas que representan los intereses de los grupos subalternos (Quijano 2006).<sup>13</sup> El Movimiento Zapatista es un ejemplo de una nueva posibilidad de indigeneidad.

Las nuevas y mezcladas formas resultantes de identidad y política indígenas involucran lo que la antropóloga Tania Li denomina “posicionamientos” posibilitados históricamente por “prácticas sedimentadas, paisajes y repertorios de significados” y producidos a través de “patrones particulares de luchas y enfrentamientos” (2000: 151). Tal como siempre ha sido, el indigenismo hoy en día es un proceso; una serie de encuentros; una estructura de poder; un conjunto de relaciones; un asunto en permanente devenir; dicho en breve, se opone a un estado estacionario o fijo. En

---

12. Stoll (1999) acusó a Menchú de inventar parte de su historia; véase Arias (2001) para un amplio abanico de puntos de vista sobre la controversia.

13. Véase también García Linera (2006).

sus expresiones más ambiciosas, y articulado a procesos de globalización alternativa, el nuevo indigenismo pretende deshacer los significantes hegemónicos, afectar su química semántica usual para así producir nuevas valencias y, de este modo, reconfigurar la propia indigeneidad, abriéndola al reconocimiento de la contemporaneidad histórica y la justicia social radical. Obviamente, debido a que el activismo indígena no es una entidad monolítica, sino que, por el contrario, es un proceso necesariamente fragmentado, algunas de sus facciones están inmersas dentro de lo dominante y hegemónico (Hall 1996; Williams 1977), mientras que otras surgen como formaciones contrahegemónicas —e incluso otras cabalgan entre ambas, o se mueven de una a otra. Más aún, debemos tener presente que la indigeneidad abarca mucho más que tan solo las identidades indígenas o los movimientos sociales. Es un campo a escala global de gobernanza, subjetividades y conocimientos, en el que tanto pueblos indígenas como no indígenas participan y han participado siempre en sus propias y diferentes maneras. Por lo tanto, no hay manera de evadir el hecho de que la propia indigeneidad está constituida por una dinámica intrincada entre agendas, visiones e intereses convergentes y contendores que ocurren en los ámbitos local, nacional y global.

Los capítulos que conforman este libro muestran la enorme variación existente en los procesos de apropiación, localización, o rechazo de las identidades indígenas y las formas nacionales y regionales divergentes que pueden adoptar. En conjunto, buscan contribuir a lo que James Clifford (en este volumen) denomina “un proceso interactivo, dinámico, de escalas y filiaciones cambiantes, de desarraigos y rearraigos, de auge y declive de las identidades”, que ha caracterizado históricamente a las experiencias indígenas. Las historias descritas en los capítulos que siguen no son desviaciones de alguna lista normativa básica de expectativas para la cultura y la política indígenas. Por el contrario, tienen el propósito de liberar a la indigeneidad de las epistemologías aplastadoras que no toman en cuenta que cualquier intento de definir lo que es o no indígena necesariamente es relacional e histórico —y, por lo tanto, provisional y relacionado a un contexto dado.

### **Viejas y nuevas identidades indígenas**

La globalización del concepto de derechos indígenas ha sido poderosa, desigual e impredecible. A medida que se ha trasladado de contextos familiares como Canadá, Estados Unidos o Brasil a nuevos territorios como India e Indonesia, el discurso de la indigeneidad ha encontrado interlocutores entre las poblaciones marginadas, usualmente rurales. En países como los dos últimos, las políticas nacionalistas generalmente clasificaron a los

pobladores de aldeas rurales como “atrasados” y “en necesidad de ser mejorados”, y al mismo tiempo, declararon como indígena a todos los ciudadanos del país. La consecuencia fue la negación de la singularidad cultural de grupos locales minoritarios (usualmente no musulmanes o no hindúes). En Indonesia, por ejemplo, Anna Tsing (en este volumen) describe cómo los jóvenes defensores del medioambiente forjaron un espacio nacional para la indigeneidad articulándola a *adat*, un término local con una larga historia semántica y, por lo tanto, capaz de movilizar localmente, pero que tuvo que ser resignificado en el proceso del activismo político. Si en Norteamérica, la biopolítica que “superioriza” al blanco e “inferioriza” al marrón ha impregnado la dinámica de la indigeneidad, en Indonesia o India, son la casta o la religión los rasgos que marcan la diferencia entre los potencialmente indígenas o no indígenas, sin que estos “se vean” diferentes, tal como ocurre en el imaginario en Canadá o Estados Unidos. Tsing insiste en que cualquier evaluación de los “ejes itinerantes de lo indígena” debe, prestar atención a “la historia concreta de indigeneidades divergentes” y trazar “vínculos sin subsumirlas en universales”.

Y, de hecho, dado el peso de las historias locales, en algunos lugares la difusión de estas formas emergentes de indigeneidad ha encontrado la oposición o, por lo menos, la indiferencia —incluso donde los pueblos indígenas han tenido una presencia marginal de larga data. Por ejemplo, a diferencia del vigoroso activismo en los países vecinos de Ecuador y Bolivia, los aymaras y quechuas peruanos han sido relativamente indiferentes a los movimientos sociales organizados bajo la bandera de los derechos culturales indígenas.<sup>14</sup> Emily Yeh (en este volumen) examina el caso del Tíbet como un ejemplo de indigenismo no aceptado. Si bien puede parecer que encajan en la fórmula arquetípica de ser habitantes de un territorio ancestral, poseer una lengua y cultura características, y ser colonizados por foráneos, los tibetanos rara vez se llaman a sí mismos “indígenas”, y usualmente emplean la expresión *sa skye rdo skyes* (literalmente, “nacido de este suelo y roca”). Yeh rastrea esta falta de “acogida” a la categoría global, de amplia circulación, de “pueblos indígenas”, en parte debido a la política oficial china. La insistencia del Estado en que todos en China son “indígenas”, ha despojado eficazmente a la categoría de su poder para comunicar los sentimientos tibetanos ante la ocupación y la dominación de Pekín. Muchos exilados tibetanos también encuentran el lenguaje de los derechos indígenas —y su asociación con una demanda de soberanía en oposición a una de secesión— como muy débil para expresar su deseo de independencia.

---

14. De la Cadena (2000) explora la política de la indigeneidad, raza y cultura en la región del Cusco, Perú; Starn (1999) lo hace en el contexto del norte del Perú.

Convertirse en indígenas es siempre tan solo una posibilidad negociada en los campos políticos de la cultura y la historia.

Asimismo, cada generación podría pretender una redefinición de las identidades indígenas. Claudia Briones (en este volumen) encuentra que los jóvenes mapuches argentinos están menos interesados en las viejas agendas mapuches —derechos territoriales y organización política tradicional— que en afirmar su mapuchidad, conforme establecen sus identidades como fanáticos y músicos de rock punk y heavy metal. Estos autodeclarados “mapunkis” y “maheavies” adoptan la rebeldía de la cultura juvenil mundial y, al mismo tiempo, agregan en las letras de las canciones narraciones acerca de las penurias de la historia mapuche. Una forma antigua, más organizada, de hacer política con el propósito de transformar e incluso romper relaciones entre los mapuches y el Estado argentino, da paso a una nueva política cultural centrada en el cuerpo, la cultura material y la política del estilo y los medios masivos de comunicación —afirmando al mismo tiempo su derecho a un lugar como mapuches en la Argentina como nación. Estos mapuches más jóvenes, con sus tatuajes, *piercings* y casacas negras de cuero, definen una nueva identidad indígena urbana. Su presencia socava las visiones estándar de la Argentina como una nación homogéneamente blanca, subrayando al mismo tiempo lo absurdo de la persistencia de las mitologías que colocan a los indios como todavía pertenecientes de algún modo a un mundo premoderno de la choza de paja y el arco y la flecha.

### **El territorio y la cuestión de la soberanía**

El territorio y la soberanía siguen siendo temas de importancia para los pueblos indígenas en muchas partes del mundo. Muchos grupos poseen un sentido de arraigo a la tierra —y de ocupación anterior a la de los invasores foráneos— caracterizado por comprensiones histórica y culturalmente moldeadas mediante vínculos con un paisaje íntimamente conocido (Kirsch 2001). Este es el caso de los pueblos originarios en los territorios del norte de Yukón, cuyas tradiciones orales, según Julie Cruikshank (en este volumen), revelan una “perspectiva de morada” derivada de un “intenso compromiso con el ambiente que se ha mantenido a través de milenios”.<sup>15</sup> La tierra y el agua fueron la base de la vida indígena en los viejos tiempos, y lo siguen siendo en algunos casos hasta hoy. Dado que la colonización extranjera con frecuencia fue de la mano del colapso de formas

---

15. Cruikshank toma la frase “perspectiva de morada” del trabajo de Timothy Ingold (2000).

de ser precoloniales, la defensa o recuperación territorial con frecuencia se ha convertido en un asunto que no es solo de sobrevivencia económica, sino que también está relacionado con el sueño por la revitalización, la tierra de origen y la dignidad restaurada. Al mismo tiempo, las luchas por el territorio rara vez son claramente cohesionadoras o están impulsadas tan solo por ideales nobles o utópicos. El dinero y los apetitos corporativos pueden inmiscuirse en la mezcla, creando la disensión dentro de los grupos nativos o enfrentándolos unos a otros. Un ejemplo bien conocido es la feroz disputa de vieja data entre los navajo y los hopi sobre el territorio de Arizona reclamado por ambas tribus, disputa exacerbada por la presencia de la gigante Peabody Coal Company y los lucrativos derechos de arrendamiento minero en juego.

La antropóloga Francesca Merlan (en este volumen) considera el caso de Australia. Ella examina el papel clave que la tierra ha jugado en la movilización política aborígen a lo largo de las últimas tres décadas. Tal como Merlan percibe, el privilegiar la tierra como un objeto de lucha supone una suerte de uniformidad del interés nativo en la defensa de la tierra y el medioambiente, lo que nubla el hecho de que algunos grupos aborígenes han apoyado la actividad minera con la esperanza de tener empleo y oportunidades económicas. El poner énfasis en los vínculos de los nativos con un territorio fijo puede también reforzar sin intención la visión australiana predominante de los aborígenes como “no domesticados” y “salvajes” —y una visión concomitante de los que viven en ciudades como personas nativas “inauténticas” y no “reales”. Hoy en día, muchos aborígenes viven en Sidney y otras grandes ciudades. Sus necesidades sociales, señala Merlan, giran en torno al sistema educativo, el acceso a servicios de salud y buenos puestos de trabajo para estas familias que por generaciones no han dependido de la tierra —en cualquier sentido tradicional. Merlan sugiere que el activismo político aborígen podría ser recalibrado de modo que aborde los derechos territoriales en conjunción con las agendas más amplias de bienestar social y oportunidad económica.

La preocupación por el territorio se vincula con las demandas más amplias por la soberanía. La antropóloga Valerie Lambert (en este volumen) examina los logros y desafíos de los choctaw en Estados Unidos en su búsqueda de una cuota de poder tribal real sobre sus propias vidas y territorios. Como víctimas de una migración forzada a Oklahoma bajo la política indígena de línea dura de Andrew Jackson de principios del siglo XIX, los choctaw fueron devastados por la conquista blanca. Ahora la tribu ha logrado cierta prosperidad mediante estaciones gasolineras, casinos y otras aventuras empresariales que aportan varios cientos de millones de dólares anuales a través de un tipo de “capitalismo de reservación”. Pero Lambert, ella misma una choctaw, señala también los límites y desafíos presentes en

esta exitosa historia nativa. La política indígena estadounidense establece una línea estricta, en ocasiones arbitraria, entre tribus reconocidas y no reconocidas federalmente, donde esta últimas no tienen ningún derecho territorial o de soberanía. Incluso las tribus “reconocidas”, como los choctaw, encuentran que su autoridad está mucho más restringida que lo que permite la retórica gubernamental acerca de la soberanía india y la autodeterminación. Los choctaw no han podido ni siquiera asegurar el reconocimiento pleno de los derechos de agua dentro de sus propias fronteras territoriales tribales. Las tasas de pobreza y desempleo choctaw siguen siendo más altas que el promedio nacional a pesar de los importantes progresos recientes (y en contraste con las erradas suposiciones sobre que la mayor parte o todas de las más de 400 tribus propietarias de casinos en Estados Unidos se han convertido en prósperas de la noche a la mañana con el deslumbrante dinero de juego).

Michael Brown (en este volumen) observa que la soberanía se ha convertido en una consigna crucial en el activismo indígena mundial. Brown cuestiona esta amplia tendencia y sus posibles consecuencias negativas para el cambio y la justicia social. Él se refiere al peligro que significa que la “soberanía nativa” sea invocada por tribus para justificar políticas discriminatorias, como la de un pueblo de Nuevo México de negar la ciudadanía tribal a los hijos de mujeres con hombres que no son miembros de las tribus, pero que la otorga a los hijos de hombres que se casan con mujeres de fuera de la tribu. El que las tribus estén exentas de las leyes laborales federales eleva también la posibilidad de abusos contra los derechos laborales en los casinos y otras empresas de reservación. Brown sostiene también que el propio concepto de soberanía no admite las realidades fluidas, múltiples, de la movilidad nativa y la mezcla cultural; se basa más bien en la engañosa premisa de fronteras territoriales, étnicas y culturales estables y claramente delimitadas, y de identidades fijas y singulares. Tales supuestos dejan de lado el hecho de que muchos no nativos viven en reservaciones u otros territorios controlados por tribus, entre otras complicaciones potenciales de las visiones simples de la autonomía y la autodeterminación indígenas (Valerie Lambert señala que aproximadamente el 90 por ciento de quienes viven dentro de las fronteras tribales choctaw son no indios, provenientes de matrimonios con familias blancas o afroamericanas que han residido ahí desde antaño). Brown nos recuerda que la idea de soberanía proviene en primer lugar de una filosofía política occidental y no de una nativa. Quizás, concluye, ella deba “volar de vuelta a su lugar de origen en los desconsolados castillos de Europa”.<sup>16</sup>

---

16. Sheehan (2006) ofrece una revisión útil de la cuestión de la soberanía en la historia europea.

Podría ser útil pensar en la soberanía indígena como un logro difícil, pero también como un conjunto de preguntas. ¿Es el problema la falta de respeto a la soberanía nativa tal como sugiere la experiencia choctaw? ¿O es que el propio concepto es defectuoso y representa más un obstáculo que una ayuda para las luchas indígenas por la dignidad y la justicia? ¿Qué formas alternativas de imaginación y organización política vale la pena tomar en cuenta? El politólogo Mohawk Taiaiake Alfred sugiere inspirarse en viejas tradiciones indígenas que rechazaban la “autoridad absoluta”, “las decisiones impuestas por la fuerza”, y la separación entre el régimen político y otros aspectos de la vida cotidiana (2001: 27). Otros han propuesto un “federalismo democrático descentrado y diverso” que permita una real autonomía y autogobierno nativos pero que, no obstante, no tenga una agenda separatista rígida (Young 2000: 253).<sup>17</sup> Al igual que la indigeneidad, el debate acerca de la soberanía está ligado al contexto social y la dinámica política, y no existe una posición “desinteresada” con respecto a su contenido y sus límites. Las preguntas son complejas, objetadas y con frecuencia poderosamente emocionales; hacerlas, garantiza que la soberanía siga siendo aplicada y retrabajada de maneras múltiples, tensas y, en ocasiones, contradictorias.

### **La indigeneidad más allá de las fronteras**

El pensamiento convencional acerca de los grupos indígenas con frecuencia todavía asume la ocupación estable, continua, de un territorio único. Lo que Donald Moore (2004) denomina “el aprieto etnoespacial” puede ocluir la centralidad del desarraigo y el desplazamiento en la experiencia indígena, y las vicisitudes del cercamiento, la confinación o la marcha hacia nuevos y menos deseables rincones de la tierra. Los cherokee fueron desalojados del sureste de Estados Unidos y forzados a marchar hasta Oklahoma durante el Sendero de Lágrimas (Ehle 1988); el gobierno australiano envió a niños aborígenes a internados que se hallaban a medio país de distancia para que aprendiesen “formas civilizadas” (Human Rights and Equal Opportunity Commission 1997); el régimen autoritario poscolonial de Zimbabue “reubicó” a los grupos tribales en nuevas aldeas “modelo” (Moore 2004). “Forastero” era una etiqueta colonial española para designar a los comuneros indígenas andinos que dejaban sus hogares con el fin de evitar las obligaciones de tributación y trabajo forzado; pero estos migrantes con mucha frecuencia mantuvieron conexiones con sus parientes rurales, o ayllu, y

---

17. Agradecemos a Michael Brown por las citas; él discute más ampliamente el trabajo de Alfred y Young en su capítulo en este volumen.

regresaban periódicamente para atender sus tierras y rebaños. Estas migraciones, forzadas o voluntarias, en ocasiones permitían que se lograsen los objetivos buscados de asimilación y control; pero también podían fortalecer los sentimientos encontrados de victimización y solidaridad, o incluso generar nuevas formas de indigeneidad. “Lo que nos convierte en un solo pueblo es el legado compartido de colonialismo y diáspora”, escribe el crítico cultural Paul Chaat Smith (1994: 38) al describir cómo el “indio” devino en una identidad compartida entre las diversas y muy dispersas tribus nativas norteamericanas al poco tiempo de la conquista europea.

James Clifford (en este volumen) habla de las “diásporas indígenas”. Su énfasis es que hoy en día los pueblos nativos rara vez están circunscritos a un único lugar, y que la movilidad geográfica, ya sea forzada o elegida, no es un rasgo reciente de la indigeneidad. El cosmopolitismo indígena tan solo ha aumentado junto con las fronteras entre la “tierra de origen” tribal y el centro urbano, el hogar y el estar lejos, aquí y allá, ahora entrecruzados por todo lado por los viajes frecuentes, las visitas de familiares, los correos electrónicos, los mensajes de texto y las llamadas telefónicas. “A través del actual rango de experiencias indígenas”, señala Clifford, “las identificaciones rara vez son exclusivamente locales o miran hacia adentro, sino que, más bien, operan a múltiples escalas de interacción”.

Tal como Louisa Schein (en este volumen) muestra para el caso de los hmong/miao, las vicisitudes de la transnacionalidad pueden alimentar la nostalgia por sus tierras nativas perdidas. La diáspora hmong/miao se extiende desde China a Laos, Tailandia, Vietnam y hasta Norteamérica, incluidos unos 200 mil refugiados que arribaron a California, Minnesota y a otros lugares de Estados Unidos tras la Guerra de Vietnam. Su situación de lo que Schein denomina “crónica ausencia de ciudadanía” y “minorización”, está hoy en día atravesada por visitas de retorno y operaciones empresariales, remesas a parientes pobres que se encuentran en Asia, y otras formas de interconectividad trans-Pacífica. Un próspero negocio de producción de videos hmong/miao lanza ahora historias épicas acerca del trauma de la Guerra de Vietnam y la larga historia de la pérdida y desplazamiento de los hmong/miao. Estos videos también responden a, y fortalecen, los deseos de los migrantes por un pasado tradicional idealizado con frecuencia. Las imágenes folclorizadas de los festivales rurales, los cerezos en flor y los riachuelos que borbotan, y los protagonistas ataviados con trajes típicos, instituyen una “construcción de un lugar remoto o virtual” que responde a esas añoranzas de “continuidad cultural” y “significación fija” (y, en ocasiones, juegan a las fantasías masculinas patriarcales acerca de la feminidad aldeana “virginal”, “pura” y leal). Al igual que los tibetanos, los hmong/miao no han adoptado el discurso de la indigeneidad por sus propias razones. Pero Schein sostiene que quienes sienten “nostalgia diaspórica y quienes

son abanderados de la preservación de las formas de vida indígena no están tan distantes”. La identidad diaspórica, indígena o no, conlleva una dosis de marginalidad o, por lo menos, de descentramiento con relación a los estados gobernantes. Schein sugiere que existe un “malestar mundial que incita a quienes tienen los medios de representación, a ofrecer recuperaciones de lo tradicional, lo intocado y lo intemporal junto con fábulas acerca del excesivo trato con el exterior”.

Michele Bigenho (en este volumen) explora el rol de la música en la política cultural de la indigeneidad transnacional. Bigenho analiza la música andina en su desplazamiento desde Bolivia y Perú a Tokio y de vuelta a casa. Un peruano no indígena compuso el famoso, aparentemente “indígena”, himno andino *El cóndor pasa*; las megaestrellas estadounidenses Paul Simon y Art Garfunkel lo convirtieron en un éxito mundial a finales del siglo XX. Dicho arreglo despertó el interés de los músicos japoneses por la música folclórica andina en estos zigzagueantes circuitos mundiales en los que un nuevo interés en las “referencias culturales indígenas” aconteció en parte “a través de un largo camino de asociaciones extranjeras”. Si bien lucían ponchos, correas tejidas y otros atuendos “indios” en sus presentaciones, la mayoría de los músicos bolivianos en gira que describe Bigenho no se identificarían como indígenas en su país (y ella, una norteamericana, tocaba el violín en este grupo). Una mezcla de esencialismo y nostalgia por su imaginado propio pasado “no occidental”, realza los sentimientos japoneses de “distancia íntima” con la música andina. Bigenho cree que los múltiples deseos, intereses y contextos presentes en tal circulación global de la indigeneidad nos alertan en contra del simple rechazo del fenómeno como una “mera mercantilización de lo exótico”. No obstante, ella se preocupa de que el interés japonés en la música boliviana, en el mejor de los casos, sigue estando “desligado” de cualquier compromiso real con la cargada historia boliviana de pobreza, discriminación y lucha.

### **La delimitante política de la indigeneidad**

Es evidente que las fronteras entre las esferas indígenas y no indígenas son un asunto de historia y política. Considérese el caso de Estados Unidos. En décadas recientes, varios factores han hecho que el ser indio sea más aceptable, incluso fascinante y exótico. En lo que Circe Sturm llama el “giro-racial” (2002), los estadounidenses han empezado a reivindicar un legado tribal en una “migración desde lo blanco a lo rojo”. El creciente número de quienes marcan la opción “indio americano/ nativo de Alaska” en el censo es una de las razones del fuerte crecimiento demográfico de los nativos americanos a finales del siglo XX. ¿Son estos “raza-cambiantes” algo más que “imitadores baratos” sin ninguna demanda real por una identidad

indígena? ¿O el giro para adoptar la indigeneidad mide el reconocimiento de las genealogías nativas que generaciones anteriores eligieron o se vieron forzadas a negar en la época del asimilacionismo? El a veces vitriólico debate sobre estas cuestiones subraya la volatilidad de la cambiante política de fronteras de pertenencia y exclusión.

Debemos también recordar que la indigeneidad opera dentro de estructuras de etnicidad e identificación más grandes. “Las formaciones nacionales de la alteridad”, como las denomina Claudia Briones (en este volumen), ubican a los pueblos nativos dentro de jerarquías de color, género, generación, geografía y clase que operan para diferenciar entre y dentro de los grupos. La estructura de la sociedad rara vez, si alguna, involucra un binarismo claro entre pueblos indígenas y colonizadores o sus descendientes —y mucho menos dadas las frecuentes líneas de tensión y separación que con frecuencia existen entre diferentes grupos en cualquier lugar particular.<sup>18</sup> La formación de alianzas políticas, dentro y a través de múltiples líneas divisorias, puede ser un empeño difícil con consecuencias impredecibles.

El ejemplo de la India ilustra los escollos, dilemas y las variadas valencias de la movilización indígena. En este caso, la influencia del discurso global de la indigeneidad ha contribuido en años recientes a darle a la categoría de *adivasi*, o pueblo tribal, una creciente visibilidad. Tal como muestra Amita Baviskar (en este volumen), la nueva política de la identidad *adivasi* invoca aspectos de viejas visiones coloniales de lo *adivasi* como gente de bosque “incivilizada”, exótica, de taparrabos (y omite que muchos *adivasi* viven ahora en ciudades y pueblos). La trayectoria de la organización *adivasi* también ha sido moldeada por la cambiante dinámica de la casta y los esquemas clasificatorios del Estado moderno, como también por la poderosa —y a veces mortífera— violencia y el odio religiosos que enfrentan a hindúes y musulmanes. Baviskar muestra cómo la imagen de los lazos *adivasi* “naturales”, “ancestrales”, con la tierra devino en un poderoso elemento cohesionador en la valerosa lucha en contra del destructivo proyecto de la represa en el valle Narmada. Pero ella también menciona las sendas más problemáticas de las demandas indígenas y, en particular, la forma como los *adivasi* se han unido a veces a los supremacistas hindúes en la política del odio y la violencia masiva contra las minorías musulmanas. Además, a

---

18. Solo muy recientemente los investigadores han empezado a fijarse en las formas engranadas de discriminación y estrecho vínculo que se dan entre afroamericanos, indios y blancos en Estados Unidos (Brooks 2002). Nuevos trabajos acerca de las a veces tensas relaciones entre migrantes chinos y sikh y los aborígenes, añaden otro nivel de complejidad a las formas de narrar la historia australiana como tan solo una cuestión de conquista blanca (De Lepervanche 1984; Reynolds 2003).

Baviskar le preocupa que el trazo de las líneas divisorias entre los pueblos “tribales” y otros indios pobres —un legado de la clasificación social colonial británica—, pueda obstaculizar los esfuerzos por movilizar un frente más común por el cambio en la India. “No podemos asumir —subraya ella— que la indigeneidad sea intrínsecamente un signo de subalternidad o un modo de resistencia”.

En algunos lugares de África, la política de la indigeneidad plantea también preguntas complejas y cruciales acerca de la exclusión e inclusión, y los riesgos de trazar fronteras sociales son numerosos. El colonialismo y sus estrategias de gobierno y clasificación impusieron divisiones estrictas entre europeos y africanos y varios otros grupos “tribales”. El caso notorio del apartheid en Sudáfrica implicó una ideología de pertenencia étnica que vinculó a grupos particulares con “tierras nativas” estrictamente delimitadas, y supuestamente parcialmente autónomas, o “bantustans”. Esta ingeniería social de los afrikáner restringió la movilidad de los sudafricanos negros, los mantuvo en áreas marginales y les negó el voto y la ciudadanía nacional plena. El genocidio de Ruanda en 1994 remite a los más extremos y potencialmente peligrosos despliegues del idioma de la indigeneidad. Ahí, los colonizadores belgas contribuyeron a impulsar la así denominada “hipótesis camítica”, la cual afirma que los tutsi han emigrado a Ruanda desde el norte de África y que los hutu son los habitantes verdaderamente “autóctonos” del país. Una visión de los tutsi como usurpadores foráneos subyace al odio hutu que condujo a la matanza de varios cientos de miles de tutsi sin que Estados Unidos y el resto de la comunidad internacional interviniesen para detener la violencia (Mamdani 2002).

El antropólogo Francis Nyamnjoh (en este volumen) examina las contiendas entre demandas nativistas en disputa en Botswana. Si bien su economía ha prosperado en las décadas recientes, el país ha sido testigo de crecientes tensiones frente a las pretensiones tribales con relación a una ocupación “indígena” de la tierra. Así, la mayoría botswana establece una distinción entre ellos, como “dueños del hogar” con pleno derecho, y otras identidades tribales clasificadas como “cerradas (*ba tswa ka*)” del todo a supuestos “foráneos (*makwerekwere*)” que llegaron más recientemente. En este caso, la pretensión de ser primeros es desplegada para legitimar la estratificación, exclusión y dominación étnicas, sin importar que no cuente con una base histórica real de ningún tipo. Los botswanas más “indígenas” —según el criterio de antigüedad de ocupación— serían los así llamados “bosquimanos”, denominados *basarwa*. Estos pueblos tradicionalmente cazadores y recolectores han habitado los desiertos del país durante por lo menos dos mil años, pero los *basarwa* virtualmente no tienen voz alguna so pretexto de un cálculo de atraso y progreso que permite la “propiedad legítima” solo a los agricultores establecidos. Nyamnjoh sostiene que este

tipo particular de indigeneidad y nativismo niega las realidades híbridas, heterogéneas y cambiantes de la experiencia botswana. En cambio, prevalece lo que él denomina “los círculos de inclusión siempre decrecientes”. Nymanjoh sugiere la necesidad de una “indigeneidad flexible”, la cual podría reconocer e incluso adoptar el hecho de las múltiples lealtades, la movilidad geográfica y las historias entramadas.

Linda Tuhiwai Smith (en este volumen) explora la historia más esperanzadora de Nueva Zelanda. El modelo neoliberal thatcheresco implementado por primera vez a mediados de los años 1980, desmanteló el Estado benefactor de Nueva Zelanda en favor de la privatización, la desregulación y el desmantelamiento de los programas de gobierno. Estas medidas amenazaron con socavar la organización maorí que había estado sumando fuerzas en torno a la protección de los derechos nativos —acordados en el Tratado de Waitangi de 1840— y a la revitalización de la lengua maorí. Pero muchos maoríes no sienten nostalgia por el viejo Estado benefactor con sus dimensiones de paternalismo, condescendencia e insensibilidad a los problemas de los nativos. Tal como muestra Tuhiwai Smith, sacaron ventaja de las “pausas” y “espacios” en el emergente orden neoliberal para impulsar sus propias agendas descolonizadoras, especialmente las relativas a la reforma educativa. La nueva política de Estado promovió un modelo de escolaridad más empresarial basado en el mercado, que ponía en primer plano “la elección de escuela” y “el control de los padres”. Los activistas nativos adoptaron este lenguaje para presionar con éxito por las *kara kaupapa maori*, o las escuelas de inmersión en la lengua maorí, y otras reformas, por lo menos parciales, de un sistema educativo de mentalidad asimilacionista, antes controlado por los blancos.

Tuhiwai Smith extrae lecciones de Nueva Zelanda para pensar acerca de la indigeneidad en la era del capitalismo global avanzado. Si ahí se ha desarrollado un tipo incómodo de neoliberalismo multicultural, lo ha hecho en medio de la negociación de, por un lado, las familiares ideologías del libre mercado y el emprendimiento individual y, por otro, las luchas de los activistas maoríes por una cuota de derechos y reconocimiento grupales. Los propios regímenes neoliberales multiculturales han alentado formas de subjetividad indígena colectiva en otras partes del mundo. Un ejemplo notable es el del Brasil, donde las nuevas políticas de Estado, que otorgaron derechos sobre la tierra a grupos indígenas y descendientes de esclavos, han brindado nuevos incentivos para la identificación y organización comunitarias. Tal como la analista brasileña Evelina Dagnino lo expresa, los procesos políticos actuales están marcados por “confluencias perversas” (2002) entre el neoliberalismo y el activismo por la justicia social. La relación entre los modos neoliberales de gobierno y el activismo indígena está en efecto profundamente entrelazada y, al mismo tiempo, marcada por

fisuras, separaciones y enfrentamientos de diverso tipo. Tuhiwai Smith señala varios obstáculos en el caso maorí, incluidos el de activistas “quemados”, las tentaciones del asimilacionismo y las divisiones internas. Aún así, ella encuentra evidencia en Nueva Zelanda sobre cómo los grupos marginados pueden ser capaces de hallar “aspectos de la reforma neoliberal con los que las comunidades pueden comprometerse y pueden encontrar bases para cambiar la agenda”.

### **La autorrepresentación indígena, los colaboradores no indígenas y la política del conocimiento**

Hemos escuchado recientes señales de alerta acerca de los peligros de la crítica cultural y la teoría poscolonial. “¿Es el deber de los intelectuales añadir ruinas frescas al campo de ruinas?”, se pregunta Bruno Latour (2004: 225). Debe quedar suficientemente claro que las sensibilidades de este libro portan la impronta de las agendas antifundacionalistas de varias ramas de la teoría posestructural y poscolonial con sus recelos ante las pretensiones de pureza, fronteras fijas y narrativas únicas. Pero nuestro propósito no es el de desenmascarar, incapacitar, o jugar el gastado rol del crítico que todo lo ve y que pretende ver la verdad no contaminada por la apariencia. Trazar las trayectorias de la indigeneidad debe referirse a la construcción de posibilidades y no a la interminable reconstrucción. Estamos motivados por una ética del cuidado, la preocupación, y la transparencia y rendición de cuentas frente a formas de visión y organización que abrazan una interconectividad situada en cualquier trabajo dirigido hacia futuros sostenibles y nuevos horizontes de esperanza (Braidotti 2006). Uno de los roles de un trabajo académico cuidadoso y comprometido puede ser el de contribuir a la comprensión y el activismo que reconoce las paradojas, límites y posibilidades de los diversos vectores de la indigeneidad, en vez de volver a caer en los tipos monológicos, agotados, de análisis y juicio esencializados de cualquier tipo.

El propio fundamento de la investigación, el trabajo académico y la política del conocimiento ha estado cambiando de otros modos. El activismo indígena ha quebrado el viejo monopolio de los “expertos” foráneos para dar explicaciones acerca de la “realidad” de la vida nativa. Quizás el ejemplo más publicitado con relación a las crecientes demandas por la autorrepresentación nativa, ha sido el Nuevo Museo Nacional de los Indios Americanos (NMAI, por sus siglas en inglés) de la Smithsonian Institution. Como curador de este novísimo museo ubicado en el centro de Washington, D. C., Paul Chaat Smith (en este volumen) ofrece una visión desde adentro sobre los desafíos que conlleva el ensamblar a tiempo las exhibiciones para su inauguración en el 2004. En los viejos tiempos, los antropólogos y otros blancos dirigían museos con sus dioramas y exhibiciones acerca

de la vida nativa. El NMAI, con nativos como curadores y directores, refleja una economía cambiante de visibilidad, dinero y representación. Chaat Smith subraya que estos cambios traen consigo todo un conjunto nuevo de incertidumbres y dilemas —y que se elevaron las apuestas por el NMAI debido al presupuesto de 300 millones de dólares y las igualmente grandes expectativas. ¿Qué hay de los “guardianes indios esencialistas” que podrían querer que el museo evite las complejidades de la historia? ¿Podría el NMAI desarrollar un “modelo Simpson” con el fin de que el museo sea atractivo para los niños y, al mismo tiempo, para los adultos a través de otras referencias, niveles y dobles significados más sofisticados? ¿Y cómo los curadores podrían abordar tantas historias, lenguajes y formas de ser que se perdieron para siempre en la tormenta de la conquista? Chaat Smith describe el producto final como un asunto de “errores brillantes”, “sueños realizados” y restricciones limitantes. La autorrepresentación, como muestra el NMAI, jamás es simple o está libre de complicaciones —y menos aún cuando esa “yo-auto (*self*)” es un grupo que siempre ha estado diferenciado internamente en términos culturales, políticos y económicos.

Más aún, la autorrepresentación indígena implica amplias redes de colaboración que incluyen a personas de muchos tipos, indígenas y no indígenas. Podría no ser deseable o incluso posible que los intelectuales indígenas escriban o piensen exclusivamente acerca de la indigeneidad (incluso si tal perspectiva puede ser comprensible a la luz de la historia imperial de silenciamiento de las voces indígenas). Chaat Smith nota que los especialistas no nativos del museo y otros fueron importantes colaboradores en el NMAI, y, en términos más amplios, la indigeneidad siempre ha involucrado la enunciación, tanto conflictiva como armonizadora, desde posiciones de sujeto indígenas y no indígenas.

Los contribuyentes de este mismo libro escriben desde una variedad de posturas, tanto indígenas como no indígenas. Dicha colaboración nunca puede —ni debe— estar exenta de dificultades; involucra a personas que ocupan posiciones de sujeto complejamente diferenciadas, y hablar de “consenso” las más de las veces equivale a una maniobra de poder. Si bien compartimos una formación común en términos de jergas académicas y epistemologías, también es cierto que provenimos de diferentes tradiciones disciplinarias: antropología, geografía, historia, literatura y sociología. De haber participado economistas, politólogos o demógrafos, sin duda este proyecto hubiese tenido otro cariz. A pesar de lo molesto del cliché que en ocasiones puede ser la interdisciplinariedad, el proyecto de trabajar a través y más allá de las fronteras académicas establecidas sigue lleno de potencial. La promesa más grande yace en la generación de formas nuevas, “indisciplinadas” de comprender y conocer en el mejor sentido de la palabra (Escobar en prensa).

Si bien se reconoce que todo conocimiento es producido por vastas redes de colaboración, es vital recordar que existen narrativas políticas —insertas en discursos del conocimiento universal— que hacen que algunos actores y sus prácticas sean más visibles que otros (Latour 1993). En su capítulo en este volumen, Julie Cruikshank analiza la colaboración entre personas de pueblos originarios del territorio Yukón y los arqueólogos, meteorólogos, físicos y ambientalistas —y ella misma, una antropóloga cultural. Dicha colaboración surgió a partir de intereses compartidos relativos a las historias y hechos en torno a la deglaciación de las montañas Santa Elías del Canadá; si bien amigable y, de hecho, respetuoso de todas las partes involucradas, el trabajo se enredó en la hegemonía del conocimiento científico, a pesar de que los profesionales involucrados eran conscientes de la necesidad de tomar en cuenta las historias locales. Por ejemplo, en las narrativas *atapashkan* y *tinglit*, los glaciares figuran como actores dentro de una cosmología relacional que explica en la misma corriente de pensamiento el cambio climático y los encuentros coloniales, así como la historia natural y social. Lo que es más importante, estas narrativas, señala Cruikshank, “se construyen siempre en situaciones históricas de encuentro entre sociedades humanas: entre los habitantes de la costa y los del interior, entre los visitantes coloniales y los residentes, y entre los científicos, administradores, ambientalistas y pueblos originarios contemporáneos”. Sin embargo, cuando los científicos hacen sus interpretaciones incluyen en la colaboración definiciones del conocimiento indígena que conciben estas historias como un paquete de mito y sabiduría transmitido de generación en generación sin cambio alguno. La tarea de los científicos occidentales (de cualquier tipo) es “descubrir” tal conocimiento, extrayéndolo como “información”. Así se desconoce que la narración de historias es una forma de conocer que cambia —al igual que la ciencia— de acuerdo a las circunstancias. Tal tratamiento de los relatos transforma completamente las interpretaciones contemporáneas en “datos” culturales deshistorizados y fijos que supuestamente se transmiten como “contenido cultural” que no cambia. La colonialidad de la indigeneidad, nos recuerda Cruikshank, podría ser reforzada por las jerarquías del conocimiento, incluso en aparentes contextos progresistas.

Al igual que Cruikshank, muchos de nosotros hemos estado involucrados en formas de colaboración entre intelectuales académicos y no académicos (e. g., De la Cadena 2006; Tuhiwai Smith 1999). Queremos llamar la atención sobre las profundas asimetrías que organizan tal colaboración —empezando por las desigualdades geográficas, económicas, raciales y de género; pero que van más allá, hasta el corazón de la propia aventura de producción de conocimiento. Tal como Talal Asad escribió hace más de 20 años, las lenguas están estructuralmente imbuidas de un poder

diferenciado, y esto afecta la producción de conocimiento. “Las lenguas occidentales —escribió— producen y despliegan el conocimiento deseado más prestamente que las lenguas del Tercer Mundo”. Por el contrario, “el conocimiento que las lenguas del Tercer Mundo despliegan no es buscado por las sociedades occidentales de la misma manera o por la misma razón” (Asad 1986: 162).

En tiempos más recientes, Dipesh Chakrabarty ha denominado esta condición como “ignorancia asimétrica”. Al hablar de su disciplina, la historia, él señala: “Los historiadores del tercer mundo sienten la necesidad de citar las obras de la historia europea; los historiadores europeos no sienten ninguna necesidad de reciprocarse” (Chakrabarty 2000: 28). Es posible establecer una analogía con casi cualquier disciplina —obviamente, incluida la antropología. Las coincidencias ideológicas, si bien de mucha ayuda en los proyectos políticos conjuntos, no alteran las asimetrías estructurales e históricas que organizan a los esfuerzos de colaboración entre “europeos” y “no europeos” —entendidos en sentido amplio. Las imágenes de una participación equitativa, sin problemas, en los proyectos conjuntos de investigación colaborativa, tan reconfortantes como pueden ser, son difíciles de lograr, y suelen ser una ilusión académica bien intencionada. Una colaboración que quiere deshacer las instituciones y jerarquías epistémicas preexistentes, incluidas aquellas que han separado las esferas occidentales y no occidentales del conocimiento y sus lenguajes, requiere algo más que la disposición individual para colaborar; requiere una toma de conciencia de la hegemonía de la epistemología, y sobre la necesidad de por lo menos cuestionarla, con el fin de crear oportunidades para que surjan nuevos vocabularios colaborados. Demanda también una constante negociación multidireccional, así como el reconocimiento y la supervisión de los conflictos que dan lugar a dicha negociación. Por último, si bien este debe ser también el punto de partida, la colaboración requiere asimismo aceptar que los complejos enmarañamientos de poder siempre estructurarán la relación —aunque, por supuesto, el enmarañamiento cambiará siempre de formas y conexiones. En todo esto puede estar el potencial para una manera diferente de trabajar, la cual podría producir nuevas visiones de la realidad, nuevos conceptos que emerjan de tales visiones —donde “nuevos” no significa “avanzar”, sino moverse en cualquier dirección de distintas maneras. Tal trabajo buscaría cambiar la producción de conocimiento mediante, por ejemplo, la realización de un nuevo género que sea simultáneamente académico y no académico, local y universal, y comprometido con eliminar las fronteras entre estas esferas al mismo tiempo que interviene en todas ellas.

Pero estas siguen siendo ideas frágiles y heterotopías emergentes, disponibles para su exploración. Los artículos que siguen exploran las líneas de contención y fuga de la indigeneidad en estos primeros años del siglo

XXI. Esperamos que ellos también puedan tener algún valor para pensar en el futuro y en sus límites y posibilidades.

**Agradecimientos.** Agradecemos profundamente los amplios y reveladores comentarios de Claudia Briones, Arturo Escobar, Richard Fox, Charles Hale, Donald Moore, Ben Orlove, Eduardo Restrepo y Randolph Starn a versiones previas de esta introducción. Kristina Lyons, una estudiante de antropología de la Universidad de California, Davis, compartió sus opiniones sobre este volumen, tradujo del castellano y nos ayudó a poner en orden el manuscrito. Dos lectores anónimos de la Fundación Wenner-Gren brindaron también comentarios útiles. Ya Chung-Chuang, Valerie Lambert, Francesca Merlan y Linda Rupert hicieron importantes sugerencias; como también los miembros del seminario “Diáspora e indigeneidad” en el Franklin Humanities Institute de la Universidad de Duke. Agradecemos también a nuestros colegas del simposio “La experiencia indígena hoy” realizado en Rivarotta di Pasiano, Italia, 18-25 de marzo, 2005. La responsabilidad por los argumentos y cualquier error es enteramente nuestra. La traducción de *Aroma de la Cadena* hizo posible la lectura en castellano de este texto.

### Bibliografía

- ADAS, Michael  
1979 *Prophets of rebellion: millenarian protest movements against the European order*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- AHU, Tend  
“The evolution of contemporary Maori protest”. Disponible en: <<http://aotearoa.wellington.net.nz/back/tumoana>> (acceso el 27 de julio 2005).
- ALFRED, Taiaiake  
2001 “From sovereignty to freedom: towards an indigenous political discourse”. En *Indigenous Affairs* 3: 22-34.
- ARIAS, Arturo, ed.  
2001 *The Rigoberta Menchú controversy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ASAD, Talal  
1986 “The concept of cultural translation in British social anthropology”. En Clifford, James y George E. Marcus, eds., *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

- Introducción 37
- BBC WORLD  
2006 "Vargas Llosa: 'un nuevo racismo'". Disponible en: <[http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin\\_america/newsid\\_4633000/4633898.stm](http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4633000/4633898.stm)> (acceso el 20 de diciembre 2006).
- BRAIDOTTI, Rosi  
2006 *Transpositions: on nomadic ethics*. Cambridge: Polity Press.
- BROOKS, James F., ed.  
2002 *Confounding the color line: the Indian-Black experience in North America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- BRYSK, Allison  
2000 *From tribal village to global village: Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- BUTLER, Judith  
1993 *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nueva York: Routledge.
- CHAKRABARTY, Dipesh  
2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CHUNG-MIN, Chen, Chuang YING-CHANG, Huang SHU-MIN, eds.  
1994 *Ethnicity in Taiwan: social, historical and cultural perspectives*. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- DAGNINO, Evelina  
2002 *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. San Pablo: Paz e Terra.
- DE LA CADENA, Marisol  
2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press (en castellano: *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP, 2004).  
2006 "Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities". En *Journal of Latin American Studies* 37: 250-284.
- DE LEPERVANCHE, Marie M.  
1984 *Indians in a white Australia: an account of race, class, and Indian immigration to Eastern Australia*. Sydney: Allen and Unwin.
- EHLE, John  
1988 *Trail of tears: the rise and fall of the Cherokee Nation*. Nueva York: Doubleday.

- ESCOBAR, Arturo  
(En prensa) *Places and regions in the global age: social movements and biodiversity conservation in the Colombian Pacific*. Durham, NC: Duke University Press.
- FRAZER, James G.  
1931 [1888] *Garnered sheaves*. Londres.
- GARCÍA, María Elena  
2005 *Making Indigenous citizens: identities, education, and multicultural development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- GARCÍA LINERA, Álvaro  
2006 "El evismo: lo nacional-popular en acción". En *Observatorio Social de América Latina*, vol. 6, núm. 19, julio. Buenos Aires: CLACSO.
- GUHA, Ramachandra  
1989 "Radical American environmentalism and wilderness preservation: a Third World critique". En *Environmental Ethics* 11 (1): 71-83.
- HALE, Charles  
2006 *Más que un indio: racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- HALL, Stuart  
1996 "Who needs identity?". En Hall, Stuart y Paul du Gay, eds., *In questions of cultural identity*. Londres: Sage.
- HODGSON, Dorothy L.  
2001 *Once intrepid warriors: gender, ethnicity, and the cultural politics of Masai development*. Bloomington: Indiana University Press.
- Human Rights and Equal Opportunity Commission  
1997 *Bringing them home: report of the national inquiry into the separation of aboriginal and Torres Strait Islander children from their families*. Sydney: Human Rights and Equal Opportunity Commission.
- INGOLD, Tim  
2000 *The perception of the environment*. Londres: Routledge.
- KIRSCH, Stuart  
2001 "Lost worlds: environment disaster, 'culture loss' and the law". En *Current Anthropology* 42 (2): 167-198.
- KYMLICKA, Will  
2001 *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Nueva York: Oxford University Press.

## LATOURE, Bruno

1993 *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

2004 "Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern". En *Critical Inquiry* 30 (2): 225-248.

## LI, Tania Murray

2000 "Articulating indigenous identity in Indonesia: resource politics and the tribal slot". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.

## MAMDANI, Mahmood

2002 *When victims become killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.

2004 "Race and ethnicity as political identities in the African context". En Tazi, N., ed., *Keywords: identity*. Nueva York: Other Press.

## MOORE, Donald

2004 *Suffering for territory: race, place, and power in Zimbabwe*. Durham, NC: Duke University Press.

## MOUFFE, Chantal

2005 *On the political*. Londres: Routledge.

## NIEZEN, Ronald

1994 *Once were warriors*, Lee Tamahori, director. 99 min. Fine Line Features.

2000 *The origins of indigenism: human rights and the politics of identity*. Berkeley: University of California Press.

## OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS

1989 "Convention (No. 169) concerning indigenous and tribal peoples in independent countries". Disponible en: <<http://193.194.138.190/html/menu3/b/62.htm>> (acceso el 12 de diciembre 2006).

*Oxford English Dictionary*. Disponible en: <[http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50115329?query\\_type=word&queryword=indigenous&first=1&max\\_to\\_show=10&single=1&sort\\_type=alpha](http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50115329?query_type=word&queryword=indigenous&first=1&max_to_show=10&single=1&sort_type=alpha)>.

## PIOT, Charles

1999 *Remotely global: village modernity in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

- POSTERO, Nancy y Leon ZAMOSC  
2004 *The struggle for Indigenous rights in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press.
- QUIJANO, Aníbal  
2006 "Keynote address at Congreso Internacional de Pueblos Indígenas de America Latina, 15 de julio, Cuzco, Perú".
- RAMOS, Alcida  
1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- REYNOLDS, Henry  
2003 *North of Capricorn: the untold story of Australia's North*. Crow's Nest, New South Wales: Allen and Unwin.
- SHEEHAN, James  
2006 "The problem of sovereignty in European history". En *American Historical Review* 111 (1): 1-15.
- SMITH, Linda Tuhiwai  
1999 *Decolonizing methodologies: research and Indigenous peoples*. Londres: Zed.
- SMITH, Paul Chaat  
1994 "Home of the brave". En *C Magazine* (verano): 32-42.
- SMITH, Paul Chaat y Robert ALLEN WARRIOR  
1996 *Like a hurricane: the Indian movement from Alcatraz to Wounded Knee*. Nueva York: Free Press.
- STARN, Orin  
1999 *Nightwatch: the politics of protest in the Andes*. Durham, NC: Duke University Press.  
2004 *Ishi's brain: in search of America's last "wild" Indian*. Nueva York: W. W. Norton.
- STOCKING, George W.  
1995 "After Tylor". En *British Social Anthropology 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.
- STOLER, Ann  
2002 *Carnal knowledge and imperial rule: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press.

- Introducción 41
- STOLL, David  
1999 *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*. Boulder, CO: Westview Press.
- STURM, Circe  
2002 *Blood politics: race, culture, and identity in the Cherokee nation of Oklahoma*. Berkeley: University of California Press.  
2003 *The whale rider*. Niki Caro, director. 101 min. Newmarket Films.
- THOMSON, Sinclair  
2003 *We alone will rule: native Andean politics in the age of insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.
- THORNBERRY, Patrick  
2003 *Indigenous people and human rights*. Manchester: Manchester University Press.
- TOULABOR, Comi  
1985 *Le Togo sous Eyeadema*. Dakar: Karthala.
- TROUILLOT, Michel-Rolph  
1991 "The savage slot: the poetics and politics of otherness". En Fox, Richard G., ed., *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- TSING, Anna  
2005 *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.
- TULLY, James  
1995 *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TYLOR, E. B.  
1903 *Primitive culture*. Dos volúmenes. Cuarta edición. Londres: John Murray.
- VAN COTT, Donna  
2000 *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- WACHMAN, Alan  
1994 *Taiwan: national identity and democratization*. Armonk: M. E. Sharpe.

WILLIAMS, Raymond

1977 *Marxism and literature*. Nueva York: Oxford University Press.

YOUNG, Iris Marion

2000 "Hybrid democracy: Iroquois federalism and the postcolonial project". En Ivison, Duncan, Paul Patton y Will Sanders, eds., *Political theory and the rights of Indigenous peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.