

El poder de la nación. El impacto de conceptos europeos en las discusiones sobre la autonomía indígena

Wolfgang Gabbert

Introducción

Hoy en día “indigeneidad” y “pueblos indígenas” son conceptos muy comunes en los círculos políticos y académicos.¹ Las Américas han desempeñado un rol central en su divulgación, sobre todo por el papel pionero de los activistas amerindios en el movimiento internacional de los derechos indígenas.² A diferencia de la mayoría de los países asiáticos y africanos ha parecido más fácil decidir quién, a diferencia del resto de la población, debía llamarse indígena porque los grupos dirigentes de los estados independientes eran culturalmente y, en mayor o menor medida, físicamente, los herederos de los antiguos colonizadores europeos. En cambio, gobiernos asiáticos y africanos adoptaron alguna versión de la “teoría del agua salada” limitando el concepto de colonialismo a la variante europea y argumentando que en sus países todos los ciudadanos eran “indígenas” (Baird 2011, 159-160).

Desde la década de 1980, se han reformado las constituciones en muchos países latinoamericanos para reconocer el carácter multicultural y -étnico de la nación, establecer derechos de autonomía y reconocer las prácticas jurídicas indígenas. Así, se ha dado un primer paso en la creación de un sistema político y jurídico más accesible y adecuado. Sin embargo, una parte importante del debate sobre los derechos indígenas padece de la confusión de conceptos analíticos y políticos y, particularmente, de la esencialización de la cultura y lo que Brubaker ha criticado como “grupismo”, que quiere decir, “la tendencia a tratar a diversas categorías de personas como si fueran grupos internamente homogéneos y externamente delimitados, incluso actores colectivos unitarios con propósitos comunes”

1 Versiones anteriores de partes de este artículo se han publicado en Gabbert (2015a y 2018).

2 Amerindio se refiere aquí a las poblaciones indígenas en las Américas.

(Brubaker 2009, 28).³ Tanto los Estados como las organizaciones internacionales (OI) e indígenas y una parte importante de los académicos han adoptado un lenguaje derivado del modelo clásico del Estado-nación con sus mitos sobre la antigüedad y homogeneidad del pueblo. Parece que las luchas de medio siglo en contra de esencialismos en las discusiones sobre la etnicidad, empujadas por Fredrik Barth (1969), han sido en vano.

Indigeneidad y “pueblos indígenas”

Como es bien sabido, la difusión del término indígena (francés *indigène*; inglés *indigenous*) en todo el mundo está estrechamente relacionada con la expansión colonial europea a partir de finales del siglo XV. Se utilizó el término principalmente para distinguir a los colonizados de los colonizadores. Las poblaciones colonizadas, así como las minorías dentro de los Estados independientes, fueron denominados “habitantes nativos” o “poblaciones indígenas” que necesitaban protección debido a “la deficiencia de su desarrollo físico e intelectual”, como lo expresó la Unión Panamericana en su resolución XI del 21 de diciembre de 1938 (citado en Daes 1996, 7). Su completa integración y asimilación en la vida nacional de los Estados siguió siendo el principal objetivo de los gobiernos y las organizaciones internacionales durante varias décadas. Se puede detectar un importante cambio discursivo al comparar dos convenios de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Mientras que el Convenio 107 de 1957 está dirigido a la “Protección e integración de las *poblaciones* indígenas y tribales en los países independientes” (mi énfasis), el Convenio 169 de 1989 se refiere a los “*Pueblos* indígenas y tribales en los países independientes” (mi énfasis). En el discurso de los movimientos indígenas, de las OI y en gran parte de la legislación reciente sobre cuestiones multiculturales en América Latina, los “pueblos indígenas” se han convertido en objeto de derechos reivindicados o concedidos. Así, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 afirma en Art. 3: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen

3 Esta y todas las demás traducciones son mías. Véase también Gabbert (1992, 33; 2006, 90-91; 2015b, 186-187). Münzel ya ha criticado este tipo de pensamiento que considera cada miembro de una “etnia” como “típica de ella, y viceversa, la ‘etnia’ tipifica a cada uno de sus miembros” (Münzel 2007, 328) y lo ha relacionado con la noción *Volk* del pensamiento romántico.

libremente su desarrollo económico, social y cultural” (Naciones Unidas 2008, 5).

Sin embargo, la aplicación de estas y otras estipulaciones similares plantea graves problemas, posiblemente el más fundamental sea: ¿quiénes deben ser considerados “pueblos indígenas”? Aunque la declaración de 2007 evita por completo esta cuestión, una Subcomisión de la ONU propuso una definición de trabajo, que es aceptado por muchos activistas y académicos determinando como criterios decisivos “una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales”, una posición no dominante en la sociedad y la determinación de “preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica” (Martínez Cobo 1986, 30).

Más allá de esto, los movimientos indígenas y sus “intelectuales orgánicos” invocan la tradición, la lengua y la cultura en su discurso. En contraste con “el Occidente”, con su destrucción de la naturaleza, explotación, egoísmo y alienación, evocan una visión del mundo con un alto grado de espiritualidad, una relación pacífica con la naturaleza y un fuerte ideal de comunalidad supuestamente compartido por todos los grupos indígenas (cf. Bonfil Batalla 1981, 35-44; Harris y Wasilewski 2004).

Sin embargo, el concepto “indígena” ha sido criticado por antropólogos como Adam Kuper por confiar “en obsoletas nociones antropológicas y visiones etnográficas falsas” y por “fomentar ideologías esencialistas de la cultura y la identidad, [que] puede tener peligrosas consecuencias políticas” (2003, 395). Kuper critica la hipótesis de una “cultura auténtica” y de la continuidad cultural y genética con un pasado antiguo que para los movimientos indígenas forma “la piedra angular de la identidad colectiva” (2003, 390 y 392). También cuestiona la suposición, a veces implícita y a veces explícita en el discurso de los movimientos indígenas, de que los “pueblos indígenas” son los descendientes de los habitantes originales de un país que deberían tener un acceso privilegiado a sus recursos (2003, 390). De todos modos, varias organizaciones internacionales y círculos del derecho internacional ven a los “pueblos indígenas” no necesariamente como los primeros habitantes de su hábitat, sino que destacan su ocupación antes de la entrada de una población colonizadora (OIT 1989).

Esto parece implicar que la ocupación por parte de los colonos es relativamente reciente. Si bien esta suposición no se ajusta a la situación en gran parte de África, India, China o ciertos países nórdicos en los que las poblaciones mayoritarias también han ocupado las tierras en cuestión du-

rante milenios, refleja con bastante acierto la realidad de algunas de las antiguas colonias europeas, como Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda, Australia y América Latina (Karlsson 2003, 407-415). En América Latina, pues, existe un consenso generalizado de que los “pueblos indígenas” son los descendientes de las poblaciones que los invasores españoles y portugueses encontraron desde el siglo XVI. La *Ley de Derechos Indígenas de Chiapas* define en su Art. 3 a un “pueblo indígena” como:

aquél que se conforma por personas que descienden de poblaciones que, desde la época de la conquista habitaban en el territorio que corresponde al Estado y que hablan la misma lengua, conservan su cultura e instituciones sociales, políticas y económicas y practican usos, costumbres y tradiciones propios.

El ataque de Kuper al concepto de “pueblos indígenas” ha provocado un animado debate entre los críticos y los defensores. Sin embargo, las discusiones se han centrado sobre todo en la “indigeneidad”; mientras que la problemática de la noción “pueblo” ha sido generalmente ignorada.⁴

En las discusiones políticas internacionales, el término “pueblo” ha sido problemático debido a su asociación con el derecho a la libre determinación establecido en la Carta de las Naciones Unidas. Por lo tanto, los gobiernos solo a regañadientes y después de largas controversias acordaron sobre la utilización del término pueblo en el Convenio 169 de la OIT, pero solo después de la inclusión de una cláusula para que su uso no tenga implicación alguna en relación con los derechos que se le atribuye en el derecho internacional (OIT 1989, Art. 1.3; Karlsson 2003, 407-410; Anaya 2004, 59-61). No obstante, la noción de “pueblo” es importante, porque define la entidad a la que corresponden los derechos colectivos.

Si bien las leyes coloniales establecieron una diferenciación administrativa entre indígenas y no indígenas, esta cayó en desuso en la mayoría de los países de América Latina después de la independencia en el siglo XIX. Sin un criterio legal, el idioma ha sido el rasgo más importante empleado en determinar los “pueblos indígenas”.⁵ Las poblaciones así delimitadas varían considerablemente de tamaño. Mientras que en la actualidad hay más

4 Véanse, p.ej., Pelican (2009), Baird (2011) y varias contribuciones en *Social Anthropology* (n.º 14, 2006: 1-32).

5 Brasil es una excepción que define como indio a todo individuo de ascendencia precolombina identificado como miembro de un grupo étnico culturalmente diferente de la sociedad nacional en el artículo 3 del Estatuto do Índio-Lei nr. 6.001/1973 (Semper 2003, 44). Recientemente, se ha adoptado la autodefinición como criterio de adscripción étnica en los censos de algunos países latinoamericanos (Angosto Ferrández y Kradolfer 2012). No obstante, la lengua sigue siendo un rasgo definitorio esencial, ya

de 1,5 millones de hablantes del náhuatl en México, el papago es hablado por mil personas. Las categorías lingüísticas grandes (náhuatl, mixteco, zapoteco) se componen de varias lenguas mutuamente incomprensibles y numerosos dialectos locales. Además, los hablantes de las lenguas más grandes viven a menudo en zonas muy dispersas (Dürr 2019, 86-91).

Movimientos indígenas, organizaciones internacionales o no gubernamentales, numerosos gobiernos y el público en general consideran estas categorías lingüísticas como “pueblos”. Sin embargo, en muchos casos, no ha existido una conciencia étnica que abarque a todos los hablantes. La mayoría de los miembros se han considerado, principalmente, como pertenecientes a una comunidad, un municipio o una región. Esto se debe a la política colonial española que destruyó las formas de integración política indígena más allá del nivel local. Los procesos de etnogénesis son fenómenos relativamente recientes.⁶

Así, aunque las actuales políticas de autonomía pretenden preservar las comunidades existentes y sus tradiciones, en realidad están contribuyendo a procesos de construcción de una conciencia supralocal (étnica o nacional), que se parecen a los sucesos acontecidos en Europa durante el siglo XIX. En ambos casos, pequeños grupos de élite tratan de difundir una conciencia de pertenencia a una comunidad de destino entre poblaciones heterogéneas y las demandas políticas se basan en la aseveración de que estas comunidades ya existían en la antigüedad.⁷

Como he argumentado en otra publicación (Gabbert 2015a), la legislación latinoamericana ha evitado en general definir las instituciones políticas que podrían administrar los derechos de autonomía indígena más allá del ámbito local. Así, las leyes de los estados mexicanos de Campeche y Quintana Roo son excepciones notables. Declaran un Gran Consejo Maya y un Congreso Maya como máximos órganos de representación política de los “indígenas mayas” en ambos estados.⁸ Ni el Gran Consejo Maya ni el Congreso Maya tienen precursores históricos. La población mayahablante de la península de Yucatán nunca estuvo unificada políticamente. Se organizó en varias entidades políticas en la época prehispánica y se fragmentó

que las denominaciones de los distintos “pueblos indígenas” suelen seguir las divisiones lingüísticas tradicionales.

6 Véanse, por ejemplo, Albó (1979); Gabbert (2004).

7 Véanse Anderson (1991, capítulos 5 y 6), Hobsbawm (1990, capítulos 2 y 3) y Hroch (2005, 62-70) para Europa y compárese CNI (2001).

8 Ley ...Campeche, Art. 46; Ley ... Quintana Roo, Art. 51.

aún más en la época colonial y poscolonial. Además, la delimitación de las esferas de competencia de las instituciones mencionadas no responde a ninguna lógica cultural, sino que sigue los límites políticos de los estados federales mexicanos creados en los siglos XIX y XX.

Cultura y política

Hasta finales del siglo XVIII, el término “pueblo” solía entenderse como los súbditos de las clases bajas de los monarcas europeos. El pensamiento de Johann Gottfried Herder (1744-1803) y otros formaba parte de una reevaluación más general del término en el curso de la Ilustración, el ascenso político de la burguesía y el cambio en los fundamentos de la legitimación del poder de la soberanía divina de los reyes a la soberanía del pueblo. En este contexto, Herder elaboró su concepción del *Nationalcharakter* (“carácter nacional”; empleaba los términos pueblo y nación como sinónimos) en su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Era convencido de que cada pueblo tuviera su propio idioma que marcara su carácter. Herder concebía los pueblos (o naciones) como unidades naturales, “plantas de la naturaleza”, al igual que las familias. Su equiparación de pueblo, nación y cultura, y la búsqueda de la autenticidad estaba relacionada con una revalorización de las costumbres populares, hasta entonces despreciadas por las élites como incivilizadas e incultas. Para él, en las canciones populares, la “música de una nación”, “se revela el carácter interior de la misma [...] más profunda y verdadera de lo que la más larga descripción de las coincidencias externas sería capaz de retratar” (Herder 2017, 151, 210, 220, 174). Herder y otros seguidores del romanticismo “se esforzaron por preservar la lengua vernácula y las tradiciones populares en peligro por el proceso de modernización y civilización, y practicaron un culto a lo natural y original, que se convirtió en un compañero constante del nacionalismo” (Jansen y Borggräfe 2007, 38; véase también Hannaford 1996, 213-233). Herder no solo pensaba que el idioma determinara la pertenencia a un pueblo sino estableció además una relación íntima entre la cultura y lo político. Según él, “el Estado más natural [...] es *un* pueblo con *un* carácter nacional” (énfasis allí). Además, tanto Herder como otros seguidores del romanticismo rechazaron la “mezcla de las naciones” (Herder 2017, 220; Jansen y Borggräfe 2007, 39).

Haciéndose eco de los ingredientes claves del pensamiento romántico y nacionalista clásico, el discurso global de la autonomía y autodetermi-

nación sugiere que cada “pueblo” indígena se caracteriza por una lengua, una cultura y unas instituciones sociales comunes. Más allá de esto, las reivindicaciones políticas se basan con frecuencia en este supuesto. En las palabras de un líder indígena de México: “Si los pueblos indígenas somos una unidad cultural también deberíamos ser una unidad política” (Regino Montes 2001, s. p.).

El papel destacado de la cultura y de las tradiciones se entiende cuando se recuerda las condiciones iniciales de los movimientos nacionales (o étnicos). Ni en Alemania a finales del siglo XVIII y principios del XIX, ni en el caso de las poblaciones indígenas de América Latina en la segunda mitad del siglo XX las corrientes hacia la unificación nacional pudieron basarse en un marco estatal preexistente –contraste importante en comparación con Francia o Inglaterra–. Por lo tanto, tuvieron que recurrir a la cultura, la lengua o la ascendencia como posibles elementos de unidad.

También existe un paralelismo en las condiciones estructurales en las que surgieron el nacionalismo romántico de Alemania y los movimientos indígenas de América Latina. Ambos movimientos se desarrollaron como reacción a profundos procesos de cambio social e ideológico. En Alemania, las estructuras estamentales eran en proceso de disolución debido a la movilidad social y la emancipación política de la burguesía, y la religión perdió su poder unificador a raíz de la Ilustración y la secularización (Jansen y Borggräfe 2007, 35, 40-42). Se pueden hacer observaciones comparables con respecto a los grupos indígenas de América Latina. Aquí, los crecientes esfuerzos de integración en muchos Estados, la expansión de vías y medios de comunicación, el avance de la economía de mercado y el mayor acceso a la educación y a los trabajos fuera de la agricultura han puesto en marcha una acelerada diferenciación social y un cuestionamiento de las normas tradicionales y de las estructuras de autoridad en las comunidades (Gabbert 1999, 355-373 y 2007, 147-162).

Además, ambos movimientos son similares en cuanto a la proyección de la comunidad hacia un pasado lejano y ambos consideran la lengua materna como un signo de descendencia común. En Alemania, se reclamó las tribus germánicas de la antigüedad como antepasados (Jansen y Borggräfe 2007, 46-47). En el caso de los indígenas de América Latina, se suele reivindicar la continuidad histórica y la descendencia de los primeros habitantes de la región. En las palabras de una organización de nacionalistas miskitos de Nicaragua:

Somos pueblos indígenas, ya que descendemos de nuestros antepasados que fueron los habitantes originales de este territorio [...]; ellos vivían en esta región en el siglo X [...] Heredamos de nuestros antepasados costumbres sociales, económicas y culturales particulares que hemos conservado hasta hoy y por las que nos identificamos como pueblo (MISURASATA 1982, 134-135; véase también CNI 2001).

Por último, en ambos casos, los grupos sociales portadores de las corrientes étnicas o nacionales son similares. El liderazgo de los movimientos pertenece predominantemente a la clase media educada, como son profesores, estudiantes, publicistas, académicos, entre otros (Jansen y Borggräfe 2007, 44-45; Anderson 1991, 70-75; Hroch 1985, 145-147, 179-181; Gutiérrez Chong 2019, 24-33; Gabbert 2018, 254-255; Frank 1992, 52-55). Muchos de ellos se habían alejado de sus orígenes rurales y logrado obtener una educación formal y empleos calificados o han migrado a las ciudades en las últimas décadas.⁹ En tiempos anteriores la ascendencia social significaba muchas veces la pérdida de la pertenencia étnica en las comunidades rurales. Como he demostrado en otras publicaciones, los miskitos del este de Nicaragua son un ejemplo de ello. Tienen una larga historia de matrimonios mixtos con extranjeros, como marineros o comerciantes europeos, esclavos africanos fugitivos y trabajadores estadounidenses. Los forasteros y su descendencia se integraban en las comunidades miskitas mediante el establecimiento o la construcción de relaciones de parentesco. Hasta la segunda mitad del siglo XX, un sistema de reciprocidad generalizada, que incluía la ayuda mutua entre parientes y compañeros de aldea, y la generosa distribución de alimentos (especialmente carne), era el principal mecanismo utilizado para integrar a las comunidades. Los aldeanos se definían a sí mismos como “los pobres” y solo los que participaban en el sistema de reciprocidad eran aceptados como compañeros miskitos. Así, los propietarios de tiendas o comerciantes de ascendencia miskita que comenzaron a favorecer sus intereses comerciales a expensas de la generosidad esperada hacia los parientes, dejaron de ser considerados miembros del grupo. Sin embargo, los criterios de pertenencia han cambiado como resultado del trabajo misionero y de la creciente diferenciación social incluso dentro de

⁹ Según cifras de organizaciones mapuche en Chile más de la mitad de los 1,5 millones de mapuches residían en las zonas urbanas ya a principios de los años 1990 y más de 500 000 de estos solo en la capital, Santiago. El número de personas (mayores de cuatro años) que hablan una lengua indígena en Ciudad de México pasó de 350 000 en 1980 a 1,6 millones en 1990 (Muñoz Ramírez 2005; Nolasco 1990, 3-5).

las aldeas en las décadas de 1960 y 1970. A diferencia de épocas anteriores, los aldeanos categorizan ahora a los individuos como miskitos incluso cuando no participan en el sistema de reciprocidad generalizada o en la redistribución de la riqueza. Esto se ve facilitado por el hecho de que el énfasis en la comunidad étnica hace referencia a un elemento común tanto a la élite como a los aldeanos, a saber, la experiencia compartida de discriminación por parte de los principales sectores de la sociedad nicaragüense. Este factor ha cobrado importancia desde la década de 1960 debido a la inmigración masiva de campesinos mestizos del Pacífico y el centro de Nicaragua, y al aumento de los esfuerzos del gobierno por controlar los recursos naturales de la región. Dar importancia a la ascendencia y a la lengua como criterios de pertenencia al grupo facilita la reintegración de la élite en la sociedad indígena y sostiene o restablece la cohesión social dentro de las aldeas, a medida que los fundamentos materiales de la reciprocidad van desapareciendo (Gabbert 1992, 268-269, 302-303 y 2014).

Conclusión

Las ideologías étnicas y nacionales y las nociones de etnia, nación y pueblo que han prevalecido desde finales del siglo XVIII tienen un carácter ambivalente, muestran una “cara de Jano” (Nairn 1978). Por un lado, implican una tendencia democratizadora, en el sentido de que ya no limitan la pertenencia solo a las élites, sino que se imaginan como “camaraderías profundas y horizontales” (Anderson 1991, 7). Por otro lado, implican inevitablemente dinámicas de exclusión hacia fuera y de homogeneización hacia dentro que se puede observar, por ejemplo, con respecto a la lengua. Ni en las naciones europeas emergentes del siglo XIX ni en los grupos indígenas de la actualidad la lengua común ha sido una realidad previa, sino el resultado de la construcción de un idioma estándar escrita y su difusión a través de las instituciones educativas.¹⁰ Así, Hobsbawm afirmó:

Las lenguas nacionales [...] tienen casi siempre algo de producto artificial y a veces [...] son casi inventadas. Son lo contrario de lo que la mitología nacionalista las quiere hacerles pasar, es decir, los fundamentos arcaicos de una cultura nacional y el caldo de cultivo del pensamiento y el sentimiento nacional. Suelen representar intentos de hacer un idioma unificado a partir de una variedad de idiomas hablados (que luego degenerarán en dialectos) (1990, 67-68).

10 Véanse Elwert (2001, 130-131) para el alemán y Gugenberger (1995, 183-189) para el quechua.

El debate sobre la indigeneidad y la autonomía demuestra que conceptos antropológicos como cultura y etnia desempeñan un papel central tanto en las ciencias sociales como en la política. Sin embargo, incluso científicos sociales destacados como Will Kymlicka (1995, 18) y Charles Taylor (1993, 20), siguen empleando el término cultura como sinónimo de nación o pueblo, y definen estos conceptos como grupos de individuos que persiguen un fin colectivo. Ideas similares están muy extendidas en el discurso de las IO, las ONG y los gobiernos nacionales. Así, el viejo modelo de Estado-nación se aplica a una nueva entidad jurídica – los “pueblos indígenas”. En ambos casos, se reclaman derechos políticos para una comunidad presentada como orgánica y culturalmente homogénea. Aunque Anaya rechaza explícitamente la ecuación de “pueblo”, “nación” y “estado” por generalizar falsamente un concepto relativamente moderno de “comunidades territoriales ‘soberanas’ mutuamente excluyentes”, sigue convencido de que, si bien la nación y el estado eran formas bastante específicas de organización social, la “condición de pueblo” no lo era. Define los “pueblos” como “comunidades, cada una con sus propios atributos sociales, culturales y políticos ricamente enraizados en la historia” (2004, 100 s.).

Como he señalado en otra publicación (Gabbert 2015a), los argumentos esencialistas suelen caracterizar también el debate sobre el reconocimiento de las prácticas jurídicas indígenas. Al igual que la escuela histórica alemana de jurisprudencia, fundada entre otros por Karl von Savigny en el siglo XIX, se da a entender que el derecho indígena (consuetudinario) es una expresión del espíritu del pueblo (*Volksgeist*) y no el resultado de las luchas de poder en la sociedad (cf. Savigny 1815, 6; Cabedo Mallol 2004, 78).

La conceptualización de los “pueblos” como unidades culturales homogéneas corre el riesgo de fomentar nuevas formas de homogeneización cultural y de consolidar las actuales relaciones de dominación en los grupos indígenas. Esto solo puede evitarse aceptando la idea antropológica de que el significado de las normas, la cultura y la comunidad es casi siempre discutido. Por lo tanto, el respeto a la diferencia cultural no solo significa el reconocimiento de derechos a determinados colectivos, sino que debe garantizar que los procesos de toma de decisiones dentro de estos grupos cumplan las normas democráticas fundamentales.

No cabe duda de que la situación social y económica de la mayoría de las poblaciones indígenas de América Latina y de otros lugares es crítica y la discriminación sigue siendo generalizada. Por ello, las organizaciones

independientes que están en condiciones de articular sus legítimas demandas son de crucial importancia. Sin embargo, reconocer la necesidad de las organizaciones indígenas no debe inducirnos a idealizarlas o a equiparar el razonamiento científico con el discurso político porque el primero debe tener como objetivo la ampliación del conocimiento y no la promoción de intereses particulares de grupo (por muy legítimos que sean).

Ni los “pueblos indígenas” en su totalidad ni los grupos o comunidades lingüísticas individuales son siempre de la misma opinión o comparten los mismos intereses. Las relaciones sociales y políticas entre los grupos indígenas no son ni más ni menos armoniosas que entre otros grupos, y la idea de que las organizaciones indígenas representan siempre a la perfección los intereses de “su gente”, una mera proyección. Por lo tanto, si apoyamos a las organizaciones indígenas, invariablemente decidimos fomentar un proyecto político específico y no la “voluntad general” de un pueblo indígena. Más allá de esto, los debates actuales sobre los derechos indígenas suelen ignorar la poca antigüedad de la etnogénesis y la creciente diferenciación social dentro de la población amerindia, que es un factor crucial para explicar el surgimiento de las organizaciones indígenas a nivel local, nacional e internacional. La situación, las estrategias y las actividades de los actores indígenas solo pueden entenderse si damos la debida importancia a sus diferentes posiciones sociales, diferenciadas según la clase, el género y la generación. Las reformas constitucionales y legales en América Latina (y en otros lugares) no conservan ni reviven tradiciones ancestrales, sino que dan lugar a la aparición de nuevas formas de participación política y práctica legal.

Referencias bibliográficas

- Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche*, 15 de junio de 2000.
- Ley de Derechos y Cultura Indígenas de Chiapas*, 29 de julio de 1999.
- Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo*, 30 de julio de 1998.

Libros y artículos

- Albó, Xavier. 1979. "Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymara de hoy". *América Indígena* 39, n.º 3: 477-528.
- Anaya, S. James. 2004. *Indigenous Peoples in International Law*. 2ª ed. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.
- Angosto Ferrández, Luis Fernando y Sabine Kradolfer, eds. 2012. *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Baird, Ian. 2011. "The Construction of 'Indigenous Peoples' in Cambodia". En *Alterities in Asia. Reflections on Identity and Regionalism*, editado por Leong Yew, 155-176. London: Routledge.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Bonfil Batalla, Guillermo, ed. 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, D.F.: Nueva Imagen.
- Brubaker, Rogers. 2009. "Ethnicity, Race, and Nationalism". *Annual Review of Sociology* 35: 21-42.
- Cabedo Mallol, Vicente. 2004. *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*. València: Universitat Politècnica de València.
- CNI. 2001. "Declaración por el reconocimiento constitucional de nuestros derechos colectivos". En *3º Congreso Nacional Indígena*. Nurío, Michoacán, 2 al 4 de marzo. https://es.wikisource.org/wiki/III_Congreso_Nacional_Ind%C3%ADgena, (20 de octubre de 2023).
- Daes, Erica. 1996. *Standard-Setting Activities: Evolution of Standards Concerning the Rights of Indigenous People*. <https://digitallibrary.un.org/record/236429> (20 de octubre de 2023).
- Dürr, Michael. 2019. "Sprachen Mesoamerikas". En *Einführung in die Ethnologie Mesoamerikas. Ein Handbuch zu den indigenen Kulturen*, editado por Eveline Dürr y Henry Kammler, 85-100. Münster: Waxmann.
- Elwert, Georg. 2001. "Deutsche Nation". En *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*, editado por Bernhard Schäfers y Wolfgang Zapf, 127-137. Opladen: Leske & Budrich.
- Frank, Erwin H. 1992. "Geschichte und Utopie. Die indianistische Bewegung in Ekuador". En *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika – Analysen und Berichte, Band 16*, editado por Dietmar Dirmoser *et al.*, 48-65. Münster: Lit.

- Gabbert, Wolfgang. 1992. *Creoles. Afroamerikaner im karibischen Tiefland von Nicaragua*. Münster: Lit.
- Gabbert, Wolfgang. 1999. "Violence and Social Change in Highland Maya Communities, Chiapas, Mexico". *Ibero-Amerikanisches Archiv* 25, n.º 3/4: 351-374.
- Gabbert, Wolfgang. 2004. *Becoming Maya. Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*. Tucson: University of Arizona Press.
- Gabbert, Wolfgang. 2006. "Concepts of Ethnicity". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1, n.º 1: 85-103.
- Gabbert, Wolfgang. 2007. "Ethnisierung von 'oben' und von 'unten' – Staatliche Indianerpolitik und indigene Bewegungen im postrevolutionären Mexiko". En *Die Ethnisierung des Politischen. Identitätspolitik in Lateinamerika, Asien und den USA*, editado por Christian Büschges y Joanna Pfaff-Czarnecka, 142-165. Frankfurt a.M.: Campus.
- Gabbert, Wolfgang. 2014. "Ethnicity and Social Change – Miskitu Ethno-Genesis in Eastern Nicaragua". En *New World Colors: Ethnicity, Belonging and Difference in the Americas*, editado por Josef Raab, 193-208. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Gabbert, Wolfgang. 2015a. "Costumbres ¿de quién y para quién? los enredos del reconocimiento del derecho consuetudinario entre la población maya". En *Sociedades mayas y derecho*, editado por Esteban Krotz, 149-170. San Cristóbal de las Casas/Mérida: PROIMMSE.
- Gabbert, Wolfgang. 2015b. "Ethnicity in History". En *Ethnicity as a Political Resource. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*, editado por University of Cologne Forum "Ethnicity as a Political Resource", 183-200. Bielefeld: transcript.
- Gabbert, Wolfgang. 2018. "Indigeneity, Culture and the State: Social Change and Legal Reforms in Latin America". En *Indigeneity on the Move. Varying Manifestations of a Contested Concept*, editado por Eva Gerharz, Nasir Uddin y Pradeep Chakkarath, 240-269. Oxford/New York: Berghahn.
- Gugenberger, Eva. 1995. *Identitäts- und Sprachenkonflikt in einer pluriethnischen Gesellschaft. Eine soziolinguistische Studie über Quechua-Sprecher und Sprecherinnen in Peru*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2019. "El pensamiento indígena y sus críticos". En *Las palabras que en mí dormían. Discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México*, editado por Natividad Gutiérrez Chong, 19-43. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hannaford, Ivan. 1996. *Race. The History of an Idea in the West*. Washington, D.C.: The Woodrow Wilson Center Press.
- Harris, La Donna y Jacqueline Wasilewski. 2004. "Indigeneity, an Alternative World View: Four R's (Relationship, Responsibility, Reciprocity, Redistribution) vs. Two P's (Power and Profit). Sharing the Journey towards Conscious Evolution". *Systems Research and Behavioral Science* 21: 1-15.
- Herder, Johann Gottfried. 2017 [1782-1788]. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin: Holzinger.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, Miroslav. 1985. *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hroch, Miroslav. 2005. *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jansen, Christian y Henning Borggräfe. 2007. *Nation – Nationalität – Nationalismus*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Karlsson, Bengt G. 2003. "Anthropology and the 'Indigenous Slot'". *Critique of Anthropology* 23: 403-423.
- Kuper, Adam. 2003. "The Return of the Native". *Current Anthropology* 44, n.º 3: 389-402.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Martínez Cobo, José. 1986. *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. <https://undocs.org/es/E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4> (2 de enero de 2022).
- MISURASATA. 1982. "Vorschlag zum Landbesitz der indianischen und Creole-Dorfgemeinschaften an der Atlantikküste". En *Nationale Revolution und indianische Identität*, editado por Claudine Ohland y Robin Schneider, 134-144. Wuppertal: Nahua.
- Münzel, Mark. 2007. "'Identidad étnica' – una mala palabra bárbara de los años 90 y esperanzas para el pluralismo. Algunos pensamientos sobre la globalización de la ideología Volk". En *Culturas en movimiento. Contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América*, editado por Wiltrud Dresler, Bernd Fähmel y Karoline Noack, 327-344. México, D.F./Berlin: Universidad Nacional Autónoma de México/Ibero-Amerikanisches Institut.
- Muñoz Ramírez, Gloria. 2005. "Su lucha en vivo. El movimiento Mapuche en vivo". *Ojarrasca* 100: s. p. <https://www.jornada.com.mx/2005/08/15/oja100-mapuche.html> (25 de marzo de 2024).
- Naciones Unidas. 2008. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (26 de mayo de 2021).
- Nairn, Tom. 1978. "Der moderne Janus". En *Nationalismus und Marxismus. Anstoß zu einer notwendigen Debatte*, editado por Tom Nairn et al., 7-44. Berlin: Rotbuch.
- Nolasco, Margarita. 1990. "Migración indígena y etnicidad". *Supplement to Antropología* 31: 2-12.
- Organización Internacional del Trabajo, OIT. 1989. *C169 – Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*. https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/?p=NORMLEXPUB:12100:0:-NO::P12100_ILO_CODE:C169 (26 de mayo de 2021).
- Pelican, Michaela. 2009. "Complexities of Indigeneity and Autochthony: An African Example". *American Ethnologist* 36, n.º 1: 52-65.
- Regino Montes, Adelfo. 2001. "Argumentos de un dirigente indio". *Masiosare*, s. n.: s. p. <https://www.jornada.com.mx/2001/03/18/mas-razon.html> (25 de marzo de 2024).
- Savigny, Friedrich Carl von. 1815. "Ueber den Zweck dieser Zeitschrift". *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 1, n.º 1: 1-17.
- Semper, Frank. 2003. *Die Rechte der indigenen Völker in Kolumbien*. Hamburg: SEBRA.
- Taylor, Charles. 1993. "Politik der Anerkennung". En *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, editado por Charles Taylor, 13-78. Frankfurt a.M.: Fischer.