

Artículo

La identidad indígena: procesos de construcción de la identidad de las comunidades indígenas americanas

Federico Colet Aizpún

fedecolet@areadi.org

 <https://orcid.org/0009-0003-5885-2249>

UNED, España



ENSAMBLAJES

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA PREDOCTORAL

<https://revista.areadi.org/>



Febrero, 2024

Para citar este artículo:

Colet, F (2024). La Identidad Indígena: Procesos de Construcción de la Identidad de las Comunidades Indígenas Americanas. *Ensamblajes. Revista de Antropología predoctoral*, 1(1), 8-31.

Resumen

La identidad indígena se ha construido a lo largo de la historia desde la conquista, influyendo factores como la colonización, la formación de los estados nacionales y la globalización. Inicialmente se les categorizó como "salvajes" para justificar su sometimiento. Más tarde emergieron como resistencia reclamando territorio y derechos. Aunque se les quiso asimilar, también se les marginó. El panindigenismo buscó unidad más allá de fronteras. Hoy, amenazas como el turismo exotizan, pero también aportan recursos. La identidad es multidimensional e influyen, en su construcción, múltiples actores que se repasan en este artículo.

Palabras clave: identidad, indigenismo, panindigenismo, colonización, globalización, turismo

Abstract: *Indigenous Identity: Processes of Identity Construction in Indigenous American Communities*



Indigenous identity in Latin America has been constructed throughout history influenced by colonization, the formation of nation-states and globalization. Initially they were categorized as "savages" to justify subjugation. Later they emerged as resistance claiming land and rights. Although assimilation was pursued, they were also marginalized. Pan-indigenism sought unity beyond borders. Today threats like tourism exoticize but also provide resources. Identity is multidimensional with multiple actors like indigenous peoples and the State influencing it in each era according to interests. Internal and external factors dynamically shape individual and collective identities in changing historical contexts.

Keywords: Identity, indigenism, panindigenism, colonization, globalization.

Introducción

No busco con este trabajo cerrar la discusión en torno al complejo concepto de identidad. Este término, concebido como una construcción multidimensional y dinámica derivada de múltiples factores individuales y sociales en constante transformación, ha llevado incluso a rechazar su estudio debido a su inabarcabilidad. Si bien no es posible ofrecer una definición definitiva, el concepto de identidad resulta útil para aproximarnos a comunidades y grupos culturales, que comparten cosmovisiones comunes y fronteras difusas.

El objetivo es, pues, abordar esta temática de forma provisional, sin pretensiones de agotar un debate que involucra matices teóricos complejos. Busco, más bien, utilizar el enfoque de la identidad para analizar casos concretos, reconociendo su carácter no concluido y susceptible de nuevas miradas.

La identidad empieza a ser un tema de estudio a partir de los años setenta "como una característica distintiva de ciertas categorías socioculturales, como raza, género, etnicidad, nacionalidad" (Moreno Feliu, 2014, p. 234). Nos conviene delimitar sus contenidos para conservarlo como categoría analítica. Roger Brubaker (2007) considera que la identidad alude a menudo a visiones esencialistas, poco delimitadas o inexistentes que pueden quedar en el terreno de la práctica del común social y que engloban una serie de ideas heterogéneas y contradictorias. Su propuesta útil es "especificar los agentes que llevan a cabo la acción de identificar" (Brubaker & Cooper, 2001, p. 18). Y estos agentes constructores serían:

- La identificación interna: Uno mismo es el primer agente constructor de identidad, ya sea viéndose en virtud de su posición, en virtud de su relación o en la autopercepción de su pertenencia.

- La identificación externa: Los demás miembros del grupo que actúan de agentes constructores en términos de percepción o en términos de inclusión/exclusión en el transcurrir de la vida cotidiana.
- El estado moderno: incluido entre los agentes externos, pero con una fuerte carga identificadora, actúa a través de sus instituciones codificando y objetivando a sus ciudadanos, llegando a modificar incluso la propia autopercepción. Esta "identificación puede ser llevada a cabo de forma más o menos anónima por discursos y narrativas públicas" (Brubaker & Cooper, 2001, p. 21).

A través de esas instituciones y de la imposición de sus normas, el estado moderno identifica a sus individuos, los categoriza y los excluye. Esta exclusión tiene también un fuerte componente identificadorio y comparativo. Esa identidad, como nación construida desde las altas esferas del estado moderno, "está íntimamente unida a los desposeídos" (Iseberg, 2018, p. 596).

La identidad debe ser entendida como un proceso en constante cambio y construcción, en el que influyen factores internos y externos. Por un lado, cada individuo tiene una identidad personal única, que se forma a partir de sus experiencias, valores, creencias y emociones. Por otro lado, la identidad también está influenciada por el entorno social y cultural en el que se encuentra, así como por las relaciones que establece con los demás (Cohen, 1994).

Esta visión relacional de la identidad también se aplica a nivel colectivo. En muchas culturas, la identidad colectiva es tan importante como la individual y se construye a través de la pertenencia a un grupo o comunidad. Sin embargo, esta identidad grupal también es dinámica y está en constante cambio. La identidad del mundo indígena en la América Latina es especialmente compleja y multidimensional al homogeneizar centenares de grupos y millones de personas en una identidad compartida y común sin olvidar sus características específicas.

El neoliberalismo es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida. Las

alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que representan, no pueden buscarse en otros modelos o teorías en el campo de la economía ya que la economía misma como disciplina científica asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal. (Lamper, 1993, p. 11)

Lamper entiende así la identidad del mundo indígena construida como resistencia a la cosmovisión liberal del mundo occidental. Esta identidad indígena aparece, en muchas fases de la historia, homogénea para mostrar la diferencia con la cosmovisión dominante, edificada con centenares de grupos únicos; esferas diferentes de una espuma surgida en una atmosfera propicia (Sloterdijk, 2004).

Para poder abordar la pregunta acerca de cómo se ha construido la identidad indígena en América Latina, es necesario realizar algunas acotaciones conceptuales. La identidad también implica procesos históricos y relaciones sociales. El objetivo es analizar las huellas principales, las tensiones y las dinámicas que han intervenido en esa construcción a lo largo del tiempo. Siguiendo los consejos de Brubaker y Cooper, prestaré atención a los actores que han participado en su modelado, tales como las distintas formas con las que se han ido conformando los estados nacionales, los movimientos sociales y las instituciones, así como los procesos estructurales desde la conquista y el colonialismo hasta la globalización.

De este modo, reconociendo la complejidad del concepto, propongo una mirada centrada en los factores sociales e históricos más influyentes, las ideologías latentes y la capacidad de los actores para influir, resistirse y transformar esa identidad.

Esta delimitación me ayudará a abordar las transformaciones atravesadas por la identidad indígena y dilucidar algunos elementos comunes en su construcción. La identidad indígena implica la convergencia de centenares de comunidades que poseen historias, lenguajes, tradiciones y cosmovisiones únicas unidas en la diferencia con la centralidad hegemónica.

Esta diversidad se engloba procesos de homogeneización impulsados por fuerzas externas, como la colonización, la globalización, el avance de la modernidad y la necesidad en la reclamación de derechos comunes.

LA IDENTIDAD INDÍGENA

La identidad precolombina

El imaginario acerca de la alteridad de los indígenas de América se ha venido construyendo desde mucho antes de la conquista, (...) El término bárbaro fue utilizado por los primeros "etnógrafos" griegos para referirse a los no griegos: los extraños y sus culturas. (Barabas, 2011, p. 9)

Barabas alude a la idea de que la identidad del habitante de las tierras todavía desconocidas ya era construida incluso antes de llegar en comparación con las alteridades ya existentes. La construcción de la identidad del indígena americano como salvaje obviaba la variedad de comunidades que poblaban América antes de la llegada de los europeos, así como las distintas cosmologías existentes. Al concebirlos como un conjunto homogenizado de "bárbaros", se ocultó la gran diversidad sociocultural de los pueblos originarios *formada* por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo (Bonfill Batalla, 2019). Existía una amplia gama de organizaciones políticas y complejas civilizaciones.

De igual forma se obvió la riqueza simbólica de sus diversas cosmovisiones (López García, 2001). Sin embargo, al verlos a todos bajo el primitivo estereotipo del salvajismo, se desconoció por completo la profundidad alcanzada por muchas culturas indígenas, así como las diferentes formas de relacionamiento que tenían con su entorno.

Es por ello que la "conquista espiritual" debe enseñarles la doctrina cristiana, las oraciones principales, los mandamientos y preceptos, de memoria, cada día. Esto incluía igualmente un ciclo diferente del tiempo (ciclo litúrgico), y del espacio (lugares sagrados, etcétera). El sentido total de la existencia como rito cambiaba entonces. (Dussel, 1994, p. 61)

Cosmogonías y cosmovisiones propias que Dussel explica son obviadas porque no entran dentro del imaginario del salvaje construido. La configuración del indígena americano como "salvaje" antes de la conquista tuvo su origen en la temprana diferenciación en la antigüedad entre polis civilizadas y bárbaras. En Grecia clásica, se concibió a los "bárbaros" como extranjeros no helenos, marcados por la ignorancia y la rudeza (Said, 2003). Esta noción se fue naturalizando en la mentalidad europea previa al "descubrimiento". Esta visión binaria entre "nosotros" y "los otros", que acumulaban características deseables en

contraposición con las despreciables, se percibía en filósofos como Aristóteles, quien especulaba sobre habitantes de "tierras exteriores" marcados por su primitivismo (Todorov, 2010).

Durante el medioevo cristiano, el "bárbaro" dejó de tener la simple significación de alterno y adquirió definitivamente la de desigual inferior (Barabas, 2011). En la Edad Media, la cristiandad asimiló este esquema dicotómico para identificar a aquellos pueblos no regidos por sus principios culturales y religiosos. La percepción prejuiciada del bárbaro o salvaje cercano a la naturaleza en contraposición a la civilización occidental fue uno de los conceptos principales que contribuyó a la alterización del indígena¹. Su vinculación directa e íntima con la naturaleza lo presentaba como un ser que vivía en estrecho contacto con ella guiado por sus pulsiones e instintos, sin una supuesta racionalidad propia del espíritu occidental. De esta forma, se contrapuso la imagen del salvaje viviendo en perfecta armonía con su entorno natural, en un estado de naturaleza primitivo, al hombre civilizado europeo que habría superado esa condición primitiva.

Se definió un continuo evolutivo en el que los europeos encabezaban un peldaño superior por su empeño en dominar y modificar la naturaleza, alejándose progresivamente de ella para conformar un mundo artificial y domado por el trabajo humano. Tales concepciones precedieron la conquista española y contribuyeron a elaborar una alteridad radical respecto a los residentes del "Nuevo Mundo".

Uno de los principales actores en la configuración de la alteridad indígena fue la iglesia católica, ligada todavía al poder político. Desde su propósito de evangelización (León-Portilla, 2018), la religión católica impuso una dicotomía entre lo divino-demoníaco y lo sagrado-profano, rompiendo con sus cosmovisiones integrales. Si eran seres irracionales, estarían justificados sometimientos de los salvajes y su evangelización con el fin de dotarlos de alma (Todorov, 2010) y acercarlos a Dios.

Su salvajismo y su carencia de alma justificaría, pues, someterlos a procesos de catequización y dominio espiritual. Construida así su identidad, antes de la conquista, en contraposición a las virtudes y defectos del occidental se trataba de proporcionarles la salvación (López García, 2021).

¹ Respecto a la preconstrucción del indio asumido como bárbaro, es un dato reseñable que el término "caníbal" sea una de esas equivocaciones que produjo la llegada a América creyendo que eran las Indias. Los caribeños fueron así confundidos con los súbditos del *Gran Khan* de la China ("Kannibals") (Lagunas, 2024). Efectivamente, *en la antigüedad, los griegos reportaban casos de antropofagia entre los pueblos no helénicos, los bárbaros* (Lagunas, 2024). El canibalismo forma importante del relato para confirmar la idea de que la identidad indígena se construye para establecer la superioridad moral sobre ellos y para justificar su opresión y discriminación (Arens, 1979); herramientas que ya eran utilizadas para deshumanizar al "otro".

Todas estas visiones precedentes confluyeron en una imagen homogeneizadora del otro americano, simplificando la gran diversidad cultural prehispánica y concentrando la mirada en supuestos atributos primitivos. Esto contribuyó a su representación como eternos salvajes, susceptibles de ser dominados y transformados mediante religión, lengua e instituciones hispanas. A su vez, esta cosificación identitaria fundamentó las posteriores formas de explotación laboral y apropiación territorial propias del sistema colonial.

Finalmente, dicha construcción preconcebida del indígena como antípoda bárbara en términos de desarrollo cultural tuvo profundas implicaciones posteriores: reafirmó estigmas socio-raciales que se perpetuaron en los gobiernos de las colonias y en la desigual estructura social basada en esos estigmas y afectó a la percepción de millones de pueblos originarios durante siglos. Pese a la diversidad de expresiones étnicas y grandes civilizaciones precolombinas, persistentes imaginarios configuraron al otro como salvaje antes incluso de vislumbrar el continente americano.

La conquista y la colonia: identidad impuesta.

La categoría indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte: define al grupo sometido. (Bonfill Batalla, 2019, p. 34).

La idea de procesos de contacto interétnico refiere a formas de contrastes culturales y desigualdades sociales entre pueblos (como poblaciones con una identidad propia), que comparten una misma situación social y conforman en conjunto un proceso histórico en común. (Ringuelet & Rey, 1987, p. 1)

Estas citas de Bonfill y Ringuelet y de Inés Rey, y otras a las que podríamos acudir, explican que la identidad étnica se construye desde las relaciones de poder desiguales. La identidad étnica no es una realidad natural y estática, sino que se define socialmente en un constante proceso histórico de negociación de fronteras culturales entre grupos (Barth, 1976). La etnicidad particularmente, y muchas otras adscripciones culturales, se define desde una identidad central dominante naturalizada, por lo que estas definiciones no existirían sin esas relaciones desiguales de poder entre los grupos. La definición de la identidad propia y la del otro se delimitan en el marco de relaciones asimétricas de poder.

En el caso de la identidad indígena en América Latina, el punto de inflexión que permitió su construcción fue la llegada de los europeos y el consecuente establecimiento de regímenes coloniales (Quijano, 2014). Fue a partir de entonces cuando los colonizadores, desde posiciones hegemónicas, trazaron una línea divisoria entre lo que consideraron el pasado "prehispánico" de los pueblos originarios y su presente. Bajo dominación "el indio es un producto de la instauración del régimen colonial: antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados" (Langebaek, 2010, pág. 121).

De esta forma, se definió que todo lo anterior a la conquista formaba parte de la identidad indígena de estos grupos, incluyendo variedades culturales que en muchos casos ya no existían (Bonfill Batalla, 1989). Consecuencia de ello, se estableció una temporalidad histórica que presentaba a los indígenas actuales como descendientes biológicos y culturales directos de aquellos pueblos precolombinos.

Este artificio conceptual permitió al grupo dominante homogenizar y esencializar una identidad indígena que unificaba y congelaba temporalmente a múltiples poblaciones diversas. Con ello, se sustentó su inferiorización y dominación sistemática como grupo étnico "tradicional", obviando su complejidad real y dinámica.

De este modo, la identidad indígena se delineó en América Latina a partir de las relaciones desiguales establecidas con el grupo conquistador hegemónico.

Recuerda Aníbal Quijano (2014), igual que los autores a los que hemos aludido, que la clasificación de los grupos culturales se hace desde arriba hacia abajo y, en el nuevo orden capitalista, la asignación se hace de acuerdo al excedente de capital que se puede extraer de los nuevos pobladores mundiales a través del trabajo y el tributo (Quijano, 2014). El llamado "descubrimiento de América" a finales del siglo XV estuvo significado por condiciones históricas específicas vinculadas al surgimiento de los primeros rasgos de un sistema económico capitalista en la Europa de la época y el flujo comercial impulsaba una incipiente acumulación de capital (Arrighi, 2007). El nuevo orden que se estaba gestando tenía la idea central básica de la extracción y circulación de los recursos para su comercialización, por lo que la demanda de apertura de nuevos circuitos mercantiles que propiciaran proyectos como el que dio lugar al descubrimiento, fue configurando "un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado modernidad". (Quijano, 2014, p. 286)

Estas condiciones históricas influyeron en la construcción de identidades en las Nuevas Indias. Los europeos adscribieron a los nativos a las categorías como "salvajes" o "bárbaros" o "paganos", que he desarrollado en el apartado anterior, y este salvajismo junto a las necesidades económicas de la época justificaron someterlos a procesos de

explotación y conversión cultural indispensable para la extracción de plusvalía en las colonias (Dussel, 1994) y los situaba en la base de la pirámide social del "nuevo mundo" ante la emergente burguesía mercantil que precisaba mano de obra barata para sus emprendimientos coloniales (Mintz, 1989).

El establecimiento de los nuevos regímenes coloniales tras la conquista española trajo consigo la implantación de un estricto sistema de estratificación social basado en el origen étnico-racial y el grado de "pureza de sangre" (Wade, 2010) construido a través de esos condicionantes sociales e históricos; que el indio no fuera humano y fuera la contraposición bárbara del occidental era suficiente motivo para estructurar los derechos y obligaciones que se iban a repartir en las nuevas sociedades; los mestizajes posteriores entre venidos de Europa, indígenas, africanos traídos como mano de obra forzosa y los distintos cruces entre ellos y sus descendientes en generaciones posteriores dio lugar al complejo sistema de castas que se instauró.

Este esquema tuvo sus raíces en modelos desarrollados en la península ibérica durante la reconquista para clasificar cristianos nuevos y viejos y otorgar, de la misma forma, derechos de ciudadanía diferenciados² (Allione, 2014).

La raza no solo se convirtió en el eje articulador de clasificación y estructuración social, con el que España consolidó su dominio en América durante tres siglos, sino que también sirvió como legitimación racional del poder colonial europeo en los siglos posteriores. Esto fue así debido a la centralidad de España en el sistema mundo que emerge a partir del "descubrimiento" de América; la idea de raza organiza, entonces, desde ese momento, a la población mundial en un orden jerárquico, convirtiéndose, de esta manera, en el principio ordenador de la división mundial del trabajo y del sistema patriarcal global. (Allione, 2014, p. 5)

Expone Allione que el sistema de castas permitió clasificar jerárquicamente a la población. En la cúspide se situaban los peninsulares, seguidos de los criollos, descendientes de españoles nacidos en América. Más abajo estaban mestizos, mulatos, zambos y castas

² En la compleja sociedad de la península ibérica de la reconquista, los habitantes de los territorios reconquistados eran obligados a convertirse al catolicismo, dando lugar a una maraña de individuos de las tres religiones abrahámicas reconvertidos y adscritos a los cristianos con una catalogación jerárquicamente sometida a los cristianos de siempre.

(Mörner, 1964). Cada grupo poseía derechos y deberes diferenciados que estructuraron rígidamente la sociedad colonial.

La construcción de esas nuevas sociedades a través de la jerarquización racial de sus individuos permaneció hasta la creación de los nuevos estados tras su independencia, pero, aunque una vez llegada se suprimieron las distinciones jurídicas, éstas persistieron en la estructura y en las representaciones sociales (De la Fuente, 2011). De la misma manera, cada colectivo desarrolló orgullos propios y prejuicios respecto a los otros que perduraron aún después de las independencias, y este conjunto será la base de la construcción sus nuevas identidades nacionales. El pasado colonial agenció, así, aquel presente postcolonial a través de mecanismos de poder que cimentaron las desigualdades étnicas en los nuevos discursos de la modernidad.

Las repúblicas liberales: la marginalización étnica

La formación de los estados modernos, como los conocemos hoy en día, está estrechamente relacionada con la idea de nación y nacionalidad. Esta configuración se basa en el control de un territorio claramente delimitado, su administración y el establecimiento de las normas y exige de una consciencia común entre sus habitantes que otorgue legitimidad a sus gobernantes. La necesidad que tienen dichos estados por definir a sus ciudadanos de manera homogénea a través de características imaginadas y experiencias históricas comunes surge desde la idea de la nación. Ésta busca establecer una identidad colectiva y un sentimiento de pertenencia a un territorio y a una cultura compartida y guarda relación con la construcción de una identidad nacional y la consolidación del poder del Estado sobre su población. Ante la desigualdad y la estratificación social, "la nación se concibe siempre con un compañerismo profundo y horizontal". (Anderson, 1991, p. 7). El nacionalismo homogeneizador e igualador resulta imprescindible para la legitimación de las élites gobernantes.

Homogeneizar la identidad de una población caracterizada por la diferencia estricta de la multitud de grupos estratificados parece así una labor ingente que, tras los procesos independentistas del siglo XIX, los nuevos estados latinoamericanos debieron afrontar a la hora de articular esa identidad nacional que incluyera las poblaciones indígenas marginadas y los afrodescendientes.

En el mundo europeo, la formación de Estados-nación ha sido teorizada, imaginada en verdad, como expresión de la homogeneización de la población en términos de experiencias históricas comunes. Los casos exitosos de nacionalización de estados

en Europa parecen darle la razón a ese enfoque. Y eso, en todos los casos, es el resultado de la democratización de la sociedad, la cual de ese modo puede organizarse y expresarse en un Estado democrático. ¿Por qué eso ha sido posible en Europa Occidental, y ¿Por qué no ha sido posible, hasta hoy sino de modo parcial y precario, en América Latina?

Para empezar, ¿hubiera sido posible en Francia, el caso clásico de Estado-nación moderno, esa democratización social y radical si el factor racial hubiera estado incluido? Es muy poco probable. (Quijano, 2020, p. 909)

El ejemplo de Quijano es claro en las diferencias que hubo en los contextos históricos en la construcción de los estados modernos. La construcción del Estado moderno en América Latina se distinguió del proceso europeo por la cuestión racial. Mientras en Europa primaba la nacionalidad³, en Latinoamérica los Estados gestaron su poder sobre la base de una estructura socio-racial heredada de la colonia (De la Cadena, 2002). Esta herencia de la etapa colonial perpetuó las diferencias sociales basándose en la raza y a la etnia, de forma que, mientras la construcción de la identidad en los estados europeos se articulaba en base a factores culturales como la lengua y las tradiciones⁴, y permitía una homogeneización exitosa, la estratificación piramidal rígida en torno a la raza subordinó a amplios sectores indígenas y afrodescendientes a unas características “comunes” absolutamente extrañas “en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación” (Quijano, 2020, p. 863). Las nuevas élites dominantes adoptaron una ideología mestiza que buscaba borrar las diferencias culturales y étnicas y promover una identidad nacional homogénea. En el discurso de la modernidad, la creación de una nueva “raza cósmica” (Vasconcelos, 1922) bajo la excusa del progreso y la mejora biológica, promovía la asimilación y negaba la identidad indígena. Por un lado, esta

³ Alrededor del minuto 42 de la película “Hijos del Sur” (Brown, 2020) que trata de la lucha por los derechos civiles en la Norteamérica de la segunda mitad del siglo pasado, la protagonista negra le explica al personaje de Bob Zellner su vida de estudiante: “*mi padre es profesor universitario de matemáticas; crecí en el Campus. Solo para negros. Yo estude en la universidad de París y allí había muchos blancos, pero eran diferentes. Supongo que allí eran más franceses que blancos. Nunca nadie me había llamado negra hasta que empecé a ir a las cafeterías de Nashville el año pasado*” (Brown, 2020). Explica muy claramente la diferencia de la construcción de la identidad a uno y otro lado del atlántico dependiendo de la identidad racial que predominaba históricamente en el otro lado del océano.

⁴ Es cierto que diversos grupos euroétnicos minoritarios reclaman su lengua y tradiciones comunes propias y tienen interés académico; no quiero negar su existencia, pero no son tema de este trabajo.

ideología mestiza buscaba incluir a los indígenas en la sociedad y en la construcción de la nación. Por otro lado, buscaba negar y marginar esa identidad indígena contraria al progreso y la modernidad. Esto llevó a procesos de discriminación y marginación hacia lo indígena que representaba un pasado previo a incorporar (Martínez Novo, 2006). Su presencia era un obstáculo para el progreso.

La etnicidad originaria ha estado partida en dos: la gran diferencia que hay entre “el indio muerto” y “el indio vivo”. El primero, encuadrado en la lejanía pretérita del tiempo prehispánico, reverenciado y exaltado; el segundo, el sobreviviente, el portador de indigenismo, pobreza y atraso a la nación, despreciado. Pero ambos han sido temas centrales en la construcción de la identidad nacional. (Gutiérrez Chong, 2015, p. 43)

Explica Gutiérrez Chong que el pasado indio puede ser utilizado como herramienta homogeneizadora, pero no es deseable en las políticas capitalistas de la época. A fines del siglo XIX, las políticas indigenistas promovían una visión romántica de las comunidades indígenas que hacían hincapié en su supuesta autenticidad, sus rasgos folklóricos su acercamiento a la naturaleza y otras características propias que le dotaban de unas cualidades diferentes que les naturalizaba no anhelar la mejora y aceptar la sumisión (Foster, 1967), legitimaba su marginación, perpetuaba el colonialismo interno (González Casanova, 1965) y obviaba el debate sobre sus derechos ciudadanos. Propició así la emergencia de un indio permitido dócil como símbolo folklórico de lo nacional.

Emergencia indígena y panindigenismo. Los indígenas actores de la construcción de su identidad

La aparición del indigenismo como corriente ideológica. Surgió, precisamente como una corriente ideológica de los que no eran indígenas, y bajo la pretensión de otorgar derechos a los indígenas sobre sus propias tierras. (Martínez Pérez, 2023, p. 270)

Daniel Martínez define cuál es la principal característica de la identidad india contra la que los movimientos de resistencia posteriores luchaban; la identidad india construida sin el indio. Frente a la construcción de una identidad nacional que implicaba la negación de las identidades y territorios indígenas previos, así como la anulación de su carácter como

pueblos preexistentes, las comunidades indígenas iniciaron procesos de resistencia para reivindicar su especificidad étnica. Una de las primeras herramientas de resistencia y construcción identitaria fue la defensa del territorio, volcando sus esfuerzos en el reclamo de sus tierras ancestrales. La tierra se convirtió en un símbolo de autonomía y en una plataforma de lucha, y en la búsqueda de los términos de esas tierras una herramienta de unificar sus resistencias.

No conforme con el perjuicio causado, el administrador José Martínez se dio a la tarea de amenazar a los indígenas: según acredita la esquila que debidamente presento, intenta que los indios que tienen sus casillas dentro de las mismas tierras las muden inmediatamente, bajo amenaza de que no haciéndolo ocurrirá a la Justicia para que los reduzca a prisión y castigue su inobediencia.⁵ (Valverde, 2009, p. 30)

Un breve esbozo de Valverde de las injusticias cometidas bajo el brazo de la justicia en la expropiación de la tierra; en la medida en que los indios no eran ciudadanos de pleno derecho, el amparo de la justicia no era su asunto en una época que los derechos universales concebían el universo como hombre, blanco y occidental⁶.

Las tierras ancestrales son los territorios que las comunidades indígenas han habitado y ocupado de manera tradicional a lo largo de generaciones, donde desarrollan sus formas de vida, cosmogonías y cultura. La unión entre los actuales indígenas con las comunidades precolombinas y las tierras que habitaban actúan como mito fundacional a semejanza de los utilizados por los estados modernos; son herramientas para la unidad simbólica de aquellos que pertenecen a la comunidad. Esas tierras son de difícil delimitación por cuanto sus usos no se regían por las mismas lógicas que las sociedades liberales actuales de pertenencia privada y de máxima extracción de recursos.

Independientemente de la importancia material como "tierra originaria" y productora de recursos, estas tierras juegan un rol central como base simbólica para la supervivencia

⁵ El texto es original del texto citado por lo que lo que parecen faltas de ortografías son formas del castellano antiguo.

⁶ "¿Pretenden las colonias situar a sus negros y a su gente de color en la clase de los hombres o en la de las bestias de carga? (...) les haremos observar que, al proporcionar el número de diputados de la población de Francia, no hemos tomado en consideración la cantidad de nuestros caballos, ni de nuestros mulos" (Trouillot, 2018, pág. 54) explica Trouillot la repuesta de Honoré Gabriel Riquetti, Conde de Mirabeau en la Asamblea francesa a los plantadores franceses en Haití poco antes de la rebelión de 1791 y después de la proclamación de sus Derechos del hombre y del ciudadano.

física y cultural de los pueblos originarios. Representan su vínculo material y anclan la localización de su derecho a la autodeterminación, al control de los recursos naturales y a preservación su identidad étnica; actúan de vínculo entre el presente y el pasado indígena y entre aquellos derechos que la tierra les otorgaba antes y los que pretenden recuperar ahora. "Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma" (OIT, 1989) y, sin embargo, las comunidades enfrentan múltiples obstáculos para acceder a la propiedad colectiva de estas tierras y gestionirlas de acuerdo a sus cosmovisiones pero, en cualquier caso, ha sido eje de unidad en la reclamación de una identidad común propia.

Ante el intento de disolución de lo diferente, los pueblos originarios emprendieron luchas de resistencia; definieron su emergente identidad étnica basada en valores propios como esa ocupación ancestral del hábitat, el mantenimiento de formas de organización social y económica únicas, el arraigo lingüístico y cosmológico a un territorio. De esta manera, demandaron el reconocimiento de su realidad como naciones preexistentes con elementos culturales específicos; la emergencia indígena parece formularse a través de la declaración de todos los componentes básicos de una nación moderna. La creación de *sentimiento* "de pertenencia a un grupo considerado como del mismo origen, que comparte la misma cultura y los mismos intereses" (Gros, 2012, p. 89) como fórmula que legitime la reclamación de derechos también modernos.

Los movimientos sociales indígenas promovieron una agenda de reivindicaciones orientadas al reconocimiento de su diversidad cultural, a ampliar su participación política y a mejorar su representatividad a nivel nacional. Demandaron mecanismos para garantizar su autonomía territorial y resguardar su autodeterminación cultural. A través de un proceso de diálogo y negociación estratégica con los actores estatales, lograron incidir en muchos casos en las reformas constitucionales de sus países. Gracias a su acción conjunta como movimientos sociales y las alianzas generadas con sectores afines, las demandas de reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos originarios terminaron plasmándose en muchos de los máximos ordenamientos de esas naciones y contribuyeron y siguen contribuyendo a la construcción de estados pluriétnicos e interculturales (Jakson, 1996).

Con la progresiva internacionalización de la cuestión indígena se veía en la región, y aún más allá de ésta, constituirse una identidad genérica panindígena y transnacional que reúna en una misma comunidad de pertenencia a grupos hasta ese momento distintos y con frecuencia muy alejados. (Gros, 2012, p. 89)

El panindigenismo, como movimiento acaparador de identidades, surge a principios del siglo XX como una corriente intelectual y cultural encaminada a reivindicar los pueblos indígenas de Latinoamérica. Persigue englobar todas las identidades étnicas americanas en una sola a través de los intereses comunes en contra de la homogeneización de los estados modernos. Trata, tal vez, de homogeneizarse en indio para evitar la homogeneidad nacional. El panindigenismo bebe de las teorías marxistas; Al promover la unidad e identidad de los pueblos indígenas más allá de las barreras estatales, el panindigenismo adopta la lógica internacionalista del marxismo, que busca articular las luchas de la clase explotada a nivel planetario y lo aleja de la tentación de centrar sus reclamos en un nacionalismo étnico excluyente tan propio de la modernidad (Todorov, 2002) que pudiera llegar a transformarse en proyectos autoritarios de pureza cultural biológica o cultural.

Algunos literatos mestizos de principios de siglo romantizaron la causa india, vinculando el indigenismo con ideas socialistas y marxistas, asignándole al "indio" un rol revolucionario. *La idea es integrarlos transnacionalmente e internacionalizar su causa* (Rodrigo, 2018), a imagen y semejanza del proletario marxista, el indio se convertía en agente revolucionario contra el capitalismo.

Globalización y turismo: efectos perversos y deseados en la identidad indígena del nuevo mundo.

La globalización se ha convertido en uno de los fenómenos sociales más homogeneizadores de las culturas a nivel mundial (Robertson, 2000). A través de sus mecanismos de integración económica y financiera, así como de sus agentes transnacionales de comunicación e intercambio cultural, ha tendido a estandarizar ciertas prácticas y valores por todo el planeta. Las consecuencias culturales de esos procesos de la globalización aún se están delimitando, pero son visibles, en cualquier caso, en la homogeneización de las principales avenidas de los destinos turísticos comunes y observar la clonación de la práctica totalidad de su estética, implantando visiblemente una estética global a través de grandes multinacionales de ropa, comida o cualquier otro producto de consumo o las necesidades lingüísticas que exige el nuevo mercado y conforma, también, una suerte de élite lingüística que eleva unas y margina otras⁷.

⁷ La UNESCO tiene un informe detallado de todas las lenguas en peligro, situando muchas de ellas en el territorio que localiza este trabajo (Moseley, 2010). Para más información se puede visitar la web [Atlas de las lenguas del mundo en peligro - UNESCO Biblioteca Digital](#)

Es reconocible el papel de agentes constructores de identidad de las dinámicas de la globalización y de, para nombrar los elementos más visibles como ejemplo, las grandes multinacionales que multisitúan los mismos patrones culturales en todo el planeta. Estas nuevas dinámicas cambian el eje de las fuerzas constructoras, alejándolo de lo local, y del antropólogo, y acercándolo a lo global (Gimeno Martín, 2000), dificultando su aprehensión. La globalización ha potenciado la reafirmación cultural de identidades locales, en un proceso dinámico de creación cultural que replantea las interacciones entre lo homogeneizador y heterogeneizador.

No podemos obviar, en cualquier caso, que las culturas no han estado nunca aisladas y sus fronteras no han sido impermeables y que los procesos por los que se construyen sus identidades no deben enmarcarse a través visiones esencialistas y deterministas, sino que deben comprenderse como construcciones híbridas que se recrean constantemente. Esta hibridación implica la incorporación constante de elementos foráneos y la transformación permanente de esta identidad a través de aceptación y resistencias, reconfigurando prácticas en un diálogo intercultural. Desde esta óptica, una identidad étnica como la indígena se conforma a través de la mezcla, no de la pura retención de rasgos originarios, y las nuevas dinámicas de la globalización generan nuevas resistencias étnicas (Dietz, 2003).

Algunos de sus fenómenos relacionados, caso del turismo de masas, configuran nuevas identidades étnicas y culturales que adquieren cada vez un mayor protagonismo en las agendas políticas locales, nacionales y transnacionales. Desde esa perspectiva, el incanismo y sus principales manifestaciones asociadas proporcionan un ejemplo paradigmático de lo que Robertson denomina un producto cultural "glocal". (Pérez Galán, 2003, p. 148)

Explica Pérez Galán (2003) alguna de las formas en que las dinámicas del turismo inciden en la construcción de la identidad indígena. La globalización ha generado efectos contradictorios y paradojas con relación a la identidad de los pueblos indígenas en América Latina. Podemos convenir que uno de los efectos más visibles de la globalización es el turismo: el progreso en los medios de comunicación y en las vías de transporte ha facilitado la apertura de mercados y los viajes internacionales y ha permitido el acceso a grandes grupos de población de un nicho hasta hace poco exclusivo de pequeñas élites de alto nivel adquisitivo. Los flujos turísticos masivos generan nuevas formas de relación entre culturas.

El riesgo supuesto de homogeneizar culturalmente a las regiones receptoras de turistas o de cambiar notoriamente las condiciones de vida de los habitantes de los territorios turistificados⁸ son los peligros que comparte el mundo indígena de la América latina con todos los territorios receptores de turistas pero el turismo impulsado por la globalización también genera oportunidades económicas a destinos y comunidades indígenas que insertadas en las redes globales pueden disponer de nuevos recursos para defender sus manifestaciones locales; el turismo, y otras herramientas de la globalización, pueden ser una fuente de ingresos, de desarrollo y de visibilización para los pueblos indígenas, que pueden aprovechar esta actividad para mostrar su cultura, su historia y su territorio a los visitantes y generar alianzas y redes de apoyo con otros actores sociales.

Sin embargo, el atractivo turístico de estas comunidades habitúa a ser representaciones o rasgos identitarios distintivos, exóticos o exotizados, reales o supuestos que, en cualquier caso, requieren de su exhibición para ser vendidos como productos de reclamo en el mercado global (Meish, 2002). Las comunidades indígenas deben enfatizar sus prácticas y símbolos que resulten atractivos para los consumidores del turismo étnico.

La globalización en este caso refuerza la necesidad de reificar tradiciones y costumbres y renovar prácticas tradicionales presentes o pasados que conllevan el peligro cierto de tornarse estereotipadas y esencializadas, sujetas a la lógica mercantil de la oferta y demanda en un circuito turístico-comercial global. Si bien el turismo dota a las comunidades de recursos para expresar su carácter diferencial y luchar por sus derechos como comunidad, la turistificación puede devenir una pérdida de identidad cultural y autonomía simbólica (Melo Sea, 2020). De este modo, paradójicamente la globalización hace que la identidad indígena se vea presionada simultáneamente a diluirse en un molde homogeneizador y a exhibirse como marca cultural diferenciada en el escenario global del mercado turístico, participando en el proceso identitario de esas comunidades.

Reflexión final

Hace ya unos años, mientras cursaba la asignatura de movimientos indigenistas del grado de antropología, tuve la oportunidad de hacer un viaje a Panamá acompañando a mi pareja que había sido contratada para impartir un curso. La prueba de evaluación continua de la asignatura requería de un póster sobre algún grupo indígena de Mesoamérica y la

⁸ Turistificación o gentrificación son algunas de las consecuencias perversas de la expansión descontrolada del turismo que, en cualquier caso, no son tema de este trabajo.

oportunidad que se me presentaba de realizarlo con fotos propias me seducía inocentemente.

A poco de llegar, nuestro anfitrión nos llevó a cenar a un restaurante de alguna zona de ocio de la ciudad y mientras charlábamos en la terraza se acercó un hombre. Era de una estatura llamativamente baja, muy delgado y de tez morena y vestía un pantalón corto tejano, una camisa hawaiana y unas chancletas brasileñas; venía ofreciendo unas estampitas de una virgen con alguna inscripción en su revés a cambio de la voluntad. La estampita estaba muy sobada y yo inferí de ello que era utilizada como excusa reutilizable para el reclamo de limosna. El hombre, al mostrar yo cierto interés por aquello que ofrecía y por mi intención manifiesta de no ser descortés en un país extranjero, inició una conversación: "Es la Antigua; la Virgen de Panamá; te protegerá cuando la necesites". No sé si apreció mi poco interés por aquella virgen o si sólo probó con otro tema de conversación que pudiera seducirme; "yo soy Kuna", me dijo. "Kuna auténtico. Mi familia nunca se ha mezclado". Era evidente la "esencia" que lucía con orgullo.

Si este trabajo pretende modestamente hacer un recorrido de cómo se construye y cambia la identidad indígena a través de contextos históricos, políticos y económicos entre otros factores y quiénes son los actores que participan, ahí tenía yo mi cronotopía.

Yo había mirado posters de ejemplo que facilitaba el equipo docente y que trataban a los Kuna; había indagado por internet en busca de información y días más tarde de mi encuentro con el vendedor de postales fui hasta San Blas a conocer el mundo Kuna, y vi, efectivamente, un paisaje casi virgen y una comunidad vestida del modo tradicional kuna mostrando y vendiendo aquello que el turista esperaba encontrar, que para comprar postales de una virgen a un mendigo no hacemos tan largo viaje. Hago llegar el ejemplo personal al caso porque entiendo que la identidad indígena debe contemplarse como algo multidimensional. Ninguno de los kuna que vi en mi viaje era más kuna que el otro y todos ellos, a su manera, expresaban su identidad construida adecuándola a aquello que creían que yo pudiera valorar o esperar de ellos y poniendo en valor costumbres, tradiciones o rasgos biológicos diferentes.

A lo largo de este trabajo, he explorado la evolución de la identidad indígena desde la llegada de los colonizadores a América. He cuestionado si la identidad étnica es fundamentalmente una herramienta de resistencia y presión política en manos de las comunidades indígenas, o si es una construcción desde los sectores en el poder para justificar y reproducir las jerarquías existentes.

Como capas de identidad, en cada momento histórico se ha ido construyendo, deconstruyendo y reconstruyendo una identidad de las comunidades indígenas por diversos actores de acuerdo con la ideología y los intereses del momento y se ha

complementado con la aceptación y resistencia de las comunidades en cuestión. He indagado las posibles influencias de los sectores en el poder en la construcción de la identidad indígena, a veces como una estrategia de control y asimilación cultural y siempre con la centralidad del grupo de poder dominante como identificador de la diferencia.

La dimensión biológica ha sido utilizada desde los inicios de la colonización para describir a los individuos indígenas como parte de su alterización y asimilada por estos individuos para reconocerse como indígenas. En cualquier caso, este factor biológico y racial no es ni el único ni el más importante constructor de identidad. La identidad indígena no puede reducirse únicamente a factores biológicos. Es una construcción compleja que abarca dimensiones culturales, históricas y sociales.

La actividad política del Estado ha moldeado la identidad indígena a lo largo del tiempo. La ideología del capitalismo que nació junto con la colonización actuó como discurso legitimador de desigualdad en los inicios de un sistema que precisaba de ingente mano de obra de la que extraer un excedente económico para el nuevo sistema económico. La globalización también ha tenido un impacto en la identidad indígena. Sus efectos contradictorios han permitido a las comunidades fortalecerse y conectarse en la lucha de intereses comunes transnacionales, mientras que amenazaba con la homogeneización y la pérdida de identidades indígenas deseadas generando, tanto oportunidades de conexión y fortalecimiento, como debilitamientos y peligros de homogeneización cultural.

He reflexionado también sobre el exotismo y la reificación de las identidades indígenas; durante el tiempo se ha ido reproduciendo el acercamiento a la naturaleza y el anclaje temporal de costumbres, tradiciones y vestimentas como representaciones idealizadas utilizadas por unos y otros actores, como representaciones del "buen salvaje" que repiten una y otra vez. Estas representaciones, de la misma forma que son utilizadas en los nuevos contextos de globalización y turismo como fuente de ingresos y capitalización económica de recursos culturales, puedan también perpetuar estereotipos y ser una herramienta de marginación de los grupos indígenas que fomente las desigualdades ya existentes.

La identidad es un concepto complejo que engloba dimensiones individuales, colectivas, objetivas y subjetivas que interactúan dinámicamente. Pretender reducirla a una definición única y cerrada representa un riesgo de simplificación y homogeneización que no coincidirá nunca con la riqueza de sus manifestaciones. No ha sido intención mía buscar una fórmula definitiva que la defina ni asentar un carácter propio permanente de la identidad indígena a través de las fórmulas de Cooper y Brubaker (Brubaker & Cooper, 2007), pero me parece fructífero acercarse a ella a través de la práctica y del análisis pormenorizado de casos particulares y sus respectivos contextos históricos, políticos y culturales y a las causas que puedan explicar sus componentes específicos.

Bibliografía

- Allione, O. (2014). Los Estatutos de limpieza de sangre y el patrón colonial de poder. *II Congreso de Estudios Poscoloniales*. Unsam. <https://vdocuments.mx/los-estatutos-de-limpieza-de-sangre-y-el-patron-colonial-los-estatutos-de.html?page=1>
- Anderson, B. (1991). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de cultura económica.
- Arens, W. (1979). *The man-eating myth: Anthropology and anthropophagy*. Cornell University Press.
- Arrighi, G. (2007). *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*. Akal.
- Barabas, A. (2011). Imaginarios de la alteridad; la construcción del indio como bárbaro. *Anuario antropológico*, 26(1), 9-34.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las fronteras culturales*. México: Fondo de cultura económica.
- Bonfill Batalla, G. (1989). *México profundo: Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bonfill Batalla, G. (2019). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Plural*, 2(3), 15-37.
- Brown, B. (Dirección). (2020). *Hijos del Sur* [Película].
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2007). Más allá de la "identidad". *Apuntes de Investigación del CECYP*(7), 30-67.
- Cohen, A. (1994). *Self-Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. Routledge.

- De la Cadena, M. (2002). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru* (Vol. 27). Duke University Press. doi.org/10.2307/j.ctv11cw288
- De la Fuente, A. (2011). *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth Century Cuba*. University of North Carolina Press. jstor.org/stable/10.5149/9780807898765_de_la_fuente
- Dietz, G. (2003). Globalización, resistencia y negociación en América Latina. Introducción. En *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. La Catarata.
- Dussel, E. (1994). *1492, el descubrimiento del "otro"*. Editorial Plural.
- Foster, G. (1967). *Tzintzuntzan*. Little Brown & Company.
- Gimeno Martín, J. (2000). Etnicidad contra globalización; una mirada antropológica. *Eutopía. Revista de Estudio sobre Desarrollo* (2), 9-24.
- González Casanova, P. (1965). el colonialismo interno. En P. Gonzalez Casanova, *La democracia en México*. ERA.
- Gros, C. (2012). *Políticas de etnicidad: Identidad, estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gutiérrez Chong, N. (2015). *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del estado mexicano*. Bonilla Artigas.
- Hall, S. (2011). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- Iseberg, N. (2018). *White Trash*. Capitan Swing.
- Jakson, J. (1996). culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, 1(22), 3-27. doi.org/10.1525/ae.1995.22.1.02a00010
- Lagunas, D. (10 de enero de 2024). La compleja relación humana con el canibalismo a lo largo de la historia. *The conversation*. <https://theconversation.com/la-compleja->

[relacion-humana-con-el-cannibalismo-a-lo-largo-de-la-historia-](#)

[220743?utm_source=twitter&utm_medium=bylinetwitterbutton&s=08](#)

Lamper, E. (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.

Langebaek, C. (2010). *Historias de raza y nación en América latina*. Universidad de los andes.

[jstor.org/stable/10.7440/j.ctt18z4gc4](https://www.jstor.org/stable/10.7440/j.ctt18z4gc4)

León- Portilla, M. (2018). *Antología. De Teotihuacán a los aztecas*. Instituto de investigaciones históricas.

López García, J. (2001). «Aquí es otro modo»: los Ch'orti' y la capacitación en derechos humanos. En R. Pitarch, & J. López García, *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*. (págs. 181-208). Sociedad española de estudios mayas.

López García, J. (2021). Buenas nuevas para otro futuro amerindio. En J. López García, & O. Muñoz Morán, *Utopismos circulares: Contextos amerindios de la modernidad* (págs. 347-418). Americana editorial Vervuert.

Martínez Novo, C. (2006). *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals, and the State in Northern Mexico*. Rutgers University Press.
doi.org/10.1111/j.1548-1425.2008.01111_15.x

Martínez Pérez, D. (2023). Releyendo 'Ishi'. Una mirada a los Derechos indígenas y los Derechos universales desde la Antropología social y cultural. *Antropología experimental* (23), 267-277. doi.org/10.17561/rae.v23.7819

Meish, L. (2002). *Andean entrepreneurs: Otavalo merchants and musicians in the global arena*. University of Texas Press.

Melo Sea, D. (2020). Pérdida de identidad cultural; un retroceso para las comunidades indígenas y, por ende, para el turismo. *V Congreso Virtual Internacional Desarrollo*

Económico, Social y Empresarial en Iberoamérica. San Luis de Potosí: Universidad San Luis de Potosí. <https://www.eumed.net/actas/20/desarrollo-empresarial/66-perdida-de-identidad-cultural.pdf>

Mintz, S. (1989). *Dulzura y poder: El lugar del azúcar en la historia moderna*. Siglo XXI.

Moreno Feliu, P. (2014). *De lo lejano a lo próximo: un viaje por la Antropología y sus encrucijadas*. Ramón Areces.

Mörner, M. (1964). Race Mixture in the History of Latin America. *Hispanic American Historical Review*, 4(48), 669-670. doi.org/10.1215/00182168-48.4.669

Moseley, C. (2010). *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*. UNESO Publishing.

OIT.(1989).*Ilo.org*.https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_ILO_CODE:C169

Pérez Galán, B. (2003). Escenificando tradiciones incas: Turistas, indígenas y antropólogos en el Cuzco contemporáneo. En B. Pérez Galan, & G. Dietz, *Globalización, Resistencia y Negociación en América Latina* (págs. 143-166). Los libros de la Catarata.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En CLACSO, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.

Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO. doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.31

Ringuelet, R., & Rey, M. (1987). *Procesos de contacto interétnico*. Buenos Aires: Búsqueda.

Robertson, R. (2000). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. SAGE Publications Ltd. doi.org/10.4135/9781446280447

Rodrigo, B. (18 de julio de 2018). *Enciclopedia de la política*. pan-indigenismo:

https://www.encyclopediadelapolitica.org/pan_indigenismo/#:~:text=La%20idea%20es%20articular%20un%20pan-indigenismo%20%E2%80%94en%20t%C3%A9rminos,toltecas%2C%20yumbos%20tojolabales%2C%20tzotziles%2C%20tzetales%20y%20otras%20etnias.

Said, E. (2003). *Orientalismo*. De bolsillo.

Sloterdijk, P. (2004). *Esferas III: Espumas*. Siruela.

Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien*. Ediciones Península.

Todorov, T. (2010). *La conquista de América: El problema del otro*. Siglo XXI.

Trouillot, M.-R. (2018). Una historia impensable; la revolución haitiana como un no-acontecimiento. En C. Valdés, & F. Voltaire, *Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo* (págs. 47-88). CLACSO.

Valverde, A. (2009). Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII. *Dimensión antropológica*, 45(16), 7-44.

Vasconcelos, J. (1922). *La Raza cósmica : misión de la raza iberoamericana*. Agencia mundial de librería.

Wade, P. (2010). *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto press.
doi.org/10.2307/j.ctt183p73f