

Paula López Caballero*

Pistas para pensar la indigeneidad en México

“INDÍGENAS EN SAN QUINTÍN planean boicot agrícola al mercado de EU”, dice un encabezado de periódico (*La Jornada*, 23 marzo 2015). “Los indígenas de Xochi-cuatla frenan las obras de una autopista en su santuario”, nos informa otro periódico en días recientes (*El País*, 14 abril, 2016, consultado en línea el 27 de abril de 2016). Y también: “Se preparan 8 indígenas para cursos de posgrado” (*El Sol de México*, 6 de abril de 2016). En todas estas frases, tan cotidianas, pero también vigentes en el discurso de las instituciones públicas, en programas de gobierno, discursos políticos oficiales y anti-hegemónicos, en los trabajos universitarios sobre la historia y el presente, en la ley y el discurso jurídico, el uso de la categoría “indígena” pareciera no requerir mayor puntualización. En efecto, nos resulta innecesario explicitar quiénes son los actores sociales que se encuentran englobados por dicha categoría, como si esta remitiera a un referente evidente y universal (el mismo en todo tiempo y en todo lugar).

Y sin embargo, podemos preguntar: ¿Qué tienen en común un representante comunal de Milpa Alta, un pastor rarámuri de la sierra Tarahumara en Chihuahua y una vendedora del mercado de Juchitán, que además los hace distintos del resto de la población nacional? ¿Qué consideramos que comparten un migrante mixteco en Nueva York en pleno siglo XXI, un alcalde de algún pueblo de indios de la sierra mixteca en 1845, el famoso asistente de Sahagún, Antonio Valeriano, en el siglo XVI y un comerciante noble de Tenochtitlan en el siglo XIV? ¿Por qué podemos agruparlos como “otros”, como “diferentes”, y así reconocerlos como pertenecientes a un conjunto más amplio (“indígena”), muchas veces contrapuesto a otros colectivos tales como “occidental”, “moderno”, “nacional”? ¿A través de qué procesos históricos, intelectuales, etc. esta diferencia ha llegado a percibirse como obvia, natural, al grado que ya no parece necesario preguntarse por los supuestos sobre los que reposa su definición? En términos más abstractos, ¿cómo entendemos, y sobre todo, como explicamos la alteridad que representan los grupos categorizados como indígenas? Más allá del casi automático rechazo al “esencialismo” (siempre practicado por alguien más...), ¿en qué reside dicha alteridad? ¿Cómo explicamos la diferencia que parece caracterizar a ciertos grupos y a otros no?

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM. Correo electrónico: paulopezca@unam.mx

Se puede argumentar que estamos frente a convenciones discursivas o lingüísticas o que las categorías abstractas son necesarias para poder dialogar. Sin embargo, el problema epistemológico y empírico que aquí busco poner a discusión no es, a mi juicio, un simple problema lingüístico o de expresión. No se trata tampoco del problema —recurrente en mucha de la antropología mexicana— de encontrar una (mejor) definición de quién o qué es indígena.¹ Éstos planteamientos sugieren que efectivamente existirían unos grupos sociales previamente constituidos y claramente identificables y que el reto es únicamente entender cómo estudiarlos mejor. En cambio, este número de la revista *INTERdisciplina* forma parte de la exploración que he llevado a cabo en otros trabajos colectivos (López Caballero 2016), en los que he buscado, no solamente elaborar una crítica a las nociones esencializantes de la categoría “indígena”, sino principalmente, abrir un problema que no ha sido atendido suficientemente: examinar los procesos históricos, sociales, políticos a través de los cuales ciertas personas, grupos, prácticas, objetos pueden ser identificados y/o pueden reivindicarse como indígenas. Esta pregunta supone igualmente interrogarse por aquellos procesos que condicionan que una persona, objeto, práctica no sea considerada como indígena o lo haya sido y deje de serlo. Estos procesos, esas condiciones sociales de posibilidad constituyen lo que llamo aquí “indigeneidad”.

En las páginas que siguen desarrollaré primero un argumento en torno a la variabilidad geográfica del término “indígena” y del término “indigeneidad”. Explicaré asimismo la manera en que aquí entiendo ese término, su utilidad analítica y la literatura en que me apoyo. Finalmente haré un breve comentario sobre los artículos aquí reunidos y cómo en conjunto, este número de *INTERdisciplina* puede contribuir a rebasar las coordenadas en que se ha enmarcado el debate sobre la indigeneidad, consciente de que se trata más de una invitación a considerar ángulos y problemas distintos, más que la conclusión o síntesis de una discusión.

¿Indígenas? ¿autoctonía? ¿indigeneidad?

En español, o por lo menos en México, la palabra “indígena” ha sufrido una mutación en cuanto a su uso: se utiliza, muy a menudo, como un sustantivo que funda a un sujeto (generalmente colectivo) al cual se le atribuye un “ser”. La especificidad de ese “ser” remite, principalmente, a una diferencia respecto de un “nosotros”, sujeto que usualmente tampoco se explicita. Dicha diferencia puede valorarse positivamente, por ejemplo como parte del patrimonio y riqueza

1 El texto clásico de Alfonso Caso, “Definición del indio y de lo indio” es un ejemplo entre muchos de este tipo de aproximación.

cultural del país o como el derecho a la autodeterminación política o cultural; o bien, puede ser valorada negativamente, como un lastre o un “problema”. Pero en ambos casos dicha diferencia suele estar asociada con una herencia específica, con un origen o a un pasado particular que permanece, que se conserva, o que, para existir plenamente, no ha cambiado o no debe cambiar. En estos casos la categoría “indígena” pareciera indicar una suerte de propiedad inherente a ciertas personas, prácticas u objetos.

Suele olvidarse que la palabra “indígena” (al igual que “nativo” o “autóctono”) es un adjetivo que indica que alguien o algo es originario de un lugar. El cambio es significativo por varias cuestiones. Primeramente, en la medida en que el adjetivo requiere, para cobrar sentido, de un sujeto al que calificar, se establece, de entrada, que dicha calidad es un atributo del sujeto, no es el sujeto mismo. En segundo lugar, lo que el adjetivo “indígena” indica es una relación específica entre el sujeto y un lugar; en este sentido, toda persona es o puede ser indígena de un lugar. En cambio, al hacerla sustantivo se puede prescindir de la relación y utilizarse como un sujeto pleno que no requiere más precisión, tal y como los encabezados de periódico citados arriba lo muestran.

Así, salvo el término “indio” este sí, adjetivo y sustantivo, el adjetivo “indígena” no refiere necesariamente a un grupo de personas con características fijas o con una herencia particular: cualquier persona es o puede ser indígena, autóctona o nativa de su lugar de origen. En el uso corriente y en el lenguaje científico este significado relacional y relativo ha quedado opacado, particularmente en el contexto mexicano y latinoamericano, y en su lugar, todos estos vocablos se utilizan para referirse exclusivamente a los individuos o grupos sociales designados o auto-designados como descendientes (¿puros? ¿directos?) de los habitantes prehispánicos o precoloniales del continente americano.

En cuanto al sustantivo “autoctonía”, de muy reciente incorporación al diccionario de la Real Academia Española quien la define simplemente como “cualidad de autóctono”, sigue siendo muy poco utilizada.² Veremos a continuación qué significados ha adquirido en otros idiomas y cómo se empieza a utilizar en las ciencias sociales en América Latina.

En el mundo anglófono (principalmente Estados Unidos, Canadá y Australia), si bien estas palabras (*indigenous, indian, native autochthonous*) no han perdido su estatus de adjetivo, suelen referir, como en español, a todo aquello que tiene que ver con el pasado precolonial de cada país. Por su parte, el término *indigeneity* o *authochtony*, suele tener una connotación positiva al hacer referencia a discursos y prácticas de politización y liberación de aquellos grupos legalmente

² Ocasionalmente se encuentra el término “indianidad” aunque tampoco ha sido definido sistemáticamente.

reconocidos como “nativos” en los dos países de América del Norte (Coates 2014; Laporte 2006), o “aborígenes” en el caso de Oceanía (Gagné 2012; Gagné Martin y Salaün 2009).³ Se trata, además, de una forma de identificación más específica que la “étnicidad” o la “raza” puesto que estas categorías, en el mundo anglo-americano, suelen referir principalmente a los grupos de descendientes de inmigrantes (irlandeses, italianos, jamaquinos, asiáticos, etcétera).

En contextos como el africano, sin embargo, este término refiere, generalmente, a las reivindicaciones políticas hechas en nombre de una pertenencia fundada en un vínculo privilegiado con la localidad y en oposición al migrante o el extranjero. De ahí que tenga una connotación moral y políticamente problemática y suele ser analizada de manera crítica. Sobre todo en el área francófona del continente (Côte D'Ivoire [Costa de Marfil], Camerún, Senegal, Rwanda), el argumento de la autoctonía no es un discurso contrahegemónico reivindicado por los sectores subalternos, sino al contrario, forma parte de las retóricas de movilización política desarrolladas por las élites. En estos contextos nacionales, la pertenencia a la nación se elabora con base en la distinción “ellos” / “nosotros”, pero aquí, los ciudadanos legítimos o el sujeto normativo de la nación es el autóctono, frente al sujeto imaginado como inmigrante o foráneo y por lo tanto ilegítimo y prescindible (Bayart *et al.* 2001; Kuper 2003; Mamdani 1996). Como lo describe P. Geschiere, en Camerún, por ejemplo: *an autochthon is certainly not a subordinate; on the contrary, the notion implies a claim to priority and the right to exclude strangers. The referent to the soil in this context expresses a right to possess* (2009: 16).⁴ Aun si evidentemente la variación entre países es importante, ser indígena o autóctono en contexto africano, lejos de estar asociado a una posición de marginalidad respecto del cuerpo nacional, significa tener la posibilidad de excluir a sectores de la población nacionales, con la legitimidad de ser los habitantes originarios y de ocupar las posiciones más altas en la estructura social y política.

En francés, la palabra *autochtonie* tiene este mismo sentido: evoca, generalmente, la exaltación de una identidad localista radical que subraya las raíces ancestrales del grupo o persona en cuestión, imaginadas como puras y vinculadas a la tierra, al terruño, generalmente opuestas al término “alógeno” que, en el mundo francófono (no solo Francia) se asocia a la inmigración (Bayart *et al.* 2001; Detienne 2001, 2009; Geschiere 2009; Loraux 2006; Gagne Martín y Salaun

3 Gausset *et al.* (2011) propone una distinción entre «indigeneidad» y «autoctonía», la primera apelaría a aquellos movimientos de grupos desposeídos y marginados, mientras que la segunda haría referencia a las exigencias políticas de grupos dominantes (extrema derecha).

4 “Un autóctono en ningún caso es un subordinado; al contrario, la noción implica exigir tratos prioritarios y el derecho a excluir a los extranjeros. La referencia al suelo [*soil*] en este contexto expresa un derecho a la posesión” (trad. mía).

2009).⁵ El término conlleva un sentido absoluto en el cual la tierra, las raíces, la ancestralidad se vuelven la única fuente válida de pertenencia, la principal frontera entre “ellos” y “nosotros”. En la Europa contemporánea, esta manera de representar la identidad de un grupo está asociada a las extremas derechas y a los ultra-nacionalismos, sobre todo cuando estos reivindican la autoctonía como el principal criterio de pertenencia a la nación (Avanza 2010; Ceuppens 2006; Dumas 2015). En estos casos, el juego de oposiciones puede resultar contraintuitivo para el lector mexicano: en Francia, por ejemplo, la indigeneidad —ser originario de una tierra y exigir derechos sobre esa base— no suele ser percibida como la expresión justa de sectores marginados que alimentaría un proyecto político más equitativo y progresista, sino como exactamente lo opuesto, esto es, como un discurso antirrepublicano y racista. En efecto los grupos sociales que reivindican un derecho especial debido a su vínculo privilegiado con el terruño rechazan, excluyen y racializan a los sectores más desposeídos al asociarlos a la inmigración (legal o ilegal, de reciente llegada o de 2ª y 3ª generación); pero también a las élites, vistas como cosmopolitas, desenraizadas y aliadas con procesos de globalización económica, de hibridación y mezcla cultural en detrimento de la verdadera nacionalidad y el nacionalismo.

El historiador Marcel Detienne esboza de la siguiente manera la autoctonía tal y como la expresan los ateneos en la Grecia clásica: “Somos los autóctonos, nacidos de la tierra misma en la que hemos vivido desde siempre [...] nacidos de una tierra cuyos habitantes han sido los mismos desde los orígenes, sin discontinuidad. Una tierra que nuestros ancestros nos han transmitido.” (Detienne 2001: 107). Ya desde entonces, la autoctonía tenía un doble valor, negativo y positivo pues se asociaba tanto al privilegio de “ser los primeros” en esa tierra, como a un sentido denigrante de ser primitivo o prehumano. Nicole Loraux (1996), también especialista del mundo clásico, agrega que la autoctonía como valor dado a la permanencia sobre la tierra es una de las maneras más simples de negar la historia, de borrarla, pues ésta necesariamente implica movimiento, cambio. Es un mecanismo que crea legitimidad para el grupo dominante, precisamente borrando toda historia de cambios, inestabilidad y mezclas. Ambas características, a pesar de todas las variaciones que los contenidos asociados a la autoctonía han sufrido, vuelven a aparecer recurrentemente. Tal es el caso en el sentido que se le da a “indígena” en México: una forma de identificación que

5 La palabra «*indigène*» (adj) y su sustantivo «*indigénat*» están fuertemente asociados a un estatus legal particular dado por el Estado francés a los habitantes de territorios anteriormente colonizados (en Oceanía principalmente). De ahí que no se utilice para referirse a las poblaciones identificadas como descendientes de las sociedades precoloniales. Cf. Merle 2004.

vincula al individuo con la tierra (ser nativo de América, o más nativo que el resto de la población), esto es, privilegiar la idea de una preeminencia geográfica, por sobre la historicidad o la mutación en el tiempo.

En suma, lo que se constata es que el sentimiento de pertenencia expresado en términos de autoctonía (esto es, de un vínculo especial con el terruño) es un fenómeno presente en prácticamente cualquier conjunto social, sin que esté necesariamente vinculado a alguna forma de identidad “étnica”. El término remite pues a una configuración más amplia de posiciones antagónicas que organiza a casi cualquier agrupación social y cuya conjugación más simple es la distinción entre “nosotros” y “ellos”, pero también “los verdaderos hombres” versus “los demás”, o la polaridad “civilización” versus “primitivismo” o “barbarie”.⁶ Es lo que muestra Norbert Elias en su investigación sobre los *insiders* y los *outsiders* en una unidad habitacional obrera de la Inglaterra de los años 1970. En esta investigación, Elias observa la rivalidad que existe entre dos grupos de habitantes que llegaron sucesivamente y se instalaron en dos secciones distintas de la unidad habitacional:

Entre los residentes de cada una de las zonas [estudiadas] no había la más mínima diferencia de nacionalidad, de origen étnico, de ‘color’ o de ‘raza’; no podían distinguirse tampoco por su actividad, sus ingresos o su nivel educativo —en una palabra, por su clase social. [...] La única diferencia era [...] que un grupo estaba constituido por habitantes que tenían dos o tres generaciones viviendo ahí, y el otro eran recién llegados. (Elias 1996: 37, traducción mía).

A pesar de compartir este conjunto de rasgos sociológicos, dice Elias, las tensiones entre lo que lentamente se fue conformando como dos grupos “distintos” cobraban legitimidad, a ojos de los propios actores, sobre la base de un principio de prelación: “nosotros estábamos aquí antes”. No quiero decir con esto que la reivindicación de la autoctonía defendida por el *Front National* en Francia y los derechos exhibidos, por ejemplo, por los grupos que protestaron recientemente

⁶ Ya Michel Foucault (1997) había mostrado cómo el mito de la “guerra de razas” (y la simplificación “nosotros originarios” versus “ellos extranjeros”) implícito en toda conquista (de los francos sobre los galos en Francia o de los normandos sobre los bretones en Inglaterra) fue estructural y constitutivo del proceso de formación estatal, de la construcción de una idea de nación y de la aparición de la Historia como disciplina. Esta tensión se aprecia igualmente en muchos de los mitos de fundación del poder político que se legitiman por la vía de adoptar linajes foráneos para fundar el poder autóctono. Un ejemplo particularmente claro es analizado por Marshall Sahlins en su clásico *Islas de Historia* (1997), donde muestra cómo los reyes de Hawái legitimaban su poder en ancestros alógenos, lo cual permitió la inclusión del Capitán Cook como nueva fuente simbólica de poder.

contra la minería en Nayarit y Durango (México) “son lo mismo”. Sirva este repaso, simplemente para mostrar dos ideas generales: por un lado, que la distinción indígena / foráneo puede organizar conjuntos sociales muy diversos; y por otro lado, que la posición de “indígena” y de “indigeneidad” pueden llenarse de contenidos muy contrastantes.

Estas aclaraciones semánticas, aparentemente tan alejadas de nuestro objeto de estudio, pretenden desestabilizar nuestro sentido común respecto de “lo indígena” o “lo autóctono”, usualmente vinculado a la herencia precolombina, a modos alternativos de vivir, y a cierto exotismo. Los contrastes en cuanto a los contenidos de estas categorías dejan ver que esa asociación —indígena—prehispanico—alternativo—subalterno— no es una constante sino un accidente. Se puede entonces empezar a esbozar el problema que aquí quiero explorar: ¿bajo qué condiciones (históricas, políticas, sociales) esta posición (de autóctono, nativo, originario, indígena) se llena de ciertos contenidos (y no de otros)? Si ya vemos que esos contenidos varían según el contexto podemos preguntar igualmente: ¿han variado históricamente? ¿Han sido siempre los mismos?

Indigeneidad: de identidad política a campo político de identificación

En trabajos sobre América Latina el término “indigeneidad” es de aparición relativamente reciente, probablemente un neologismo del inglés *indigeneity*. Hemos visto que en dicho idioma, el término suele tener una connotación positiva. En la mayoría de los trabajos sobre América Latina, este mismo sentido tiende a dominar: sirve, simplemente, como otra palabra para nombrar a “lo indígena” o a la “identidad indígena” entendida, no como una esencia fija, sino en su dimensión política y contemporánea. El cambio de “indígena” a “indigeneidad” no implica una conceptualización o una postura más analítica que complejice la manera en que entendemos esa forma de identificación.

Pero además, probablemente bajo la impronta del contexto anglófono en el que el término surgió, este uso de la noción de indigeneidad conlleva dos supuestos, a mi juicio problemáticos: por un lado, que la distinción entre quienes son indígenas y quienes son no-indígenas es neta y precisa (como tal vez lo sea en contextos en donde esa identidad se establece legalmente); y por otro, que las identidades indígenas y las narrativas identitarias dominantes (la nacional, principalmente), son también claramente distintas, e incluso opuestas o mutuamente excluyentes. De hecho, en estos trabajos dominan los casos de América del Norte, el Caribe y el Amazonas (Graham y Penny 2014; Forte 2014);⁷ cabe

7 Sin embargo, ver los trabajos de Celigueta 2015; Lucero 2008; Taylor 2009 sobre otros contextos latinoamericanos.

preguntarse, sin embargo, si esta manera de organizar la diferencia es productiva para contextos como el mexicano (y otros en Latinoamérica), donde las fronteras entre la nación y el sujeto indígena no están establecidas de principio y tienden a ser porosas, haciendo más complejas las posiciones identitarias.

Pareciera pues que el uso del concepto “indigeneidad” trae consigo, implícita, una organización particular de la diferencia, heredera del contexto norteamericano en el que surge. Sin embargo, no por ello debe de ser desechado. Una definición particularmente útil de indigeneidad la proponen Marisol de la Cadena y Orin Starn (2007) en la introducción de un libro colectivo que incluye estudios de diversas partes del mundo (y no sólo América Latina). La indigeneidad es entendida aquí como “un campo relacional de gobernanza, subjetividad y conocimiento que nos incluye a todos —indígenas y no indígenas— en el proceso de hacer y rehacer sus estructuras de poder e imaginación”. En mis propios términos, este planteamiento equivale a interrogar la indigeneidad a partir de una articulación entre Estado, ciencia y alteridad. Igualmente, propone interesarse en “las cambiantes políticas que crean la frontera entre indígenas y no indígenas” y que surgen necesariamente dentro de *larger social fields of difference and sameness; it acquires its ‘positive’ meaning not from some essential properties of its own, but through its relation to what it is not*. “Campos sociales amplios de diferencia y de igualdad y adquiere su significado ‘positivo’ no de algunas propiedades esenciales propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que ella excede o carece” (trad. mía). Y concluyen afirmando que la indigeneidad *is at once historically contingent and encompassing of the nonindigenous—and thus never about untouched realities* (Starn 2007, 3-4). “...es, a la vez, históricamente contingente y abarcadora de lo no indígena —y, por lo tanto, nunca es ‘realidad intacta’” (trad. mía).

Este esfuerzo de teorización para proponer una conceptualización más específica del término “indigeneidad” es puesto a prueba en el resto del libro, que reúne estudios de caso muy variados de todos los continentes. Así, por ejemplo se examina el caso de la tribu Kaktovik Inupiat de Alaska, quien busca establecer contratos directos con la empresa petrolera Shell, al mismo tiempo que se incluye el caso de Bolivia y la expulsión de las empresas transnacionales de su territorio. Estos y otros casos tan contrastantes dejan al lector con la duda de por qué todos los grupos analizados forman parte del mismo conjunto (“los pueblos indígenas”). Esto es, ¿qué comparten que resulta obvio que todos pueden ser agrupados dentro de una misma categoría? ¿No puede resultar hasta cierto punto contradictorio con la propuesta conceptual el hecho de colocarlos en un mismo conjunto sin explicitar qué es lo que los autores ven en común entre ellos? ¿No termina por utilizarse “indigeneidad” para, finalmente, hablar simple y llanamente de “grupos indígenas”? ¿Dónde queda la contingencia, la

historicidad y la dimensión relacional de la indigeneidad al englobar en una misma categoría a grupos sociales tan disímbolos?

Por su parte, Andrew Canessa formula una crítica al valor explicativo del término “indigeneidad” entendido como discursos de liberación por parte de grupos minoritarios y minorizados, autoidentificados como indígenas y en abierta disputa o resistencia con el Estado (2012 y más directamente 2014).⁸ ¿Qué pasa con la indigeneidad —pregunta Canessa— cuando, como es el caso de Bolivia, el gobierno reclama también una identidad indígena? Su trabajo muestra que, en su búsqueda por establecer un nuevo tipo de relaciones entre los indígenas y el Estado, la retórica gubernamental pone en circulación una noción de indígena que hereda y reproduce una visión esencialmente homogénea de este sujeto social. Una consecuencia de ello es que lentamente cobra visibilidad un sujeto indígena “oficial” que acentúa las diferencias y tensiones entre distintos grupos sociales (específicamente entre quienes pueden cubrir los criterios de la representación gubernamental y quienes no embonan con ella), volviendo a excluir ciertas expresiones culturales y a ciertos grupos como no-indígenas o inauténticos. En términos más analíticos, el caso estudiado por Canessa invita a preguntar si es posible seguir entendiendo la “indigeneidad” como un campo discursivo de lucha o resistencia cuando ese mismo campo es ocupado por los discursos gubernamentales y sirve para obscurecer las desigualdades internas e incluso para darle mayor legitimidad a sectores que ya la tenían y que la utilizaban para marginar a otros, desde el proyecto hegemónico del Estado-nación.⁹ Con ello, su trabajo muestra claramente cómo la identificación como indígena y los contenidos asociados a esta forma de identificación no pueden entenderse independientemente del campo estatal y nacional y sus transformaciones. En consecuencia, también, la indigeneidad está sujeta a variación en el tiempo tanto en sus contenidos (¿qué criterios establecen quién es indígena?), como en la posición que dicha forma de identificación da a los sujetos que así se reivindican (¿qué significa ser indígena en cada contexto?).

En convergencia y diálogo con las propuestas de Canessa, mi propuesta es que la introducción y utilización del término “indigeneidad” conlleve una reformulación del problema a tratar, en vez de ser simplemente otra forma de llamar a la identidad indígena politizada. El punto de vista defendido aquí busca

⁸ Véase también Canessa (2007) y Grisaffi (2010).

⁹ Esta problemática guarda paralelismos que sería interesante desarrollar con el indigenismo mexicano de las décadas de 1930 y 1940. A pesar de las considerables diferencias, ciertamente son dos momentos en los cuales la identidad nacional defendida por el Estado exhibe una herencia indígena como propia. Probablemente, a eso se deba que en México, hasta por lo menos los años 1990, la exaltación de la herencia indígena no funcionara como un discurso de liberación.

contribuir a forjar un objeto de investigación que no limite la indigeneidad a una simple movilización política. Tal y como entiendo y utilizo ese término, la indigeneidad refiere a las relaciones sociales históricamente constituidas que permiten que una persona, una práctica, un grupo o un objeto se identifique o sea reconocido como indígena. Ello supone interesarse en los procesos, de corta, mediana e incluso larga duración, que intervienen al momento de estabilizar ciertos marcadores sociales, ciertos elementos culturales como propiamente indígenas.

Vista así, la indigeneidad abarca no solo aquéllos momentos en que la identificación como indígena cobra un sentido positivo, políticamente relevante, sino también aquellos otros en que la identificación indígena es invisibilizada como diferencia socialmente operativa. Esto es, la indigeneidad como problema analítico se interesa, en mi perspectiva, en las condiciones sociales de posibilidad de la identificación como indígena, aun si dicha identificación puede desaparecer por momentos del espacio público y del discurso político para quedar relegada, por ejemplo, al ámbito íntimo de la familia y de las subjetividades (Canessa 2012; Friedman 1992), o a estrategias locales de diferenciación con otros sectores subalternos (López Caballero 2012).

Tal y como la entiendo, entonces, la autoctonía o la indigeneidad indica una posición dentro de una configuración mayor y no un conjunto de propiedades o una ontología, y por tanto carece de contenidos o de funciones estables. Asimismo, puede estar asociada a significados y referentes muy diversos, como hemos visto en el breve panorama geográfico esbozado arriba. De ahí que, en vez de centrar el análisis en la entidad “los indígenas” o la “cultura o identidad indígena”, sea necesario —desde esta perspectiva— colocar al centro del análisis aquellos procesos sociales y políticos que determinan que ciertas características socioculturales o que ciertas prácticas aparezcan como indicadores de alteridad (Briones 1998, 2015; López Caballero 2009). Esto es, no solo insertar al “grupo indígena” o a la “cultura indígena” en un contexto histórico y político más amplio sino explorar, justamente, cómo se constituye dicho grupo o dicha cultura como singular y diferente dentro de una configuración de formas de identificación más amplia y en tensión con otras formas de identificación. Ciertamente esta empresa analítica no es totalmente novedosa.¹⁰ Sin embargo, lo más usual es que solo uno de los dos polos de la oposición “nosotros” / “ellos” se vuelva objeto de estudio, reproduciendo así la distinción y dejando en la sombra el hecho de que no se trata de un término absoluto sino uno necesariamente relacional y situado dentro de un sistema jerárquico, que no puede ser comprendido más que en su interrelación.

¹⁰ Véase De la Cadena 2000; Poole 1997; Rozat 2002; Rubin 1997, entre otros.

Una consecuencia analítica de esta perspectiva es que la indigeneidad no se considera como un hecho consumado que precede a la acción (dicho esquemáticamente, se es indígena, luego se politiza dicha identidad y se construye una reivindicación política), sino exactamente al contrario. Ésta es pues una perspectiva pragmática que supone que la distinción que establece quién o qué es indígena se elaborará efectivamente al calor de las interacciones concretas, situadas históricamente y atravesadas por relaciones de poder. Con ello se busca anotar que la alteridad indígena es producto de la práctica, de ciertas interacciones específicas y no su causa. O dicho de otro modo: que no es la “indigeneidad” de las personas (objetos, prácticas, etc.) la que determina las relaciones sociales; son las relaciones sociales las que determinan quién o qué es indígena (López Caballero en prensa).

Una importante fuente de inspiración para esta perspectiva es el trabajo de Rita Laura Segato (2007) sobre las políticas de discriminación positiva en Brasil, aunque yo no recorro a la noción de raza como sí lo hace ella. Si, como lo enuncia esta antropóloga argentina, “raza es signo”, ello implica que aquella no tiene un sentido propio, que está desprovista de significado y que solo es el indicio, la marca de algo más. De ahí que “su sentido dependa de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográfico delimitado” (Segato 2007, 133). Así, las categorías de identificación (incluyendo la de indígena) deben de entenderse como un signo que por sí mismo carece de significado y que depende de los contextos (necesariamente históricos, cambiantes, políticos) para obtenerlo. Entonces, además de pragmática, la perspectiva que aquí se propone es eminentemente contextual. Esta condición contextual implica que la definición de qué o quién es indígena depende mucho más del presente en el que dicha forma de identificación es practicada que de los orígenes a los que se le asocia. De ahí que los contenidos de esta forma de identificación no son estáticos, ni siquiera estables. Por ejemplo, la asociación digamos vigente en la actualidad, entre la categoría “indígena” y el pasado prehispánico es relativamente nueva; hasta principios del siglo XX, ni los discursos científicos ni las retóricas identitarias de los pueblos reivindicaban el pasado prehispánico como su origen (Earle 2007; López Caballero 2008).

Para terminar, lejos de dar por hecho que dicha posición está asociada a un conjunto de propiedades o calidades sustantivas, aquí busco dar forma a un programa de investigación que explore cómo cobra forma, en contextos y momentos históricos precisos, la posición de “autóctono” o “indígena”. Moverse pues del estudio de aquellas características que podrían parecer intrínsecas a la categoría “indígena”, hacia una exploración de las condiciones sociales de posibilidad que permiten asociar dichas propiedades al polo “indígena”. La atención debe pues ser dirigida a entender todos estos fenómenos, digamos, “previos” o

“condicionantes” respecto de la identidad indígena. Concretamente: ¿Cómo en los distintos contextos latinoamericanos la autoctonía se fue asociando a ciertos contenidos (la herencia prehispánica, lo común o comunal, lo local, lo tradicional, entre muchos otros)? ¿Ha habido otros contenidos u otros grupos sociales que reivindican esta autoctonía (pensemos por ejemplo en el llamado “protonacionalismo criollo”)? ¿Cómo se negocian dichos contenidos en el día a día de los grupos así designados o auto-designados?

Categorías de identificación, procesos y subjetividades

Los colaboradores de este número de INTERdisciplina provienen de horizontes disciplinarios y perspectivas analíticas diversas. La idea original de este número era reunir puntos de vista, no sólo distintos, sino incluso contrarios respecto de cómo se entiende y analiza la indigeneidad, no con el fin de agotar las tensiones entre estos puntos de vista, sino, simplemente de dar cuenta de ellos. Sin embargo este objetivo no se llevó a cabo más que parcialmente. Quienes finalmente aceptaron el reto de explorar la cuestión de la indigeneidad en este número lo hacen desde un abanico de posiciones, algunas de ellas convergentes con las premisas esbozadas por la editora respecto de la alteridad y su análisis.

Este número inicia con un artículo de Lev Jardón quien, desde su experiencia de trabajo de campo en investigación biológica entre campesinos de distintas regiones de Oaxaca expone un debate sobre la variación de las especies en semillas y plantas. ¿En qué radica, pregunta Jardón, la “indigeneidad” de las variedades de plantas llamadas nativas, tradicionales o locales? ¿En qué consiste su especificidad y su otredad respecto de las llamadas semillas mejoradas? Esta interrogante se inscribe en una discusión en el ámbito del fitomejoramiento, de la producción agrícola y de la investigación biológica y se puede resumir como la distinción aparentemente obvia y neutral entre “semillas mejoradas” o *cultivars* y “variedades locales” o *landraces*. Las primeras serían aquellas producidas y patentadas por la industria agroquímica, razón por la cual serían variedades más estables y homogéneas; las segundas serían variedades más diversas en vista de las formas premodernas de cultivo y de un supuesto aislamiento respecto de los cultivos industrializados.

Para el autor, en este debate subyace un pensamiento tipológico que categoriza y ordena partiendo del supuesto de que existen características claramente definitorias entre un tipo de semilla y otro, por lo cual sería posible distinguirlas con toda nitidez (*landraces* y *cultivars*). En cambio, lo que Jardón sugiere aquí es que el desplazamiento conceptual significativo pasa, necesariamente, por rebasar ese orden tipológico para pensar en términos de procesos biosociales. Así, la distinción entre un tipo de semilla y otro tendría que ver con los procesos

de selección, adaptación y reproducción, más que con su variabilidad o estabilidad interna; esto es, la distinción tiene que ver con los procesos que las van constituyendo y no con su origen.

Su colaboración hace tres señalamientos que a mi juicio no sobra recordar en otros ámbitos de la investigación, particularmente la antropología y los estudios sobre las poblaciones indígenas. Por un lado, la importancia de cuestionar el pensamiento tipológico que también subyace en las ciencias sociales.¹¹ Asimismo, Jardón deja claro cómo la “indigeneidad” de las variedades locales de plantas no puede asociarse a una esencia o arquetipo sino a procesos de cambio y adaptación constante. Por último, este trabajo muestra cómo la diferenciación o la nativización de las llamadas variedades locales es resultado de relaciones de poder en las cuales, para Jardón, el capital juega un papel central, de manera similar o equivalente al papel que en esta introducción hemos dado al Estado-nación y su proceso de formación.

Los siguientes tres artículos comparten una misma estrategia analítica de reflexión sobre la indigeneidad: en ellos se propone una historización crítica del discurso científico sobre la alteridad y la indigeneidad. Así, tomando en cuenta la intersección de la que se ha hablado más arriba entre Estado, ciencia y alteridad, estos tres artículos atienden aquellos procesos históricos a través de los cuales se ha ido dando forma a la indigeneidad como un campo de poder/saber. En cierto modo, se interesan en los procesos históricos mediante los cuales se fue consolidando ese saber tipológico del que habla Jardón, disciplinando —por la vía de catalogarlos y ordenarlos— cuerpos, objetos culturales, prácticas, etc. En ellos queda claro que la constitución de las disciplinas en general, pero las sociales en particular, y sus sujetos de estudio son procesos interdependientes y mutuamente constitutivos.

Con herramientas de la historia y de la filosofía de la ciencia, el artículo de Haydée García se propone desestabilizar el efecto de naturalización de la indigeneidad producido por las ciencias sociales al explicitar la contingencia histórica de las categorías con las que se produce el conocimiento científico. Específicamente, García muestra cómo la categoría “antropología” y la categoría “raza” fueron adquiriendo sus significados progresivamente, a partir de un análisis minucioso de la obra de uno de los primeros antropólogos franceses, alumno de Paul Broca y encargado de hacer la síntesis de las investigaciones recolectadas durante el Segundo Imperio en México, entre 1864 y 67. Ernest Théodore Hamy redactó así los múltiples fascículos que se agrupan bajo el nombre de *Anthropologie du Mexique*, abonando al paradigma científico de ese momento

11 Véase Giudicelli 2011 para un análisis histórico de cómo la etnología del norte de México reprodujo las nomenclaturas coloniales en lo que a los grupos indígenas se refiere.

que pretendía explicar las variaciones fenotípicas de los sujetos estudiados a partir del concepto de raza.

El resultado es una clasificación de tipos humanos que funciona naturalizando las diferencias, dando lugar a lo que la autora propone llamar un “régimen racializado de indigeneidad”. Si bien la noción de raza ha sido progresivamente desechada para explicar el comportamiento¹² y a pesar de que el canon de la antropología mexicana sostiene que dicha noción dejó de ser operativa analíticamente desde épocas muy tempranas, la duradera impronta de la asociación entre indigeneidad y raza parece encontrar uno de sus orígenes en *Anthropologie du Mexique*.

En continuidad con una reflexión sobre las disciplinas científicas y su performatividad sobre el mundo social, José Luis Escalona desarrolla una crítica a un elemento discursivo (¿un tropo?) generalizado en la antropología mexicana (aunque no exclusivamente) y que él llama “etnoargumento”. Desde su perspectiva, este etnoargumento ha sido capital en el establecimiento de cierta noción de indigeneidad que, lejos de dar cuenta de la riqueza y pluralidad de la experiencia social termina encerrando a las poblaciones estudiadas en una serie de características esencializantes que las distinguirían clara y radicalmente. Así, dice Escalona, se presupone la existencia de una comunidad de cultura la cual se corresponde con un comportamiento colectivo y con la acción política. El etnoargumento significa entonces tomar por dada la distinción entre lo que es y lo que no es indígena.

Por su parte, João Pacheco de Oliveira explora las articulaciones entre formación nacional, formaciones de alteridad y desarrollo de la antropología en Brasil. Su texto expone los vínculos entre la formación del Estado y la formación de la disciplina antropológica y cómo estas historias particulares van posibilitando ciertos conocimientos y ciertas relaciones sociales de investigación. Es más, dice Pacheco, es dentro de esos mismos procesos que ciertas poblaciones se van constituyendo en objetos de investigación y de reflexión mientras que otras no. Su texto explora las condiciones de posibilidad —materiales e ideológicas— de la investigación antropológica y del surgimiento de un sujeto indígena estudiado por dicha disciplina.

En conjunto, estos tres artículos plantean, en cierta medida, que para hacer una antropología de la indigeneidad es necesario hacer una antropología de la antropología, en vista de su capacidad para producir un efecto de alterización al segmentar la sociedad y establecer ciertos marcadores sociológicos (lengua, vestido, fenotipo, etc.) como marcadores sociales de alteridad.¹³

12 Aunque véase Hartigan 2013.

13 Véase igualmente Trouillot 2003.

El número cierra con el artículo de Emiliano Zolla quien, en contraste con las posturas anteriores, busca esbozar una crítica a ciertas perspectivas antropológicas que se han propuesto examinar las representaciones sobre lo indio y lo indígena pero que, a juicio de este autor, han llegado a un callejón sin salida al reducir la idea de lo indígena a una mera invención promovida desde la esfera gubernamental o las élites políticas. En cambio, su argumento sostiene que la indigeneidad no debe ser entendida únicamente como un efecto de poder producido en función de los proyectos hegemónicos, pues desde la experiencia histórica y política de los habitantes de la región mixe de Oaxaca con quienes él ha trabajado, este también ha sido un espacio de expresión de las subjetividades locales. Para ello, con base en su investigación etnográfica en Santiago Zacatepec (Oaxaca), Zolla sintetiza el relato —aparentemente dominante hoy en día en esa región— de la instauración del Estado posrevolucionario a nivel regional. Dicho proceso estuvo liderado por varios caciques locales quienes buscaron transformar la región en “una versión a escala” del nuevo Estado, instaurando relaciones centralizadas y autoritarias donde antes había pueblos autónomos y, aparentemente, sin jerarquías entre ellos. Dentro de este proyecto, se buscó configurar a un nuevo sujeto indígena, acorde con la ideología nacionalista estatal y en oposición a las formas locales de identificación, introduciendo así formas de violencia estatal no solo en el ámbito económico y el político sino también a nivel de las subjetividades.

La indigeneidad aparecería entonces como una posición dentro de un campo político profundamente atravesado por los procesos de formación estatal, pero igualmente, como un espacio social de identificación y politización contrahegemónico. Queda abierta la pregunta, en este texto, sobre cómo se está concibiendo a las fronteras entre las dos entidades aparentemente en conflicto (el Estado y los ayuujk), frontera que precisamente la figura del cacique pareciera diluir al ser al mismo tiempo local y estatal, mixe y nacional.

Para concluir, este número incluye una entrevista con el antropólogo francés, especialista de las sociedades kanak de la isla de Nueva Caledonia, Alban Bensa.¹⁴ La perspectiva que Bensa ha ido construyendo parte de un trabajo de campo meticuloso e intensivo que permite colocar al centro de la investigación las interacciones cotidianas, íntimas para, desde ahí, situar a los eventos y procesos analizados en una mediana y larga duración. La génesis y la transformación de sociedades tan usualmente imaginadas por los antropólogos como “fuera del tiempo” (Thomas 1998), permite a Bensa restituir a los miembros de los clanes kanak, en toda su contemporaneidad, su historicidad y su agencia

14 Véase: Bensa 2006 y en español Bensa 2015.

política. Desde ahí critica la idea de que exista un “modelo” kanak y un “modelo” francés de acción y de pensamiento, sino más bien personas en situaciones precisas con relaciones y jerarquías específicas que interactúan. Su libro más reciente (2015) representa un esfuerzo por restituir una pluralidad de voces desde situaciones específicas para narrar la revuelta de 1917 en la cual muchos pueblos kanak se vieron involucrados. Al respecto, Bensa insiste en que estas narrativas sobre el pasado no son “la historia del pueblo kanak”, idea que precisamente se complejiza al mostrar la multiplicidad de posturas y de versiones que los propios kanak tienen de dicho episodio.

En suma, este número dedicado a la indigeneidad puede ser útil como una invitación a desestabilizar nuestro sentido común y a reflexionar sobre cómo nuestra propia concepción de quién o qué es indígena es, ella misma, histórica y política. Asimismo, los trabajos aquí reunidos, si bien representan enfoques y formaciones disciplinarias distintas, pueden servir como pistas o ejemplos de cómo podemos acercarnos a estos fenómenos de manera novedosa, al dirigir nuestra mirada a los actores que, por voluntad o por imposición, entran y salen de dicha categoría, habitándola. ■

Referencias

- Avanza, Martina. «The Northern League and its ‘Inoffensive’ Xenophobia.» En A. Mammone y G. Veltri (eds.), *Italy Today; the Sick Man of Europe* (2010): 131-142.
- Bayart, J. F., Geschiere, P. y Nyamnjoh, F. «Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique.» *Critique Internationale* (10), (2001): 177-194.
- Bensa, Alban. *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis, 2006.
- . *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard/Alban Bensa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- , Adrian Muckle y Kacué Yvon Goromoedo. *Les Sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie: La Guerre Kanak de 1917*. Toulouse, Anacharsis, 2015b.
- Briones, Claudia. *La alteridad del cuarto mundo: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Del Sol Editores, 1998.
- . «Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina.» En Gleizer, Daniela y Paula López Caballero (eds.). *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y Ediciones Educación y Cultura, 2015: 17-61.

- Canessa, Andrew. *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press, 2012.
- . «Conflict, Claim and Contradiction in the New 'Indigenous' State of Bolivia.» *Critique of Anthropology*, 34(2), 2014: 153-173.
- . «Who is indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia.» *Urban Anthropology* 36(3), 2007: 195-237.
- Caso, Antonio. «Definición del indio y lo indio.» *América Indígena* 8, (1948): 239-247.
- Celigueta, Gemma. «¿Mayanización, indigeneidad o mestizaje? Clasificaciones étnicas y diversidad en Guatemala.» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXX(1), 2015: 101-118.
- Ceuppens, Bambi. «Allochthons, Colonizers and Scroungers: Exclusionary Populism in Belgium.» *African Studies Review*, 49(2), 2006: 147-186.
- Coates, Julia M. 'This Sovereignty Thing': Nationality, Blood and the Cherokee Resurgence. *Who is an Indian? Race, Place and the Politics of Indigeneity in the Americas*. M. C. Forte. Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, (2014): 124-150.
- Daumas, Maurice (ed.). *L'autochtonie. Figures et Perspectives*. Pau, Francia: Presses Universitaires de Pau, 2015.
- De la Cadena, Marisol. *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco Perú, 1919-1991*. Durham, Duke University Press, 2000.
- y Orin Starn (eds.). *Indigenous Experience Today*, New York, Berg, 2007.
- Détienne, Marcel. «L'art de fonder l'autochtonie. Entre Thèbes, Athènes et les français de "souche".» *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 69(69), 2001: 105-110.
- . «Des Métamorphoses de l'autochtonie au temps de l'identité nationale.» *Cités*, 37(1), 2009: 147-153.
- Elias Norbert, y Scotson, J. L. *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard, 1996.
- Forte, Maximilian (ed.). *Who is an Indian? Race, Place and the Politics of Indigeneity in the Americas*. Toronto, University of Toronto Press, 2013.
- Foucault, Michel. *'Il faut défendre la société' Cours au Collège de France. 1975-1976*. París: Editions de l'EHESS, 1997.
- Friedman, Jonathan. «Myth, History and Political Identity.» *Cultural Anthropology*, 7(2), (1992): 194-210.
- Gagné, Natacha. «Appeals to Indigeneity; Insights from Oceania.» *Social Identities* 18(4), (2012): 381-398.
- , Thibaut Martin y Marie Salaün (eds.) *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Laval, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2009.
- Gausset, Quentin, Justin Kenrick y Robert, Gibb. «Indigeneity and Autochtony: a Couple of False Twins?» *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 19(2), (2011): 135-142.

- Geschiere, Peter. *The Perils of Belonging: Autochtony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago, IL; London: The University of Chicago Press, 2009.
- Giudicelli, Christophe. «Historia de un equívoco: la traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno.» En C. Giudicelli (ed.). *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, México: El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, (2011): 139-171.
- Graham, Laura R. y H. Glenn Penny (eds.). *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2014.
- Grisaffi, Thomas. «We are *originarios*... We just aren't from here: Coca leaf and identity politics in the Chapare, Bolivia.» *Bulletin of Latin American Research*, 29(4), (2010): 425-439.
- Kuper, Adam. «The return of the Native.» *Current Anthropology*, 44(3), (2003): 398-402.
- Laporte, Dominique (ed.). *L'autre en mémoire*. Québec, Presses Universitaires de Laval, 2006.
- López Caballero, Paula. «Which heritage for which heirs? Pre-Colonial Past and Colonial Legacy in the National History of Mexico.» *Social Anthropology/Anthropologie Sociale: Núm. Especial: Colonial Legacies: Past and Present*, 16(3), (2008): 329-345.
- . «The Effect of Othering. The Historical Dialect of Local and National Identity Among the Originarios, 1950-2000.» *Anthropological Theory*, 9(2), (2009): 171-187.
- . «Biografía del nombre 'Pueblos originarios' de la ciudad de México (2000-2010). Las categorías de identificación como espacios sociales de formación de ciudadanía.» En A. Acevedo Rodrigo y P. López Caballero (eds.). *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de ciudadanía ayer y hoy*, (2012): 287-315. México: DIE-Cinvestav y El Colegio de México.
- y Christophe Giudicelli (eds.). *Régimes nationaux d'altérité. États-nations et altérités autochtones en Amérique Latine, 1810-1950*. Rennes, Francia, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- . *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta siglos XVII - XXI)*. México, Fondo de Cultura Económica, en prensa.
- Lorau, Nicole. *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York: Zone Books, 2006.
- Lucero, José Antonio. *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representations in the Andes*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2008.
- Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy*

- of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Merle, Isabelle. «De la 'légalisation' de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question.» *Politix* 66, (2004): 137-162.
- Poole, Deborah. *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Rozat Dupeyron, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Jalapa: Universidad Veracruzana Editorial, 2002.
- Rubin, Jeffrey. *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, Mexico*. Duke: Duke University Press, 1997.
- Sahlins, Marshall. *Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Taylor, Analisa. *Indigeneity in the Mexican Cultural Imagination: Thresholds of Belonging*, Tucson, Universtiy of Arizona Press, 2009.
- Thomas, Nicholas. *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Paris: Belin, 1998.
- Trouillot, Michel-Roph. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003.