



AIBR  
Revista de Antropología  
Iberoamericana  
www.aibr.org  
Volumen 20  
Número 1  
Enero - Abril 2025  
Pp. 17 - 41

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## El retorno del nacionalismo romántico en el discurso sobre los pueblos indígenas

**Wolfgang Gabbert**  
Leibniz Universität Hannover  
w.gabbert@ish.uni-hannover.de

**Recibido:** 01.09.2024  
**Aceptado:** 22.10.2024  
**DOI:** 10.111156/aibr.200102

## RESUMEN

En la llamada era de la globalización, se ha invocado a menudo el fin del Estado-nación como forma predominante de organización sociopolítica. Por el contrario, los conceptos clave del pensamiento nacionalista romántico, surgidos en Europa en el siglo XVIII, están en auge en todo el mundo. Sobre la base de los procesos de diferenciación social en muchos países y mediados a través de las organizaciones internacionales y la política internacional, se han convertido en los fundamentos ampliamente reconocidos para la constitución de unidades políticas. Esto se nota, por ejemplo, en las discusiones sobre la autonomía y el reconocimiento del derecho indígena en América Latina. Frecuentemente se emplean conceptos semejantes al «Volkgeist» (espíritu del pueblo), elaborado por Johann Gottfried Herder y otros, y la idea de que cada «pueblo» se caracteriza por un idioma, una cultura e instituciones sociales comunes. El artículo muestra que existen paralelismos en las condiciones socioestructurales en las que surgieron las ideologías nacionalistas y étnicas en Europa a principios del siglo XIX y en América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Sostiene que, en los debates sobre la autonomía, se suele ignorar la poca antigüedad de la etnogénesis de los grupos indígenas y su creciente diferenciación social, que es un factor crucial para explicar el surgimiento de las organizaciones indígenas a nivel local, nacional e internacional. Las reformas constitucionales y legales en América Latina no conservan tradiciones ancestrales, sino que dan lugar a la aparición de nuevas formas de participación política y práctica jurídica.

## PALABRAS CLAVE

Indígenas, autonomía, ideología, nación, derecho indígena.

***THE RETURN OF ROMANTIC NATIONALISM IN THE DISCOURSE ABOUT INDIGENOUS PEOPLES***

## ABSTRACT

In the so-called era of globalisation, the end of the nation state as the predominant form of socio-political organisation has often been invoked. In contrast, the key concepts of romantic nationalist thinking, which emerged in Europe in the 18<sup>th</sup> century, are on the rise all over the world. Based on the processes of social differentiation in many countries and mediated through international organisations and international politics, they have become the widely recognised foundations for the constitution of political units. This can be seen, for example, in the discussions on autonomy and the recognition of indigenous rights in Latin America. Concepts similar to the ‘Volkgeist’ (people’s spirit), elaborated by Johann Gottfried Herder and others, and the idea that each ‘people’ is characterised by a common language, culture and social institutions, are frequently used. The article shows that there are parallels in the socio-structural conditions under which nationalist and ethnic ideologies emerged in Europe in the early 19<sup>th</sup> century and in Latin America in the second half of the 20<sup>th</sup> century. He argues that in debates on autonomy, the short history of ethnogenesis of indigenous groups and their increasing social differentiation, which is a crucial factor in explaining the emergence of indigenous organisations at local, national and international levels, is often ignored. Constitutional and legal reforms in Latin America do not preserve ancestral traditions, but give rise to the emergence of new forms of political participation and legal practice.

## KEY WORDS

Indians, autonomy, ideology, nation, indigenous law.

## Introducción

Desde la década de 1980, se han reformado las constituciones en muchos países latinoamericanos para reconocer el carácter multicultural y multiétnico de la nación, establecer derechos de autonomía de los pueblos indígenas y reconocer sus prácticas jurídicas (el derecho consuetudinario).<sup>1</sup> Así, se ha dado un primer paso en la creación de un sistema político y jurídico más accesible e incluyente. Sin embargo, una parte importante del debate sobre los derechos indígenas padece de la confusión de conceptos analíticos y políticos y, particularmente, de la esencialización de la cultura y lo que Brubaker ha criticado como «grupismo», que quiere decir, «la tendencia a tratar a diversas categorías de personas como si fueran grupos internamente homogéneos y externamente delimitados, incluso actores colectivos unitarios con propósitos comunes» (2009, p. 28, traducción propia).<sup>2</sup> Tanto los Estados y las organizaciones internacionales como representantes indígenas y muchos académicos han adoptado un lenguaje derivado del modelo clásico del Estado-nación con sus mitos sobre la antigüedad y homogeneidad del pueblo. Con ello se corre el riesgo de reproducir los problemas de las ideologías nacionalistas existentes y fomentar nuevamente procesos de homogeneización cultural y sostener o producir relaciones de desigualdad y dominación. Parece que las luchas de medio siglo en contra de esencialismos en las discusiones sobre la nación y etnicidad, empujado por Fredrik Barth (1969), han sido en vano.

## Indigeneidad y «pueblos indígenas»

Como es bien sabido, la difusión del término *indígena* (francés *indigène*; inglés *indigenous*) en todo el mundo está estrechamente relacionada con la expansión colonial europea a partir de finales del siglo XV. Se utilizó el término principalmente para distinguir a los colonizados de los colonizadores. Esta distinción estaba a menudo vinculada a la idea de que los colonizados debían ser civilizados. El artículo 22 del *Pacto de la Sociedad de las Naciones*, por ejemplo, obligaba a los miembros a promover el bienestar y el desarrollo de los «nativos» o «poblaciones indígenas» en las antiguas «colonias y territorios» de los Estados derrotados en la Primera Guerra Mundial (Daes, 1996, p.6; League of Nations, 1919). Las

1. Una versión anterior de partes de este artículo se ha publicado en Gabbert (2024).

2. Véase también Gabbert, 1992, p.33; 2006, pp.90-91; 2015b, pp.186-187. Münzel ya ha criticado este tipo de pensamiento que considera cada miembro de una «etnia» como «típico de ella, y viceversa, la “etnia” típica a cada uno de sus miembros» (2007, p.328) y lo ha relacionado con la noción «Volk» del pensamiento romántico.

poblaciones colonizadas, así como las minorías dentro de los Estados independientes, fueron denominados «habitantes nativos» o «poblaciones indígenas» que necesitaban protección debido a «la deficiencia de su desarrollo físico e intelectual», como lo expresó la *Unión Panamericana* en su resolución XI del 21 de diciembre de 1938 (Daes, 1996, p.7). Su completa integración y asimilación en la vida nacional de los Estados siguió siendo el principal objetivo de los gobiernos y las organizaciones internacionales durante varias décadas.

Se puede detectar un importante cambio discursivo al comparar dos convenios de la *Organización Internacional del Trabajo* (OIT). Mientras que el Convenio 107 de 1957 está dirigido a la «Protección e integración de las *poblaciones* indígenas y tribuales [sic] en los países independientes» (mi énfasis), el Convenio 169 de 1989 se refiere a los «*Pueblos* indígenas y tribales en los países independientes» (mi énfasis) (OIT, 1957 y 1989). Las Américas han desempeñado un rol central en la divulgación de los conceptos «indigeneidad» y «pueblos indígenas», sobre todo por el papel pionero de los activistas amerindios en el movimiento internacional de los derechos indígenas (Sanders, 1977 y 1989).<sup>3</sup> A diferencia de la mayoría de los países asiáticos y africanos ha parecido más fácil decidir quiénes debían ser considerados indígenas porque los grupos dirigentes de los Estados independientes de las Américas eran culturalmente y, en mayor o menor medida, físicamente, los herederos de los colonizadores europeos. En cambio, gobiernos asiáticos y africanos argumentaron que en sus países todos los ciudadanos eran «indígenas» (Baird, 2011, pp.159-160).

Así, los «pueblos indígenas» se han convertido en objeto de derechos reivindicados o concedidos en el discurso de los movimientos indígenas, de las organizaciones internacionales y en gran parte de la legislación reciente sobre cuestiones multiculturales en América Latina. La *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de 2007 afirma en su artículo 3, por ejemplo: «Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural» (Naciones Unidas, 2008, p.5). La Constitución mexicana establece en su artículo 2:

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

---

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

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y ... la dignidad e integridad de las mujeres (Secretaría de Gobernación, 2020).

Sin embargo, la aplicación de estas y otras estipulaciones similares plantea varios problemas; posiblemente el más fundamental sea identificar a los titulares de los derechos concedidos: ¿Quiénes deben ser considerados «pueblos indígenas»? No se trata en absoluto de una cuestión trivial que pueda responderse simplemente haciendo referencia al derecho de autoadscripción, como sugiere la Suprema Corte de Justicia de México en su protocolo de actuación (SCJN, 2014, pp.14 y 35). Esto alcanza sus límites a más tardar cuando se trata de reconocer derechos especiales en casos concretos o, por ejemplo, conflictos sobre determinados recursos.

Aunque la declaración de 2007 evita por completo esta cuestión, una Subcomisión de la ONU propuso una definición de *trabajo* que es aceptada por muchos activistas y académicos determinando como criterios decisivos «una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales», una posición no dominante en la sociedad, la determinación de «preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica» y la diferencia cultural, i.e. propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales (Martínez Cobo, 1986, p.30).

Como señala acertadamente James Anaya (2004, p.5), dentro del derecho y las instituciones internacionales un «conjunto común de experiencias enraizadas en la subyugación histórica por el colonialismo, o algo parecido al colonialismo», es el criterio central para reconocer a ciertas poblaciones como «indígenas». Más allá de esto, los movimientos indígenas y sus «intelectuales orgánicos» invocan la tradición, la lengua y la cultura en su discurso. En contraste con «el Occidente», con su destrucción de la naturaleza, explotación, egoísmo y alienación, evocan una visión del mundo con un alto grado de espiritualidad, una relación pacífica con la naturaleza y un fuerte ideal de comunalidad caracterizada por la solidaridad, el respeto, la honestidad y el amor supuestamente compartido por todos los grupos indígenas (Bonfil Batalla, 1981, pp.35-44; Harris y Wasilewski, 2004). Un discurso similar puede encontrarse en documentos de organizaciones internacionales como, por ejemplo, la *Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura* (FAO, 2017).

Sin embargo, el concepto «indígena» ha sido criticado por antropólogos como Adam Kuper por confiar «en obsoletas nociones antropológicas y visiones etnográficas falsas» y por «fomentar ideologías esencialistas de la cultura y la identidad, [que] puede tener peligrosas consecuencias políticas», distrayendo la atención de los verdaderos problemas locales y fomentando fricciones interétnicas, por ejemplo (2003, p.395, traducción propia). Kuper critica la hipótesis de una «cultura auténtica» y de la continuidad cultural y genética con un pasado antiguo que para los movimientos indígenas forma «la piedra angular de la identidad colectiva» (2003, pp.390 y 392, traducción propia). También cuestiona la suposición, a veces implícita y a veces explícita en el discurso de los movimientos indígenas, de que los «pueblos indígenas» son los descendientes de los *habitantes originales* de un país que deberían tener un acceso privilegiado a sus recursos (2003, p.390). De todos modos, varias organizaciones internacionales y círculos del derecho internacional ven a los «pueblos indígenas» no necesariamente como los primeros habitantes de su hábitat, sino que destacan su ocupación *antes de la entrada de una población colonizadora* (OIT, 1989). Anaya lo explica como sigue: «Son *indígenas* porque sus raíces ancestrales están incrustadas en las tierras en las que viven, o quisieran vivir, mucho más profundamente que las raíces de sectores más poderosos de la sociedad que viven en las mismas tierras o en su proximidad» (2004, p.3, énfasis original, traducción propia).

Esto parece implicar que la ocupación por parte de los colonos es relativamente reciente. Si bien esta suposición no se ajusta a la situación en gran parte de África, India, China o ciertos países nórdicos en los que las poblaciones mayoritarias también han ocupado las tierras en cuestión durante siglos o milenios, refleja mejor la realidad de algunas de las antiguas colonias europeas, como Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda, Australia y América Latina (Karlsson, 2003, pp.407-415). En América Latina, pues, existe un consenso generalizado de que los «pueblos indígenas» son los descendientes de las poblaciones que los invasores españoles y portugueses encontraron desde el siglo XVI. Esto es evidente en gran parte de la legislación latinoamericana contemporánea. La *Constitución de Bolivia* afirma en su artículo 30.I: «Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española» (República de Bolivia, 2008). La *Ley de Derechos Indígenas de Campeche* en México define a los «pueblos indígenas» en su artículo 5-X como sigue:

Las colectividades humanas que, por haber dado continuidad histórica a las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que poseían sus ancestros en la época precortesiana, poseen formas propias de organización económica, social, cultural y política, y afirman libremente su pertenencia a las etnias asentadas en el territorio del Estado (Gobierno de Campeche, 2000).

La *Ley de Derechos Indígenas de Chiapas* define en su artículo 3 a un «pueblo indígena» como:

aquel que se conforma por personas que descienden de poblaciones que, desde la época de la conquista habitaban en el territorio que corresponde al Estado y que hablan la misma lengua, conservan su cultura e instituciones sociales, políticas y económicas y practican usos, costumbres y tradiciones propios (Gobierno de Chiapas, 2016).

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

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

## Cultura, política y movimientos étnicos y nacionales

Hasta finales del siglo XVIII, el término «pueblo» solía entenderse como los súbditos de las clases bajas de los monarcas europeos —la plebe—. El pensamiento de Johann Gottfried Herder (1744-1803) y otros formaba parte de una reevaluación más general del término en el curso de la Ilustración, el Romanticismo, el ascenso político de la burguesía y el cambio en los fundamentos de la legitimación del poder de la soberanía divi-

4. Véase, por ejemplo, Pelican (2009), Baird (2011) y varias contribuciones en *Social Anthropology* (14, 2006, pp.1-32).

na de los reyes a la soberanía del pueblo. En este contexto, Herder elaboró su concepción del *Nationalcharakter* («carácter nacional»; empleaba los términos *pueblo* y *nación* como sinónimos) en su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Era convencido de que cada pueblo tuviera su propio idioma que marcara su carácter. Herder concebía los pueblos (o naciones) como unidades naturales, «plantas de la naturaleza», al igual que las familias. Su equiparación de *pueblo*, *nación* y *cultura*, y la búsqueda de la autenticidad estaba relacionada con una revalorización de las costumbres populares, hasta entonces despreciadas por las élites como incivilizadas e incultas. Para él, en las canciones populares, la «música de una nación», «se revela el carácter interior de la misma [...] más profunda y verdadera de lo que la más larga descripción de las coincidencias externas sería capaz de retratar» (Herder, 2017, pp.151, 174, 210 y 220, traducción propia). Herder y otros seguidores del Romanticismo «se esforzaron por preservar la lengua vernácula y las tradiciones populares en peligro por el proceso de modernización y civilización, y practicaron un culto a lo natural y original, que se convirtió en un compañero constante del nacionalismo» (Jansen y Borggräfe, 2007, p.38, traducción propia; véase también Greenfeld, 1992, pp.361 y 367-369; Hannaford, 1996, pp.213-233). Herder no solo pensaba que el idioma determinara la pertenencia a un pueblo, sino que estableció además una relación íntima entre la cultura y lo político. Según él, «el Estado más natural ... es *un* pueblo con *un* carácter nacional» (énfasis original). Además, tanto Herder como otros seguidores del Romanticismo rechazaron la «mezcla de las naciones» (Herder, 2017, p.220, traducción propia; Greenfeld, 1992, p.369; Jansen y Borggräfe, 2007, p.39). Ideas similares se extendieron a otras partes del mundo en el curso del desarrollo del sistema mundial capitalista y como resultado del colonialismo europeo. Como dice Greenfeld: «El dominio de Inglaterra en la Europa del siglo XVIII, y luego el dominio de Occidente en el mundo, hicieron de la nacionalidad el canon» (1992, p.14, traducción propia).

Como demuestran, por ejemplo, las disposiciones legales antes citadas, el discurso actual global de la autonomía y autodeterminación sugiere que cada «pueblo» indígena se caracteriza por una lengua, una cultura y unas instituciones sociales comunes, haciéndose eco de los ingredientes claves del pensamiento romántico y nacionalista clásico. Más allá de esto, las reivindicaciones políticas se basan con frecuencia en este supuesto. En las palabras de Adelfo Regino Montes (2001), actual Director General del *Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas* (INPI) de México: «Si los pueblos indígenas somos una unidad cultural también deberíamos ser una unidad política».

El papel destacado de la lengua, cultura y de las tradiciones se entien- de cuando se recuerdan las condiciones iniciales de los movimientos na- cionales (o étnicos) en Alemania y muchas partes de Europa y América Latina. Ni en Alemania a finales del siglo XVIII y principios del XIX, ni en el caso de las poblaciones indígenas de América Latina en la segunda mitad del siglo XX las corrientes hacia la unificación nacional o étnica pudieron basarse en un marco estatal preexistente —contraste importan- te en comparación con Francia o Inglaterra—. La zona que los pioneros del nacionalismo alemán querían unir estaba fragmentada políticamente en una multitud de dominios y dividida según líneas por confesiones reli- giosas, por ejemplo (Hroch, 1995, pp.283-288; Jansen y Borggräfe, 2007, p.35; Nipperdey, 1998, p.303). Por lo tanto, tuvieron que recurrir a la cultura, la lengua o la ascendencia como posibles elementos de unidad. Además, también se trata de ámbitos que afectan de manera particular al mundo vital y a los intereses de los principales partidarios de los movi- mientos nacionales, como veremos en el siguiente apartado.

En América Latina, la política colonial española destruyó las formas de integración política indígena más allá del nivel local, como los imper- ios, reinos y cacicazgos anteriores a la Conquista en la mayoría de las regiones latinoamericanas tratando cada comunidad indígena como una unidad administrativa autónoma.<sup>5</sup> La comunidad local se convirtió en la institución clave de la integración social y como foco de identificación. La mayoría de los miembros se han considerado, principalmente, como pertenecientes a una comunidad, un municipio o una región. Los hablan- tes de lenguas indígenas en Chiapas son un ejemplo reconocido de tal tendencia (Favre, 1984, pp.135-145; Nash, 2001, pp.31-75). Los conflic- tos violentos por los derechos sobre la tierra o el agua son bastante fre- cuentes entre comunidades vecinas. Procesos de etnogénesis son fenóme- nos relativamente recientes, desarrollándose paulatinamente desde hace el último tercio del siglo XX.<sup>6</sup> Por lo tanto, no estoy de acuerdo con Nahmad Sitton (2001, p.31), quien nos insta a reconocer que los pueblos indígenas actuales constituían unidades geopolíticas comparables al reino mixteco o al imperio azteca de la época precolombina.

Si bien las leyes coloniales establecieron una diferenciación adminis- trativa entre indígenas y no indígenas, esta cayó en desuso en la mayoría

---

5. Véase, por ejemplo, Caso, Zavala, Miranda y González Navarro (1954, pp.144-149) y Farriss (1984, pp.148-151, 188 y 357).

6. Véase, por ejemplo, para Bolivia Albó (1979), para Oaxaca Nagengast y Kearney (1990) y Whitecotton (1977, pp.219 y 246-253), para Michoacán Zárate Hernández (1991, p.119) y Dietz (1999, pp.255-260) y para Yucatán y Campeche Quintal, Bastarrachea, Briceño, Medina, Petrich, Rejón, Repetto y Rosales (2003, p.305), y Gabbert (2004, pp.78-79 y 161-162).

de los países de América Latina después de la independencia en el siglo XIX. Sin un criterio legal, el idioma ha sido el rasgo más importante empleado en determinar la condición de *indígena* en general y la asignación a un «pueblo indígena», en particular.<sup>7</sup> Recientemente, se ha adoptado la autodefinición como criterio de adscripción étnica en los censos de algunos países latinoamericanos (Angosto Ferrández y Kradolfer, 2012; para México véase INPI, s.f.b). No obstante, la lengua sigue siendo un rasgo definitorio esencial, ya que las denominaciones de los distintos «pueblos indígenas» suelen seguir las divisiones lingüísticas tradicionales.<sup>8</sup> Las poblaciones así delimitadas varían considerablemente de tamaño. Mientras que en la actualidad hay más de 1,5 millones de hablantes del náhuatl en México, Papago es hablado por menos de mil personas (INEGI, 2010). Las categorías lingüísticas grandes (náhuatl, mixteco, zapoteco) se componen de varias lenguas mutuamente incomprensibles y numerosos dialectos locales. Además, los hablantes de las lenguas más grandes viven a menudo en zonas muy dispersas (INALI, 2008, p.36 y *passim*). Movimientos indígenas, organizaciones internacionales o no gubernamentales, numerosos gobiernos y el público en general consideran estas categorías lingüísticas como «pueblos». Sin embargo, en muchos casos, no ha existido una conciencia étnica que abarque a todos los hablantes.

Debido a la fragmentación histórica de los grupos indígenas, cualquier institución política más allá de la comunidad local que pudiera ser portadora de derechos de autonomía sería una creación novedosa en la mayoría de los casos.<sup>9</sup> Su legitimidad no puede derivarse de su arraigo en la tradición, sino que debe descansar en la capacidad de representar a amplios sectores de la población indígena. Así, aunque las actuales políticas de autonomía pretenden preservar las comunidades existentes y sus tradiciones, en realidad están contribuyendo a procesos de construcción de una conciencia supralocal (étnica o nacional). Como en las naciones europeas, se trata de una constitución de pueblos y no de una «reconstitución», como lo sugiere el *Programa Nacional de los Pueblos Indígenas* (INPI, s.f.a, p.23). En ambos casos, pequeños grupos de élite tratan de difundir una conciencia de pertenencia a una comunidad de destino entre

---

7. Brasil es una excepción que define como *indio* a todo individuo de ascendencia precolombina identificado como miembro de un grupo étnico culturalmente diferente de la sociedad nacional en el artículo 3 del Estatuto do Índio-Lei nr. 6.001/1973 (Semper, 2003, p.44).

8. Para tener en cuenta las diferencias, a menudo considerables, entre las distintas variantes lingüísticas, el INALI (2008, pp.36 y 41-42) asigna a cada pueblo indígena una «agrupación lingüística», que puede incluir varias lenguas indígenas relacionadas.

9. Hay algunas excepciones, como los resguardos de Colombia.

poblaciones heterogéneas y las demandas políticas se basan en la aseveración de que estas comunidades ya existían en la antigüedad.<sup>10</sup>

Como he argumentado en otra publicación (Gabbert, 2015a), la legislación latinoamericana ha sido relativamente reservada en definir las instituciones políticas que podrían administrar los derechos de autonomía indígena más allá del ámbito local. Así, las leyes sobre derechos, cultura y organización de la población maya-hablante de los Estados mexicanos de Campeche y Quintana Roo son excepciones notables. Declaran un *Gran Consejo Maya* y un *Congreso Maya* como máximos órganos de representación política de los «indígenas mayas» en ambos Estados (Gobierno de Campeche, 2000, art.46; Gobierno de Quintana Roo, 2013, art. 51). Ni el *Gran Consejo Maya* ni el *Congreso Maya* tienen precursores históricos. La población maya-hablante de la península de Yucatán nunca estuvo unida políticamente. Se organizó en varias entidades políticas en la época prehispánica y se fragmentó aún más en la época colonial y poscolonial. Además, la delimitación de las esferas de competencia de las instituciones mencionadas no responde a ninguna lógica cultural, sino que sigue los límites políticos de los Estados federales mexicanos creados en los siglos XIX y XX.

## Nacionalismo y cambio social

También existe un paralelismo en las condiciones estructurales en las que surgieron el nacionalismo romántico de Alemania y otros países europeos a principios del siglo XIX y los movimientos indígenas de América Latina en el último tercio del siglo XX. Ambos movimientos se desarrollaron como reacción a profundos procesos de cambio social e ideológico. En Alemania, las estructuras estamentales estaban en proceso de disolución debido a la movilidad social y la emancipación política de la burguesía, y la religión perdió su poder unificador a raíz de la Ilustración y la secularización. Nipperdey resume concisamente estos procesos de cambio:

El viejo mundo ... se está disolviendo: La casa y la clase, los vínculos tradicionales, los grupos particulares (locales, estamentales), la red de relaciones personales, la «comunidad» y la viva presencia de la norma y el sentido en las tradiciones. El individuo sale y se emancipa, quiere determinar su propio

---

10. Véase Anderson (1991, capítulos 5 y 6), Hobsbawm (1990, capítulos 2 y 3) y Hroch (2005, pp.62-70) para Europa y compárese CNI (2001) y Alonso Caamal (1993). Cuando el término «élite» se utiliza aquí en relación con la población indígena, se refiere simplemente a una diferenciación en términos de educación, ingresos y conocimiento de técnicas culturales «occidentales» en comparación con la inmensa mayoría de la población rural indígena.

comportamiento, individualizarse, entra en la emergente sociedad del tráfico y del mercado, en los grupos grandes y anónimos con sus estructuras racionales. El individuo se hace a la vez más independiente y más aislado y mediado, cada uno se hace dependiente de muchos que le son ajenos; los grupos, las lealtades y las normas ya no están vivamente presentes... La religión pierde su importancia en la determinación de los valores del mundo interior; ya no proporciona cohesión social y solo un sentido limitado de la vida ... En la nueva sociedad de la comunicación, la lengua y la cultura adquieren más importancia que nunca; solo a través de ellas pueden los educados encontrar su identidad. La comunidad con los demás, que hasta entonces se basaba en la tradición, debe redefinirse. Por eso la nación, arraigada en una lengua y una cultura comunes, es ahora tan importante; es lo que realmente integra a los individuos desintegrados en una sociedad cosificada y pluralista y les da identidad (1998, pp.301-302, traducción propia; véase también Jansen y Borggräfe, 2007, pp.35 y 40-42).

Se pueden hacer observaciones parecidas con respecto a los grupos indígenas de América Latina. Aquí, los crecientes esfuerzos de integración en muchos Estados, la expansión de vías y medios de comunicación, el avance de la economía de mercado, el mayor acceso a la educación y a los trabajos fuera de la agricultura, incluso como maestros bilingües, la migración hacia las ciudades o al extranjero y la expansión del protestantismo han puesto en marcha una acelerada diferenciación social y el cuestionamiento de las normas tradicionales y de las estructuras de autoridad en las comunidades. Incluso entre los productores agrarios indígenas ha aumentado la diferenciación social desde la década de 1960, como consecuencia de la creciente monetización y orientación a la exportación de las economías locales, fomentando formas de producción más intensivas en capital y la concentración de la tierra dentro de sus comunidades (por ejemplo, Arias, 1990; G.Collier, 1994, pp.102-119; Fischer y Hendrickson, 2003, pp.132-141; Gabbert, 1999, pp.355-373; 2007, pp.147-162; 2020, pp.116-118; Korovkin, 1998).

Tanto en Alemania y entre las minorías nacionales de Europa como en América Latina, las profundas convulsiones sociales contribuyeron al crecimiento y a la movilización de grupos sociales afines, que se convirtieron en los principales promotores de las nuevas ideologías nacionales o étnicas. El liderazgo de los movimientos, sobre todo en los niveles regional y nacional, pertenece predominantemente a la clase media educada, como son profesores, estudiantes, publicistas, académicos, entre otros (Anderson, 1991, pp.70-75; Dietz, 2004, pp.44-56; Frank, 1992, pp.52-55; Gabbert, 2018, pp.254-255; Greenfeld, 1992, p.314; Gutiérrez Chong, 2019, pp.24-33; Hroch, 1985, pp.145-147 y 179-181; Jansen y Borggräfe, 2007, pp.44-45; Nipperdey, 1998, pp.301 y 313). Hroch des-

cribe la situación de esta protoélite de las minorías étnicas y nacionales de Europa en el siglo XIX como sigue:

Surgió un grupo específico de «proto-élites» (Florian Znaniecki), personas que pertenecían a la élite por su educación, pero que estaban excluidas por su origen: El camino hacia las élites estatales les estaba vedado. Para ellos, la alternativa de una nueva comunidad lingüísticamente definida era la más atractiva. Precisamente de su entorno procedían muchos de los pioneros de los movimientos nacionales. (Hroch, 2005, p.194, traducción propia).

En América Latina en el siglo XX la situación de la emergente élite de origen indígena era parecida. Muchos de ellos se habían alejado de sus orígenes rurales y logrado obtener una educación formal y empleos cualificados o han migrado a las ciudades en las últimas décadas.<sup>11</sup> Sin embargo, los maestros, promotores culturales, estudiantes universitarios y enfermeros indígenas no tardaron en reconocer que los confines de la movilidad social eran extremadamente estrechos. Rara vez podían competir con éxito con los no-indígenas por los deseados puestos de nivel medio o alto. No solo su formación era a menudo de menor calidad, sino que, lo que es más importante, se encontraban con el desprecio y la discriminación abiertos de la mayoría nacional. Conscientes de que la asimilación no siempre era posible, muchos indígenas tomaron conciencia de que pertenecer a una minoría era importante. Particularmente, con la aplicación de las políticas neoliberales desde la década de 1980, el Estado en México se retiró de las áreas de política social y educativa que eran relevantes tanto para la población rural indígena como para la élite educativa indígena. Como consecuencia, amplios sectores de la intelectualidad indígena se distanciaron del proyecto mestizador de integración nacional y buscaron un acercamiento con sus comunidades de origen, entre otras cosas a través de su disposición a asumir posiciones en la jerarquía de cargos locales que les permitió ser aceptados como comuneros (Dietz, 1999, pp.346-384 y 2004, pp.53-56).

En tiempos anteriores la ascendencia social significaba muchas veces la pérdida de la pertenencia étnica en las comunidades rurales de América Latina. Entre los *miskitos* de Nicaragua, por ejemplo, un sistema de reci-

---

11. Según cifras de organizaciones *mapuche* en Chile más de la mitad de los 1,5 millones de *mapuches* residían en las zonas urbanas ya a principios de los años 1990 y más de 500.000 de estos solo en la capital, Santiago (Muñoz Ramírez, 2005). Las cifras de población indígena en Ciudad de México varían considerablemente. Mientras que Nolasco (1990, pp.3-5), por ejemplo, afirma un aumento de 350.000 a 1,6 millones entre 1980 y 1990, el INPI (s.f.b) cifra el número de los que se describen como indígenas en solo 825.325 personas para 2020.

prociudad generalizada, que incluía la ayuda mutua entre parientes y compañeros de aldea, y la generosa distribución de alimentos (especialmente carne), era el principal mecanismo utilizado para integrar a las comunidades hasta la segunda mitad del siglo XX. Los aldeanos se definían a sí mismos como «los pobres» y solo los que participaban en el sistema de reciprocidad eran aceptados como compañeros *miskitos*. Así, los propietarios de tiendas o comerciantes de ascendencia *miskita* que comenzaron a favorecer sus intereses comerciales a expensas de la generosidad esperada hacia los parientes, dejaron de ser considerados miembros del grupo. Sin embargo, los criterios de pertenencia han cambiado como resultado del trabajo misionero y de la creciente diferenciación social incluso dentro de las aldeas en las décadas de 1960 y 1970 que debilitó las relaciones de reciprocidad. A diferencia de épocas anteriores, los aldeanos categorizan hoy a los individuos como *miskitos* incluso cuando no participan en el sistema de reciprocidad generalizada o en la redistribución de la riqueza. Esto se ve facilitado por el hecho de que el énfasis en la comunidad étnica hace referencia a un elemento común tanto a la élite como a los aldeanos, a saber, la experiencia compartida de discriminación por parte de los principales sectores de la sociedad nicaragüense. Este factor ha cobrado importancia desde la década de 1960 debido a la inmigración masiva de campesinos mestizos del Pacífico y el centro de Nicaragua, y al aumento de los esfuerzos del Gobierno por controlar los recursos naturales de la región. Dar importancia a la ascendencia y a la lengua como criterios de pertenencia al grupo facilita la reintegración de la élite en la sociedad indígena y sostiene o restablece la cohesión social dentro de las aldeas, a medida que los fundamentos materiales de la reciprocidad van desapareciendo (Gabbert, 1992, pp.268-269 y 302-303, y 2014).

Por último, tanto en Europa como en América Latina se idealiza la comunidad étnica o nacional como un ente natural y armonioso como ya hizo Herder a finales del siglo XVIII. Se proyectan los orígenes de la comunidad hacia un pasado lejano y considera la lengua materna como un signo de descendencia común. En Alemania, se reclamó a las «tribus germánicas» de la antigüedad como antepasados (Greenfeld, 1992, p.352; Jansen y Borggräfe, 2007, pp.46-47). En el caso de los indígenas de América Latina, se suele reivindicar la continuidad histórica y la descendencia de los primeros habitantes de la región a pesar de los amplios procesos migratorios anteriores y posteriores a la conquista española. A pesar de profundos cambios culturales y de población, organizaciones de los *miskitos* en Nicaragua, por ejemplo, han reclamado una continuidad histórica con grupos indígenas antiguos que habitaban la costa atlántica:

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

Pero, como nos han demostrado décadas de debates sobre ideologías étnicas y nacionales, las pretendidas continuidades con poblaciones antiguas no están exentas de problemas. Requieren amplios procesos de construcción de una historia específica del grupo y la proyección de los colectivos actuales en un pasado lejano.

## Derecho indígena

Los argumentos esencialistas nacionalistas suelen caracterizar también el debate sobre el reconocimiento de las prácticas jurídicas indígenas. La escuela histórica alemana de jurisprudencia, fundada entre otros por Karl von Savigny en los comienzos del siglo XIX, entendió el derecho como expresión del espíritu del pueblo (Volkgeist) y no como resultado de las luchas de poder en la sociedad. Asumió que «la sustancia del derecho viene dada por todo el pasado de la nación, pero no por casualidad, de modo que pudiera ser este u otro, sino surgido de la esencia más íntima de la nación y de su historia» (Savigny, 1815, p.6). Suposiciones similares con respeto al derecho indígena (consuetudinario) se puede encontrar en los actuales debates. Cabedo Mallol, por ejemplo, afirma:

[E] derecho es el reflejo de una cultura determinada, de una cosmovisión, que en el caso de los pueblos indígenas (...) difiere sustancialmente de la sociedad occidental. Por tanto, siempre encontraremos en los sistemas jurídicos indígenas un sustrato que es expresión de los valores de estos pueblos (2004, p.78).

Muchos activistas, académicos, políticos y el público en general suelen asumir que existe un corpus coherente de normas tradicionales compartidas por todos los miembros de los grupos indígenas que simplemente tiene que ser reconocido por el Gobierno (por ejemplo, ECPI, 1990, pp.2 y 7-8; CNI, 2001; Ríos Morales, 2001, pp.73-75; Nahmad Sitton, 2001, pp.40-41). La *Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo* en su artículo 10, por ejemplo, determina que: «Los jueces y juezas tradicionales, magistrados y magistradas de asuntos indígenas aplicarán las normas de

derecho consuetudinario indígena» (Gobierno de Quintana Roo, 2012).<sup>12</sup> Y la *Ley del Sistema de Justicia Maya del Estado de Yucatán* determina en su artículo 7 que la Justicia Maya será impartida en las comunidades «en los términos de sus usos, costumbres y tradiciones» (Gobierno de Yucatán, 2014). Estos ejemplos no solo revelan una manera puramente conservadora de las culturas indígenas, ya que no abordan en modo alguno la posibilidad de un cambio de normas. A la vez, suponen que tanto la sociedad como el derecho (o costumbre) se basan en el consenso sobre las normas sociales de un «pueblo».<sup>13</sup> Sin embargo, suele haber grandes discrepancias en las normas legalmente relevantes entre las comunidades del mismo grupo lingüístico, además de diferencias de género y generacionales. Importantes instituciones culturales, como los sistemas de parentesco, pueden variar incluso entre caseríos de una misma comunidad (Gabbert, 2011, pp.280-281; Laughlin, 1969, pp.152, 166 y 169).

Suponer que existe un consenso sobre las normas significa ignorar los conflictos existentes en la sociedad, tanto en los Estados nacionales como en las poblaciones indígenas. Los conflictos en las comunidades indígenas no se deben, como algunos autores sugieren,<sup>14</sup> simplemente al debilitamiento de la cohesión y de las normas tradicionales como resultado de la creciente penetración del Estado en América Latina, puesto que muchas tradiciones reflejan relaciones del poder. La mayoría de las autoridades indígenas en las comunidades han sido hombres de edad avanzada. En los pleitos matrimoniales, por ejemplo, han favorecido a los maridos muchas veces (J. Collier, 1995, pp.109-110; Greenhouse, 1979, pp.107-108 y 113-114). Es verdad que la mayoría de los grupos practicantes del derecho consuetudinario no están estratificados en clases sociales. Sin embargo, los conflictos de intereses y las relaciones de dominación no están ausentes entre los grupos sociales, locales, de edad o entre los sexos.<sup>15</sup> Por lo tanto, ni el derecho nacional ni el derecho se deben reificar

12. Como he sugerido en otra publicación, esta formulación entiende mal el carácter del derecho consuetudinario porque el resultado de una mediación o la sanción por la infracción de una norma dependen de las relaciones entre los litigantes y de su estatus social y no de la aplicación de reglas abstractas (Gabbert, 2011, p.283; J. Collier, 1995, pp.101-115 y 302-303; Lartigue, 1990, p.198).

13. El artículo 2 de la ley define a la «comunidad maya» como «el conjunto de personas que comparten las tradiciones, usos y costumbres propios de la cultura maya». Para la suposición de un consenso sobre las normas en la literatura académica véase, por ejemplo, Ríos Morales (2001, pp.73 y 75-76).

14. Véase, por ejemplo, Hamel (1990, p.209), Gómez (1995, p.214) y Nahmad Sitton (2001, p.40).

15. Véase Meillassoux (1975) para una discusión sucinta de la desigualdad y la explotación en el «modo de producción doméstico». La dinámica del conflicto en las comunidades indígenas se analiza en Gabbert (1999) para los Altos de Chiapas.

como poder neutral. Ambos tienen que ser evaluados en el contexto de las relaciones de poder y no deben disfrazarse de expresiones de un «Volkgeist» (Starr y Collier, 1989, pp.12 y 24-25).

## Conclusión

Las ideologías étnicas y nacionales y las nociones de *etnia*, *nación* y *pueblo* que han prevalecido desde finales del siglo XVIII tienen un carácter ambivalente, muestran una «cara de Jano», como bien dijo Tom Nairn (1978). Por un lado, implican una tendencia integradora, porque incluyen individuos de todos sectores sociales, edades y géneros en «comunidades imaginadas» concebidas como «camaraderías profundas y horizontales» (Anderson, 1991, p.7; Greenfeld, 1992, p.7). Por otro lado, implican inevitablemente dinámicas de exclusión hacia fuera y de homogeneización hacia dentro que se puede observar, por ejemplo, con respecto a la lengua. Ni en las naciones europeas emergentes del siglo XIX ni en los grupos indígenas de la actualidad la lengua común ha sido una realidad previa, sino el resultado de la construcción de un idioma estándar escrito y su difusión a través de las instituciones educativas.<sup>16</sup> Así, Hobsbawm afirmó:

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

El debate sobre la indigeneidad, la autonomía y el reconocimiento del derecho consuetudinario demuestra que conceptos antropológicos como *cultura* y *etnia* desempeñan un papel central tanto en las ciencias sociales como en la política. Sin embargo, incluso científicos sociales, como Will Kymlicka (1995, p.18) y Charles Taylor (1993, p.20) siguen empleando el término *cultura* como sinónimo de *nación* o *pueblo*, y definen estos conceptos como grupos de individuos que persiguen un fin colectivo. Ideas similares están muy extendidas en el discurso de las organizaciones internacionales, las organizaciones no-gubernamentales y los Gobiernos nacionales. Así, el viejo modelo de Estado-nación se aplica a una nueva en-

---

16. Véase Elwert (2001, pp.130-131) para el alemán y Gugenberger (1995, pp.183-189) para el quechua.

tividad jurídica —los «pueblos indígenas»—. En ambos casos, se reclaman derechos políticos para una comunidad presentada como orgánica y culturalmente homogénea. Aunque Anaya rechaza explícitamente la ecuación de «pueblo», «nación» y «Estado» por generalizar falsamente un concepto relativamente moderno de «comunidades territoriales “soberanas” mutuamente excluyentes», sigue convencido de que, si bien la nación y el Estado eran formas bastante específicas de organización social, la «condición de pueblo» no lo era. Define los «pueblos» como «comunidades, cada una con sus propios atributos sociales, culturales y políticos ricamente enraizados en la historia» (2004, pp.100-101).

No cabe duda de que la situación social y económica de la mayoría de las poblaciones indígenas de América Latina y de otros lugares es crítica y la discriminación sigue siendo generalizada. Por ello, las organizaciones independientes que están en condiciones de articular sus legítimas demandas son de crucial importancia. Estas organizaciones tienen que enfrentarse a inmensos retos. Tienen la ardua tarea de establecer la comunicación y las relaciones con las poblaciones indígenas, muchas de las cuales aún viven dispersas en las zonas remotas de los Estados latinoamericanos. Además, a menudo tienen que salvar los conflictos y contradicciones existentes entre las poblaciones indígenas (por ejemplo, los indígenas de las tierras altas y bajas en Sudamérica). Sin embargo, reconocer la necesidad de las organizaciones indígenas no debe inducirnos a idealizarlas o a equiparar el razonamiento científico con el discurso político, porque el primero debe tener como objetivo la ampliación del conocimiento y no la promoción de intereses particulares de grupo (por muy legítimos que sean).

Al igual que con la aparición de los Estados-nación, la conceptualización de los «pueblos» como unidades culturales homogéneas corre el riesgo de fomentar nuevas formas de homogeneización cultural —desvalorizando las variantes lingüísticas como meras desviaciones de la lengua estándar, por ejemplo— y de consolidar las actuales relaciones de dominación en los grupos indígenas. Esto solo puede evitarse aceptando la idea antropológica de que el significado de las normas, la cultura y la comunidad es casi siempre discutido. Ni los «pueblos indígenas» en su totalidad ni los grupos o comunidades lingüísticas individuales son siempre de la misma opinión o comparten los mismos intereses. Las relaciones sociales y políticas entre los grupos indígenas no son ni más ni menos armoniosas que entre otros grupos, y la idea de que las organizaciones indígenas representan siempre a la perfección los intereses de «su gente», una mera proyección. Por lo tanto, si apoyamos a las organizaciones indígenas, invariablemente decidimos fomentar un proyecto político específico y no la «voluntad general» de un pueblo indígena.

Más allá de esto, los debates actuales sobre los derechos indígenas suelen ignorar la poca antigüedad de la etnogénesis y la creciente diferenciación social dentro de la población amerindia, que es un factor crucial para explicar el surgimiento de las organizaciones indígenas a nivel local, nacional e internacional. La situación, las estrategias y las actividades de los actores indígenas solo pueden entenderse si damos la debida importancia a sus diferentes posiciones sociales, diferenciadas según la clase, el género y la generación. Los movimientos sociales indígenas no son el resultado de un «despertar» de unidades étnicas preexistentes, sino un producto del cambio social reciente. Las reformas constitucionales y legales en América Latina (y en otros lugares) no conservan ni reviven tradiciones ancestrales, sino que dan lugar a la aparición de nuevas formas de participación política y práctica legal. Por lo tanto, el respeto a la diferencia cultural no solo significa el reconocimiento de derechos a determinados colectivos, sino que debe garantizar que los procesos de toma de decisiones dentro de estos grupos cumplan las normas democráticas fundamentales.

## Referencias

- Albó, X. (1979). ¿Khitixtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymara de hoy. *América Indígena*, 39(3), 477-528.
- Alonso Caamal, B. (1993). Los mayas en la conciencia nacional. En A. Warman y A. Argueta (Eds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México* (pp.35-61). México, D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM.
- Anaya, S.J. (2004). *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Angosto Ferrández, L.F., y Kradolfer, S. (Eds.) (2012). *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Arias, A. (1990). Changing Indian Identity: Guatemala's Violent Transition to Modernity. En C.A. Smith (Ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988* (pp.230-257). Austin: University of Texas Press.
- Baird, I. (2011). The Construction of 'Indigenous Peoples' in Cambodia. En L. Yew (Ed.), *Alterities in Asia. Reflections on Identity and Regionalism* (pp.155-176). London: Routledge.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Bonfil Batalla, G. (Ed.) (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, D.F.: Nueva Imagen.
- Brubaker, R. (2009). Ethnicity, Race, and Nationalism. *Annual Review of Sociology*, 35, 21-42.

- Cabedo Mallol, V. (2004). *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*. Valencia: Editorial de la UPV.
- Caso, A., Zavala, S., Miranda, J., y González Navarro, M. (Eds.) (1954). *La política indigenista en México. Métodos y Resultados*. Vol. I. México, D.F.: INI/SEP.
- CNI – Consejo Nacional Indígena (2001). Declaración por el reconocimiento constitucional de nuestros derechos colectivos. En *3er Congreso Nacional Indígena*. Nurío, Michoacán, 2 al 4 de Marzo. En [https://es.wikisource.org/wiki/III\\_Congreso\\_Nacional\\_Ind%C3%ADgena](https://es.wikisource.org/wiki/III_Congreso_Nacional_Ind%C3%ADgena). Consultado el 20 de octubre de 2023.
- Collier, G.A. (1994). *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland, CA: The Institute for Food and Development Policy.
- Collier, J.F. (1995). *El derecho zinanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*. México, D.F.: CIESAS/UNICACH.
- Daes, E. (1996). Standard-Setting Activities: Evolution of Standards Concerning The Rights of Indigenous People: Working Paper on the Concept of 'Indigenous People'. United Nations. Commission on Human Rights. Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Working Group on Indigenous Populations. E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2. EN <https://digitallibrary.un.org/record/236429>. Consultado el 20 de octubre de 2023).
- Dietz, G. (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*. Quito: Abya Yala.
- Dietz, G. (2004). From Indigenismo to Zapatismo. The Struggle for a Multi-ethnic Mexican Society. En N. Postero y L. Zamosc (Eds.), *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America* (pp. 32-80). Brighton: Sussex.
- Elwert, G. (2001). Deutsche Nation. En B. Schäfers y W. Zapf (Eds.), *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands* (pp.127-37). Opladen: Leske & Budrich.
- ECPI – Encuentro Continental de Pueblos Indios (1990). Declaración de Quito. *Alai*, 130, 1-8.
- FAO (2017). 6 ways indigenous peoples are helping the world to achieve #ZeroHunger. En <http://www.fao.org/zhc/detail-events/en/c/1028010/>. Consultado el 28 de octubre de 2019.
- Farriss, N.M. (1984). *Maya Society under Colonial Rule*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Favre, H. (1984). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México, D.F.: INI.
- Fischer, E.F., y Hendrickson, C. (2003). *Tecpán Guatemala. A Modern Maya Town in Global and Local Context*. Boulder, CO: Westview.
- Frank, E.H. (1992). Geschichte und Utopie. die indianistische Bewegung in Ekuador. En D. Dirmoser et al. (Eds.), *Die Wilden und die Barbarei*. Lateinamerika - Analysen und Berichte, Band 16 (pp. 48-65). Münster: Lit.
- Gabbert, W. (1992). *Creoles. Afroamerikaner im karibischen Tiefland von Nicaragua*. Münster: Lit.
- Gabbert, W. (1999). Violence and Social Change in Highland Maya Communities, Chiapas, Mexico. *Iberoamerikanisches Archiv*, 25(3/4), 351-374.
- Gabbert, W. (2004). *Becoming Maya. Ethnicity and Social Inequality in Yucatán since 1500*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

- Gabbert, W. (2006). Concepts of Ethnicity. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 1(1), 85-103.
- Gabbert, W. (2007). Etnisierung von „oben“ und von „unten“ - Staatliche Indianerpolitik und indigene Bewegungen im postrevolutionären Mexiko. En C. Büschges y J. Pfaff-Czarnecka (Eds.), *Etnisierung und De-Etnisierung des Politischen* (pp.142-65). Frankfurt a.M.: Campus.
- Gabbert, W. (2011). Indigenous Law as State Law - Recent Trends in Latin American Legal Pluralism. En W. Zips y M. Weilenmann, (Eds.), *The Governance of Legal Pluralism. Empirical Studies from Africa and Beyond* (pp.275-292). Berlin: Lit.
- Gabbert, W. (2014). Ethnicity and Social Change - Miskitu Ethno-Genesis in Eastern Nicaragua. En J. Raab (Ed.), *New World Colors: Ethnicity, Belonging and Difference in the Americas* (pp.193-208). Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Gabbert, W. (2015a). Costumbres ¿de quién y para quién? Los enredos del reconocimiento del derecho consuetudinario entre la población maya. En E. Krotz (Ed.), *Sociedades mayas y derecho* (pp.149-70). San Cristóbal de las Casas, Mérida: PROIMMSE et al.
- Gabbert, W. (2015b). Ethnicity in History. En U.o.C.F.E.a.a.P. Resource« (Eds.), *Ethnicity as a Political Resource. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods* (pp.183-200). Bielefeld: transcript Verlag.
- Gabbert, W. (2018). Indigeneity, Culture and the State: Social Change and Legal Reforms in Latin America. En E. Gerharz, N. Uddin y P. Chakkarath (Eds.), *Indigeneity on the Move. Varying Manifestations of a Contested Concept* (pp.240-269). Oxford: Berghahn.
- Gabbert, W. (2020). Marginalization, Assimilation, and Resurgence: Indigenous People in Central America since Independence. En R.H. Holden (Ed.), *Oxford Handbook of Central American History* (pp.107-138). Oxford: Oxford University Press.
- Gabbert, W. (2024): El poder de la nación. El impacto de conceptos europeos en las discusiones sobre la autonomía indígena. En: P. Birlé y Astrid Windus (Eds.), *Conocimiento, poder y transformación digital en América Latina*. Frankfurt a. M. [u.a.]: Iberoamericana/Vervuert.
- Gobierno de Campeche (2000). *Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche*. En [https://normas.cndh.org.mx/Documentos/Campeche/Ley\\_DCOPCIE\\_Camp.pdf](https://normas.cndh.org.mx/Documentos/Campeche/Ley_DCOPCIE_Camp.pdf). Consultado el 12 de agosto de 2024.
- Gobierno de Chiapas (2016). *Ley de Derechos y Cultura Indígenas de Chiapas*. En <https://www.poderjudicialchiapas.gob.mx/archivos/manager/21c2ley-de-derechos-y-cultura-indigenas-del-estado-de-chiapas.pdf>. Consultado el 12 de agosto de 2024.
- Gobierno de Quintana Roo (2012). *Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo*. En <http://documentos.congresoqroo.gob.mx/leyes/civil/ley030/L1320121231013.pdf>. Consultado el 12 de agosto de 2024.
- Gobierno de Quintana Roo (2013). *Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo*. En <http://documentos.congresoqroo.gob.mx/leyes/cultural/ley019/L1320130819306.pdf>. Consultado el 12 de agosto de 2024.
- Gobierno de Yucatán (2014). *Ley del Sistema de Justicia Maya del Estado de Yucatán*. En [https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/Indigenas/OtrasNormas/Estatal/Yucatan/Ley\\_SJME\\_Yuc.pdf](https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/Indigenas/OtrasNormas/Estatal/Yucatan/Ley_SJME_Yuc.pdf). Consultado el 12 de agosto de 2024.

- Gómez, M. (1995). Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones de indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México. En V. Chenaut y M.T. Sierra (Ed.), *Pueblos indígenas ante el derecho* (pp.193-218). México, D.F.: CIESAS/CEMCA.
- Greenfeld, L. (1992). *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Greenhouse, C.J. (1979). Avoidance as a Strategy for Resolving Conflict in Zinacantan. En K. Koch (Ed.), *Access to Justice. Vol. IV. The Ethnography of Law* (pp.105-23). Milano: Giuffré.
- Gugenberger, E. (1995). *Identitäts- und Sprachenkonflikt in einer plurithenischen Gesellschaft. Eine soziolinguistische Studie über Quechua-Sprecher und Sprecherinnen in Peru*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Gutiérrez Chong, N. (2019). El pensamiento indígena y sus críticos. En N. Gutiérrez Chong (Ed.), *Las palabras que en mí dormían. Discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México* (pp.19-43). México, D.F.: UNAM, IIS.
- Hamel, R. (1990). Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario positivo. En R. Stavenhagen y D. Iturralde (Ed.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (pp.205-30). México, D.F.: III/IIIDH.
- Hannaford, I. (1996). *Race. The History of an Idea in the West*. Washington, DC: The Woodrow Wilson Center Press.
- Harris, L.D., y Wasilewski, J. (2004). Indigeneity, an Alternative World View: Four R's (Relationship, Responsibility, Reciprocity, Redistribution) vs. Two P's (Power and Profit). Sharing the Journey Towards Conscious Evolution. *Systems Research and Behavioral Science*, 21, 1-15.
- Herder, J.G. (2017) [1782-88]. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin: Edition Holzinger.
- Hobsbawm, E. (1990). *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, M. (1985). *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, M. (1995). National Self-Determination from a Historical Perspective. *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes*, 37(3/4), 283-99.
- Hroch, M. (2005). *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- INALI – Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2008). Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. *Diario Oficial*, 14 de enero. En [https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN\\_completo.pdf](https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf). Consultado el 12 de agosto de 2024.
- INEGI – Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (2010). Población de 5 años y más que habla lengua indígena por entidad federativa y lengua según condición de habla española y sexo. México, D.F.: INEGI.

- INPI – Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (s.f.a). *Programa Nacional de los Pueblos Indígenas*. México, D.F. En <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/423227/Programa-Nacional-de-los-Pueblos-Indigenas-2018-2024.pdf>. Consultado el 6 de agosto de 2024.
- INPI – Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (s.f.b). Resultados del Censo de Población y Vivienda 2020. Población autoadscrita indígena y afroamericana e indígena en hogares con base en el Censo de Población y Vivienda 2020. México, D.F. En <https://www.inpi.gob.mx/indicadores2020/>. Consultado el 6 de agosto de 2024.
- Jansen, C., y Borggräfe, H. (2007). *Nation - Nationalität - Nationalismus*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Karlsson, B.G. (2003). Anthropology and the ‚Indigenous Slot‘. *Critique of Anthropology*, 23, 403-23.
- Korovkin, T. (1998). Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador. *Economic Development and Cultural Change*, 47(1), 125-54.
- Kuper, A. (2003). The Return of the Native. *Current Anthropology*, 44(3), 389-402.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lartigue, F. (1990). Los intermediarios culturales en la sierra tarahumara. En R. Stavenhagen y D. Iturralde (Eds.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (pp.191-203). México, D.F.: III/IIIDH.
- Laughlin, R.M. (1969). The Tzotzil. En E.Z. Vogt (Ed.), *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 7 (Ethnology), Part 1 (pp.152-94). Austin: University of Texas Press.
- League of Nations (1919). The Covenant of the League of Nations. En [avalon.law.yale.edu/20th\\_century/leagcov.asp](http://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp). Consultado el 9 de febrero de 2014.
- Martínez Cobo, J. (1986). Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. En <https://undocs.org/es/E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4>. Consultado el 2 de enero de 2024.
- Meillassoux, C. (1975). *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- MISURASATA (1982). Vorschlag zum Landbesitz der indianischen und Creole-Dorfgemeinschaften an der Atlantikküste. En K. Ohland y R. Schneider (Eds.), *Nationale Revolution und indianische Identität* (pp.134-44). Wuppertal: Edition Nahua.
- Muñoz Ramírez, G. (2005). Su lucha en vivo. El movimiento Mapuche en vivo. *Ojarasca*, 100. En <https://www.jornada.com.mx/2005/08/15/oja100-mapuche.html>. Consultado el 25 de marzo de 2024.
- Münzel, M. (2007). «Identidad étnica» - una mala palabra bárbara de los años 90 y esperanzas para el pluralismo. Algunos pensamientos sobre la globalización de la ideología *Volk*. En W. Dresler, B. Fähmel y K. Noack (Eds.), *Culturas en movimiento. Contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América* (pp.327-44). México, D.F./Berlin: UNAM/IAI.
- Naciones Unidas (2008). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. En [https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf). Consultado el 26 de mayo de 2021.

- Nagengast, C., y Kearney, M. (1990). Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism. *Latin American Research Review*, 25(2), 61-91.
- Nahmad Sitton, S. (2001). Autonomía indígena y la soberanía nacional: El caso de la ley indígena de Oaxaca. En L. de León Pasquel (Eds.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas* (pp.19-47). México, D.F.: CIESAS.
- Nairn, T. (1978). Der moderne Janus. En T. Nairn, E. Hobsbawm, R. Debray y M. Löwy (Eds.), *Nationalismus und Marxismus. Anstoß zu einer notwendigen Debatte* (pp.7-44). Berlin: Rotbuch Verlag.
- Nash, J. (2001). *Mayan Visions. The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York: Routledge.
- Nipperdey, T. (1998). *Deutsche Geschichte, 1800-1866*. München: C.H.Beck.
- Nolasco, M. (1990). Migración indígena y etnicidad. *Supplement to Antropología*, 31, 2-12.
- OIT – Organización Internacional de Trabajo (1957). C107 – Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales. En [https://normlex.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:12100:0::NO::P12100\\_INSTRUMENT\\_ID,P12100\\_LANG\\_CODE:312252,es:NO](https://normlex.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312252,es:NO). Consultado el 31 de julio de 2024.
- OIT – Organización Internacional del Trabajo (1989). C169 - Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989. En [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C169](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169). Consultado 7 de agosto de 2024.
- Pelican, M. (2009). Complexities of Indigeneity and Autochthony: An African Example. *American Ethnologist*, 36(1), 52-65.
- Quintal, E.F., Bastarrachea, J.R., Briceño, F., Medina, M., Petrich, R., Rejón, L., Repetto, B., y Rosales, M. (2003). Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares. En S. Millán y J. Valle (Eds.), *La comunidad sin límites: Estructura social y organización comunitaria en las regiones de México*. Vol. I (pp.291-382). México, D.F.: INAH.
- Regino Montes, A. (2001). Argumentos de un dirigente indio. *Masiosare*, 18 de marzo. En <https://www.jornada.com.mx/2001/03/18/mas-razon.html>. Consultado el 24 de marzo de 2024.
- República de Bolivia (2008). *Nueva constitución política del Estado*. En <http://www.patria-nueva.bo/constitucion/>. Consultado el 26 de julio de 2014).
- Ríos Morales, M. (2001). Usos, costumbres e identidad entre los zapotecos de la sierra norte de Oaxaca. En L.d.L. Pasquel (Ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas* (pp.71-90). México, D.F.: CIESAS.
- Sanders, D. (1977). *The Formation of the World Council of Indigenous Peoples. IWGIA Document 29*. Copenhagen.
- Sanders, D. (1989). The UN Working Group on Indigenous Populations. *Human Rights Quarterly*, 11(3), 406-33.
- Savigny, F.C.v. (1815). Ueber den Zweck dieser Zeitschrift. *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, 1(1), 1-17.
- Secretaría de Gobernación (2020). *Constitución política de los estados unidos mexicanos*. En <http://ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf>. Consultado el 26 de mayo de 2021.

- Semper, F. (2003). *Die Rechte der indigenen Völker in Kolumbien*. Hamburg: SEBRA-Verlag.
- SCJN – Suprema Corte de Justicia de la Nación (2014). *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*. En [https://www.scjn.gob.mx/registro/sites/default/files/page/2020-02/protocolo\\_indigenas.pdf](https://www.scjn.gob.mx/registro/sites/default/files/page/2020-02/protocolo_indigenas.pdf). Consultado el 7 de agosto de 2024.
- Starr, J., y Collier, J. (1989). Introduction: Dialogues in Legal Anthropology. En J. Starr y J. Collier (Eds.), *History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology* (pp.1-28). Ithaca: Cornell University Press.
- Taylor, C. (1993). Politik der Anerkennung. En C. Taylor (Ed.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (pp.13-78). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Whitecotton, J. (1977). *The Zapotecs: Princes, Priests, and Peasants*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Zárate Hernández, J.E. (1991). Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán. En V.G. Muro y M. Canto Chac (Eds.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método* (pp.111-29). Zamora: El Colegio de Michoacán.

