



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
Volumen 11
Número 2
Mayo - Agosto 2016
Pp. 177 - 198

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

Constitución y aporías del indigenismo global: Cultura, raza y soberanía. Reflexiones a partir del caso *Mapuche*

Antón Fernández de Rota Irimia
Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito.

Recibido: 02.09.2014
Aceptado: 15.05.2016
DOI: 10.11156/aibr.110202

RESUMEN:

A partir de un estudio de caso —los avatares recientes del movimiento *mapuche* en Chile— el artículo retrata la figura del *indígena global*. Para ello hace dialogar el caso *mapuche* con otras experiencias indígenas y con los debates contemporáneos en los estudios de indigenidad. La tesis defendida es que las políticas indígenas actuales se ven atrapadas en tres aporías, que son, asimismo, constitutivas de la propia indigenidad. Estas aporías tienen que ver con la manera de constituir *lo indígena* en el espacio y en el tiempo, siendo la autenticidad, cultural y corporal, y la soberanía, lo que ponen en juego.

PALABRAS CLAVE:

Indigenismo, autenticidad, raza, globalización, soberanía.

FOUNDATION AND PARADOXES OF THE GLOBAL INDIGENEOUS CULTURE, RACE AND SOVEREIGNTY. AN ANALYSIS FROM THE MAPUCHE CASE

ABSTRACT:

Following a case study — the recent Mapuche movement in Chile — this paper portrays the figure of the *global indigenous*. In order to do that, the Mapuche's case study will be discussed in relation to other indigenous experiences worldwide, in the midst of the current debates within the field of Indigenous Studies. The thesis defended here is that indigenous policies are trapped today in three paradoxes, constitutive of indigeneity itself. These paradoxes are concerned with how indigeneity is constituted in time and space. In this context sovereignty, cultural and physical authenticity are at stake.

KEY WORDS:

Indigenism, authenticity, race, globalization, sovereignty.

1. Introducción

El objeto del presente artículo es el de discutir el sentido y el de retratar las aporías constitutivas de lo que llamaré el *indígena global*. Dicha figura política apareció durante la segunda mitad del siglo pasado, en el tramo final de la Guerra Fría, a la estela de los procesos de descolonización que sacudieron con fuerza los continentes africano y asiático, y que en América y Oceanía principalmente, pero también en Europa —con los *sami* escandinavos—, desarrollaron críticas renovadas al colonialismo de colonos o *settler colonialism*, así como al colonialismo al interior de las antiguas metrópolis. Para cobrar cuerpo, esta indigenidad debió articularse con el activismo global y los organismos internacionales nacidos al amparo de la ONU, forjando nuevas estrategias y políticas indígenas en el preciso momento en que las ciencias sociales, y muy especialmente la historia subalterna y la antropología cultural, ponían en cuestión los antiguos paradigmas abandonando el signifiante tradicional de «lo primitivo». Este engarce en lo global y estas transformaciones epistémicas, crearon la posibilidad para un nuevo indigenismo, sometido no obstante a una serie de aporías que serán aquí analizadas.

En concreto, se trata de tres aporías relativas a la constitución de lo indígena en el tiempo, en el espacio y alrededor del concepto de *soberanía*, todo ello en el *double blind* de la dicotomía naturaleza/cultura; esto es: 1) la indigenidad atrapada en la aporía de tener que presentar como ancestral lo necesariamente contemporáneo en espacios comunales subsumidos por organizaciones más extensas; 2) la aporía de una biología atemporal necesariamente historizada en términos culturales; y 3) la aporía de que lo originario en un mundo global, para constituirse, ha de venir de algún modo de fuera, creando tensiones con los requisitos securitarios e identitarios de la soberanía moderna y su demanda de autoctonía.

Discutiré la figura del *indígena global* en relación a las aportaciones realizadas durante las últimas décadas en los estudios de indigenidad. Para ilustrar los debates conceptuales y arrojar luz sobre los contornos de la figura que pretendo diagnosticar, parto de mi propia investigación llevada a cabo en Chile, atendiendo a la expresión política de los movimientos *mapuche*, a su vez vistos desde la perspectiva de un episodio dramático ocurrido el 4 de enero de 2013: el asesinato del matrimonio Luchsinger-Mackay, empresarios agrícolas de Vilcún, en la IX Región de la Araucanía del Estado chileno, parte del *Wallmapu* o «país mapuche», reivindicado por el movimiento indigenista¹.

1. La investigación se realizó durante los meses finales de 2012, como investigador posdoctoral visitante en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales en Santiago de Chile.

2. El conflicto mapuche. Posiciones políticas

El mismo día que los activistas *mapuche* marchaban sobre Santiago, Temuco y Concepción para recordar la muerte a manos de los carabineros de su joven *weichafe* (guerrero) Matías Catrileo, el matrimonio Luchsinger-Mackay perecía. Atribuido el atentado a los *mapuche*, *no tardó en aflorar una larga serie de lamentos y condenas en los media*, acompañados por reflexiones agriamente discutidas acerca del presente y futuro del «conflicto *mapuche*».

Desde las páginas de *El Mercurio*, principal periódico del país, el exministro Luis Larraín (2013) criticó la Ley Indígena (n.º 19.253) aprobada en 1993 por el gobierno de la Concertación, y llamó a revisar el papel de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Sin utilizar el verbo «pacificación», cargado de connotaciones históricas —la guerra conducida contra los *mapuche* entre 1860 y 1883 fue conocida entonces como la «Pacificación de la Araucanía»—, titulaba su columna «Paz social en la Araucanía». Larraín manifestaba su rechazo a una mayor militarización de la IX Región, exigida por otros. No obstante, validaba la hipótesis enunciada primeramente por el exministro de Bachelet, Pérez Yola, acerca de la existencia de redes terroristas internacionales financiando y entrenando a los militantes *mapuche*. Con ello armaba su caso en contra de la política estatal de compra y devolución de tierras a los indígenas, pues, en alusión explícita a la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM), consideraba que alentaba las actuaciones violentas de una minoría, premiándolas con las tierras retribuidas. Sin actuar correctamente sobre los intereses económicos de los sujetos, jamás podría darse la paz social. Larraín aconsejaba implementar una racionalidad de gestión y una política social de corte neoliberal que incentivase conductas emprendedoras entre los indígenas.

Desde las mismas páginas, pero asumiendo una posición muy distinta, el Rector de la Universidad Diego Portales, Carlos Peña (2013), citaba a Hegel y Kojève y centraba el problema en torno a la cuestión del *reconocimiento*. Mientras el primer columnista se dirigía a las políticas económicas para encontrar en la redefinición de las conductas de los gobernados una solución social al conflicto, Peña proponía un cambio normativo de corte republicano. La medida estrella era la creación de «una circunscripción no territorial integrada por todos quienes se inscriban en un registro electoral indígena», de modo que quedase asegurada la representación *mapuche* en el Senado. Emplazaba al ministro de planificación y desarrollo social del gobierno de Piñera, Joaquín Lavín, a ir más allá de la retórica multicultural, reciente en Chile —si bien común, e incluso

dominante, en el discurso oficial desde la ratificación del Convenio 169 de la OIT y el Pacto Social por la Multiculturalidad del 2008— materializando las ideas multiculturales en la arquitectura constitucional del Estado.

El artículo de Larraín evitaba nombrar la «pacificación» decimonónica. El escrito de Peña no tenía por intención olvidar el largo trayecto de iniquidades. Muy por el contrario, decidió titularlo *La guerra chileno-mapuche*. Desató en la *web* de *El Mercurio* un aluvión de comentarios de simpatía y rechazo. Entre estos últimos, volvía a hacer su aparición el fantasma de la financiación de grupos violentos procedentes de potencias extranjeras, con intereses propios y contrarios a los de la nación. Tampoco faltaron los consabidos tópicos racistas, denunciados por los *mapuche*, que intervinieron a lo largo de este debate con comunicados y ruedas de prensa.

Pero, para lo que aquí compete, resulta igual de interesante o más el doble cuestionamiento que los lectores hicieron de su propuesta. Ponían en entredicho la categoría y adscripción de *lo indígena*. Un cibernauta demandaba un examen de sangre «de cada uno de los reclamantes *para determinar la autenticidad de los genes*», pues «*solo un apellido o una leyenda no lo hace mapuche*». Otro iba más lejos: tras preguntarse en modo de queja si se pretendía crear un Estado-nación para cada etnia, afirmaba la imposibilidad de delimitar operativamente dicha circunscripción, ya que en Chile casi todos podían ser considerados indígenas en algún grado: «por razones que no viene al caso mencionar, la gran mayoría de los chilenos evitan “*recordar*” que solo una escasa minoría no tenemos sangre de algún pueblo “*originario*”».

La segunda objeción tomaba otro camino. Dada la radicalización del conflicto, *in crescendo* desde mediados de los años 1990, dada la consecuente transformación de los movimientos *mapuche*, la solución ofrecida les parecía ingenua². Los *mapuche* movilizados reivindicaban ahora mucho más: «se ha escuchado a varios dirigentes de la CAM y otras agrupaciones solicitar la restitución total del territorio original, con el propósito

2. Se trata, sin duda, de un conflicto de larga duración. Pero en la historia reciente puede ser identificado un punto de inflexión en la segunda mitad de los años noventa; es decir, a partir de las tomas de predios y quemas de los camiones de la maderera Bosques Arauco en Lumaco, y con las protestas —de amplia repercusión internacional— contra el Proyecto Ralco, la represa construida en Alto Bío Bío por ENDESA (aunque Ralco no ha sido la única; sobre la represa de Neltume, véase Skewes, Guerra, Rojas y Mellado, 2011). Sobre la historia reciente del movimiento *mapuche* y la creciente importancia que han ido asumiendo dentro de él las posturas etnonacionalistas, véase Marimán (1995), Foerster y Vergara (2001), o Tricot (2009). Para el caso argentino, Briones (2005). Para la historia anterior del movimiento *mapuche*, Bengoa (1985).

del auto-gobierno, es decir, su independencia de Chile. Lo que Ud. indica quizás hubiese resultado años atrás».

Sin llegar a reclamar la secesión, esta misma crítica —a la insuficiencia de la medida propuesta— podría haber venido de múltiples sectores *mapuche*, no solo de los secesionistas, como la CAM o el partido *Wallmapuwen*. Tiempo atrás, desde las páginas de *Azkintuwe*, subtítulo *El periódico del País Mapuche*, Enrique Antileo, antropólogo y entonces activista de la organización santiaguina *Meli Wixan Mapu*, denunciaba el «engañoso pacto multicultural». Antileo traía a colación la muerte de Catrileo y otros, la cuestión de los presos políticos, la interminable y muy mediática huelga de hambre de Patricia Troncoso³, así como el problema de las plantaciones de eucaliptos y de las represas construidas en el *Wallmapu*, para negar con estos ejemplos que estuviesen dadas las condiciones de igualdad necesarias para negociar y acordar un pacto. Asimismo, lamentaba que la retórica multicultural fuese aplaudida por sectores del asociacionismo *mapuche* cuando esta negaba su derecho a la autodeterminación: «no hay absolutamente ninguna voluntad para hablar siquiera de conceptos como plurinacionalidad, de plurisoberanía, etc. El reconocimiento propuesto no es más que un artificio de valoración folclórica de “lo indígena”, que intenta encubrir la doctrina nacionalista chilena» (Antileo, 2008).

Con la Cumbre del Ñielol que celebró el Concejo de Todas las Tierras el 16 de enero de 2013, el sector etnonacionalista del movimiento *mapuche* avanzaba un paso más por la vía de la autodeterminación. Dadas las gestiones del *werkén* (autoridad tradicional *mapuche*) Aucán Huilcamán en las arenas globales (ONU), se daba inicio al proceso de creación de un parlamento *mapuche* con la esperanza de encontrar amparo en el derecho internacional. En la lista de las conclusiones y demandas de Ñielol figuraba la revisión de los viejos tratados coloniales y poscoloniales. La intención era reabrir el debate legal para acomodar lo *mapuche* en una nueva constitución estatal, un nuevo pacto, condicionado empero al reconocimiento previo de un gobierno autónomo para el *Wallmapu*. Se actualizaba de esta manera el viejo tema colonial de «las dos repúblicas», ahora multiplicando las soberanías del Estado y estableciendo un mecanismo constituyente de tipo gobierno-a-gobierno: dos gobiernos heterogéneos aunque acomodados en un mismo concierto institucional, con sus respectivas capitales al norte y al sur del Bío Bío.

3. Tras el encarcelamiento de varios líderes de la CAM en 2002, las huelgas de hambre *mapuche* que se inician en 2004 marcan un segundo punto de inflexión en el conflicto. A propósito de estas huelgas, y más en concreto la de Troncoso, véase Macarena Gómez-Barris (2012).

Si a lo expuesto hasta aquí añadimos las comparaciones con otras situaciones indígenas que a lo largo del debate fueron surgiendo, como por ejemplo: la alusión por parte de los detractores del movimiento *mapuche* a la Región IX como «nuestra pequeña Chiapas», incluso «nuestra Palestina»; o la identificación por parte del ministro Lavín de los *maoríes* de Nueva Zelanda y los *first peoples* de Canadá como ejemplos de reconocimiento multicultural a seguir, discutidos favorablemente también por Peña para su circunscripción indígena, asimismo aplaudidos por el periodista *mapuche* Pedro Cayuqueo, añadiendo a los referentes ejemplarizantes los *sami* escandinavos⁴, llegamos a obtener el cuadro de una compleja discusión de alcance global.

Los temas aquí tratados —la soberanía plural y la representación étnica; el engarce del indigenismo en el plano global y las ansiedades nacionalistas que esto suscita; la discusión sobre la delimitación del *indígena*, de lo que cuenta para serlo y del papel que juega en esta autenticación la carga genética— son algunos de los puntos calientes de las políticas indígenas contemporáneas. Son también algunos de los tópicos debatidos con más pasión durante las últimas décadas en los *Indigenous Studies*. De hecho, el conflicto de posiciones ejemplificado en los párrafos anteriores, no es ajeno a este campo discursivo. Las comparaciones en las que unos y otros se basan para argumentar sus respectivos posicionamientos, el propio léxico que utilizan, están en deuda con esta área de las ciencias sociales, de la que a veces los propios activistas son sus estudiosos profesionales.

Las comparaciones apuntan a lo global en otro sentido más. Mencionan la historia de varios de los grupos clave en la formación y consolidación del *indigenismo global*, los *maoríes*, los *sami* y las *First Nations*. Ahora bien, no deja de ser curioso que al tiempo que en Chile el modelo canadiense era considerado como un ejemplo pertinente, irrumpía en Canadá la campaña *Idle No More*, la movilización más importante de las *First Nations* desde aquellas que habían protagonizado contra la *Just Society* del Primer Ministro Trudeau (Woo, 2013). La consecuencia de aquellas protestas, cuatro décadas atrás, había sido la adopción por primera vez, en 1971, del multiculturalismo como política oficial de un

4. Me refiero aquí a su *Carta abierta al Ministro Lavín*. Cito: «Ministro Lavín, he allí lo grave de este asunto. Y es que a Nueva Zelanda no se les ocurrió adoptar cierto día el haka *maorí* porque la encontrarán “simpática” o para atraer más gente a los estadios. Fue fruto de un debate nacional, ministro, de un repensarse como país ante una historia colonial británica en extremo brutal con los pueblos indígenas. Lo mismo aconteció en su minuto en Canadá con las “Primeras Naciones”. Y en Noruega, con los *Sami* y su Parlamento propio. En Chile lejos estamos todavía de esta reflexión histórica, de este repensarse como Estado» (Cayuqueo, 2012).

país, política que era criticada ahora con dureza. El multiculturalismo se mostraba incapaz de «pacificar» los conflictos, aun en su supuesto enclave modélico. Algunos achacaron este relativo fracaso a la insuficiencia de la aplicación de las medidas multiculturales; otros, a la misma razón de ser de esta política.

Sin posibilidad de entrar a discutir la abundante literatura al respecto⁵, me limitaré a iluminar tan solo una parte del problema: lo que atañe a las aporías constitutivas del indigenismo contemporáneo, que a su vez son aporías del multiculturalismo en relación al indigenismo. Para ello, realizo primero un acercamiento al cambio del sentido de *lo indígena*, discutiéndolo en relación a los debates habidos en los estudios de indigenidad. Luego me aproximaré desde el plano político, retomando la historia que comienza con Trudeau, entre otros.

3. Indigenidad: incertidumbres y aporías

En la introducción de un monográfico sobre *emergent indigeneities* publicado por la revista *Cultural Anthropology* (Fortum, Fortum y Rubenstein, 2010: 227), los editores resumían el cambio ocurrido en los *Indigenous Studies* durante las últimas décadas (véase también Starn, 2011). Abandonados tendencialmente los «estudios de comunidad» centrados en una única localización a menudo seccionada de la historia, una etnografía *multisituada* ocupa ahora su lugar siguiendo las rutas (*routes/roots*) transnacionales de la indigenidad, preguntándose por la variación de *lo indígena* en sus discursos y prácticas, y su recombinación con elementos culturales heterogéneos. La identidad de estos indígenas, al contrario que la de los *primitivos* de las etnografías clásicas, es comprendida como el resultado contingente de un proceso agonal, plural y estratégico. Las preguntas por el modo como *lo indígena* es relaborado y el interés por visualizarlos ahora en los *lugares inesperados*, reemplazan así el esfuerzo anterior por delinear los límites precisos de la diferencia cultural de un grupo específico.

Este cambio de perspectiva acompañó una transformación en el estatuto de la indigenidad, inseparable de las mutaciones políticas ocurridas durante el período. Junto a la nueva imaginación de *lo indígena*, nacieron así toda una serie de preguntas, audibles en el debate reseñado a propósito del «conflicto *mapuche*», y que a continuación expongo organizándolas en tres conjuntos problemáticos.

5. Para una discusión de los límites del multiculturalismo, véase por ejemplo Hale (2006).

Primero: el problema y el conflicto en torno a la definición de lo indígena en relación con el tiempo, el espacio y el cuerpo.

En Bolivia son definidos como indígenas, originarios y ancestrales, quienes descienden de los colonizadores *incas* que arribaron hacia finales del siglo XV, y no lo son los descendientes de los españoles que llegaron allí unas pocas décadas después (Canessa, 2006: 243). ¿Cuánto tiempo hace falta haber estado en un territorio para convertirse en su indígena? Tampoco son considerados indígenas los mexicanos que llevan desde el siglo XIV en el Suroeste de Estados Unidos (Clifford, 1999: 309). ¿Qué relación guarda la indigenidad con la natividad, y estas con la colonización territorial y los relatos de conquista? La distinción entre primeros moradores y conquistadores, colonizados y colonizadores está lejos de servir como diacrítico que resuelva el problema. En Canadá son indígenas por igual los *inuit* y los descendientes de otros grupos por ellos conquistados, cuyas huellas tienden a diluirse al mezclarse (Kuper, 2003). Cabe preguntarse, por tanto, quién es el indígena cuando el tiempo borra el rastro, pero también, quién lo es de manera distinta cuando se dice en un país que ya todos son indígenas.

No hace falta irse hasta casos legales de la complejidad de los *mas-hpee* en Massachusetts (Clifford, 1995) para encontrar dificultades y litigios en torno a estas cuestiones. En *El Mercurio*, el cibernauta citado rechazaba la circunscripción *mapuche* en nombre del mestizaje —argumento con una larga trayectoria en América Latina—. En otros lugares, para negar la existencia de particularidades indígenas, al «todos somos mestizos» corresponde el «todos somos nativos»; valga de ejemplo Indonesia: allí el gobierno defiende la tesis de un único pueblo nativo, originario y distinto de los colonizadores de los cuales se independizaron al poco de finalizar la Segunda Guerra Mundial (Tsing, 2009).

La morada transnacional de los grupos indígenas complica más aún la definición. Los *mapuche* son reconocidos como indígenas tanto en Chile como en Argentina. No ocurre lo mismo con los *san*, cuyo aboriginalidad es reconocida en Sudáfrica, pero no al otro lado de la frontera que parte en dos las arenas del Kalahari: las autoridades de Botsuana rechazan que ostenten un estatuto diferente al de los *bantúes* y al resto de etnias (Barnard, 2006). La adscripción jamás es evidente y, persistiendo aún una estética de heredada de su anterior conceptualización como «primitivos», a veces puede parecer contraintuitiva. Ni las autoridades chinas reconocen a los tibetanos como indígenas, ni estos aceptan ser encasillados en dicha categoría (Yeh, 2007). Mientras tanto, un grupo indígena europeo —mayormente rubios, de tez pálida y ojos claros—, los *sami*, que mencionaba Cayuqueo, están entre los primeros y principales impul-

sores del movimiento indígena global, habiendo sido fundamentales para la constitución del *World Council of Indigenous Peoples* (Sanders, 1977) y la apertura de los espacios en las Naciones Unidas en los que se incubaron las declaraciones de derechos indígenas (Niezen, 2003).

Segundo interrogante: la autenticidad.

Si la indigenidad no es evidente en relación al cuerpo, al tiempo y al espacio, sin por ello querer decir en modo alguno que deba de ser falsa, hay que preguntarse cómo se dirime su autenticidad, qué es lo que cuenta para ser indígena, cuáles son los criterios y quién lo decide. Entre los colonos de la Araucanía es tan habitual exacerbar la diferencia con los *mapuche* como negar cualquier distinción de naturaleza, hacer incluso lo uno y lo otro a la vez, al mismo tiempo, para el mismo sujeto, en el marco estructural de una paradoja donde la descalificación en términos de primitivos e incivilizados, flojos y borrachos se vuelve inseparable de la negación de la singularidad *mapuche*: «éramos iguales, y de repente dicen “somos diferentes”; se inventan tradiciones, palabras que nunca antes habían pronunciado, ceremonias que no practicaban, con el fin de reclamar las tierras, pero ellos no son de verdad mapuche, no son como los de antes, hace mucho que perdieron su cultura: son falsos indios» —tal podría ser el discurso (tal y como fue recogido por Richards, 2010). Así, son primitivos sin serlo, o son indios falsos siendo empero demasiado reales.

Por supuesto, el tema del «falso indio» no es patrimonio exclusivo chileno, ni en Chile es solamente esgrimido por los *wingka* (no-indígenas). A comienzos de los años 1970 la apariencia física de los *sami* escandinavos propició debates y suspicacias en el seno de la por entonces naciente alianza del indigenismo global. Del mismo modo, la mezcla afirmativa de lo *mapuche* con la ciudad y de los jóvenes *mapuche* con las «tribus urbanas» —*punk*, *heavy*, *hip hop*— ha suscitado recelos entre los *mapuche* rurales. A pesar de que desde hace varias décadas la mayoría vive en grandes ciudades al Norte del Bío Bío⁶, el núcleo simbólico de lo *mapuche* sigue arraigado en los bosques, las pequeñas urbes y los entornos rurales sureños (Antileo, 2010). La hibridez y el relativo cosmopolitismo de los «mapuche de hormigón», dicho con el poeta *mapurbano* Aníñir

6. Según los datos del INE para 2005, el 62,4% de los *mapuche* vivían en áreas urbanas (Antileo, 2010: 2). Los datos de 1992 establecían que el 44% de los *mapuche* residían en Santiago. El censo de 2002 rebajaba la cifra al 30,27%, en cualquier caso un porcentaje muy significativo. La enorme diferencia entre los censos de 1992 y el del año 2002, que contabilizó 323.711 menos, ha sido objeto de un largo y a menudo encendido debate. Los dirigentes *mapuche* han hablado de un «genocidio estadístico». Véase: Valdés, 2004; Gundermann, Vergara y Förster, 2005.

(2009), que viven entre «árboles de cemento», de los «mapuche en F.M.», los autodenominados *mapunky* o *mapuheavy*, ha sido visto por no pocos —entre ellos, otros activistas *mapuche* también ciudadanos— como signos de una indigenidad fracasada o una autenticidad perdida, tanto a un lado como al otro de la cordillera andina, en Chile y en Argentina (Kropff, 2004; Briones, 2007; Pereira 2010).

Tercero: la singularidad del cuerpo indígena en relación a la ciudadanía y la soberanía.

¿Qué es un ciudadano indígena y qué una soberanía indígena? A este respecto ha habido un largo debate, sobre todo en Estados Unidos, donde los intelectuales indígenas han cuestionado la utilidad de los conceptos políticos occidentales para pensar las nuevas formas de politicidad nativa (p.ej., Alfred, 2005). Pero, además, si las anteriores reflexiones suscitadas a propósito de los colonos y los comuneros en la IX Región, y de las «tribus urbanas» *mapuche* y sus críticos, nos conducen a preguntarnos qué es lo que está en juego en la definición de *lo indígena*, conscientes de que la disputa por el control de la representación de su autenticidad es inseparable de la lucha indígena por la soberanía (Field, 2003: 448), este cuestionamiento debe completarse atendiendo a otro punto de fricción y negociación, esta vez ya no entre indígenas, o entre indígenas y colonos, sino en relación con la mirada estatal (Scott, 1998). ¿Qué implica el reconocimiento estatal del indígena en tanto que sujeto de derecho? ¿Cuáles son las limitaciones del mismo?

El indígena siempre es definido en relación a un modo de vida inseparable de una serie de opiniones acerca de la singularidad de su cultura y composición biológica, independientemente de que la palabra que se emplee aquí sea raza o etnia.

Podríamos precisar cuatro inflexiones históricas del concepto de *raza*: la raza como resultado de la suma de la *sangre* y las creencias del sujeto que categoriza (siglo XVI); la raza como *constitución* corporal definida por los cuatro humores corporales y las determinaciones geoclimáticas (siglos XVII/XVIII); la raza como definición propiamente biológica, evolutiva, gobernable según los criterios de lo normal y lo patológico (siglo XIX); la raza como producto biocultural de tipo *genético-genealógico-identitario* (desde finales del siglo XX)⁷.

7. Sobre la evolución del concepto de raza desde un punto de vista decolonial: Castro-Gómez y Grosfoguel (Comps.), 2007; Grosfoguel, 2012. Para comprender la historia de la biología sigue siendo imprescindible *La lógica del viviente*, el clásico de Jacob (1999). Para una discusión de la raza como mezcla de sangre y creencia religiosa en los siglos XVI y XVII, Burns, 2007; y como constitución física determinada por cuestiones ambientales,

Tras la Segunda Guerra Mundial las clasificaciones raciales del XIX cayeron en desuso. Aquella idea de raza fue desestimada por la biología, lo cual no quiere decir que en la racialización de las poblaciones la biología se haya ausentado. A propósito de la propuesta de una circunscripción electoral *mapuche*, traje a colación la exigencia por parte de sus opositores de una prueba de verificación genética, acompañada por una crítica a la identidad *mapuche* sostenida en una supuesta falta de autenticidad cultural. Ahora bien, negada la existencia de razas biológicas puras, la plasticidad y labilidad adscriptiva de la raza genético-genealógico-identitaria puede servir incluso para combatir el propio racismo. Durante el juicio a la activista Patricia Troncoso se puso en duda su indigenidad biológica, quien se defendió afirmando que era posible serlo aun teniendo «una sola gota de sangre mapuche». El problema de la definición fluctúa entre porcentajes: donde para unos cierto mínimo es suficiente —«una gota de sangre»— para los otros no bastará.

Esta tensión entre los dos elementos que constituyen la raza como concepto político, genético-genealógico y cultural-identitario, caracterizan muchos de los conflictos contemporáneos por la definición de *lo indígena*. Proliferan el tipo de políticas donde se combina, de una parte, el rastreo del árbol genealógico del individuo —con el fin de detectar porcentajes significativos de filiación genética (como en las *blood quantum politics* norteamericanas; Sturm, 2002)— y de otra, el establecimiento de una variable subjetiva compuesta por el modo de vida, la identificación del sujeto con el grupo y ciertos elementos culturales. La suma de todo ello es lo que legalmente valida o invalida la autenticidad del indígena.

Dos aporías constitutivas: la modernidad de lo necesariamente «originario», y la salida de la biología al paso de la ciudadanía.

Cualquiera que sea la ecuación resultante y las cantidades de cada uno de los componentes que se prescriban dándole mayor o menor peso a los factores genéticos e identitarios, el indígena tiende a verse en una situación complicada, atrapado en dos distintas aporías.

Cañazares-Esquerro, 2006. Para la comprensión de la raza en el XIX en términos de normalización, West, 1982; y para la decisiva distinción entre lo normal y lo patológico, Canquilhem, 2005. Para una diagramación de los distintos momentos por los que ha pasado la ciencia biológica, socialmente contextualizada, a lo largo del siglo XX, Haraway, 2004. Véase también Fox Keller, 2000. En relación a las distintas «biosocialidades», «identidades genéticas» y «ciudadanías biológicas» que han ido apareciendo a lo largo de las últimas décadas del siglo XX: Rabinow, 1999; Petryna, 2002; Hacking, 2005 y 2006; Rose, 2007; para una síntesis, Wehling, 2011.

Primera: allí donde lo indígena adquiere legitimidad refrendada en la cultura, las ansiedades multiculturales —no ajenas a una estética primitivista— y los requisitos de la temporalidad y tradicional espacialidad occidental —soberanía única e indivisible— que contribuyen a definir hoy al indígena, lo atrapan en un *double bind* entre lo moderno y lo ancestral relacionado con su modo de vida.

Segunda: allí donde más allá de los derechos culturales son reivindicadas porciones o modulaciones de la soberanía, la biología parece salir al paso y ganar terreno en la definición del indígena, especialmente si el reconocimiento demandado por la minoría trae parejo beneficios económicos junto a las ventajas políticas⁸.

No obstante, ambas aporías suelen funcionar a la vez. Están mutuamente vinculadas por las razones cruzadas que constantemente exponen al indígena a perder su autenticidad. Ramos (1998) ha acuñado la expresión «indio hiperreal» para designar la performatividad que el Estado multicultural exige al indio en Brasil. Paradójicamente, el indio no *es*, sino que debe *actuar* conforme a lo que se conviene que sea, a riesgo de perder su condición especial en caso de ser encontrado, como diría Deloria (2006), en «lugares inesperados»; esto es, «indios» realizando actividades que los «occidentalizan».

Para el caso australiano, Povinelli (2002) ofreció un diagnóstico de las ansiedades de la sociedad multicultural que se esconden tras este tipo de proyecciones subjetivas sobre indígena o *aborigen*. Sin poder borrar la imagen desagradable de la marginación y la pobreza, el *aborigen* nace de una mezcla de culpa y deseo de autenticidad, convertido en objeto melancólico, cifra de una autenticidad perdida, la del *aborigen* —degradado en su pauperización—, pero también la auténtica pérdida de la nación, que, nostálgica de las edades inocentes, reduce al *aborigen* a un objeto imposible. Algo parecido han visto en el reverso de las monedas de cien pesos los *mapuche*, que critican dicha acuñación como mera «folclorización».

Pero el caso que quizás evidencia de mejor manera el límite del reconocimiento multicultural podría ser el de los *seminole* de Florida, quienes, tras lograr gestionar exitosamente los casinos de su reserva, terminaron comprando la cadena Hard Rock Café. Cattellino (2008) define la soberanía indígena en Estados Unidos *à la* Bateson (1991), como un *double bind* que les impide controlar los términos de la representación, de lo que significa ser indígenas, y que incluso termina por privarles de la legitimación en virtud de la cual les fue reconocida su soberanía parcial, es decir: el atraso y el apego a la tierra, la pobreza y la vida de carácter

8. De la creciente importancia del factor genético para el reconocimiento indígena cuando están en juego los beneficios parejos a su reconocimiento, Comaroff, 2011.

local dedicada a tareas tradicionales, en teoría características del indio.

Los términos de este doble vínculo pueden resumirse en la siguiente alternativa: o bien ser pobre y no poder mantener la población en el territorio; o bien aventurarse fuera del lugar simbólico y arriesgarse a perder la soberanía. La reserva que se convierte en una Sociedad Anónima para gestionar sus asuntos, el colectivo indio que se hace dueño de una empresa transnacional, que gestiona su propia agencia de viajes turísticos desde la reserva como los *seminole*, es tachado de «falso indio». Entre el capital simbólico y el financiero se establece una contradicción. Igual de rápido que crecen las finanzas, se deseca la fuente de la que emana su soberanía. (Nótese que el *mapuche* emprendedor, tal y como era defendido por Larraín, no contradice lo dicho. La meta de Larraín era precisamente la integración o asimilación del indígena como un ciudadano más y no como ciudadano *mapuche*; el emprendimiento tenía por fin atajar la pobreza del indio, y no servir para marcar su diacrítico).

4. Del indio colonial al indigenismo global. Tercera aporía

La política del Primer Ministro canadiense Pierre Trudeau, al término de la década de los años sesenta, tenía por objeto hacer de los *first peoples* ciudadanos formalmente iguales al resto. Se quería poner fin a disposiciones legales con origen en discriminaciones racistas. Pero la respuesta que obtuvo no fue la esperada. La suya era una forma liberal y progresista de «terminar» con los indios. Fue contestada por un naciente movimiento conectado en seguida, desde comienzos de los años setenta, en una galaxia dispersa de luchas indígenas: en los Estados Unidos, con el *American Indian Movement*; en Nueva Zelanda, con los *maoríes* que obtenían ahora representación parlamentaria; con los *sami* en la región escandinava, etc.

En aquellos años sesenta y setenta, la supresión de *lo indígena* era lo defendido también por muchos marxistas: desde Sartre en Francia a Bonfil Batalla en México. Al grito de «¡Indígenas de todos los países subdesarrollados, uníos!», en su prefacio al libro de Fanon (1983 [1961]), Sartre sostenía que el indígena no tenía más alternativa que la servidumbre o la soberanía, pero la consecución de esta última, por la vía de la independencia nacional, implicaba a su vez poner fin a su estatuto indígena —en francés, *indigène* es sinónimo de sujeto colonial—. La dialéctica sartriana para el indígena era la misma que la anunciada por Marx para el proletariado. La «verdadera historia» de la humanidad comenzaría

cuando no hubiese más proletarios ni indígenas, solventada la contradicción dialéctica en una sociedad sin clases ni colonialismo, a lo que Sartre añadía un toque existencial: «no nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros» (1983 [1961]: 11).

Indígena, en América Latina, tenía otro sentido, sobre todo después de que irradiase desde México el llamado *indigenismo*⁹. A comienzos de los setenta, Bonfil repasaba el estado de la cuestión, los distintos intentos por definir al indio, concluyendo que, en verdad, la categoría era un contenedor supraétnico carente de contenido. Como más tarde sugeriría Trouillot (2003), para Bonfil tan solo significaba algo su posición estructural. El indio es una casilla de la situación colonial, «nace cuando Colón toma posición» (1972: 110). Por su valoración de *lo indio* subsumida a una política de mestizaje, Bonfil le reprochaba al *indigenismo* de las primeras décadas del siglo XX no haber distinguido entre etnias e indio, cometiendo el error de «proponer como meta la desaparición de las etnias y no de los indios —*es decir: del orden colonial*—» (1972: 123).

Ahora bien, el final del siglo XX iba a deparar dos grandes sorpresas políticas. Una fue, por supuesto, la caída de la Unión Soviética, considerada por sus propios ciudadanos y hasta el mismo momento de su implosión, como un «Estado eterno» (Yurchak, 2005). La otra, no menos inesperada, se relaciona irónicamente con los planteamientos de Sartre y Bonfil, y los vuelve parcialmente obsoletos. Desde la *Ancient Society* de Morgan (1978 [1877]) hasta los *Tristes Trópicos* de Lèvi-Strauss (2006 [1955]), pasando por *Los argonautas* de Malinowski (1972 [1922]), la antropología llevaba todo un siglo llorando la inminente muerte de los «salvajes» y «primitivos». Ya en el 1855, el poeta romántico Henry Wadsworth, describía a los nativos norteamericanos como *the red sun descening* (De la Cadena y Starn, 2007). Las décadas finales del siglo XX tomaron a todos por sorpresa —a Trudeau el primero— con el renacer bajo la forma de un nuevo indigenismo, tan distinto al anterior, de aquellos grupos en teoría llamados a desaparecer bajo las ruedas del progreso.

9. Resulta interesante la lectura del clásico de Said (2002) por Ramos (2011). Para la autora, el *indigenismo* de la primera mitad del XX puede verse como un *orientalismo* americano. Sería a las Américas lo que el orientalismo a Occidente, pero con una matización, que «ao contrário do Orientalismo que, segundo Said, se faz, exclusivamente, por mentes europeias distantes, no Indigenismo, índios e “nacionais” fazem parte do mesmo espaço de um Estado-nação que os coloca em contiguidade temporal e espacial, apesar das leis, atitudes e ações que os segregam» (Ramos, 2011: 28). Véase también, Cabezas, en prensa. Para la inscripción de lo indígena en la imaginación nacional chilena y argentina, Menard, 2011; y la recopilación de cartas *mapuche* de Pavez (2008).

A pesar de Bonfil, la indigenidad comenzó a ser reivindicada por los propios indios. De hecho, jamás se han contabilizado tantos como ahora: 250 millones a lo largo del planeta (De la Cadena y Starn, 2007). En algún país llegan a disputar incluso la mayoría. Así, Andrew Canessa (2006) señala que tras la victoria de Evo Morales parece darse en Bolivia un paso desde el tradicional «ahora ya somos todos mestizos» al «ahora ya somos todos indígenas». La descolonización de los países africanos o asiáticos tampoco puso fin a los indígenas, y no porque la síntesis fracasase, sino porque la aboriginalidad se logró metamorfosear para ser reivindicada con nuevas formas. No carece de ironía que en 2004 volvieran a hacer su aparición los indígenas sartrianos, pero esta vez allí donde el filósofo no había mirado: ya no en las colonias de ultramar, sino en la propia Francia continental, en las *banlieues* migrantes, con *Le Mouvement des indigènes de la République* llamando a descolonizar la metrópoli, París incluida (Boutleja, 2012).

Juego con la confusión de las dos acepciones del término *indígena* —sujeto colonial y «pueblo originario»— de manera intencionada. Para comprender el indigenismo que empezó a cobrar fuerza a comienzos de los años setenta, con las *First Nations*, los *maories*, los *sami*, los *Native Americans*, y que más tarde dio a luz o renaturalizó a los indígenas de tantos otros lugares, resulta imprescindible conectar el problema de las aporías del indigenismo con la situación poscolonial y las cuestiones de la soberanía. A las dos aporías comentadas en el anterior epígrafe debe añadirse una más.

Decía que las aporías lo eran en el tiempo y en el espacio —el indígena local, arcaico, anclado en la tierra ancestral— por mor de la herencia conceptual recibida de las definiciones anteriores que Occidente dio de los indígenas, los indios, los aborígenes, etc. Pues bien, si esto es correcto, no es casual y tampoco anecdótico, que una de las principales líneas de ataque a los movimientos *mapuche*, aquello que ha justificado la aplicación de la contestada Ley Antiterrorista contra sus activistas, haya sido la injerencia extranjera, ya sea a través de redes terroristas internacionales o de Estados con intereses particulares en una zona que, por sus recursos naturales, se considera estratégica para la nación chilena. Evidentemente, no se trata aquí de confirmar o desmentir dichas acusaciones, sino de entender la recurrente asociación que liga lo indígena y lo global con la temática de *la traición*, por la que vuelve a caer lo indígena en una aporía espacio-temporal más.

Valga un ejemplo. En América Latina, el continente por antonomasia de lo indígena —no en vano para estas tierras fue acuñada la palabra hace quinientos años—, el nuevo indigenismo no hizo su irrupción con fuerza hasta bien entrada la década de los ochenta (Brysk, 2000; Yashar,

2005). Para ello tuvo que perder fuerza la gramática de la *lucha de clases*, convirtiéndose en indígenas los que antes tan solo se identificaban con su etnia local y con la categoría más amplia del campesinado. Pero hubo de pasar algo más. La aparición del EZLN en Chiapas en 1994 fue sin duda un poderoso detonante, el más mediático de los acontecimientos, aunque quizás no tan significativo para la génesis del indigenismo global como otro acontecimiento ocurrido unos pocos años antes. Me refiero a las protestas en Brasil en defensa de la Amazonía, y concretamente las luchas en las que se aliaron los indígenas, los activistas globales, las ONG y por primera vez también el *Partido dos Trabalhadores*, animado a sumarse a esta campaña por el protagonismo que estaban asumiendo en ella los trabajadores del caucho (Ramos, 1998)¹⁰.

Si a diferencia de las anteriores campañas, la de finales de los ochenta en Brasil resultó exitosa, fue gracias a que logró salvar un obstáculo. A diferencia de anteriores figuras de *lo indígena*, el indigenismo actual es el resultado de un trabajo local directamente conectado con las nuevas estructuras de la soberanía global, transnacional, que ellos mismos han contribuido a forjar. Pero en su fuerza reside su debilidad. El recurrente tema de la traición indígena, visto a nivel nacional como una especie de *caballo de Troya* para la injerencia extranjera, era lo que hasta entonces había limitado las luchas de los indígenas de la Amazonía, aliados con las ONG europeas y estadounidenses. Tan solo fue posible desatascar dicha situación cuando al converger otros intereses sectoriales, al sumarse nuevos actores, la causa adquirió un carácter nacional, pasando a reubicarse el indio en el interior de la nación, otra vez como símbolo, reconciliados, pero también exotizados, en tanto que guardianes de una esencia brasileña que los acotaba existencialmente en las ya comentadas coordenadas temporales y espaciales.

Así como la crítica feminista le llevó a Spivak (1988) a preguntarse si podía hablar el/la subalterno/a, cabe preguntarse si es posible algún tipo de reconocimiento por el cual pueda hablar el y la indígena, controlando su propia representación, representándose en sus propios términos, libres del *double bind* que los define en la aporía. Y es que, en el ejemplo amazónico, en la oscilación entre el centro y el margen, el adentro y el afuera de la nación, topamos otra vez con la aporía constitutiva.

Aunque la figura del indígena conlleva la imagen del enraizamiento y la adscripción a lo local, sus propias posibilidades políticas, las condi-

10. Estas protestas no solo atrajeron la atención de la opinión pública mundial, sino que provocaron réplicas. Poco tiempo después, se haría una campaña similar en defensa de la selva en Indonesia, siendo este un episodio decisivo para la creación del movimiento indigenista en aquel país (Tsing, 2007).

ciones de posibilidad que lo determinan y que ellos mismos determinaron para convertirse en actores autónomos, conlleva una existencia necesariamente global en su apelación al derecho, sus alianzas, en calidad de parte constituyente de las modulaciones transnacionales de la soberanía. Por su carácter global, el indio queda siempre expuesto en el marco nacional: siendo necesariamente global su autonomía, por la misma razón esta autonomía es siempre nacionalmente sospechosa. Lo cual nos conduce de vuelta al problema de las ansiedades multiculturales diagnosticadas por Povinelli en Australia, permitiéndonos avanzar en el problema de la soberanía, añadiendo una nueva capa más de complejidad al retrato del indígena global.

Digámoslo así: parte de la ansiedad multicultural tiene que ver con que el hecho de que aquel reducto de autenticidad nacional del viejo *indigenismo* latinoamericano, o aquel nostálgico objeto imposible de la naturaleza perdida del australiano, se ha terminado por convertir en una especie de autóctono siempre traído de fuera. Una especie de autóctono extranjero, el nativo inmemorial que, para ser él mismo, constantemente ha de llegar con *otros* de fuera. He aquí la figura inversa al soberano extranjero de Sahlins (1997), discutido a propósito de la muerte del Capitán Cook en Hawái. El indígena global se escinde así de la universalidad nacional en dos cuerpos conectados, una particularidad local y una generalidad transnacional, ambos anteriores a la nación, vulnerando desde el interior y el exterior la integridad del cuerpo estatal.

Décadas atrás, cuando, sacudidos por la crítica colonial, los antropólogos descubrieron en sus supuestos *primitivos* nada más que subalternos coetáneos, Baudrillard (2004) vio en ello la «venganza de los muertos»; se presentaban ante los ojos del etnógrafo como lo que siempre habían sido: «indios-simulacro». Con el indio global, el Estado-nación poscolonial descubre que el objeto imposible de su autenticidad se debe —en los dos sentidos: está en deuda, se entrega— a otro, esto es, a la alteridad. Constituido por las aporías, *lo indígena* parece vengarse otra vez reflejando en esta ocasión los límites del multiculturalismo en el mundo poscolonial y los lugares del *settler colonialism*. El precio que ha de pagar el indígena es el de vivir siempre en la cuerda floja de las aporías. Una cuestión que ni siquiera el agrietamiento del concepto tradicional de soberanía, esto es, la fragmentación, multiplicación o graduación contemporánea de las soberanías estatales (Ong, 2006) y el reconocimiento de distintos niveles de soberanía indígena dentro de formas estatales federales (Bolsi, 2005) ha conseguido resolver.

Referencias bibliográficas

- Alfred, T. (2005). Sovereignty. En *Sovereignty Matters*. J. Barker, Ed. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Antileo, E. (2010). Urbano e indígena. Diálogo y reflexión en Santiago warria. *Ñuke Mapuförlaget*, Working Paper Series 31. En www.mapuche.info/wps_pdf/antileo20100919. Accedido el 28 de enero de 2013.
- Antileo, E. (2008). El engañoso pacto multicultural. *Azkintuwe*. En http://www.azkintuwe.org/abril4_4.htm. Accedido el 28 de enero de 2013.
- Añiñir, D. (2009). *Mapurbe. Vengaza a raíz*. Santiago de Chile: Pehuén Ediciones.
- Barnard, A. (2006). Kalahari revisionism, Vienna and the «indigenous peoples» debate (seguido de comentarios de M. Guenther, J. Kenrick, A. Kuper, E. Plaice, T. Thuen, P. Wolfe, W. Zips). *Social Anthropology*, 14(1): 1-32.
- Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Bengoa, J. (1985). *Historia del Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Biolsi, T. (2006). Race Technologies. En *The Anthropology of the State: A Reader*. A. Sharma y A. Gupta, Eds. Oxford: Blackwell Publishing.
- Biolsi, T. (2005). Imagined geographies: Sovereignty, indigenous Space, and American Indian struggle. *American Ethnologist*, 32(2): 239-359.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9: 105-124.
- Boutleja, H. (2012). Las luchas políticas locales/globales en Francia: el imperativo de la decolonización. «Entrevista con H. Boutleja». *Relaciones internacionales*, 19: 185-187.
- Baudrillard, J. (2004). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kariós.
- Briones, C. (2007). «Our Struggle Has Just Begun». Experiences of Belonging and Mapuche Formations of the Self. En *Indigenous Experiences Today*. M. de la Cadena y O. Starn, Eds. Oxford: Berg.
- Briones, C. (Comp.) (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia: Buenos Aires.
- Brysk, A. (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Cabezas, O. (En prensa). Indigenism. En *Blackwell Encyclopedia of Postcolonial Studies*. S. Ray, H. Schwarz y D. Cairns, Eds. Oxford: Blackwell Publishing.
- Canessa, A. (2006). «Todos somos indígenas ahora». Towards a New Language of National Political Identity. *Bulletin of Latin American Research*, 25(2): 241-263.
- Canguilhem, G. (2005). *Lo normal y lo patológico*. Madrid: Siglo XXI.
- Cañazares-Esguerra, J. (2006). *Nature, Empire and Nation*. Stanford: Stanford University Press.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Comps.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.

- Cattellino, J. (2008). *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Cayuqueo, P. (2012). Carta abierta al Ministro Lavín. *Azkintuwe*. En http://www.azkintuwe.org/20130103_001.htm. Accedido el 28 de enero de 2013.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J. (1995). Identidad en Mashpee. En *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Comaroff, J y Comaroff, J. (2009). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2007). Introduction. En *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg.
- Deloria, P. (2006). *Indians in Unexpected Places*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la Tierra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Field, L. (2003). Dynamic tensions in indigenous sovereignty and representation. *American Ethnologist*, 30(3): 447-453.
- Förster, R. y Vergara, J. (2003). Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. En *Mapuches y Aymaras: El Debate En Torno Al Reconocimiento y Los Derechos*. H. Gundermann, R. Förster y J. Vergara, Eds. Santiago: Universidad de Chile.
- Fortum, K.; Fortum, M. y Rubenstein, S. (2010). Editor's Introduction to «Emergent Indigenities». *Cultural Anthropology*, 25(2): 221-234.
- Fox Keller, E. (2000). *El siglo del gen*. Barcelona: Península.
- Gómez-Barris, M. (2012). Mapuche Hunger Acts: Epistemology of the Decolonial. *Transmodernities*, 1(3): 120-132.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del Ser o desde la zona del No-Ser? *Tábula Rasa*, 6: 79-102.
- Gundermann, H.; Förster, R. y Vergara, J. (2005). Contar a los indígenas en Chile: Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002. *Estudios Atacameños*, 30: 91-113.
- Hacking, I. (2006). Genetics, biosocial groups & the future of identity. *Dædalus*: 81-95.
- Hacking, I. (2005). Why race still matters. *Dædalus*: 102-116.
- Hale, C. (2006). *Más Que Un Indio (More Than An Indian): Racial Ambivalence And The Paradox Of Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Haraway, D. (2004). Raza. Donantes universales en la cultura vampírica. En *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_Oncoratorón@*. Barcelona: UOC.
- Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente*. Barcelona: Tusquets.
- Kropff, L. (2004). «Mapurbe»: jóvenes mapuche urbanos. *Kairós*, 8(14). En <http://www.revistakairós.org/k14-05.htm>. Accedido el 21 de febrero de 2013.
- Kuper, A. (2003). The Return of the Native (seguido de comentarios de K. Omura, E. Plaipe, A.R. Ramos et al). *Current Anthropology*, 44(3): 389-402.
- Larraín, L. (2013). Paz social en la Araucanía. *El Mercurio*, 12 de enero de 2013. En <http://www.elmercurio.com/blogs/2013/01/12/8310/Paz-Social-en-La-Araucania.aspx>.
- Lévi-Strauss, C. (2006) [1955]. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Malinowski, B. (1972) [1922]. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.

- Marimán, J. (1995). La Organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam. En <http://www.mapuche.info/mapuint/mar950400.pdf>. Consultado el 15 de febrero de 2013.
- Menard, A. (2011). Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(3): 315-339.
- Morgan, L.H. (1978) [1877]. *Ancient Society*. Palo Alto: New York Labor News.
- Niezen, R. (2003). *The Origins of Indigenism*. Berkeley: University of California Press.
- Ong, A. (2006). *Neoliberalism as Exception*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pavez, J. (Comp.) (2008). *Cartas mapuche: Siglo XIX*. Santiago de Chile: CoLibris / Ocho Libros.
- Peña, C. (2013). La guerra chileno-mapuche. *El Mercurio*, 13 de enero de 2013. En <http://www.elmercurio.com/blogs/2013/01/13/8331/La-guerra-chilenomapuche.aspx>.
- Pereira, A. (2010). Teatralidad Mapuche Urbana (o Estética Mapunky). *Aisthesis*, 48: 257-277.
- Petryna, A. (2002). *Life Exposed. Biological Citizens after Chernobyl*. Princeton: Princeton University Press.
- Povinelli, E. (2002). *The Cunning of Recognition*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rabinow, P. (1999). *French DNA*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ramos, A. (2011). Indigenismo: um orientalismo americano. *Anuário Antropológico*, 1: 27-48.
- Ramos, A. (1998). *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Richards, P. (2010). Of Indians and Terrorists: How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile. *Journal of Latin American Studies*, 42: 59-90.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself*. Princeton: Princeton University Press.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Sanders, D. (1977). The Formation of the World Council of Indigenous Peoples. Copenhagen: International Group for Indigenous Affairs.
- Sartre, J-P. (1983) [1961]. Prefacio. En *Los condenados de la Tierra*. F. Fanon. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. (1998). *Seeing like a state*. New Haven: Yale University Press.
- Skewes, J.C.; Guerra, D.; Rojas, P. y Jalabert, D. (2011). Los paisajes del agua: naturaleza e identidad. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 23: 39-57.
- Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? En *Marxism and the interpretation of Culture*. C. Nelson y L. Grossberg, Eds. Chicago: University of Illinois Press.
- Starn, O. (2011). Here Come the Anthros (Again): The Strange Marriage of Anthropology and Native America (seguido de dos respuestas de A. Simpson y J. Clifford). *Cultural Anthropology*: 179-204.
- Sturm, C. (2002). *Blood Politics: Race, Culture, and Identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*. Berkeley: University of California Press.
- Tricot, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Polis*, 8(24): 175-196.

- Trouillot, M-R. (2003). *Global Transformations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tsing, A. (2009). *Adapt/Indigenous: Indigeneity in Motion*. En *Words in Motion*. Durham, NC: Duke University Press.
- Tsing, A. (2007). Indigenous Voice. En *Indigenous Experience Today*. M. de la Cadena y O. Starn, Eds. Oxford: Berg.
- Valdés, M. (2004). Reflexiones metodológicas en torno a los censos de 1992-2002 y la cuestión mapuche. En *Derechos humanos y pueblos indígenas*. J. Aylwin, Ed. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas / Universidad de la Frontera.
- Wehling, P. (2011). Biology, Citizenship and the Government of Biomedicine. En *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*. U. Brockling, S. Krasmann y T. Lemke, Eds. New York: Routledge.
- West, C. (1982). Genealogy of Racism. En *Prophecy Deliverance!* London: Westminster John Knox Press.
- Woo, G.L.X. (2013). Decolonization and Canada's 'Idle No More' Movement. *Arctic Review on Law and Politics*, 4(2): 181-206.
- Yashar, D. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yeh, E. (2007). Tibetan Indigeneity: Translations, Resemblances, and Uptake. En *Indigenous Experiences Today*. M. de la Cadena y O. Starn, Eds. Oxford: Berg.
- Yurchak, A. (2005). *Everything Was Forever, Until it Was No more. The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.