



HAL
open science

La revitalización de los pueblos indígenas en la globalización

Irène Bellier

► **To cite this version:**

Irène Bellier. La revitalización de los pueblos indígenas en la globalización. Alejandro Bilbao. Creación, Identidad y Mundo en los Estados de la Globalización. Campo psíquico y Lazo Social, Editions universitaires de Valparaiso, pp.43-58, 2011. halshs-00670651

HAL Id: halshs-00670651

<https://shs.hal.science/halshs-00670651>

Submitted on 17 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA REVITALIZACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA GLOBALIZACIÓN

Irène Bellier, IIAC-LAIOS, EHESS/CNRS

La reencarnación internacional del sujeto indígena como actor político –gracias a las movilizaciones, desde los años 70, de las organizaciones indígenas apoyadas por las ONGs de defensa de los derechos humanos y por el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas– contribuyó a la reemergencia de una serie de entidades que la construcción de los Estados-Naciones había tratado de asimilar de varias maneras, incluso con violencia. Esto lo notó el intelectual chileno José Bengoa cuando trató la “Emergencia indígena en América Latina”, al observar que “los indígenas habían permanecido silenciosos y olvidados durante décadas y siglos, e irrumpen con sus antiguas identidades cuando pareciera que se aproxima la modernidad al continente”.¹ También, observó que la característica principal de esta emergencia indígena es “la existencia de un nuevo discurso identitario, esto es ‘una cultura indígena reinventada’ ”.²

Las formas que toma la reinención de las culturas indígenas –de manera distinta de una parte del mundo a la otra– junto con la reafirmación de sus identidades como pueblos indígenas o autóctonos, u originarios –la designación varía según las lenguas dominantes y las culturas políticas–, se comprenden en el marco de la globalización. Entiendo esta última, por lo que se refiere al colectivo indígena, como espacio de circulación de personas, de palabras, discursos y referencias, y como espacio de integración de problemáticas políticas, económicas y financieras que se cristalizan en la definición de una postura política³.

La globalización de las cuestiones indígenas a través de los foros planetarios –entre los cuales circulan cierto número de delegados indígenas, de organizaciones ecologistas o de

¹ Bengoa, J., *La Emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 35.

² *Ibidem*, p. 130.

³ Cet article s’appuie sur une recherche financée en partie par le Conseil européen de la recherche, dans le cadre du 7^e programme cadre (FP7/2007-2013 Grant Agreement ERC n° 249236 - www.sogip.ehess.fr). Il a été présenté et discuté dans le cadre du projet *Simbolismo y representación de la individuación en el contexto de una antropología política de la mundialización* du Programme ECOS-SUD (CO8H01) dirigé par Marc Abélès et Alejandro Bilbao de 2009 à 2011, et dont Irène Bellier est membre.

apoyo a los derechos humanos, y también los funcionarios de las agencias de las Naciones Unidas que contribuyen a la organización de tales foros— pone a una corriente de la antropología socio-cultural que suele interesarse en el tema de las identidades, y que dispone de las herramientas teóricas para analizarlas, frente a un desafío. La disciplina se confronta con dos tipos de críticas, que se mencionarán brevemente, relativas a la construcción de la categoría “Pueblo indígena”, para, finalmente, concluir con el relato de una creación identitaria ficticia cuyo impacto sobre los indígenas expresa algo de la rearticulación del juego identidad / alteridad a escala mundial, y su proyección en un imaginario globalizado.

La “identidad indígena”: una cuestión en debate (cuando se trata de concebir al pueblo)

La primera corriente de críticas relativas a la emergencia del sujeto “pueblo indígena” a nivel internacional —como si fuese esto una categoría identitaria— se puede resumir con la expresión usada por Adam Kuper en un artículo sugestivamente titulado “*The return of the native*”⁴; se trata una crítica que dirige a los antropólogos que se interesan por el proceso político pro-indígena de las Naciones Unidas. El término “nativo” no es nada neutro, ya que designa en inglés —así como el término “indígena”, en francés— a una categoría de personas de segundo rango, cuya relación con la ciudadanía no se cuestiona por sobre-entendimiento. Los “nativos” son percibidos como arraigados a sus tierras, aislados en sus costumbres y lenguas, ignorantes de sus derechos; en pocas palabras, están destinados a desaparecer con los procesos de la modernidad. Cierto es que Kuper escogió esta palabra para denunciar el esencialismo y primitivismo que identifica en los mecanismos de las Naciones Unidas que se dedican al tratamiento institucional de las “cuestiones indígenas”, y que forjaron el término “pueblo indígena” para incluir a un gran conjunto de comunidades y pueblos caracterizados por su situación de marginalización y desprecio dentro de los cuadros de la sociedad dominante.⁵ Si bien dicho autor se preocupa por el carácter lábil de las identidades, y por el

⁴ Kuper, A., “*The return of the native*”, *Current Anthropology*, vol. 44, n° 3: 389-401, 2003.

⁵ Según el relator J. Martínez Cobo, quien realizó, con Augusto Willemsen Díaz, el primer estudio sobre “la discriminación en contra de las poblaciones indígenas” (E/CN.4/Sub. 2/1986/7 et add 1-4) estas últimas son: “(...) pueblos y naciones que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades pre-coloniales que se han desarrollado en sus territorios, se consideran a sí mismos como distintos de los otros sectores de la sociedad que dominan total o parcialmente dichos territorios. Estos pueblos y naciones constituyen, en el presente, sectores no dominantes de la sociedad, y están decididos a preservar, desarrollar y transmitir a las futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como las bases de su existencia continua como

uso político que unos u otros hacen de formas conocidas de reificación, no toma en consideración las condiciones políticas, sociales y económicas que rigen la vida de tales comunidades y pueblos. Estas condiciones no definen al indígena en su sustancia, pero sí aclaran su posición relativa a la sociedad dominante. La crítica de estas condiciones forma el cuadro de entendimiento de la voluntad expresada por varios colectivos organizados, liderados por personas indígenas –sean éstas “modernas” o “tradicionales”, pero caracterizadas por ser educadas en los sistemas dominantes–, de buscar vías jurídicas para remediar las situaciones de marginalización en las cuales se encuentran dichas comunidades indígenas en el mundo.

Las luchas indígenas encontraron cierto eco en las Naciones Unidas a partir del año 1970, cuando el Consejo Económico y Social encargó a José Martínez Cobo un estudio sobre la discriminación en contra de las poblaciones indígenas (1971, 1987). Estas investigaciones dieron lugar a dos innovaciones, que son, por un lado, la multiplicación, desde aquel momento, de estudios expertos sobre las cuestiones indígenas, y, por el otro, la creación de grupos de trabajo especializados que funcionaban con la participación de personas indígenas. Un cierto número de estos estudios fueron realizados por los miembros de la Comisión de los Derechos Humanos, quienes contribuyeron a documentar la problemática indígena, y a construir el *corpus* referencial para pensar la fábrica de normas susceptibles de proteger a estas sociedades consideradas “en vías de extinción”. Entre ellos, se puede citar el estudio de M. A. Martínez sobre “Los tratados y otros arreglos constructivos...”⁶, el de E. I. Daes sobre “La soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus territorios”⁷, y el de E. Guissé sobre “Los pueblos indígenas y la globalización”.⁸ Muchos otros estudios se pueden citar, pues el cambio del último período se ha caracterizado por el hecho de que han

pueblo, en concordancia con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales.” (La traducción es nuestra. N. del Ed.).

⁶ Martínez, M. A., “Estudio sobre los tratados y otros arreglos constructivos entre los Estados y los Pueblos Indígenas”, E/CN.4/Sub.2/1999/20, 1999.

⁷ Daes, E. I., “Estudio sobre la soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus territorios”, E/CN.4/Sub.2/2004/30, 2004.

⁸ Guissé, E., “Documento de trabajo sobre los pueblos indígenas y la globalización”, E/CN.4/Sub.2/AC.4/2003/14, 2003.

sido las personas indígenas las que han tomado ahora la pluma, tal como ocurre en el informe “*State of the World’s Indigenous Peoples*”⁹, accesible en el sitio web del Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas (FPCI), o en el libro sobre el desarrollo auto-determinado, editado por la antigua presidenta del FPCI, V. Tauli-Corpuz.¹⁰

No cabe lugar para presentar estos estudios que, no obstante, junto con la elaboración del Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas –que fue finalmente aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007, después de 22 años de negociaciones– atestiguan de una dinámica que une a los representantes indígenas con los expertos en derechos humanos, las ONGs de apoyo, los sectores filio-étnicos de las Naciones Unidas y algunos países, en mayoría sudamericanos. Las cuestiones precedentes se pueden resumir así: los pueblos indígenas son pueblos, iguales en derechos con los demás pueblos del mundo, pero marginalizados por una serie de factores que se intentan remediar. En el corazón de la Declaración está el derecho a la libre-determinación, entonces reconocido para los pueblos indígenas, lo cual les concede la personalidad jurídica que necesitan para ser aceptados como sujetos del derecho internacional, y para acceder a la igualdad de derecho y dignidad, que es la base de sus movilizaciones en todos los continentes.

Resumiendo las reflexiones que se desarrollaron desde hace 40 años, a partir del análisis de la escena de las Naciones Unidas que seguimos desde hace diez, las cuestiones indígenas son, simultáneamente, específicas y comunes. Su especificidad es la base del nuevo pensamiento jurídico, que identifica a las sociedades indígenas como portadoras de características propias que son vistas como fuentes de su marginalización, al mismo tiempo que son consideradas como dignas de ser preservadas (objetivo de la UNESCO). Su carácter común deriva del tratamiento que reciben, sobre todo con la puesta en marcha de un mecanismo de integración de las problemáticas indígenas en todos los programas de las agencias de las Naciones Unidas y en las políticas públicas. Son cuestiones de pobreza, de salud, de educación, de economía, de migraciones, etc. Lo particular de la situación

⁹ http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP_web.pdf

¹⁰ Tauli Corpuz, V., Enkiwe-Abayao, L., Chávez, R. de, (eds.), *Towards an Alternative Development Paradigm, Indigenous People’s Self Determined Development*, Baguio: Tebtebba, 2010.

presente, es que son los representantes indígenas mismos los que contribuyen a la formalización de las cuestiones que les conciernen.

Este mecanismo de integración se desarrolla lentamente a través de la segunda innovación mencionada, que es la creación de una serie de grupos de trabajo y foros que funcionan con la participación de los representantes indígenas, y que expresan su cambio de estatuto dentro del sistema de las Naciones Unidas. El primero de estos grupos, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI), funcionó entre 1982 y 2004 como tribuna abierta a la expresión de todos los indígenas, y como un lugar de reflexión sobre las normas necesarias para protegerlos. El segundo, el Grupo de Trabajo sobre el Proyecto de la Declaración (GTPD), activo entre 1995 y 2006, les permitió adiestrarse como negociadores con los delegados de los gobiernos y Estados. El tercero, el Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas (FPCI), fue creado en 2000 con el mandato de seguir debidamente las cuestiones indígenas, establecerlas, difundirlas y tratarlas, de manera de impulsar los cambios requeridos entre los Estados, y la creación una línea programática, en dirección de estas poblaciones, entre las agencias especializadas de las Naciones Unidas. Es un órgano paritario, compuesto por 16 miembros, ocho de los cuales son indígenas que, de este modo, acceden al estatuto de miembro experto.¹¹

El cambio de estatuto que va desde la “víctima sobre quien se habla” hacia el “actor quien toma la palabra”, manifiesta no sólo el reconocimiento de la capacidad del indígena como líder de organización, sino también su capacidad de actuar *para el conjunto* de los pueblos indígenas. Esto último, se confirma con el nombramiento de James Anaya, un profesor de derecho de Arizona de origen indígena, como relator Especial sobre los Derechos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, sucediendo en esta posición a Rodolfo Stavenhagen, ilustre profesor mexicano de antropología. Se confirma, también, con el nombramiento de indígenas como miembros del Mecanismo Experto sobre los

¹¹ Véanse de Bellier, Irène, los siguientes artículos: “The declaration of the Rights of Indigenous Peoples and the World Indigenous Movement”, *Griffith Law Review*, vol. 14, n°2, Pp. 227-246, 2005; « Partenariat et participation des Peuples Autochtones aux Nations Unies: intérêt et limites d’une présence institutionnelle », in C. Neveu, *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris: L’Harmattan. Pp. 175-192, 2007; y « Usages et déclinaisons internationales de l’autochtonie dans le contexte des Nations Unies », in *Autochtones: vues de France et de Québec*, sous la direction de Gagné, N., Martin, T. et Pineau-Salaün, M., Québec: PUL. Pp.75-92, 2009.

Derechos de los Pueblos Indígenas, afiliado al Consejo de Derechos Humanos, y con el empleo de varios indígenas en las secretarías onusianas.

“Pueblo indígena” como categoría política

Para Kuper¹² y algunos antropólogos africanistas más, no existen pueblos indígenas en el contexto de las migraciones de la humanidad, en particular si uno piensa en las dificultades relativas a la prueba de la anterioridad de tal grupo sobre tal territorio.¹³ Parece que consideran la expresión “pueblo indígena” como si fuese una categoría del mismo rango que las categorías “etnia” o “grupo étnico”, que fueron criticadas por los antropólogos de la segunda mitad del siglo XX, antes de reincorporarse en los análisis de la sociología política con el concepto de “etnicidad”, cuyo rol en la descripción de los conflictos sociales toma mucho relieve actualmente. A partir de esta posición, se desarrollan dos críticas más: una, sobre los efectos de la politización y juridización de lo indígena¹⁴, y, la otra, relativa al mercado de las identidades en el ámbito del neoliberalismo.¹⁵

Pero, como lo escribió Christian Gros a propósito de los movimientos indígenas latinoamericanos,¹⁶ lo que se plantea es la afirmación de una identidad indígena para acceder al Estado –del tipo “ser diferente, pero moderno”– en igualdad de derechos con los otros ciudadanos. No se trata, en principio, de una cuestión de marketización, o de acceso al

¹² Kuper, A., *Op. Cit.*

¹³ Para convencer a sus lectores, Kuper tomó el caso límite de los Bóeres (Sudáfrica) cuando se presentaron en las Naciones Unidas, en Ginebra, en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, para ser reconocidos como pueblo indígena; cumbre del ridículo por ser ellos los que participaron del régimen de apartheid. La sala se vació de sus miembros indígenas cuando los Bóeres/Afrikáners tomaron la palabra, lo cual terminó con la salida de estos últimos, quienes nunca más volvieron a este foro. Esta anécdota demuestra el ejercicio de una forma de presentación de sí como indígena –ahora reconocida por la comunidad internacional– que es el principio de auto-identificación basado en la declaración de sí como indígena, completado por el reconocimiento como tal, por los otros. El principio de auto-designación, entonces, no es suficiente por sí solo.

¹⁴ Véase, Robin, V. y Salazar-Soler, C. (eds.), *El regreso de lo Indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA/CBC/Ambassade de France au Pérou-Coopération avec les Pays Andins, 292 p., 2009. Este libro utiliza una forma similar a la expresión de Kuper, dándole un horizonte más favorable al examen de la complejidad introducida por la emergencia indígena en América Latina. Los autores examinan, con investigaciones antropológicas precisas, las cuestiones prácticas que plantea, por ejemplo, la recuperación de los sistemas de justicia indígena, en Bolivia o en el Perú, y el uso y abuso de la legitimidad indígena.

¹⁵ Véase, Comaroff, J. L. y Comaroff, J., *Ethnicity, inc.*, Chicago: Chicago Press University, 236 p., 2009.

¹⁶ Gros, C., “Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad”, en *Políticas de la Etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Pp. 97-115, 2000.

mercado, sino de una cuestión de soberanía, sea para ser reconocido como igual en dignidad, para defender cierto modo de vida o para esforzarse por mantener un control sobre los recursos del territorio en un mercado globalizado, lo que se traduce en una presión acelerada sobre las tierras, con la presencia más agudizada de compañías mineras, ganaderas, farmacéuticas, forestales, etc.

Las cuestiones planteadas por el mercado étnico que juegan un papel en lo que se puede considerar como “identidad” o como “cultura” –entre otros motivos por las cuestiones de propiedad intelectual, y de identificación de los saberes tradicionales –¹⁷, no se deben confundir con las cuestiones que plantea la forma del Estado y su capacidad para adaptarse a la heterogeneidad del cuerpo social –tanto externa como interna–, lo cual es parcialmente analizado a través de las políticas del multiculturalismo. Esto que está en juego, se puede vincular con lo que se da en llamar “reinvención” de las identidades indígenas, o considerar como “recuperación” de su identidad propia. Estos procesos de “reinvención” o de “recuperación” identitaria, se manifiestan a través de los cambios de identidades debidos a la reivindicación del uso de sus nombres propios (por ejemplo, los Orejones de la Selva Peruana, con quienes trabajamos a fines de los años 80, se llaman Mai huna, así como ahora los Guajiros de Colombia se llaman Wayuu). Se manifiestan, también, por formas de etnogénesis, lo cual no es un descubrimiento para los antropólogos que han descrito los mecanismos históricos de fisión y agregación social. Así, por ejemplo, se observan tales procesos en los nombres dados a los indígenas desvinculados de su territorio, residentes en las ciudades del país o de otros países, como los Warriache (Mapuche de Santiago de Chile), los Wamaasai (Maasai de Dar es Salaam, Tanzania), y la noción de Oaxacalifornia.¹⁸ Se manifiestan, también, por el uso del nombre “pueblo” para demostrar la unidad de un conjunto de grupos y comunidades dispersos en un territorio, o bien para

¹⁷ Carneiro da Cunha, M., *Savoir traditionnel et droits intellectuels*, Paris: L’Eclat, 2010.

¹⁸ Por eso la definición propuesta por Martínez Cobo (1987) continúa sirviendo como base mínima del entendimiento de lo que es un pueblo indígena, no en términos sustanciales –y con marcadores específicos– que orientarían a una visión racial, sino en términos de una referencia a una situación dentro del Estado y de la sociedad regional. La combinación no exclusiva de varios criterios, integra a los aspectos históricos de la colonización, los ecológicos de la relación al territorio, y los políticos de la posesión de instituciones vivas, desde la lengua hasta los sistemas de justicia, correspondiendo, entonces, a una visión integral donde los aspectos identitarios no se separan de lo relacionado con los modos de vida actual, ni de la experiencia histórica. Véase, Lestage, F., “Manejar la Complejidad del transnacionalismo. A propósito de algunas redes de

estimular el carácter orgánico de sus relaciones sociales y culturales. Se manifiestan, finalmente, con la consideración del sí colectivo como “Nación”, como es el caso de las “Primeras Naciones/ *First Nations*” (Canadá), y con el uso combinado o alternativo de las formas “Nación” / “pueblo” para autodenominarse en el campo político actual: “Naciones, pueblos y nacionalidades indígenas” nombrados en la Constitución de Ecuador; “*First peoples*” (conjunto de los aborígenes y de los insulares del Estrecho de Torres, en Australia), etc. Las combinaciones pueden variar, así como lo muestra la Constitución de Bolivia (2009) y la categoría compuesta “comunidad indígena, originaria y campesina”.

Estos procesos complejos que entran en dinámicas políticas contestadas por parte de los sectores dominantes de la sociedad, se pueden ver como procesos de *recuperación identitaria*, tanto como procesos de *adaptación* a unas condiciones bajo las cuales el ser indígena, como cultura o como pueblo, defiende sus intereses en nombre propio, y busca alianzas estratégicas para cambiar su posición de marginalización socioeconómica. En juego está la posibilidad de ubicarse, colectivamente, como actor de su propio destino, lo cual sigue siendo materia de lucha dentro del Estado. Aunque sea central para las políticas públicas el proceso de clasificación y de censo que acompaña a las dinámicas de reconocimiento y de devolución de poder en el campo de la educación, de la salud y de la territorialidad¹⁹, no es la identidad en sí la que cuenta, sino la identidad que se traduce en la formación de un *actor político*.

¿Quién decide de un pueblo indígena?

Una segunda corriente de críticas a la que debemos prestar alguna atención, proviene de los que fueron sujetos de los estudios etnográficos desde la época colonial, o sea, los indígenas mismos. Vocalizados por un pequeño número de indígenas socializados en la academia, tales como Linda Tuhiwai Smith, profesora de origen maorí en Nueva Zelanda, quien introdujo a su libro con una sentencia muy irritante –“*Research’ is probably one of the*

los migrantes oaxaqueños”, en Morin, F., y Santana, R., *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, Quito: Abya Yala, 2002.

¹⁹ Por ejemplo, en el Sur de Chile, las autoridades chilenas pusieron letreros para nombrar a las comunidades dentro de un distrito, sin consultar a las autoridades mapuche (lonko o machi), utilizando nombres de caciques con cierta notoriedad, lo cual, si bien satisface cierta demanda de reconocimiento por el Estado, está en total desfase con las formas endógenas de nombrar a la comunidad territorial. Esto nutre un proceso de etnogénesis.

in Alejandro Bilbao (ed), 2011, *Creación, Identidad y Mundo en los Estados de la Globalización. Campo psíquico y Lazo Social*. Valparaíso, Ediciones universitarias de Valparaíso: pp 43-58

*dirtiest words in the indigenous world's vocabulary*²⁰—, algunos argumentos usados y re-usados en varios foros critican la construcción de la alteridad en la antropología, el proceso de atribución de identidades, y las formas de categorización que ven como los factores mismos de la dominación que conocieron sus antepasados y que siguen viviendo algunos sujetos indígenas en la actualidad. Esta crítica alimenta a una corriente de antropólogos indígenas que trabajan sobre ellos mismos²¹, estableciendo el origen étnico o social como base de la legitimización académica. Esta postura, criticada por Amselle²², llevaría a cierto separatismo dentro de la academia, al cual responden varias iniciativas de algunos antropólogos interesados en el cambio de posición ontológica del sujeto indígena. Éstos, deciden trabajar en conjunto con los indígenas, académicos o no, como lo proponen los investigadores de la Red DIALOG²³, en Québec. Dichos investigadores, organizados desde 2001, se sitúan en continuidad con el llamamiento hecho por los antropólogos que participaron en el simposio sobre “Conflictos inter-étnicos en América del Sur” (organizado por el Consejo Mundial de las Iglesias, y la Universidad de Berna, Suiza), y que redactaron la Declaración de las Barbadas (1971). Esta tendencia viene a relegar la cuestión de las identidades indígenas en un momento ya no interesante política y socialmente hablando: la cuestión no es tanto la “liberación” de los indígenas de acuerdo a los términos de la Declaración ya mencionada, sino el cambio de metodología y de las condiciones de formación de los conocimientos sobre los pueblos indígenas.

¿Cuántos son?, ¿dónde están?, ¿quiénes son los pueblos indígenas? Son cuestiones a las cuales responden las Naciones Unidas con cifras globales, a partir de informaciones en continua reevaluación, y sin capacidad de disponer de censos exhaustivos. No obstante lo anterior, estas respuestas forman la base de un entendimiento común: representan 370

²⁰ Tuhiwai Smith, L., *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books Ltd., 1999, p. 1.

²¹ Igual como se desarrolló la antropología de los africanos-americanos, de los chicanos y chicanas, o de los gays, lesbianas y trans- en la antropología norte americana.

²² Amselle, J.L., *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock (« Un ordre d'idées »), 320 p., 2008.

²³ La Red DIALOG es una red estratégica de conocimientos, creada en 2001, y afiliada al Instituto Nacional de la Investigación Científica, que forma parte de la Universidad de Québec. Reúne a más de 150 personas del conjunto universitario y del medio indígena, operando en Québec, Canadá, las Américas, Oceanía, Europa y en Asia. Provieniendo de varios horizontes, y compartiendo intereses y prácticas diversificadas, estas personas tienen como objetivo la puesta en valor, la difusión y la renovación de las investigaciones relativas a los pueblos indígenas. (Véase: <http://www.reseadialog.ca/>)

millones de personas, en 90 países, entre los cuales se destacan algunos más que otros. Es que el trabajo de identificación, reconocimiento y aceptación de la noción de “pueblos indígenas” no está terminado entre los 193 Estados miembros de las Naciones Unidas, incluidos los 149 que adoptaron la Declaración. Por ejemplo, en África, donde domina la idea de que todos son indígenas (“de este lugar”), al igual que en Asia, un grupo de trabajo de la Comisión Africana de los Derechos de los Hombres y de los Pueblos fue creado especialmente para identificar quiénes podrían ser los “pueblos indígenas” (versión de las Naciones Unidas), lo que se hizo al examinar tanto las manifestaciones de discriminación y racismo que sufren algunos grupos, como los sistemas de subsistencia que los diferencian (cazadores-recolectores, pastores-nómadas, etc.).²⁴ Pero en Botswana, donde nadie duda de que los *San* (antiguos Bushmen) fueron los primeros ocupantes del lugar, el gobierno no los considera como indígenas, sino como “uno de los grupos más vulnerables”, y no autoriza censos étnicos. Aquellas prácticas, observadas en varios países, ponen en tela de juicio la cuestión de los indicadores que sirven a la formación de las acciones políticas y administrativas.

Juego de palabras

En relación con la expresión “pueblos indígenas” –criticada por ser demasiado aglutinante al incluir en una sola terminología situaciones y experiencias muy variadas– su pertinencia, a nuestro parecer, se debe estimar siempre de manera relacional, dentro de una estructura social y política específica. Por depender ésta de la construcción histórica del Estado–Nación, se debe clarificar una ambigüedad debida al campo semántico de la variante del término “indígena”, y a su traducción en francés, o sea, la palabra “autóctono”, que hace referencia a “la tierra como lugar de nacimiento” de acuerdo a su etimología griega. La instrumentalización del término “autóctono” (junto con el uso de su antónimo, “alógeno”) por las ideologías de extrema derecha en Europa para excluir a los inmigrantes, y por algunos grupos dominantes en África para reservar a las poblaciones sedentarizadas los derechos de ciudadanía, por ejemplo, en Costa de Marfil o en Camerún²⁵, tiene un peso

²⁴ CADHP-IWGIA, Commission Africaine des Droits de l’Homme et des Peuples, Rapport du Groupe de travail d’experts sur les Populations/communautés autochtones, Copenhague: IWGIA, 2005.

²⁵ Véase, Geshiere, P., *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago: University Of Chicago Press, 2009.

particular sobre el entendimiento de la “causa indígena” tal como se construye a partir de las Naciones Unidas. Por parte de varios académicos europeos, las luchas de los “pueblos indígenas” tienden a ser interpretadas como instrumentos para que algunos activistas obtengan derechos exclusivos, entonces reservados a categorías de grupos que ellos consideran como pre-modernos, y fijados en un esquema político divisor del cuerpo nacional. De esta forma, las movilizaciones están presentadas como contrarias a las lógicas históricas que tienden a desatar al individuo de sus vínculos comunitarios para que pueda acceder a la modernidad.

Este fondo ideológico plantea dos cuestiones. La primera, para saber si la reinención de las identidades indígenas que observamos se debe considerar como una recuperación de algo confiscado cuyo interés se limitaría al conjunto de los semejantes, o como la voluntad de inscribirse en la historia política general, lo cual significa un cambio radical dentro del esquema de la dominación. La segunda, para pensar el papel que tienen las identidades indígenas en el mercado identitario que se creó con la globalización, al establecerse nuevas tensiones entre lo legítimo, definido por algunos “propietarios” de estas identidades –ya sean los indígenas o las autoridades políticas que crean las categorías de reconocimiento de tales identidades en un mercado político ya no limitado al territorial nacional– y lo creativo, definido por la entrada de “lo indígena” en el mercado de las marcas.

Para nosotros, un pueblo indígena no es la manifestación de ciertos marcadores identitarios y diferenciadores, o solamente el producto de una categorización estatal, sino el producto de un sistema de relaciones sociales, económicas y culturales que se establecen en los niveles locales, regionales, nacionales y globales. En el momento actual de su condición de actor político en las Naciones Unidas, los representantes indígenas tratan de introducir lo que consideran como propio de su modo de análisis, y que llaman una “visión holística” o “visión integral”. Quieren demostrar la existencia de un sistema de relaciones que une al individuo con pueblo, al pueblo con la tierra, a la humanidad con el ecosistema, y al desarrollo sostenible con la libre determinación. No entraremos en el análisis de este pensamiento, por limitarnos solamente aquí a indicar que ello alimenta la creación de una nueva identidad, la de los pueblos indígenas como “guardianes de la tierra”, posición que les

permite ocupar un sitio dentro de las luchas ecologistas²⁶ o en los análisis que denuncian el potencial letal de las empresas mineras en la India.²⁷ Esta posición ideológica y estratégica recibe apoyo intelectual, político y financiero por parte de las agencias de las Naciones Unidas que incorporan las perspectivas indígenas, y que participan de una nueva codificación del lenguaje indigenista.

Efectos de la globalización sobre el imaginario y la representación de la identidad indígena

En esta sección más breve, quisiéramos mostrar que el avance de la modernización bajo el nombre de la globalización, afecta a los pueblos indígenas tanto en forma negativa como en forma positiva. Del lado negativo, cuando pierden sus territorios (base de la reproducción material y cultural de la comunidad) como resultado de la construcción de las llamadas “obras de desarrollo nacional”, tales como las grandes represas, autopistas, aeropuertos, o cuando experimentan, sin consentimiento previo, la instalación de empresas extractivas de varias índoles que sacan recursos naturales y afectan su capacidad de subsistencia económica.²⁸ Como lo sugiere C. Germond Duret²⁹ al examinar las políticas del Banco Mundial en distintos países, la identidad indígena varía según quién la mira. Este examen muestra cómo los pueblos indígenas son “vistos / construidos” de distinta forma por los actores del “desarrollo”: como víctimas, por los defensores de los derechos humanos; como pobres, por los desarrollistas; como amenaza, por los ecologistas conservacionistas.

También les afecta la globalización de manera positiva, cuando pueden algunos utilizar las nuevas tecnologías para comunicar sus experiencias entre sí (rol del portal indígena creado por una serie de indígenas periodistas), y con el resto del mundo (impacto de los sitios web que alimentan las más grandes organizaciones indígenas, y el Foro Permanente). Les sirve, también, para organizarse a nivel supranacional, lo cual se traduce, como lo muestra el Parlamento Abya Yala en Sudamérica, en la invención de un pan-

²⁶ Véase, Ulloa, A., *La construcción del nativo ecológico*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- COLCIENCIAS, 2004.

²⁷ Véase, Padel, F., y Das, S., *Out of this Earth. East India Adivasis and the Aluminium Cartel*, New Delhi: Orient Blackswan, 2010.

²⁸ Visión del indígena como víctima de fuerzas que no controla. Véase, Bellier, Irène, « Le Développement et les Peuples Autochtones; conflits de savoirs et enjeux de nouvelles pratiques politiques », in Geronimi V., Bellier I., Gabas J.-J., Vernières M., Viltard Y., *Savoirs et politiques de développement. Questions en débat à l'aube du XXI^e siècle*, Paris: Karthala. Pp. 119-139, 2008.

²⁹ Germond-Duret, C., (in press) *Banque mondiale, peuples autochtones et normalisation*, IHEID, Paris: Karthala.

indigenismo que nunca existió, pero que tiene cierta eficacia en la lucha política y en la circulación de elementos de lenguaje.³⁰

En esta perspectiva de construcción de categorías globalizantes, y para ver el fenómeno identificador bajo otra luz, nos llamó la atención el rol que puede jugar un gran actor de la globalización de lo imaginario, que representa el poder de Hollywood. Para esto nos apoyaremos sobre el breve relato de una anécdota etnográfica.

“Avatar” y los pueblos indígenas

En mayo de 2010, la Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica junto con otros “padrinos” (Secretaría del Foro Permanente de las Naciones Unidas sobre las Cuestiones Indígenas, PNUD, Conservation International y Tribal Link Foundation) organizó un evento paralelo al Foro Permanente, para presentar la película *Avatar*, y facilitar una discusión con su realizador, James Cameron. Tuvo lugar en una sala pública de Manhattan durante la noche, y a puertas cerradas. Fue muy interesante observar la recepción que tuvo la película por parte de los indígenas que asistieron, y, al mismo tiempo, notar cómo fue instrumentalizada aquélla por parte de la organización Survival International. Esta ONG había lanzado desde hace varios meses, una campaña de opinión para denunciar el proyecto de explotación de la Mina de Bauxita en la región de los Dongria Kondh, en la India, por la empresa de aluminio Vedanta Resources (ex Sterlite).

La película, altamente promocionada por XXth Century Fox Company con el apoyo de la compañía Coca Cola, había ya logrado un éxito fenomenal, registrando ingresos por más de 3 billones de dólares. En las redes de Internet, los indígenas la comentaban. En este encuentro, James Cameron fue celebrado como un héroe; recibió regalos típicos y simbólicos de las manos de unos líderes indígenas, a nombre de cada una de las siete regiones socioculturales que organizan la representación del mundo indígena en el Foro Permanente (África, Asia, América Centro-Sur y Caribe, Ártico, Europa Central y Oriental, Federación de Rusia, Asia Central y Transcaucasia, América del Norte, Oceanía). Es que el hombre supo evocar la relación íntima y espiritual que une a los indígenas con sus

³⁰ Visión del indígena como actor y motor de su transformación histórica.

territorios, exponer visualmente la conquista de sus tierras por los neocolonizadores que son las grandes empresas extractivas, y denunciar la violencia del encuentro con el Imperio. Estos tres elementos marcan los discursos de las organizaciones indígenas en las Naciones Unidas, siempre con la presentación de casos concretos en varias partes del mundo.

En pocas palabras, se produjo, durante las tres horas del encuentro, una suerte de identificación de los *Na'vi*, esos personajes ficticios de color azul y cuerpo fantástico, con los varios pueblos indígenas en situación de "David frente a Goliat". Éstos eran representados en Nueva York por las personas que participaron en la mesa de diálogo con el realizador, Cameron, y por el público.

En la sala, luego de la presentación que vieron en 3D con lentes especiales, se oyeron aplausos nutridos. Dos personas se destacaron para hacer comentarios: una parlamentaria quichua peruana, quien pidió a Cameron hacer otra película para contar al mundo la verdadera historia de la conquista de su pueblo, y una activista maorí de Hawai'i, quien lo felicitó por haber hecho morir primero a la antropóloga de servicio, encarnada por la actriz Sigourney Weaver. Por precisas que sean estas reacciones, no se pueden destacar éstas del conjunto de las críticas que acogieron la película, algunas a favor, otras en contra. Por ejemplo, el presidente de Bolivia, Evo Morales (considerado como un "hermano indígena"), celebró la "película que muestra profundamente la resistencia al capitalismo y la lucha para la defensa de la naturaleza". Tal película, de hecho, le sirve en su actual empeño para que las Naciones Unidas redacten una nueva Declaración sobre los derechos de la tierra. Como dijo Cameron, es su interés por la suerte de la tierra el motivo principal de esta película que abre, sin embargo, varias claves de lectura. Una crítica del New York Times notó el mensaje anti-imperialista, cuya extensión incluiría a muchas luchas: la de los colonos americanos contra los británicos; la de la India contra la Corona Británica; la de América Latina contra la United Fruit Company, etc. Otro artículo del New York Press criticó la película por representar muy mal las varias facetas del militarismo, del capitalismo y del imperialismo.

Visto desde este encuentro, no se contesta el hecho de que con esa película, James Cameron se haya vuelto heraldo de la causa indígena, como lo fueron en su tiempo Sting o Richard Gere, y, conforme, manifestó en aquel momento su interés por hacer otra película de la misma índole para denunciar los proyectos de las grandes represas, como el proyecto

Belo Horizonte que afecta a los Kayapó de Brasil. No les importaba a los indígenas presentes el hecho de que haya recibido tanto dinero con esta película, como él dijo varias veces, ni le preguntaron qué iba a hacer con éste, ni cuestionaron, tampoco, la publicidad que inundó al mundo, o el soporte que recibió de Coca Cola. No le acusaron de robar sus conocimientos, como suelen hacer en contra de los antropólogos o de los farmacéuticos. Ni relacionaron esta empresa con los mecanismos del mercado neoliberal que denuncian regularmente. Lo vieron de manera muy pragmática, como un eslabón del discurso anti-imperialista que proporciona los elementos de lenguaje susceptibles de dar a su causa un alcance mundial.

Al día siguiente, se organizó en las calles de Nueva York, una manifestación contra un mega-proyecto de represas en Brasil, en la cual participaron muchos delegados del Foro Permanente. Contrariamente a las otras manifestaciones que pude observar para causas similares, esta atrajo a muchos periodistas, seguramente por tener a Sigourney Weaver en primera línea. Y tuvo cierto éxito: la mediatización llevó al gobierno de Brasil a hacer, al día siguiente, en el Foro Permanente, una declaración sobre el tema para manifestar su buena intención de respetar los territorios indígenas.

En el mismo tiempo, Survival International desarrollaba su campaña de opinión contra el proyecto Vedanta. Comparando la amenaza sobre el cerro sagrado de los Dongria Kondh de Orissa, con el ataque destructivo del árbol sagrado de los *Na'vi*, en nombre de este grupo tribal Survival llamó a James Cameron, en Febrero 2010, para que se opusiera al proyecto de Vedanta de sacar la bauxita de este territorio para alimentar su fábrica de aluminio. El resultado: logró fomentar una campaña internacional, con manifestaciones en Europa, Estados Unidos, en Nueva Delhi y en Internet, que tuvo éxito: el proyecto fue parado en agosto por el Ministro del Medio Ambiente de la India, mayormente por la razón de que la empresa había violado la ley. Pero la historia no termina aquí, ya que la empresa contestó la decisión, y está muy decidida a amortiguar las inversiones que hizo en la región, con el apoyo del gobierno local de Odisha (ex Orissa), para el cual los intereses de "las tribus" no deben limitar el desarrollo del Estado; desarrollo que se estima según indicadores que no toman en cuenta el bienestar de la población local, al no calcular el costo de los desplazamientos forzados, de la pérdida de los medios de subsistencia, y de la contaminación ambiental y de las aguas.

Lo interesante de este momento, es que nos permite pensar en las condiciones de posibilidad de una acción transnacional que popularizó, en este caso, la situación crítica de los Dongria Kondh para denunciar el doble lenguaje de la empresa sobre el desarrollo regional y su respeto por los Adivasi (pueblos originarios de la India) cuando, sin mejorar el nivel de vida de las poblaciones locales (indígenas y no indígenas), viola las leyes de protección territorial y ambientales.³¹ Es la muestra del carácter común de las luchas que oponen los pueblos indígenas –bajo sus varios nombres y condiciones existenciales, y con el apoyo de las ONGs (de derechos humanos, anti-globalización, y ecologistas)– frente a los avances de nuevos frentes de colonización, cuando su consentimiento y sus intereses vitales no son tomados en consideración. Esta historia se repite en muchas partes del mundo indígena. Cada situación debería ser contextualizada, pero nos llevaría lejos de nuestra problemática, que es demostrar el nacimiento de un imaginario globalizado de los indígenas.

Por la lógica demostrativa del escenario de la película –ya que el héroe, originario del Imperio, se reencarna en un líder de los *Na'vi*, y recupera *in fine* todas sus habilidades corporales– se manifiesta el valor de los subalternos –aquí los pueblos indígenas– no sólo para defender a los suyos, sino para oponerse a las lógicas destructivas del Imperio. De esta forma, se resuelve la tensión entre los que están del lado de la espiritualidad –como se posicionan hoy día los representantes de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas, con la valorización de un culto a la Madre Tierra, la defensa de sus saberes tradicionales, la promoción de la sabiduría de sus leyes y autoridades– y los que están determinados por la captura de los recursos, las lógicas financieras (imparables) y un materialismo letal. Las luchas indígenas, tal como sus discursos, tienden a anclarse en un mensaje simple: “lo que nos destruye, también destruye la humanidad...”, lo cual fue evocado en las sesiones de trabajo del Octavo Foro Permanente, en 2009.³²

Este discurso y su recepción, muestran el impacto de la globalización sobre la formación de un imaginario dual –del Imperio y de los pueblos indígenas–, así como el impacto de la creación de una identidad globalizada que no representa a nadie, pero cuya

³¹ Véase, Padel, F., y Das, S., *Op. Cit.*

³² Véase, Bellier, Irène, « Les Peuples Autochtones et la crise mondiale », *Multitudes* 41. Pp. 129-136, 2010.

historia da claves de lectura para comprender, básicamente, las aspiraciones de los dominados.

Conclusión

Concluiremos con dos observaciones. La primera, para recordar que la reflexión sobre las identidades indígenas no se desarrolla de igual manera en las varias partes del mundo. Muchos son los países en donde las “cuestiones indígenas” –para emplear la forma consagrada por las Naciones Unidas– no se discuten como en América Latina, ni a nivel de Estado ni dentro de las universidades, y en donde su visibilidad está siendo reprimida de diversas formas, incluso violentas en algunos casos. En complemento, observaremos que varias formas de deslegitimización de las demandas indígenas, como la negación de su carácter propio o de su autonomía, junto con la afirmación del carácter ficticio de sus identidades como “pueblos indígenas”, permiten mantener bajo el perfil del relieve que se pudiera dar a las perspectivas políticas cuando se trata de cuestiones de autonomía y de control territorial. Pero esto se ha vuelto un tema esencial para pensar las dinámicas indígenas después de la adopción de la Declaración de los Pueblos Indígenas, cuyo eje central es el derecho a la libre-determinación. Así que, en lugar de permitir un debate sereno sobre las condiciones del compartir y del convivir, que incluirían a todos los componentes del cuerpo nacional, la postura crítica de parte de algunos intelectuales “republicanos”, así como de los periodistas que “fabrican la información”, puede llevar a una radicalización de las situaciones cuando se trata de buscar un arreglo pacífico de los conflictos.

La segunda observación, es que las cuestiones indígenas bajo el mando de las Naciones Unidas han evolucionado desde que sus varias agencias se empeñaron en integrarlas dentro de su mando de competencias respectivas. Esto tiene algunas consecuencias. Una, es que la atención internacional nutre el proceso de recuperación y reposicionamiento como ser indígena, en el cual la organización internacional juega un papel

articulador en las maneras de pensar las cuestiones indígenas para formular políticas y programas que participan de la globalización de dichas cuestiones.³³ La otra, es que estos procesos también contribuyen a la redefinición de la indigenidad, al fragmentar este carácter integral ya mencionado. Así es cuando se trata del niño indígena, de la mujer indígena, del trabajador indígena (muy conocido desde la adopción del Convenio 107, y luego del 169 de la OIT), de la salud indígena, y también del indígena urbano, ya que se estima que el 50% de la población indígena del mundo vive en zonas urbanas de menor o mayor rango. Los procesos normativos internacionales impactan el campo político, tanto al redefinir los elementos de lenguaje que llevan a identificar a los grupos sociales indígenas en varias combinaciones, como al permitir el reconocimiento de identidades indígenas emergentes y creativas, como lo muestra, por ejemplo, el caso de los Mapurbe, y de los jóvenes Mapuche que se denominan “Mapunk”, por su estilo musical.³⁴

Lo interesante de este momento político, caracterizado por el encuentro de actores de potencias tan distintas, como los son los pueblos indígenas, las organizaciones intergubernamentales y las ONGs de apoyo, es la creación de una dinámica a través de la cual está en juego la capacidad de los pueblos indígenas de pensar su desarrollo y su modernidad. Lo hacen tanto con el avance de estudios relativos a sus formas de participación, a las tomas de decisión, como con el intercambio de experiencias y reflexiones relativas al ejercicio de la libre-determinación, y la formulación de una voz colectiva. Este último aspecto lleva, por ejemplo, a pensar la libre-determinación no solamente como una forma de secesión para independizarse del Estado y afirmar una nueva identidad de Estado, sino también como una forma para pensar un pluralismo que tenga sus efectos más allá de lo jurídico, vale decir, en lo político y en lo social. Tiene un fuerte componente utopista el horizonte del partenariat (cooperación) que se construye entre los Estados y los Pueblos Indígenas (objetivo de los Dos Decenios Internacionales para las Poblaciones Indígenas – 1995-2005, 2005-2015). Para que tenga alguna consistencia, parece necesario que las sociedades indígenas alcancen cierta visibilidad que permita no sólo un cambio de mirada

³³ Véase, Bellier, Irère, « Identité globalisée et droits collectifs: les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne. », *Autrepart*, n°38, Pp. 99-118, 2006.

³⁴ Véase, Briones, C., « “Our Struggle Has Just Begun”: Experiences of Belonging and Mapuche Formation of Self », en Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*, Oxford / New York, Berg, 2007.

in Alejandro Bilbao (ed), 2011, *Creación, Identidad y Mundo en los Estados de la Globalización. Campo psíquico y Lazo Social*. Valparaíso, Ediciones universitarias de Valparaíso: pp 43-58

por parte de las sociedades dominantes, sino también la resistencia a los procesos más violentos que traen localmente los frentes de la colonización agroindustrial y minera. Es esto lo que está en juego con la revitalización de las identidades indígenas en la globalización.

Bibliografía

Amselle, J.L., 2008, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock (« Un ordre d'idées »), 320 p.

Bellier, I., 2005, "The declaration of the Rights of Indigenous Peoples and the World Indigenous Movement", *Griffith Law Review*, vol. 14, n°2, Pp. 227-246.

-- 2006, « Identité globalisée et droits collectifs: les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne. », *Autrepart*, n°38, Pp. 99-118.

--- 2007, « Partenariat et participation des Peuples Autochtones aux Nations Unies: intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in C. Neveu, *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris: L'Harmattan. Pp. 175-192.

----2008, « Le Développement et les Peuples Autochtones; conflits de savoirs et enjeux de nouvelles pratiques politiques », in Geronimi V., Bellier I., Gabas J.-J., Vernières M., Viltard Y., *Savoirs et politiques de développement. Questions en débat à l'aube du XXI^e siècle*, Paris: Karthala. Pp. 119-139.

--- 2009, « Usages et déclinaisons internationales de l'autochtonie dans le contexte des Nations Unies », in *Autochtones: vues de France et de Québec*, sous la direction de Gagné, N., Martin, T. et Pineau-Salaün, M., Québec: PUL. Pp.75-92.

---2010, « Les Peuples Autochtones et la crise mondiale », *Multitudes 41*. Pp. 129-136.

Bengoa, J., 2000, *La Emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Briones, C., 2007, « "Our Struggle Has Just Begun": Experiences of Belonging and Mapuche Formation of Self », en Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*, Oxford / New York, Berg.

CADHP-IWGIA, 2005, Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, Rapport du Groupe de travail d'experts sur les Populations/communautés autochtones, Copenhague : IWGIA.

Carneiro da Cunha, M., 2010, *Savoir traditionnel et droits intellectuels*, Paris: L'Eclat.

Comaroff, J. L; Comaroff, J., 2009, *Ethnicity, inc.*, Chicago: Chicago Press University, 236 p.

Daes, E. I., 2004, "Estudio sobre la soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus territorios", E/CN.4/Sub.2/2004/30.

in Alejandro Bilbao (ed), 2011, *Creación, Identidad y Mundo en los Estados de la Globalización. Campo psíquico y Lazo Social*. Valparaíso, Ediciones universitarias de Valparaíso: pp 43-58

Germond-Duret, C., (in press) *Banque mondiale, peuples autochtones et normalisation*, IHEID, Paris: Karthala.

Geshiere, P., 2009, *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago: University Of Chicago Press.

Gros, C., 2000, "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad", in *Políticas de la Etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Pp. 97-115.

Guissé, E., 2004, *Documento de trabajo sobre los pueblos indígenas y la globalización*, E/CN.4/Sub.2/AC.4/2003/14.

Kuper, A., 2003 "The return of the native" *Current Anthropology*, vol. 44, n° 3: 389-401.

Lestage F., 2002, « Manejar la Complejidad del transnacionalismo. A propósito de algunas redes de los migrantes oaxaqueños », in Morin F. y Santana R. *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Abya Yala.

Martínez, M. A., 1999, *Estudio sobre los tratados y otros arreglos constructivos entre los Estados y los Pueblos Indígenas*, E/CN.4/Sub.2/1999/20.

Padel, F. y Das, S., 2010, *Out of this Earth. East India Adivasis and the Aluminium Cartel*. New Delhi: Orient Blackswan.

Robin, V. y Salazar-Soler, C. (eds.), 2009, *El regreso de lo Indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA/CBC/Ambassade de France au Pérou-Coopération avec les Pays Andins, 292 p.

Tuhiwai Smith, L., 1999, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books Ltd.

Ulloa, A., 2004, *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- COLCIENCIAS.

Tauli Corpuz, V., Enkiwe-Abayao L., Chávez, R. de (eds.), 2010, *Towards an Alternative Development Paradigm, Indigenous People's Self Determined Development*, Baguio: Tebtebba, 2010.

Resumen

Al principio del siglo XXI, se nota la creciente vitalidad de los pueblos originarios en varias partes del mundo, en el contexto de la actual globalización, un término que entendemos como describiendo a la vez la extensión planetaria del fenómeno y la interdependencia de los factores influyendo sobre las condiciones de su existencia. Esto se produce en conjunto con el desarrollo de sus luchas políticas, culturales e identitarias, en sus territorios como en los Estados y sociedades nacionales que les incorporan, y con el cambio del modelo del Estado nación bajo la incorporación de las normas internacionales. Las luchas de los « pueblos indígenas / autóctonos / aborígenes / originarios » se articulan con la voluntad de recuperar sus identidades e historias en la post-colonialidad, y con la

in Alejandro Bilbao (ed), 2011, *Creación, Identidad y Mundo en los Estados de la Globalización. Campo psíquico y Lazo Social*. Valparaiso, Ediciones universitarias de Valparaiso: pp 43-58

construcción de una identidad genérica o global, que les posiciona como sujeto colectivo de derechos humanos. Vemos cómo se articulan identidades propias e identidad global que dejan imaginar a una humanidad reconciliada, cuando lo que se trata en el fondo es el desplazamiento de las relaciones de poder en el marco de la privatización del Estado.