

El indigenismo internacional ante las nuevas identidades étnicas

Antonio Pérez

Fundación Kuramai, España

International indigenism and new ethnic identities

Resumen

Aprovechándose de la mezcla existente entre los conceptos y las realidades *étnicas* y *nacionales*, en una suerte de *contra-indigenismo*, las grandes potencias utilizan para sus propios fines las fricciones históricas entre los Estados que pretenden desestabilizar y algunas de sus nacionalidades (por ejemplo, Irán-Ahwazi, Bolivia-Camba). Además, el panorama intercultural e institucional se complejiza con la reaparición claramente reivindicativa de pueblos indígenas dados por extintos. ¿Qué puede o debe hacer el indigenismo ante estos retos?

Palabras clave: *indigenismo, identidades colectivas, voluntariedad, nación, etnia resistente.*

Abstract

Capitalizing on the existing confusion around the concepts *ethnic* and *national* and their respective realities, the great powers practise a sort of counter-indigenism, turning the historic frictions between States and some of their nationalities (e.g., Iran-Ahwazi, Bolivia-Camba) to their own advantage in their destabilization manoeuvres. At the same time, the intercultural and institutional scenario has grown more complex with the clearly demand-driven reappearance of indigenous peoples hitherto regarded to be extinct. What can or should indigenism do when confronted with these challenges?

Keywords: *indigenism, collective identities, wilfulness, nation, resistant ethnicity.*

I. Introducción

El ánimo de las siguientes notas¹ es claramente descriptivo y propositivo –amén de poco demostrativo– y estriba en mostrar algunas de las amenazas conceptuales que hoy día se ciernen sobre el nunca excesivamente vigoroso y congruente indigenismo internacional. Dentro del cúmulo de las asechanzas que vislumbramos, hoy queremos hacer hincapié en dos de las que nos parecen insuficientemente observadas y/o publicadas. Por tanto, quedan fuera de estos párrafos desde la amenaza más contundente –la utilización contra los indígenas de la fuerza bélica– hasta algunas de las más notorias, *verbi gratia*, los desastres (mal) llamados naturales o las epidemias –sean éstas reales como la malaria o ficticias como la gripe aviaria–. Siguiendo este mismo criterio de evitar lo más evidente, no incluiremos las múltiples facetas del humanitarismo, una empresa que cada día cobra mayor importancia indigenista puesto que se ha introducido en el –hasta hace unos 25 años– minoritario y especializado campo del indigenismo. Pero quede constancia de que se ha enquistado sin avisar, con notorias carencias teóricas y, desde luego, sin haberse informado sobre disciplinas conexas tanto específicas cuales pudieran ser las antropologías aplicada y política. Nos referimos al tema de «la cooperación / ayuda al desarrollo / ayuda humanitaria / de emergencia, u otra» que no mencionaremos más porque, a pesar de que ya hay suficientes estudios –nosotros mismos hemos incurrido en ese campo– sobre ella, merece párrafo y ocasión aparte.

Tampoco abordaremos el panorama u horizonte cultural en el que comien-

¹ Estas notas pueden leerse como continuación de otros dos trabajos míos sobre la problemática etnia-nación y sobre los neo-indígenas.

En cuanto al primero: el tema de las (confusas y peligrosas) concomitancias entre indigenismos y nacionalismos, es observado en *Milenarios y pantorrillas preñadas. Notas sobre la supuesta sinonimia entre «etnia» y «nación»* (28.000 caracteres, 21-III-1994), publicado en Bilbao y en Badajoz, 1996, en Madrid, 1997, en Asunción (Paraguay) 2000, y accesible en varias páginas de la Red. Aquí, postulo que lo étnico (indígena) y lo nacional no son términos sinónimos ni siquiera parónimos –a veces, incluso son antónimos–. Ítem más, sugiero que pueden comprobarse no menos de ocho diferencias importantes entre ambos: 1) los orígenes de la etnia son míticos mientras que los de la nación son históricos; 2) la dinámica social es centrípeta en la etnia y centrífuga en la nación; 3) la tecnología material es propia en la etnia y cosmopolita en la nación; 4) la «religión étnica» es popular y la «religión nacional», jerárquica; 5) la propiedad es mayoritariamente colectiva para la primera e individual para la segunda; 6) los derechos son, asimismo, colectivos en un caso e individuales en el otro; 7) no hay clases sociales en la etnia pero sí en la nación; 8) la dominación externa es absoluta contra la etnia y relativa contra la nación. En cuanto al segundo: el re-nacimiento de algunos pueblos indígenas es comentado en *De la etnoescatología a la etnogénesis: Notas sobre las nuevas identidades étnicas* (52.000 caracteres; año 2001); puede consultarse en *Revista de Antropología Experimental*, Jaén (España), entrando en www.ujen.es/huesped/rae/indice2001.htm. Aquí, escondida en la nota n.º 8, propongo una categorización que clasificaría a los neo-indígenas en: a) reconstruidos –por ejemplo, *mokoví*, *terena*, *monimboceños*–; b) resucitados –*huarpes*, *charrúa*–; c) reinventados –*xikano/xiximeka*, *muchik/moche*–; d) *indoafros* –*garifuna*, *boni*–; e) cibernéticos –*taínos*, *toltecas*–; f) urbanos.

zan a vislumbrarse los procesos de re-etnificación. Por ejemplo: *a)* en la fiesta del Inti Raymi que se celebra en Lagunas (Saraguro, Loja, Ecuador), desde 2005 se suprimen las tradicionales diversiones y concursos y se sustituyen por «ceremonias incaicas» y de sanación; *b)* el 12 de octubre de 2001, los campesinos del suroriente guatemalteco se sublevan como indígenas –esa región siempre había sido considerada como ladina–; *c)* en Cuba, el hallazgo de un esqueleto en la serranía de Baracoa, en febrero de 2003, levanta una polvareda mediática al sugerirse que son los «auténticos» restos del cacique Guamá, uno de los héroes de la guerra contra el invasor hispano. Es evidente que, pocos años atrás, nadie hubiera sostenido una pretensión tan arriesgada; ya era suficiente extravagancia que los españoles encontraran los (no menos) auténticos restos de Colón o de Pizarro –o la espada del Cid medieval, lo cual tiene más antigüedad y, por supuesto, más mérito–. Valgan estos botones como muestra de que el renacimiento indígena es un fenómeno transversal a las sociedades latinoamericanas –quizá sin llegar a *total*, en la terminología maussiana–, puesto que incide en la superestructura indígena –a través de la liturgia étnica–, en las relaciones interclasistas e interétnicas –los campesinos indigenizados– y en simbolismo de la identidad nacional –«próceres indios»–. Hiende, pues, todas las capas sociales. Sin embargo, en estas notas comentaremos el renacimiento indígena como si no tuviera antecedentes ni clima coadyuvante. Como si hubiera descendido del cielo, cual *deus ex machina*, a recomponer por justicia poética los destrozos causados por la Invasión –y la *guerra americana* subsiguiente.

En definitiva, estas notas tratan de dos nuevas identidades con las que ha de lidiar el indigenismo contemporáneo: una, culta, pero ostentadamente falsa aunque admitida sin preguntas por los medios divulgativos (la identidad «nacional/étnica», un híbrido estéril que yuxtapone y confunde ambos términos no mejorando ninguno), y la otra, mixta y mestiza, pero genuina y sujeta a minucioso escrutinio por esos mismos medios (la identidad «neo-étnica»).

II. El indigenismo internacional

«Lok descubrió “Semejante”. Había usado la semejanza toda su vida sin darse cuenta de ello. Los bongos en un árbol eran orejas, la palabra era la misma, pero adquiría una distinción por circunstancias que nunca se podrán aplicar a las cosas sensoriales a los lados de su cabeza. Ahora, en una convulsión de comprensión, Lok se encontró usando Semejanza como una herramienta, tan seguramente como siempre había usado una piedra para cortar palos o carne. Semejanza podía coger a los cazadores de caras blancas con una mano, los podía poner en el mundo donde ellos eran pensables y no una irrupción lejana y sin relación.» (Golding, 1969: 480-481.)

La noción de la igualdad política del *Homo Sapiens* puede ser todo lo arcaica o todo lo moderna que decidan los especialistas en historia de las ideas políticas, al igual que la universalidad o la particularidad del etnocentrismo puede ser tema de discusión. Fuere como fuere, parece prudente y seguro sostener que el indigenismo es un movimiento integrado en el más movimiento amplio del igualitarismo. En la cita que encabeza este acápite, el novelista nos narra cómo «el último de los Neandertales» descubre *la semejanza*; esta metáfora le va a explicar por qué van a ser exterminados por «los primeros Cromañones» –él y toda su raza–. Pero su descubrimiento, importantísimo para el desarrollo de la mente humana –no todos los milenios se descubre o inventa una metáfora inédita–, no le salvará del exterminio. Y, para mayor escarnio, serán sus verdugos (los *cazadores de caras blancas*) los primeros en disfrutar de su hallazgo lógico. Si, con perdón por el exabrupto epistemológico, sustituimos «semejanza» por «igualdad», la cita podrá ilustrar literariamente la sorpresa que los pueblos indígenas debieron experimentar ante los primeros indigenistas. Pero hay más: si sustituimos «caras blancas» por «caras rojas», la cita también serviría para describir la sorpresa del primer indigenista al encontrarse con su primer indígena –salvo que, en este segundo caso, «el primer indigenista» tendría que ser tan ingenuo como para olvidarse de su posi-

ción de inmunidad—. Fuere como fuere, velay el porqué de la cita: recordarnos que el encuentro entre Neandertales y Cromañones no tiene un final feliz.

¿Por qué no tiene un final feliz una historieta que comienza tan felizmente, nada menos que con el descubrimiento de la igualdad? Veamos: si algo nos resulta axiomático en la Historia de ese Occidente posterior a la Revolución Francesa es que, a la par que nacen oficialmente los famosos «derechos del Hombre y del Ciudadano», nacen el doble lenguaje del Estado, la doble moral de la ciudadanía, la conciencia de las elites de la necesidad de aniquilar al enemigo interno (léase lo que poco después se denominaría «el proletariado»), y ese colonialismo/imperialismo que busca, encuentra y aniquila al enemigo externo². Las fechorías de este último súcubo atañen directamente a los pueblos indígenas; además, éstos se saben «enemigos internos» —para mayor inri, perseguidos a veces incluso por los otros enemigos internos—; de ahí su desazón, propia de los pueblos que son menos numerosos que sus enemigos y que, por ende, se revelan amenazados de desvanecimiento.

Pero el modo de vida eurocéntrico no gusta de la invectiva ni de la sentencia directa cuando ha de tratar con sus subordinados. Es retóricamente inocente o, como mucho, ignorante de sí mismo. Así, desde finales del siglo XVIII se crea en Occidente (Europa y América, en aquellos momentos; después, casi todo el mundo), una *cultura del simulacro* que, desde el punto de vista de la simulación del poder, se manifiesta bajo forma de *democracia simulada*. Por ello, encontramos por doquier lo que debería ser imposible: una absoluta compatibilidad entre democracia (parlamentaria, representativa, occidental, francesa, etc.) y cualquier tiranía³. Dentro de ese amplio marco de organización política, podemos encuadrar el indigenismo contemporáneo⁴, —ese que, debilitado o reforzado, sigue vigente en nuestros días—, que nació, como no podía ser menos, en el marco semántico de la ideología de su tiempo⁵, es decir, en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Por su parte, la antropología cumplía hasta finales de los años noventa el papel de madre superiora en los estudios indigenistas pero, desde entonces, la

emergencia indígena por un lado, la ayuda al desarrollo por el otro y la multidisciplinariedad por el tercero, le han arrebatado su poltrona. Aunque ello signifique una pérdida de finura, podemos consolarnos con la sospecha de que su trabajo de orfebre empezaba a carecer de sentido en una época de multiculturalismo y propaganda —y propaganda de ese vacío conceptual que, eufemísticamente, han dado en llamar «multiculturalismo», término sociológico propio del foro político, no del trabajo de campo—, en la que sólo tienen efectividad piadosa las gruesas maniobras con *bulldozer*. Ítem más, joyas siempre habrá y, por ende, orfebres; a los antropólogos sólo nos resta trabajar para que Occidente vea a los indígenas como obras de arte social, como joyas; en definitiva, como un lujo no superfluo sino estético que puede y debe permitirse —la explotación de los recursos intelectuales, morales y naturales de los otrora llamados *naturales* vendrá por sí sola.

Por ello, la antropología no llegará nunca a recuperar su estatus de ciencia entre lujosa y artística si persiste en incumplir la parte moral de su papel como ciencia de las sociedades; o sea, cuando se pierde en entelequias y tecnicismos muy adecuados para enquistarse en la Academia, pero inútiles para conocer a los pueblos indígenas y para defenderlos o, al menos, para mediar entre los poderes envolventes y los portavoces de las reivindicaciones indígenas. Una de las *manieras* (sic) más comunes de perderse es considerar a los indígenas como si fueran «individuos normales»; el error es doble, primero porque, desde la antropología, no son personas sino pueblos —lejos de nosotros la funesta manía de individualizar—, y segundo porque no son normales puesto que, por definición, no siguen la norma occidental. Pero además no son normales porque Occidente normalmente perpetra el genocidio, mientras que los indígenas lo padecen —por norma—; éste es un punto que queremos resaltar y, por ello, hemos comenzado con la cita de Golding: hay que tener siempre presente que los indígenas son víctimas. Tantas antropologías como hay —desde filosófica hasta veterinaria— y la antropología del sufrimiento no está homologada todavía... La victimología debería consolidarse (se puede consultar una revista especializada, *Le Jo-*

² En contraste con la seguridad que respira la letra de un conocido bolero, no sabemos si *pasarán más de mil años* pero, desde luego, *pasarán muchos más* antes de que los pueblos colonizados se puedan recuperar de los genocidios, matanzas, desmembraciones, falsas uniones y sádicas humillaciones que les acarreo la creación por las potencias eurocéntricas de Estados tercermundistas rebuscadamente calculados para ser inviables. Por ejemplo, ¿cuánto tardarán los pueblos de lo que hoy es llamado Oriente Medio en recuperarse de las tragedias causadas por el pacto secreto Sykes-Picot (1916), ese pacto diabólico y cuasi desconocido que trazó las fronteras de esos países islámicos guiándose por el único criterio de escindir las hermandades?, ¿cuánto tardarán los pueblos pashtún, ahwazi, kurdo, etc., en superar las perversas fronteras estatales que les dividen?, ¿cuánto se demorará el pueblo sudafricano en asimilar las calamidades de una pelea realmente ajena (bóers versus británicos, 1899-1902) y de unos bantustanes (1951-1994) aparentemente propios?, ¿para cuándo la unificación de los aymara, de los jibaro, de los yanomami? El problema viene tan de lejos que los ejemplos son innumerables. Por ello, sin necesidad de remontarnos a las Cruzadas ni tampoco a la guerra americana que estalló en el año 1492 —y que todavía continúa—, podemos asegurar que las tragedias que padecen hoy los pueblos del Tercer y Cuarto Mundo tienen su raíz más joven, robusta y nociva, en las componendas coloniales previas a la Primera Guerra Mundial. Más aún, el mundo contemporáneo no se entiende sin la ametralladora —el arma que conquistó Asia y África—; así pues, en lugar de los monigotes unidos como los Padres de la Modernidad, Occidente sería más justo si entronizara a Hiram Stevens Maxim (1840-1916), el creador de la ametralladora Maxim, también conocida como «la brocha del diablo» —por eliminar de un brochazo a ejércitos enteros—. Por ello, podríamos convenir en que la verdadera Edad Contemporánea —esa que es rigurosamente *contemporánea* porque sus abusos se perpetúan hasta el día de hoy—, comienza con el Congreso de Berlín (1878), entendiéndolo este Congreso como paradigma del (actualísimo) fenómeno moral que se materializa en la prepotencia europea a la hora de parcelar y clasificar un planeta que cree suyo —y que, por ende, destroza con hipocresía racionalista y fruición irracional—. No menos convencionalmente, podríamos fechar en ese fatídico año de 1878 el comienzo de aquella *campaña de limpieza clasista* con la que las monarquías/imperios/repúblicas europeas respondieron a las luchas

reivindicativas de los desheredados; campaña que, a la postre, provocó la gigantesca diáspora que suele disimularse bajo el eufemismo de «emigración europea». Es muy de señalar que esta «emigración» consiguió reciclar a los parias europeos en soldados del Imperio –un logro tan canalla como indiscutible–. Ejemplo extremo: incluso algunos anarquistas, enfebrecidos por la utopía de un comunismo rural en tierras que creían vírgenes, invadieron territorios indígenas para fundar «Colonias» (*sic*) convirtiéndose así en la punta de lanza de algunos colonialismos internos latinoamericanos. Por todo ello, nunca insistiremos lo suficiente en que la situación actual de los pueblos del Cuarto Mundo –los indígenas– no puede entenderse sin partir de la historia de sus increíbles sufrimientos. La diferencia entre los Primeros Mundos –opresores– y los demás –oprimidos– es tan abismal y tan profunda, tan omnipresente y tan ominosa, que sería añadir el agravio a la injuria que usáramos los mismos instrumentos conceptuales para ambos. ¿Cómo va a ser siquiera aproximadamente parecido el dolor de un indígena al dolorcito de un occidental? La mera comparación es insultante –para los oprimidos y para la inteligencia de cualquiera–. Y es que Occidente puede cantar victoria al son de sus fanfarrias bélico-sinfónicas pero, como estatuye el mismo bolero con el que comenzábamos esta nota, sólo los indígenas han demostrado que están capacitados moralmente para cantar «no pretendo ser tu dueño / no soy nada, yo no tengo vanidad».

³ Pongamos un ejemplo que escandaliza sistemática, cotidiana y criminalmente: el estado de Israel está catalogado como «democrático» y hasta puede que no lo sea menos que otros estados civilizados –tan bajo está el listón de la democracia–, pero, al mismo tiempo, es indudablemente un estado teocrático (puesto que se gobierna por una ley dizque divina y por unos libros sagrados), militar (todos los *ciudadanos* son soldados comandados por *ciudadanos* oficiales) y, en consecuencia, militarizado (su economía está dedicada a los productos destructivos, desde fertilizantes hasta gases letales y armas propiamente dichas), racista y clasista (detesta por su tez incluso a algunos judíos oscuros y/o pobres, léanse los falasha etíopes, los sefardíes y los shabra) y delincuente internacional (no respeta ninguna resolución de la ONU).

⁴ Cada vez que acometo un trabajo, tengo por costumbre mirar en internet cuántas referencias aparecen en Google de algunas de sus palabras clave. En este caso, los resultados han sido: *indigenismo+internacional*, 54 referencias; en inglés, *international+indigenism*, 228 (ítem casi

urnal International de Victimologie / The International Journal of Victimology, www.jidv.com/, y hay piezas ocasionales en la exuberante selva de las investigaciones sobre desastres) y, al mismo tiempo, tomar sus distancias frente a la psicología. Mientras eso sucede, recordemos que siempre se advirtió sobre lo artificioso que resultaría estudiar a los pueblos próximos al abismo. Por ejemplo, investigar a la familia judía en el gueto de Varsovia o, más actualmente, a los niños palestinos jugando a los entierros o con sacos terreros y fusiles de madera –al mismo tiempo, los niños israelíes juegan con fusiles de verdad para, cuando se hacen adultos, seguir jugando a matar niños palestinos y, como si se tratara del mismo juego, por cada víctima infantil grabar en las culatas de sus fusiles una muesca especial: el círculo sonriente popularizado como signo del «don't worry / be happy»–. Pues bien, el humor indígena nos hace olvidarlo, pero tengamos bien presente que los pueblos indígenas bordean el abismo más aún que las familias judías de Varsovia o las palestinas de Palestina.

Aunque suene a perogrullada o se nos acuse de pelear contra molinos de viento –enemigos imaginarios, dicen–, seguiremos insistiendo en el factor victimológico, un factor que adquiere más matices cuando introducimos un tema tan espinoso como el del poder militar. Es un secreto a voces que, sobre el terreno, el indigenismo ha de supeditarse –de grado pero, generalmente, a la fuerza– a los designios de eso que llaman «doctrina de la seguridad nacional» cuyos únicos agentes y representantes en los territorios indígenas parecen ser los militares.

Porque, parafraseando al maestro don Claude L. S., los militares son la herrumbre que Occidente arroja a la cara de los indígenas. Son quienes, cuando hay indígenas al retortero, sustituyen a la policía encargándose del orden público y quienes invaden las regiones de refugio. Los que conquistan y, ojo, los que reclutan. Su importancia en los choques interétnicos nunca será suficientemente encarecida⁶, al igual que la absoluta claridad de su lenguaje y, ojo, de sus propósitos. Entre éstos últimos, el prioritario es conquistar el mundo; así lo sueñan todos –no hay más que oír sus himnos– aunque sólo los de Estado Unidos lo puedan

soñar despiertos. Obviamente, estamos ante el propósito menos indigenista que imaginarse cabe y el que más requiere de un prerrequisito: un Estado total –¿o es totalitario?–. En las despejadísimas palabras de una antropóloga militar (*sic*) que debería ser famosa por la transparencia de su pensamiento, esa es, justamente, la clase de Estado del que ya gozan y ya representan los militares: «*We have doctors, nurses, engineers, lawyers, water treatment experts, even veterinary in uniform... our military showcases what is to be gained when the most lethal structure of state is also the most integrated, meritocratic, and selfless in terms of who and how it serves*» (Simmons: 11, 14).

Una corporación que no sólo se siente Estado ya –si tiene médicos y veterinarios, no necesita nada más–, sino que, además, se considera el mejor Estado posible –el más meritocrático–, es obvio que no va a distinguirse por su ánimo indigenista. Pero eso no significa que no les preocupe la diversidad cultural ni tampoco que no hayan integrado en sus («letales... y altruistas») estructuras a todo un cuerpo de profesionales de las ciencias sociales, antropólogos incluidos, quienes producen regular y frecuentemente un corpus de estudios fácilmente localizables en la Red pidiendo palabras clave como *cultural intelligence*, *small wars* o *ethnic weapons*, y un corpus de artículos cuyos meros títulos ya son puras declaraciones de principios y de intenciones. Ejemplo: «The Military Utility of Understanding Adversary Culture», en *Joint Force Quarterly*, núm. 38, 2005, por la antropóloga militar Montgomery McFate, de ubicua presencia internética. Para un panorama de las relaciones entre las otras culturas y los militares (de Estados Unidos, ¿hay otros?), cf. asimismo, la revista *Parameters* (www.carlisle.army.mil/usawc/parameters) y el portal del *Air War College*, en especial su Gateway to Intelligence (www.au.af.mil/au/awc/). Y para una contestación antropológica, cf. la obra de David Price (desde 1994, en St. Martin's College, Lacey, Washington, Estados Unidos), frecuente colaborador de la revista *CounterPunch* (www.counterpunch.org).

En cuanto a las relaciones de los indígenas e indigenistas con lo que *no* es «sociedad militar» –¿por qué suena rara esta expresión?, ¿porque presupone que los militares no son sociables?–, subra-

yemos que están dominadas por el paternalismo y por la corrección política. Para empezar, el paternalismo reinante hoy considera que los indígenas pueden pecar pero que, en la práctica, no lo hacen –el paternalismo precedente les negaba hasta la posibilidad de pecar–. Y, por alguna esencia cuyo análisis nos ahorramos, supone que el indígena moderno es tan edénico que ni siquiera puede ser etnocentrista –lo cual es lógicamente imposible porque nadie puede mirar el mundo fuera de su grupo–. A nuestro entender, los indígenas de hoy son etnocentristas –pero poco– porque no pueden dejar de conocer que existe otra sociedad –justo la que les asfixia–. Y lo son en una medida bastante menor que los occidentales de a pie y, desde luego, en una medida infinitamente menor que la *intelligentsia* occidental, esa que se dedica en exclusiva a la contemplación y la propaganda de su propia cultura y que cree ser cosmopolita simplemente porque es algo viajada y algo políglota –aunque menos que los indígenas de frontera–. Ítem más, el ansia por vender la mercancía cultural occidental es tan rabiosa en esta *intelligentsia* que la convierte en una fuerza anti etnográfica pues ven a las otras culturas como competidoras en el mercado cultural; por tanto, no quieren que aparezcan imágenes «exóticas» –es decir, fuera de su control.

Pero no siempre la *intelligentsia* occidental es tan exclusivista. A veces, hay resquicios y se cuelan los indigenismos. El primer indigenismo (mexicano) nació en un marco semántico-ideológico en el que parecía de buen gusto no saber qué hacer con los indígenas –les hacían responsables tanto del triunfo de la Revolución como del fracaso de la modernización que la heredó–. En esta tesitura, escapó por la tangente y buscó modernizar el agro modernizando a los indígenas. Para esto último, recurrió a la escolarización y, además, enviando «*misiones culturales*» pretendió difundir en todos los sectores de la población *formas de convivencia nuevas*» (M. Gamio; cursivas nuestras). Hoy, seguimos creyendo de buen gusto la ignorancia sobre nuestra relación con los indígenas, pero este lenguaje se ha vuelto impropio porque la ideología dominante (laica) se manifiesta a través del relativismo cultural y, para éste, todas las culturas son equivalentes

luego puede haber intercambio cultural pero nunca misionalización. Además, es doblemente impropio difundir entre los indígenas «formas de convivencia nuevas» porque ahora suponemos que su convivencia es mejor que la occidental. Ergo el indigenismo ha dado un giro de 180°...

¿Podemos creer que Occidente ha cambiado tanto su imagen de los indígenas? Naturalmente que no; iluso sería creerse que Occidente va a cambiar su rumbo frente a los pueblos subordinados; todo lo más, desviará ligeramente el rumbo: de colisión a rozamiento. Desde este hecho con apariencia de opinión y sin necesidad de cotejo, sospechamos que en la literatura indigenista se hace absolutamente necesario definir sin ambages los fenómenos que están ocurriendo realmente. Nada se adelante repitiendo lugares comunes que, caso de que alguna vez hayan sido verdad, hace tiempo que se quedaron vacíos⁷. Por ello, en la arena política adonde tarde o temprano van a parar los gladiadores indigenistas (i), es gratificante leer verdades como puños cual mantener que las violaciones de los derechos humanos que, cotidiana e impunemente, se cometen contra los indígenas, se perpetran «desde situaciones de poder: un poder que corrompe, erosiona los valores fundamentales, privilegia la ganancia y el saqueo, y suele estar lejos de modificar su conducta por el hecho de que los infractores “se sientan observados”» (Programa...: 45-46). Aviso a los navegantes consultores: no se observa observancia de las recomendaciones de los observadores. En el mismo Informe se inscriben otras constataciones similares o del estilo de «era frecuente encontrar la afirmación de que la pobreza material indígena contrasta con su riqueza cultural» (*ibid.*: 13). Este topicazo, fruto evidente de la mala conciencia occidental, no tiene otra función que tranquilizar esa mala conciencia –y engordar los turismos étnicos–, pero es una dictamen que hace aguas por todos los lados: ya va siendo hora de proclamar que la pobreza material es señal de sojuzgamiento y que el absolutamente sojuzgado –cual suele ser el indígena– con sobrevivir ya tiene suficiente; no tiene tiempo ni ganas de culturizarse –ni por activa revalidando su cultura ni por pasiva resistiendo a la cultura occidental–. Lo máximo que podemos conceder

exclusivamente limitado a la publicidad de dos obras norteamericanas: el brevísimo artículo de Holly A. Dobbins, «International Indigenism: A Whole New World», en *International Studies Review*, 5 (3), 2003; y el libro *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, de Ronald Niezen, 2003; en francés, *indigenisme+internacional*, 11 (consultado el 2 de junio de 2006). Es un dato anecdótico –si acaso, confirma lo ya archisabido: que el indigenismo nunca ha prosperado en los Estados Unidos–, pero muy fácil de conseguir y quizá pueda, en el futuro, acompañar a otros datos más consistentes para el hipotético historiador del indigenismo internacional.

⁵ Por «marco semántico de la ideología de su tiempo» entendemos un espacio epistemológico, una episteme, en la que las acciones –indigenistas en este caso, pero serviría para otras actividades humanas–, utilizan unas palabras –de ahí la alusión a la semántica– cuyos dobles significados –positivos y negativos, a favor y en contra– son inteligibles por todos los actores aunque éstos luego se dividan en dos o más bandos. Por ejemplo, en los años 1940 era ya universalmente aceptado que los indígenas eran humanos; incluso sus peores asesinos, los pistoleros de turno, lo aceptaban aunque fuera a regañadientes –lo cual otorgaba un gran valor añadido sádico a sus asesinatos–. A partir de esas palabras universalmente homologadas –*indígena*, *humano*–, comenzaban las divergencias: para unos los indígenas eran niños –léase, para buena parte de los indigenistas oficiales–, para otros, pecadores a abatir física y/o espiritualmente –léase, para pistoleros y/o misioneros–. Desde este punto de vista, el indigenismo de principios del siglo XXI enfrenta un gravísimo problema: se ha roto el anteriormente citado marco semántico debido a que no hay unanimidad sobre la existencia o inexistencia misma de los indígenas. Para muchos, el indígena ya no existe. Los que razonan –es un decir– desde la irracionalidad bélica consideran que, antes o después, las guerras terminan y que, en este caso, una vez derrotados, los indígenas se han rendido y han pasado a confundirse con los vencedores; dicho en otras palabras, los belicistas, además de la fuerza quieren tener la razón y la paz –excesivo me lo fiáis–. Los que razonan –es otro decir– desde la irracionalidad religiosa, son similares pero todavía peores, puesto que ven paganos y paganías incluso entre ellos mismos –llámense protestantes/católicos, sunitas/shiítas, etc.–; dicho en otras palabras, los religiosos están en guerra perpetua sin posibilidad de tregua ni paz alguna.

⁶ Recordemos algunos: la partición de las hijuelas mapuches perpetrada por Pinochet –uno de los peores atentados contra la propiedad comunal amerindia cometidos desde los años de las revoluciones liberales (década de 1870)–; la confusión creada por los hermanos Humala en el Perú del cambio de milenio –ensalzando a Cáceres, el general que obligó a los indígenas a fungir de carne de cañón contra los chilenos y el que firmó con la gran potencia de la época (el Reino Unido) uno de los contratos más entreguistas que se recuerdan–; y terminemos con las sutilezas antropológico-genocidas del guatemalteco general Héctor A. Gramajo Morales, en los años ochenta y noventa jefe del Ejército y, por ende, de los escuadrones de la muerte –oficialmente, «contrainsurgencia»– durante «la guerra en tierra maya»; después estudiante de antropología en la FLACSO y, finalmente, cuando contaba 64 años, ejecutado el 12 de marzo de 2004 por las abejas de su propia finca –justicia poética; más que «africanizadas», a esas abejas habría que llamarlas «ecuanimizadas».

⁷ Y si los lugares comunes se dicen en inglés, el resultado es espantoso: ¿hay algo más doblemente ridículo que re-traducir *governance* por *gobernanza* cuando es término que entró en el inglés por influencia española, al igual que una palabra tan marinera como *estibador*, al entrar en la Reina de los Mares por esencia y excelencia, se convirtió en *stevedore*? En cuanto a una expresión tan de la jerga actual del indigenismo como *best practices*, lo mejor que podemos hacer es buscarla alguna expresión aún más hueca y afectada –difícil tarea– para que la haga preferible. El indigenismo no necesita anglicismos por razones tan sencillas como, a) es un movimiento social latino; b) el vocabulario castellano tiene una experiencia más antigua que el vocabulario inglés en el trato con indígenas; c) ya padece suficiente carga de ambigüedades propias como para que le sumemos las ajenas.

⁸ Mientras florecen mil rosas en el jardín de los poderosos bienpensantes, el mundo viaja en sentido contrario. La inmensa mayoría de los pueblos indígenas que resisten a sus respectivas sociedades envolventes, va de mal en peor. Porque más tarde hablaremos de Brasil, pongamos ahora el ejemplo de los yanomami de Brasil, quizá el pueblo indígena amazónico más notorio en el mundo entero: pues bien, pese a su fama mediática y universal, ahora mismo estos yanomami contemplan con aprensión que la malaria vuelve a hacer estragos en su territorio.

de cierto a este pulidísimo *ritornello* es que, en efecto, la cultura indígena fue tan rica que incluso ahora, aunque a veces sobreviva en escasa medida, lo sigue siendo; lo perogrullesco es que toda otra cultura es necesaria, fatal e ineluctablemente rica puesto que, lo quiera o no, se presenta como alternativa a una cultura tan (oficial y oficiosamente) rica como la occidental.

Ahora bien, quizá diferimos del anterior Informe en el papel que otorgamos a la ONU. Nuestra opinión es que la ONU no tiene gran peso en las reales relaciones interétnicas aunque sí lo tenga en las relaciones simbólicas –y la política es símbolo antes que economía–. Formulado así, quizá concordáramos los redactores del Informe y quien suscribe pero nunca lo sabremos porque este es un terreno que, por obvias razones diplomáticas, no puede enfocarse en un Informe oficial. Por lo demás, en el campo de las relaciones reales, es muy cierto que las visitas de los (escasos) relatores especiales para indígenas (o visitantes mundiales) suelen ser efectivas en la eliminación de abusos, probablemente más efectivas dentro que fuera del país visitado. En cualquier caso, es de agradecer que, hoy, se denuncie la existencia de «los más de 100 conflictos en países de América denunciados o aludidos por el Relator Especial» (*ibid.*: 14); en un mundo pintado de rosa, siempre es necesaria esta clase de verificaciones⁸ y menos mal que también existen ong's dedicadas a ello –en especial, IWGIA y Survival International.

Donde nuestras reticencias ante el hipotético papel indigenista de la ONU se hacen más agudas es cuando entramos en el terreno de la confrontación máxima –la guerra, americana u otra–. A nuestro parecer, la ONU no solamente no ha detenido ninguna guerra, sino que las ha provocado –por ejemplo, en Somalia–. Y no lo decimos sólo nosotros, sino también –por no salirnos del mundillo antropológico– profesores eméritos tan respetados como I. M. Lewis (London School of Economics), veterano especialista en religiones extáticas y en pueblos somalíes. Lewis es contundente: *UN «Peace Conference» Creates New Somali Warlord and Re-ignites Somali Wars* (24 de octubre de 2000) afirma en uno de sus artículos. Frente a la intoxicación mediática que ha rodeado a Somalia⁹, Lewis ha mantenido

sus críticas a la injerencia de la ONU y de la alianza pro gringa a la vez que explicaba hasta la saciedad que la única manera de restaurar la paz era respetar a los ancianos de los clanes –en otras palabras, restaurar el tradicional sistema político– [además del ya citado, cf. sus artículos «In the land of the living dead» (30 de agosto de 1992); y «New UN Adventures in Somalia “will not work”» (5 de junio de 2000), todos disponibles en internet].

Traer a colación un país africano semi-desconocido no es una digresión porque Somalia puede servir de ejemplo para algunas cuestiones propias del indigenismo internacional. Por ejemplo, los muy distintos papeles que pueden jugar los antropólogos. Queda dicho el rotundo pronunciamiento de Lewis; nos faltaría confrontarlo con el de nuestra vieja conocida, la antropóloga en uniforme Anna Simons (*cf. supra*), quien también ha hecho trabajo de campo en Somalia y también es bastante rotunda –aunque apunte en sentido contrario–. En 1993, comentando la *Operation Restore Hope* –así llamaron a la invasión– en un artículo de unas 800 palabras en el que no aparece la palabra *clan*, Simmons escribía negro sobre blanco:

«The new rhetorical shield behind which US leaders will safeguard America's position as world superpower is the protection of innocent civilians. Indeed, the type of warfare we may be forced to wage in the future could very well begin with humanitarianism serving as the thin end of the wedge, as countries around the world dissolve, and power blocs wielding weapons threaten the powerless. Certainly, Somalia –a “poor”, “backward” country at the edge of Africa– would seem an excellent place to practice this new form of aggressive intervention. The situation in Somalia offers an entire country in which to practice drawing the lines of new world order» (*cf.* Simmons, Anna: «Somalia: Do We Know What We're Doing in Somalia?», 3 de enero de 1993, disponible en internet).

¿Qué harían los somalíes con ella cuando esta dizque antropóloga hizo su trabajo de campo?, ¿la amaron demasiado o demasiado poco? Sea como fuere, es palmario que Simmons odia a sus antropologizados. Les promete nada me-

nos que el exterminio bélico: ahora entiendo qué es lo que llaman *odio africano*.

El caso somalí sirve también para recordar que individuos como Simmons ejercen una influencia real sobre las vidas ajenas. La política delineada en el (canalesco) párrafo antes citado es la que siguieron y siguen los Estados Unidos en Somalia –independientemente de la influencia directa que haya podido tener Simmons–. Estamos ante un *contra-indigenismo feroz*, un pensamiento sanguinario enardecido por las soflamas de antropólogos *fierce people* y continuado por otros colegas que matan en si menor: me refiero a los que trufan sus textos con vocablos plenos de buena voluntad. Desde Fort Leavenworth –el Guantánamo de principios del siglo xx–, aunque no desde su cárcel sino desde su «universidad», nos llega otro ejemplo somalí, éste en clave agua-de-rosas: «misión humanitaria... aventura bien intencionada... nobleza e ingenuidad de la política exterior USA... opinión pública cada día más crítica... la seguridad de los trabajadores humanitarios... minimizar las ocasiones de incidentes involuntarios entre las tropas y los civiles... pocos somalíes sentían una necesidad profunda de adoptar las normas culturales que los extranjeros portaban consigo...», etc. (traducción mía; Baumann *et al.*, *op. cit.*, *passim*).

Por otra parte, el caso somalí nos ilustra nada menos que sobre la dificultad de interpretar y traducir los sistemas políticos ajenos. Veamos: nos dicen que Somalia se divide político-militarmente (lo uno conlleva lo otro, en El Cuerno de África *et ailleurs*) en seis «clanes familiares» principales (Dir, Isaaq, Darood, Hawiye, Digil y Rahanwein; ver tabla y mapa «étnicos» en Baumann *et al.*: 10-11). Habitados a esta fragmentación, a los somalíes no debió extrañarles que los 17 ejércitos que les invadieron en 1992 –bajo el paraguas ONU– pertenecieran a 17 países. Maremagno frente a maremagno, los somalíes podrían haber jurado que les atacaban 17 «clanes estatales». Entonces, Occidente se habría reído de la traducción somalí y su risa –condescendiente– habría reflejado la superioridad absoluta que concedemos a la forma estatal sobre cualquiera otra forma de organización política –tanta superioridad que nos parece imposible que el Estado no sea forma universal ni

tampoco eterna–. Pues bien: si «clan estatal» es un disparate, «clan familiar a la somalí» lo es en igual medida. No sabemos qué término utilizar para describir la hexapartición somalí, pero, al menos hemos aprendido que las formas políticas son heterogéneas y que, por ende, podremos englobar todos los Estados en una ONU pero es imposible fundir todas las *manieras* políticas en un único acápite. Parecería que hemos descubierto el Mediterráneo, pero enseguida veremos que este llamado a la conservación de la heterogeneidad tiene alguna derivación indigenista –creemos que digna de atención.

La Humanidad actual gusta de las grandes construcciones, teóricas o materiales –a grandes bloques, grandes titulares, grandes culpables, grandes inocentes–. La ONU es una más de las manifestaciones de esta tendencia; su pan-estatismo –igualitario en el papel, elitista y hasta imperial en la realidad–, fortalece y es fortalecido por ese clima de opinión excesivamente favorable a toda simplificación. Pero, desde el punto de vista del indigenismo, una contrariedad colateral a la ONU sería que los indígenas sintieran tentaciones de imitar el pan-estatismo de aquella a través de un llamado *pan-indianismo* propio; si eso llegara a producirse –ya ha ocurrido aunque a pequeña escala–, el peligro estribaría en que no resultara llamativo que los indígenas se amalgamasen todos en ese pan-indianismo. Al no ser un fenómeno llamativo, pues simplificaciones y bloques los hay en demasía, no se estudiaría. De hecho, no se estudia, por lo que debemos lamentarnos de que se dedique tan escasa atención al pan-indianismo (salvo excepciones, *cf.* Boccara, 1.^a). En el pan-indianismo, todo lo que no es trivial, es falso; es trivial que a todos los indígenas les une una condición común, pero es falso que la perciban, sientan y expresen del mismo modo. Por fortuna, en el instante mismo de abandonar la metafísica, aparece la diversidad de las obras humanas –de otra forma, no existiría la antropología.

Peor resulta que al susodicho pan-indianismo y por manipulación expresa de las instancias misionales, se le adhiera desde el principio una suerte de perverso «pan-teísmo», que viene a ser la antítesis y el peor enemigo del panteísmo indígena –si podemos llamar así a lo que mejor denominaríamos como animis-

En el año 2003, se registraron 418 casos; en 2004, fueron entre 622 y 1.067 (lamentamos la ausencia de homologación entre las fuentes estadísticas); en 2005, ascendieron a 1.645 y, desde enero hasta mayo del 2006, llegaron a 1.906 casos y/o hasta 2.478 casos si añadimos el mes de junio (volvemos a alertar sobre la incongruencia entre las fuentes; todas estas cantidades, sobre una población cifrada en 15.686 indígenas). Incluso contando con el factor de corrección que supone que la organización médica FUNASA –que sustituyó a la organización Urihi en 2004, conllevando este cambio un aumento real de la morbilidad yanomami–, haya extendido la cobertura sanitaria y haya mejorado los cómputos, es muy probable que la morbilidad por malaria esté realmente incrementándose. Claro está que, si dejamos oscilar el péndulo de la buena conciencia, podremos añadir que Darío Vitório Kopenawa –n. en 1983, hijo del líder conocido internacionalmente Davi Kopenawa–, ya es maestro y ahora sueña con ser abogado, inédita pero necesaria profesión para un indígena cuyo pueblo era clasificado hasta los años 1980 como exclusivamente cazador-recolector.

⁹ Y la sigue rodeando. En estas fechas –julio 2006–, ya ha empezado la campaña de intoxicación contra las autoridades musulmanas que han tomado el poder: al parecer, ahora acaban de descubrir que ¡hay piratas en las costas somalíes!, *cf.* artículo de prensa «Las aguas que inspiran temor incluso al marinero más curtido» (*The New York Times - El País*, 13 de julio de 2006). Qué descubrimiento más extraordinario: piratas surgidos de la noche a la mañana. Porque antes no había: palabra de *National Geographic* (NG). Lo juramos porque hemos consultado los dos últimos reportajes que sobre Somalia ha publicado esta biblia de la cultura gringa y, en ninguno de ellos, se menciona la existencia de piratas. Y eso que, sobre todo en el primero, se narra con cierto detalle la vida en las costas somalíes; el relato se extiende sobre lo curioso que es ver a (ex)nómadas trabajando de marineros, sobre la fecundidad en langostas, camarones y atunes de las aguas inmediatas, sobre el comercio naval con kat, incienso y ganado... pero se olvida de los piratas (*cf.* *Somalia's Hour of Need*, NG, junio 1981; y *Somalia, ¿un estado fallido?*, julio 2002).

¹⁰ La nómina completa no llega a esos 400 nombres, sino que se reduce a 94. Reza así: «Convocados pelo Criador das águas e das florestas, o Deus Grande Pai e Mae, o Deus de quatrocentos nomes, Tupã, Tuminkier, Koamakë, Tamacco, Kohamacu, Elchen, (Ngenechen) Tuminkary, Nguluvi, Nyasaye, Mungu, Kanobo, Paapa, Karagabi, Tupo, Katata, Acha Diosi, Tata Kuerajpiri, Trindade, Tupana, Nande ru, Metion, Wanadi, Ngai, Nungungulu, Palob, Encânticos da mata e do mar, Nana-Tata, Kaa'ti, Pachacamac, Apunchic, Ajaw, Qatata' Qate', Sabaseba, Onoruame, Yumtsil, Jmanojel, Waxacamén, Paba, Nana, Zalita, Qart'a, Tata Fitsocoyich, Dsara, Ndiose, Kinpaxkatsikan, Kinpuchinakan, Teóztzin, Ometeóztzin, Tonántzin, Pacha-Camac, Pachamama, Tata, Apunchiy, Viya, Jeiñ, Het, Maimuná, Wirak'ocha, Tata Viya, Moxeno, Ngurá, Mañusi, Omama, Karosakaybu, Tupagá, Bódje, Kaa't, Mejiñ, Akoré, Ngöbö, Nun Run, Bódje Dev, Eidjadwlha', Bhagvan, Ye'paó'ákht, Co»amact, Ishwak, Jangoiko, Ajjimarihi, Yamahi, T'sorá, Wainakaxiri, Ko Mam, N'diose, Ajuá, Pita'o, Achillik y Kausayuk' (todo sic, V *Encuentro Latino Americano de Teología India*, 27 de abril de 2006, Manaos, Brasil). Horripila el desbarajuste patente en esta nómina. ¿Será debido al solapado desprecio que los cristianos sienten por las creencias de los otros, será la dislexia y/o afasia intrínsecas a toda religiosidad o será simple ignorancia?; en este último caso, ¿cómo unos profesionales de eso que llaman «teología» –huelga añadir cristiana– pueden ser tan desordenados como para incluir en pie de igualdad en la lista de sus 400 Principales a los abundantes *Ndiosi* –que no pasan de ser traducciones facilonas de la palabra *dios*–, a *Trindade* (=Trinidad) como si fuera un vocablo indígena, a deidades menores –para los teólogos y para los indígenas– como «los encânticos del bosque y del mar», a variantes locales de un término no necesariamente religioso como *tata* (=mayor, grande, *elder*) y a variantes dialectales de nociones tan populares ahora como la de *pacha-mama*?

mo–, puesto que el engendro misional yuxtapone los dioses indígenas con el exclusivo objetivo de confundirlos en una olla podrida. Las iglesias cristianas, llevadas en este caso por su obsesión por el monoteísmo («dime de qué presumes y te diré de lo que careces»: el cristianismo, pese a sus protestas de monoteísmo, en realidad es politeísta, por trinitario, por maniqueo y por santurrón), vulgarizan y deprecian las religiones indígenas amalgamándolas todas en un único teísmo. Algunas de las recientes formulaciones son muy reveladoras; por ejemplo, en la declaración final de una reunión de «teología india» (sic, porque teo-logía es una *contradictio in terminis*), se invoca al «Dios de 400 nombres»¹⁰ no sin antes introducir subrepticamente su concepto cristiano de divinidad, un «creador de las aguas y de las selvas, el dios grande padre y madre», pero no un Creador (concepto ajeno a toda mitología no eurocéntrica) igualitario, sino un Creador que demuestra su hegemonía al resultar ser la Deidad Convocante. Y que está a la moda de lo políticamente correcto pues incluye a la Madre –¿desde cuándo la Virgen ha tenido estatus de Diosa y, además, equivalente al de Dios Padre?

Resumiendo: aunque a las instancias políticas mundializadas –la ONU, las ONG's– les guste figurar en el libreto del indigenismo, sólo les dejan hacer de comparsas. El juego real está en otra parte: entre militares y dioses (cf. *infra*, #3.1, los Kankuamo). Todo lo que se haga en perjuicio de esta Santa Alianza, redundará en beneficio de los indígenas –y, si me apuran, de la Humanidad–. Pero, si no podemos hacer nada, al menos siempre podremos prestar oídos sordos a los cantos de sirena de los grandes bloques; el indigenismo es tarea de orfebres y, si nos enfrentan a la tesitura de «pensar globalmente y actuar localmente», y nos obligan a escoger, mejor sería optar por lo local. *Small is beautiful*.

III. ¿Nación versus etnia?

Como venimos manifestando desde 1994, *etnia* y *nación* no son términos sinónimos (cf. nota 1). Pero los movimientos nacionalistas están sociológica, histórica y estilísticamente próximos a

los movimientos étnicos –a la viceversa no sería cierto–; de hecho, ambos comparten una consciencia de su infrarrepresentación política en las instancias estatales centrales. Que esta consciencia sea «más verdadera» en el caso indígena que en el nacional, es cuestión de detalle e incluso puede leerse como opinión personal –y descartarse de inmediato, claro está–. Pero, de hecho, estas artificiosas proximidades coadyuvan a mantener una confusión –cultas, profanas e incluso profesional– que comienza a manifestarse en el lenguaje –no está homologado universalmente el uso de ninguno de los dos términos, *etnia* o *nación*–, y continúa en la forma de las reivindicaciones elementales –tierra, reconocimiento– hasta llegar a una imposible amalgama de la que salen perjudicadas la verdad y las etnias.

«Irlanda del Norte, País Vasco, Chiapas...», «el pueblo vasco es indígena», «kurdos, saharauis e indígenas, la misma lucha», «el nacionalismo indígena rebrota en los Andes», etc., son titulares y noticias cotidianas, manoseadas tanto en los medios de derechas como en los de (algunas) izquierdas. Asimismo, es fácil toparse con una gacetilla que comience informando sobre una disputa nacionalista pero cuya redacción esté plagada de alusiones a lo étnico. No digamos cuando se trata de estudiar el «conflicto étnico»: ojeando la literatura de divulgación e incluso la especializada (por mor de simplicidad, recomendamos el veterano y ulsteriano *Ethnic Conflict Research Digest*, www.incore.ulst.ac.uk, y el más bisoño *The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, www.trinstitute.org/ojpcr/), podríamos asegurar que la inmensa mayoría de los estudios así encabezados, en realidad discuten problemas nacionalistas. La muy influyente *think tank* Rand Co., edita un manual para detectar y prevenir «conflictos étnicos», pero los casos que aduce son Yugoslavia, Sudáfrica, Etiopía y Arabia Saudí, países casi todos ellos en los que hay indígenas pero el vademécum no los menciona; si acaso, alcanza la cumbre de su *finesse* etnográfica cuando enumera hasta seis etnias etíopes (Szayna: 203, 207-208). Teniendo en cuenta que en Etiopía se hablan 82 lenguas, es palmario que la Rand y sus escribas se quedan cortos –o asesoran toscamente–. La tosquedad de la Rand es arquetípica, pues, al igual que

tantas otras *think tank* (¿depósito de ideas o carro blindado ideológico?), reducen la variedad étnica (con)fundiendo las etnias según venga la coyuntura –las agrupan en familias lingüísticas, o en zonas geográficas o con cualquier otro criterio más o menos aleatorio–. Lo que también sucede es que a autores como Szayna lo que les preocupa es asesorar cumplidamente a los militares de los Estados Unidos por si éstos planean abortar alguna reivindicación étnica o nacional; por ende, estamos ante el saber pragmático por excelencia; también por ende, estos análisis se centran en las influencias económicas, políticas y de imagen de las «familias», sean éstas indígenas o nacionales; en suma, se rigen no por criterios étnicos, sino por criterios de clase –cual Séptimo de Caballería, el pseudomarxismo acude en el último minuto en socorro de los pensadores ultracapitalistas.

Cada día hay más naciones y, aunque un fenómeno no lleve necesariamente al otro, más fronteras estatales. En internet es muy fácil encontrar prolijos listados de naciones y de movimientos nacionalistas¹¹. Pero conste en acta que nuestras reticencias ante la proliferación de los nacionalismos no se refieren al nacionalismo mismo –que sería pretexto para otro texto–, porque no confundimos el nacionalismo que busca librarse de un centralismo de cariz más o menos imperialista con el nacionalismo que sólo busca la proliferación de Estados. Al primer nacionalismo, visto el planeta en su conjunto, hoy podríamos llamarlo con algún término que estuviera a medio camino entre autonomismo e independentismo –debería ser «nacionalismo» a secas pero ese galimatías del «Estado-Nación» ha ensuciado la palabra para siempre–. Al segundo nacionalismo, mejor le llamamos poliestatismo y allá ellos¹². Por ende, conviene aclarar que nuestras reticencias hacia ambos nacionalismos –el genuino y su degeneración poliestatista– no están suscitadas por sus teorías políticas –que no entro a calificar–, sino por la confusión que generan cuando incluyen a los movimientos étnicos en el centón de sus aliados. Ítem más, desde el punto de vista indigenista, no hay seguridad alguna de que esta alianza no buscada –y, probablemente, no deseada por la mayoría de los movimientos indígenas–, haya redundado alguna vez en beneficio de los pueblos indígenas. Todo lo contrario, las lu-

chas nacionalistas han fagocitado a las reivindicaciones indígenas sin ofrecerles nada a cambio –ni durante ni después del apogeo del conflicto con el Estado central.

Pero el horizonte se vuelve realmente tenebroso cuando las grandes potencias deciden que hay unos estados rebeldes a los que conviene escarmentar y, planeando el proceso de desestabilización o guerra de mínima intensidad, descubren –asesoradas por antropólogos estilo Simmons y McFate?– que esos países tienen minorías nacionales en su interior. El siguiente paso es recurrir al humanitarismo según la doctrina diáfana expresada por Simmons (*The new rhetorical shield behind which US leaders will safeguard America's position as world superpower is the protection of innocent civilians, cf. supra*). Hoy, el caso más peligroso de manipulación humanitario-nacionalista-étnica con intenciones bélicas es el que tiene como objeto a los árabes de Irán. Resulta sorprendente que los 4 ó 5 millones de ahwazi, habitantes del hiperestratégico SO de Irán, con mucho petróleo y con población no hablante de farsi, casi desconocidos hasta ahora, hayan asistido por primera vez en 2004 a las reuniones del Grupo de Trabajo sobre indígenas de la ONU; hasta ese año, eran considerados como minoría nacional, no como indígenas. Igualmente, hasta que los Estados Unidos no comenzaron a amenazar a Irán, los media no sospechaban siquiera la existencia de los ahwazi. Hoy, la más pequeña de sus manifestaciones callejeras es aireada por los media occidentales –lo cual está bien, pero mejor estaría si se les diera igual énfasis a las otras protestas mundiales–. Casos similares por su torticera tergiversación de lo étnico y de lo nacional serían: *a*) en China, los uyghur, quitando a los sátrapas petroleros, los únicos musulmanes bienvenidos en los Estados Unidos; *b*) en Sudáfrica, los griqua y los boers, pretendidos indígenas, y *c*) en el oriente de Bolivia, los cambia, pretendidos nacionalistas-autonomistas pero con ínfulas étnicas, aunque los únicos indígenas que haya en sus casas sean sus sirvientes. Para una primera aproximación y un seguimiento diario de las problemáticas nacionalistas, en ocasiones mezcladas con temáticas indígenas, cf. la ONG holandesa *Unrepresented Nations and Peoples Organization* (UNPO, www.unpo.org/).

¹¹ Por ejemplo, en el portal www.visi.com/ encontramos listas de docenas (el caos clasificatorio de este portal nos impide ser más exactos) de patrias, autonomías, secesionismos, independentismos y nacionalismos. Otro portal (www.broadleft.org/natliber.htm) nos ofrece acceder a 181 *Movements for National, Ethnic Liberation or Regional Autonomy*. En ambos lugares, Europa es el continente más nutrido, no en vano de los antiguos «países tras el telón de acero» han surgido 22 nuevos Estados –hasta la fecha.

¹² Subrayemos con trazo grueso que las relaciones entre nacionalismo, indigenismo y teoría política europea olvidan (mal)intencionada y sistemáticamente el papel directo interpretado por los «extremistas» occidentales en los movimientos independentistas, autonomistas y/o indigenistas –en otro momento hablaremos de su papel indirecto o teórico–. Por supuesto, ni por asomo intentamos sugerir que aquel papel directo ha sido determinante en estas insurgencias; por el contrario, suponemos que ha sido secundario –pero no negligible–. Paradójicamente, el rol inverso, el de los periféricos en las metrópolis, es más conocido, quizá desde que generales polacos defendieron *in situ* la Comuna de París o desde que, en 1945, republicanos españoles liberaron en primera línea de fuego esa misma capital. Este deprimente panorama de ignorancia buscada, debería cambiar a raíz de que un intelectual tan archicitado como Benedict Anderson haya publicado un libro cuyo mismo título es bastante explícito (Anderson, *op. cit.*); en esta obra demuestra que la antropología decimonónica influyó en la obra temprana de independentistas –contra los Estados Unidos más aún que contra España– tan importantes como el filipino Isabelo de los Reyes, «folklorista» al principio y anarcosindicalista después (*ibid.*: 12-14; 199-201 y 223-230). Y, lo que incide directamente en este trabajo, el indigenismo de Isabelo –quien se declara literalmente «amigo de los selváticos, aetas, igorrotos y tinguianes»–, es una muestra muy temprana de que hay una cesura absoluta entre lo nacional y lo étnico puesto que, mientras los nacionalistas pertenecen a alguno de los primeros tres mundos, el mundo indígena es un Cuarto Mundo oprimido por los otros tres. Según Anderson, Isabelo fue consciente de esta divergencia: «Comparative folklore enabled him to bridge the deepest chasm in colonial society, which lay not between colonized and colonizers –they all lived in the lowlands, they were all Catholics, and they dealt with one

another all the time. It was the abyss between all of these people and those whom we could today call "tribal minorities": hill-people, nomadic swidden-farmers, "head-hunters", men, women and children facing a future of-possibly violent- assimilation, even extermination» (*ibid*: 17). Salvando las distancias, otro tanto puede decirse de la revuelta política y revolución moral conocida como Mayo del 68. Algunos de sus activistas más connotados, tomaron luego el camino de intelectuales europeos pseudo-indigenistas –como Michel Besmont, siguiendo las huellas de Artaud en la Tarahumara mexicana, Jacques Dion, episódicamente obrero sindicalista en Nueva Caledonia o Claude Malhuret, cooperante en Tailandia antes que secretario de Estado–. Aunque quienes hoy nos pueden interesar más son los sesentayochistas que después se hicieron nacionalistas y/o volvieron a su ser y papel indígena. Ejemplos: Omar Diop –torturado y asesinado a su regreso al Senegal del exquisito presidente-poeta Senghor–; el guineano Mamadi Kaba –luego afincado en Toulouse–; y el kanako Nidoish Naisseline, a su regreso a Nueva Caledonia, fundador de los *Foullards Rouges* y después secretario general del partido Libération Kanaque Socialiste.

¹³ Los hunos de Hungría no parecen confundirse con los xiongnu o proto-hunos, aquellos «bárbaros» contra los que se levantó la Gran Muralla china. Estos hunos europeos, emparentados con los csangós –de cerca o de lejos, no lo sé–, imaginan a Atila no como «el azote de Roma», sino como un «gran chamán»; en abril de 2005, su portavoz, el sacerdote de la Iglesia Santa Huna, Imre J. Novak, presentó 2.500 firmas solicitando al Parlamento húngaro que, con arreglo a una ley de 1993, les concediera el estatus de minoría étnica –sólo eran necesarias mil firmas.

¹⁴ Sin salir de España, entre las nuevas naciones resurgidas quizá debiéramos incluir la nación ¡andaluza! Obviamente, no nos referimos a la nación autonómica andaluza cuya representación política ostenta la Junta de Andalucía ni al andalucismo plurisecular, sino a un nuevo sentimiento de *andalucidad* –¿se dirá así?– que, llevado al terreno alfabetizador, propugna la escritura en *andalú* como medio para «escapar de la marginación y la banalización a la que el centralismo somete al pueblo andalú». Es fácil encontrar en internet los textos programáticos de Huan Porrah Blanco en los que se hace literatura y política en andalú –o, según los antropólogos de Granada, se propala «el ideal cateto»–. Lo difícil es entender esos textos pues incluso

En paralelo al resurgimiento indígena que detallaremos más adelante, pero tratándose de fenómenos absolutamente independientes tanto en la geografía como en la historia, la retórica o las reivindicaciones reales, es curioso indicar que también resurgen las naciones y los nacionales. En la década 1995-2005, lo han hecho los hunos de Hungría¹³, los asirio-caldeos y los guanches –como rama de los imazighen, por (mal)nombre, bereberes–, de las islas Canarias¹⁴; incluso podríamos incluir a los más recientes, los montenegrinos de la ex Yugoslavia. ¿Puede haber más confusión entre nacionalistas e indigenistas?

IV. Los indígenas *resistentes*

«La gente es semejante a un lobo hambriento en el hueco de un árbol... La gente es semejante a la miel escurriéndose en la hendidura de una roca... La gente es semejante a la miel en las piedras redondas, la miel nueva que buele a cosas muertas y a fuego... Ellos son semejantes al río y a la cascada, son gente de la cascada; nada se puede contra ellos» (Golding: 480-481).

En el párrafo anterior –continuación del que encabeza el acápite n.º 1–, el novelista pone en boca del «último de los Neandertales» el estremecimiento de desesperanza que le aflige cuando comprueba que será derrotado por los «primeros Cromañones». *Mutatis mutandi*, tal puede ser la sensación experimentada por algunos de los pueblos amerindios cuando aprendieron en carne propia que Occidente era más numeroso que ellos, estaba infinitamente mejor armado y, desde luego, desconocía la piedad –aunque, a veces, pudiera ser caritativo.

Desde 1492, esta constatación salpica el tiempo y la historia del hemisferio americano. En el Caribe debió suceder a los pocos años de la Invasión. De principios del siglo xx, cuando ocurrió en la frontera interétnica del Brasil meridional, tenemos noticia escrita; en un volumen que fue muy popular, don Ribeiro recoge una anécdota presenciada por H. Horta Barbosa que retrata esta angustia: desde antes de ser «pacificados», los kaingang eran conscientes de que los blancos eran abundantísimos –por ello, al matarlos, les cortaban los genitales, para que no

procrearan más–; pero llegó el día en el que los indigenistas les invitaron a visitar Sao Paulo. El viaje, en tren, duró un día entero y, al principio, mientras atravesaban la selva, los kaingang reían. Pero, cuando pasaron las horas y la selva dio paso a una ciudad tras otra, los indígenas cayeron en un profundo abatimiento. Cuando regresaron a sus aldeas, informaron a sus parientes de la verdad: no se podía nada contra los blancos –«la gente de la cascada» goldiniana–, a su lado, todo el pueblo kaingang era insignificante. A partir de ese viaje, los valores occidentales sustituyeron a los valores aborígenes, desapareció el orgullo kaingang, y crecieron en la misma medida la humildad ante el conquistador y las disensiones entre los kaingang (Ribeiro: 119-121).

Si se nos perdona el disparate de entender todas las etno-historias como una sola, añadiremos que, a veces, los amerindios resistieron al invasor con las (pobres) armas que tenían sin que este hecho nos autorice a llamarlos «guerreros» –*guerrero* es el que invade, nunca el invadido; por tanto, nunca sabremos si la idiosincrasia amerindia fue, es o será guerrera; más aún, nunca nos interesaremos por la idiosincrasia, amerindia u otra– y, pasado el vórtice de la tempestad, regresaron a lo que quedaba de su sociedad. Desde los años 1950, la caridad occidental comenzó a ser tan espectacular –apareció la educación formal como precio a pagar por la sanidad pública– que casi parecía piedad. Convencidos los amerindios de que había pasado la violencia, decidieron reaparecer como indígenas resistentes u otros... aunque conscientes de que el invasor había llegado para quedarse y de que, por ende, toda oposición frontal estaba abocada al fracaso.

Tutelados por tal prudencia, los amerindios resistentes suelen centrarse en reivindicaciones culturales (identitarias) y en aquellas reivindicaciones que deberían ser territoriales –es decir, profundas– pero que, en la mayoría de los casos, se limitan –o autolimitan– a peticiones más en la línea de cualquier reforma agraria o de modesta remodelación urbana¹⁵. En bastantes ocasiones, estas demandas se consolidan alrededor de un símbolo que suele ser un título colonial de propiedad colectiva de la tierra; así se habrá portado la República con «sus indios» que esca-

sean las titulaciones gemelas republicanas –sobre todo, después de la ola liberal de los años 1870–. Pero no abundan las investigaciones encaminadas a recuperar esos títulos coloniales; los archiveros y los historiadores tienen poco contacto con los etnohistoriadores, menos con los antropólogos y menos aún con los indigenistas, sean antropólogos o cooperantes. Aun así, hay modelos de los que aprender: los multidisciplinarios.

Un claro ejemplo de las posibles fecundas relaciones entre la historia y el indigenismo lo encontramos en Nicaragua. Allí, la investigación etnohistórica de M. Rizo, llevada desde los archivos menores y mayores hasta la acción indigenista –es decir, hasta sus últimos consecuentes–, consiguió ayudar en la consolidación de los *sutiaba*, un pueblo antes preferido. La secuencia temporal de los *sutiaba* es la común a toda la Colonia; no hay excentricidades ni originalidades, ni localismos ni golpes de azar –interesante a la hora de las extrapolaciones–. El pueblo indígena *sutiaba* aparece en la historia occidental en 1528, cuando son aprehendidos los primeros 18 «indios maribios» (=sutiabas); en 1907-1909, el sabio W. Lehmann entrevista a una anciana que todavía habla maribio; en 1922, el erudito local Alfonso Valle envía a Lehmann un gran acervo lingüístico [¿cuándo algún autor metropolitano reconocerá que estos sabios pueblerinos son el sustento de su ciencia urbana, que son mucho más que meros informantes?; ítem más, ¿cuándo los antropólogos de las metrópolis admitirán que los antropólogos locales *no* son sus informantes sino sus colegas?]; hacia 1974 se decide que el maribio/sutiaba pertenece a la familia lingüística hokano-sioux –aunque desvaneciéndose a diario, hasta esos años aún podían encontrarse rastros de la lengua indígena y aún hoy, los ancianos siguen dando clase de lo que queda de la lengua *sutiaba*–; después, arrecian las sublevaciones de *sutiabas* más o menos «nicaragüizados» –o, dicho de otro modo, se mantiene alguna suerte de cohesión étnica– hasta que triunfa la revolución sandinista y se inaugura una nueva fase en Nicaragua, aunque para los *sutiaba* la revolución no fue tanta. En agosto de 1979, los portavoces indígenas se reúnen con el comandante sandinista Omar Cabezas y le piden la entrega de las tierras ancestrales, a lo que el

FSLN se niega; ante esta negativa, el campesinado indígena decide ocupar (29 de junio de 1980) alguna de las haciendas que se superponen a su territorio. Vano empeño: antes o después serán desalojados de sus frecuentes ocupaciones de las haciendas que usurpan su territorio.

Toda esta lucha tiene un fundamento material de dudosa fuerza legal pero indudable fuerza simbólica: el legajo llamado *Título Real de Sutiaba*, un expediente certificando que 63 caballerías de tierra son propiedad del pueblo de Sutiaba; el documento fue redactado en 1727, autenticado en 1828 e inscrito en el Registro Público en 1955 (véase su facsímil, Rizo: 151-245) y que los consejos de ancianos de los *sutiaba* guardan celosamente como su bien comunal más preciado –su santo grial, en plurisecular espera de que el gobierno central se preste a rescatarlo–. Porque la identidad *sutiaba* ha girado y todavía gira sobre tres ejes: la defensa de la tierra comunal, la explotación de los recursos locales y la conservación de un sistema de símbolos. Pese a las amenazas y las cooptaciones, gracias a la institución municipal –que controla hasta los cementerios, un logro nada baladí–, los *sutiaba* han logrado mantenerse como pueblo idéntico a sí mismo. Para ellos y para muchos otros, poseer físicamente el *título real* es la mejor demostración posible... para conseguir su meta más inmediata: la autonomía municipal, que Sutiaba deje de ser un barrio de la ciudad de León para convertirse en distrito y, finalmente, en municipio. Volveremos sobre el tema de las luchas urbanas, tan propias de las nuevas etnicidades (cf. *infra* #3.1, tierras muisca y pijao, en Colombia y #3.2, tierra urbana potiguara).

En todo el ex Imperio español podemos encontrar este patrón *sutiabeño* –patrón caracterizado porque la reivindicación territorial mantiene una tradición comprobable etno-históricamente y en el que los títulos coloniales vienen a ser la última garantía de justicia y, como correlato, de cohesión étnica–. Lo de menos es que los títulos *reales* (=imperiales, monárquicos) acaben siendo reconocidos por la Justicia actual –en puridad, ¿por qué tendría que hacerlo siendo una justicia republicana?: una vez más la monarquía deja un rastro de tierra quemada, ¿o es azufre?–, puesto que la

los títulos son duros de roer hasta para los castellanoparlantes; v.gr.: «¿Erl zehlió'e la ehñizidá ehpañola, un modelo pa Europa?» (*sic*). Aún así, el problema de la ininteligibilidad de esta grafía es menor comparado con el problema de la ininteligibilidad de ese idioma neo-andaluz, pues, como suele suceder con los idiomas artificiales, quiere abarcar demasiado –y con demasiada lógica–. El profundo doble problema de este andalú es que se está construyendo, a) unificando a martillazos la variedad andaluza –algo que ni el franquismo soñó–, y b) por acumulación de cuanto localismo cae en las manos de sus cultos fundadores. Resultado de tan escandalosa paradoja: nadie lo entiende.

¹⁵ Entre las muchas reticencias y denuestos más o menos disimulados que reciben los indígenas *resistentes*, están los que tildan a sus reivindicaciones territoriales de trasunto de la sempiterna lucha campesina por la tierra. Para estos críticos, los *resistentes* serían campesinos sin más, estarían inventando sus etnias y las estarían inventando por imitación de los estereotipos más ramplones que Occidente haya creado sobre las etnias. En la respuesta, vayamos por partes: picaresca puede haber en todas las situaciones humanas y no dudamos de que, en algún caso, los (sedicentes) *resistentes* hayan decidido explotar el recurso indígena sin misericordia. Pero el campesino, como cualquier otra clase sojuzgada, tiene derecho a inventar nuevas estrategias y, en suma, a (intentar) engañar al Poder. El conflicto surge cuando esos engaños se hacen en nombre de otros –los indígenas–. Pero, si es verdad que los *resistentes* recurren a estereotipos de pésima calidad –o sea, racistas–, entonces los *resistentes* no amenazan directamente a los indígenas puesto que esos estereotipos han sido creados y solidificados por Occidente antes de la aparición de los *resistentes*. Una vez mencionada esta contradicción del discurso antiresistente, es justo señalar que no con ello estamos caucionando o edulcorando esta (supuesta) estrategia resistente: siempre estará fuera de lugar reproducir estereotipos, sean los que sean. En cuanto a la ramplonería de las imágenes pseudoindígenas, estamos de acuerdo: basta ya de tocados de plumas y basta ya de camisones misionales. Los indígenas se adornan con plumas cuando abundan en su entorno; y se vestían antes de las invasiones si el clima así lo exigía... pero nunca con esos informes *mission gowns* o con esos taparrabos uniformes que sólo demuestran ese mal gusto estético –a la occidental– que siempre ha caracterizado a los misioneros.

¹⁶ Aunque no tenga relación alguna con el tema de los indios resistentes, debemos mencionar siquiera una variante de la etnogénesis: la *escatogénesis* podríamos denominarla –con perdón por la contradicción–. Ejemplos estremecedores son los de aquellos pueblos que aparecen en público con motivo de su desaparición –inminente o inmediata–. En marzo de 2005, «apareció» C. N. Camargo, «el último de los indios Manso» de Ciudad Juárez (México); su padre, un migrante más con residencia en Texas, fue descubierto en 1993 por los antropólogos N. Houser, M. Campbell y J. Peterson. Antes aún, en 1880, A. F. Bandelier los había localizado en la misma Ciudad Juárez donde, en aquellas no tan remotas fechas, todavía conservaban «lenguaje y tradiciones» –obviamente, Manso no puede ser su real etnónimo pues alude a la condición de dominado o pacífico–. En febrero de 2006, en el estado de Tabasco (México), saltó la noticia de que todavía vivían los dos últimos hablantes del idioma ayapaneco. En la Amazonia, macondo proclive a las descubiertas, reaparecieron los omagua y los iquitos, cada uno con sus respectivas variantes. Por su parte, en Argentina, aparecieron el último hablante de lengua vilela –considerada extinta desde los años 1970– y el guardián del chaná (encontrado a principios del 2005, noticiado en noviembre 2005), idioma próximo al charrúa, cuyo último vocabulario fue recogido en 1815 y al que, asimismo, se consideraba extinto. Don Blas Wilfredo Jaime (n. 1934) recuerda unas 600 palabras del chaná y algunas expresiones sueltas; y cree que la sociedad chaná era matriarcal –o tempos matriarcófilos, o mores–. No incluimos en estos apuntes a etnias y/o lenguas semiextintas o en gravísimo peligro de desaparición inmediata cuales pudieran ser los mura de la Amazonia brasileña, la lengua kunza (atacameño, Chile), la lengua y el pueblo kawaskar (mal llamado «alacalufe», Chile, 15 hablantes en 2005) por ser pueblos relativamente conocidos. Para una relación de las lenguas amenazadas y una extensa bibliografía, cf. *The International Clearing House for Endangered Languages*, en www.tooyoo.l.u-tokyo.ac.jp/ichel/

importancia de esos legajos no es solamente jurídica, sino, sobre todo, simbólica –es decir, política–. Sirva todo ello de ilustración sobre futuras e hipotéticas colaboraciones entre los investigadores y las etnias de hoy.

Indoamérica, nueva de nuevo

La lista de las etnias amerindias (ex)desaparecidas que ahora reclaman un espacio público sería muy prolija, pero no resistimos a la tentación de ofrecer algunos nombres que, bien por su exotismo, bien por la documentación disponible, bien por otras razones, nos han llamado la atención¹⁶.

Empezamos por los Estados Unidos, reino de la extravagancia, donde, amén de innúmeras tribus cibernéticas de más que dudosa comprobación, por ejemplo, pululan negros fungiendo de indígenas como si de los últimos garífuna se tratara; hácese llamar los washitaw y se reclaman descendientes de los constructores de montículos –*moundbuilders*–. Sin salir del universo anglófono, pero salvando las distancias, algo parecido ocurre en Trinidad y Tobago, donde los caribes han vuelto, esta vez mediante organizaciones como *The Carib of Arima / The First Nations of Trinidad and Tobago* –título a la canadiense–. Estos caribes de nueva planta gozan de toda la parafernalia ornamental y simbólica que se le supone a un pueblo indígena, incluyendo un portavoz muy especial: el fundador de Katoryana, Cristo Atékosang Adonis, chamán de la comunidad caribe de Santa Rosa –según el antropólogo australiano Maximilian C. Forte, quien les ayudó a crear su página web.

Descendiendo en el mapa, llegaríamos a Nicaragua, donde –además de los sutiaba, cf. *supra*– han reaparecido los chorotegas de Mozonte, otro ejemplo de la importancia de los títulos reales, en este caso una cédula de Felipe V de España que, en 1618, les concedió la propiedad colectiva de 23.590 ha. Estos (neo)chorotegas, saltaron a la palestra indigenista con motivo de la campaña contra el V Centenario y se sienten «parte de los cinco pueblos chorotegas del norte»; especifiquemos que, en el área del Pacífico nicaragüense, residen no sólo chorotegas y sutiabas sino también matagalpas, nahuas y, lo más curioso, ni-

caraos. Otros chorotegas son notorios en Diriomo –a 48 km de Managua–, y también se hacen visibles los nahuas de Saguatope (700 habitantes, en el departamento de Boaco). Aunque todos ellos quedan oscurecidos por la fama «guerrera» de los monimboceños; Monimbó (30.000 habs., barrio de Masaya) se hizo famoso por su bravura durante la revolución sandinista y después, han conseguido un cierto nivel de organización y de presencia en los organismos indigenistas. Según su Consejo de Ancianos, «actualmente, las tradiciones de nuestros ancestros no se encuentran centralizadas sino diseminadas entre los ancianos y la comunidad [...] a pesar de todo, Monimbó ha mantenido su cultura y tradición, sobreviviendo como pueblo indígena por medio de una larga historia, no sólo de resistencia, sino de organización y visión comunal [...] por eso es que la identidad del Pueblo sigue mayormente intacta» (1993, ms., obtenido *in situ* y custodiado en mi archivo).

En Costa Rica, destacan los (neo)chorotegas de los pueblecitos Guaitil, Santa Cruz y Hojanca (Guanacaste, península de Nicoya), algunos dellos con territorio indígena demarcado (Matambú, 1.717 ha, declarado en 1980), pero según mis observaciones de campo en enero del 2004, sin dominio efectivo sobre esa tierra. Su artesanía del barro les ha dado a conocer, pero su conocimiento de la lengua chorotega no pasa de testimonial y sus vínculos de parentesco son los mismos por los que se rige el resto de la población.

En Colombia, el proceso de reetnificación de los kankuamo ha provocado unas tomas de posición muy radicales y, por ende, verdaderamente interesantes. Esta etnia se radica en el pueblito de Atanquez y se considera descendiente de los kankuamo propios, los del piedemonte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ya a principios del siglo xx estaban clasificados como mestizos, con adiciones negras –en concreto, la fiesta del Corpus Christi reflejaba con nitidez una triple raíz cultural–. El gobierno les certificó como etnia en 1997 y, en 2003, les aprobó el resguardo de su territorio. Los kankuamo de Atanquez explican su «regreso a los orígenes» con palabras muy claras: «La razón de este proceso es la más pragmática de todas: la supervivencia», declaraba en agosto de 2005 el go-

bernador de su cabildo, Jaime Arias. Y sabemos que, en Colombia y desde hace 60 años, el término *supervivencia* es siempre literal, no admite metáfora alguna; por esta razón, uno de sus eruditos, «Martínez» a secas, demuestra un enorme coraje cuando declara que «la religión es uno de los problemas principales al interior del proceso; *sin volver a las creencias de los antepasados, no habrá regreso a lo indígena*» (cursivas nuestras). Más claro no canta un gallo.

Otros casos colombianos podrían ser: *a*) los habitantes de los resguardos de Cañamomo, Lomaprieta, La Montaña, San Lorenzo, Pirsá y Escopetera (municipios de Riosucio y Supía; en Caldas), herederos en grados difíciles de cuantificar de los antiguos zopías, pirsas, guáticas, quinchías, irras, tabuyes, apías, umbrías, chamíes, ansermas, turzagas, cumbas y supías, pueblos indígenas de los que hablan los cronistas; *b*) los muisca de alrededor del municipio Cota (Cundinamarca), quienes durante el año 2004 se opusieron denodadamente a la especulación urbanística que amenazaba el cerro del Mahuí; *c*) sus parientes más urbanos, los muisca de Suba (Bogotá), quienes ese mismo año defendieron el Cerro de la Conejera, un espacio urbano igualmente amenazado por la especulación inmobiliaria [dos casos más en los que la lucha de los indígenas resistentes se desarrolla en un marco urbano; *cf. supra.*, #3, caso Sutiaba, *e infra.*, #3.2, el caso Potiguara]; *d*) otro caso urbano: en julio del 2003, 450 familias pijao, se vieron obligados a ocupar la alcaldía de Ibagué demandando el reconocimiento del cabildo urbano pijao «Cacique Ibagué» y la implementación de una Consejería Étnica en la misma capital departamental. La cultura pijao se extendió por Tolima y Huila y en su reconstrucción actual tuvo gran importancia el terremoto del Quindío, que destruyó más de la mitad de las viviendas pijao y, sobre todo, puso en evidencia la inseguridad telúrica que les amenaza. Los pijao entienden como descendientes suyos a los coyaima –cuya lengua parece extinta– del sur de Tolima, etnia integrada en la Asociación Indígena de Cabildos Autónomos del Tolima (FICAT).

La Venezuela actual es el país más prolífico en renaceres amerindios. Calculando en términos relativos de población indígena total/número de indígenas «nue-

vos», supera a la fecundidad brasileña. Sin embargo, sobre este tema, no ha producido un caudal de teoría equivalente al producido en Brasil aunque, al menos, se discutió con cierta amplitud en el *II Congreso Nacional de Antropología* (Mérida, oct.-nov. 2004), donde intervinieron varios portavoces resistentes –por razones geográficas, principalmente de los nuevos pueblos andinos–, y así quedó reflejado en la relatoría del foro «Situación indígena venezolana: demarcación, manejo y uso de sus territorios». Desde entonces, la resurgencia ha incrementado su ritmo de tal manera que, hasta la fecha, podemos contabilizar en el Occidente del país el renacimiento de los timotes y/o timoto-cuicas (estados andinos) y de los ayamanes (estados Falcón y Lara). En el Oriente, han resurgido los chaima, píritu y cumanagoto y, en menor medida, los guaiqueríes de isla Margarita. Además de su presencia en estos estados, individuos de estas etnias se han mostrado muy activos en los foros públicos de política indigenista; así, buena parte de los oradores del V Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (CONIVE, Caracas, marzo 2006) pertenecían a alguno de estos pueblos emergidos. El horizonte en el que ha de moverse el indigenismo venezolano no sólo frente a estos pueblos, sino, fundamentalmente, frente a estas nuevas etnicidades –o a su lado–, es tan complejo y hasta contradictorio que merece ensayo aparte.

Finalmente, señalemos que, sobre los «nuevos» pueblos atacameños (Chile), charrúas (Uruguay y, recientemente, también testimonialmente en la «comunidad Pueblo Jaguar», Villaguay, Entre Ríos, Argentina) y Huarpes (Argentina), hay tan abundante y dispereja literatura etnográfico-sociológica-filosófica-literaria, que su examen –como en el caso venezolano–, también merece ensayo aparte.

Brasil

«Nao somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes» (Carta dos Povos Indígena Resistentes. I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial; Olinda, Brasil, 15-20 mayo 2003).

Entre los años 1991 y 2000, la población indígena de Brasil aumentó en un 150% (de menos de 300.000 a 734.000

¹⁷ Más aún, tampoco ha escapado al escrutinio académico otro pueblo pseudoindígena cual es el pueblo gitano (rom, romani, cigano, zíngaro, etc.). Si a algunos puede resultarles insólita su presencia en Brasil, les recordaremos que también en otros países latinoamericanos; por ejemplo, en Colombia, donde el *Protsezo Organizatsiako le Rromane Narodosko Kolombiako* (PROROM) desarrolla una tenue pero persistente actividad reivindicativa. Los *ciganos* brasileños pueden encontrarse en el inmenso arco que discurre desde el Nordeste hasta la antigua capital de Río de Janeiro e incluso al sur de ésta. Y ahora es muy fácil conseguir una documentación básica sobre este pueblo: basta localizar en internet algunas obras que allí han sido publicadas. Por ejemplo: Rodrigo Corrêa Teixeira, 2000, *História dos Ciganos no Brasil*, Recife, 86 pp. (una historia desde que, en 1574, el gitano Joao Torres y su familia son «degredados para o Brasil» hasta hoy, cuando algunos desaprensivos –UNESCO incluida– cifran su población entre 150.000 y 800.000 personas, cantidades todas que este autor rechaza pues sostiene que, por falta de investigaciones, nadie puede saber su número); Dimitri Fazito de Almeida Rezende, 2000, *Transnacionalismo e Etnicidade. A Construção Simbólica do Romanesthán (Nação Gitana)*, Belo Horizonte, 190 pp. sin anexos (cuyas palabras clave, amén de las comprendidas en el título, son «experiencia social, identidad y comunidad transnacional»); asimismo, Mardes Pereira da Silva y Frans Moneen han trabajado sobre los *ciganos* Calon de Natal y B. Peixoto Brandao, M. Corrêa dos Santos y M. Alves de Souza, sobre los del barrio Catumbí, en Río de Janeiro. Además, puede consultarse la página del Núcleo de Estudos Ciganos (Recife), www.dhnet.org.br/sos/ciganos/

personas). Obviamente, la (escasa) inmigración de algunos indígenas provenientes de países sudamericanos –Bolivia, en especial– y, por descontado, el crecimiento vegetativo, no alcanzan para explicar este desahogado crecimiento. No menos obviamente, este espectacular incremento se debe a que los indígenas urbanos –o sus descendientes– fueron preguntados por su adscripción étnica en el último censo y decidieron asumir la condición indígena. También y sobre todo, esta (micro)explosión, más simbólica que demográfica, se debe a la irrupción de los pueblos resistentes: desde los años 1930, han «resurgido» unos 64 pueblos indígenas –casi el mismo número de los que fueron exterminados en el mismo lapso–. El Nordeste, allá donde se creía que sólo había *caboclos*, cuenta ahora con 41 pueblos indígenas que, por la medida chiquita, suman 100.000 personas; el Nordeste se convierte así en la segunda región geográfica con mayor población indígena.

Este panorama sociopolítico, con su destacada voluntariedad indígena, ha propiciado que quizá sea Brasil el país latino-ibero-americano en el que encontramos una mayor producción académica sobre el fenómeno de las nuevas identidades emergentes¹⁷. El tema preocupa al estamento antropológico hasta el punto que alguna autora aprovecha una disertación sobre unos conocidísimos indígenas –nada neos– para mostrar su alarma ante «un flujo de etnogénesis [que] invade los espacios de la política étnica con una fuerza mayor que la capacidad para enfrentarla», a la vez que se pronuncia sobre la fe puesta en los dictámenes de los antropólogos sobre si «¿son indios o no lo son? [...] los antropólogos no son demiurgos ni tienen poderes mágicos de adivinación que sustituyan a una investigación de campo prolongada y siempre fatigosa». Con ello nos está dando la clave de la próxima acción indigenista (recurrir al único método seguro: la casuística etnográfica) pero, añade, tengamos presente que «los modelos actuales de investigación etnográfica ya no son suficientes para equiparnos en la producción del tipo de conocimiento que nos es solicitado [porque el tradicional método etnográfico no es capaz] de desenredar la complejidad de las metáforas retóricas y realidades políticas de la interetnicidad actual» (Ramos: 39-40).

Para empezar a discutir los diferentes métodos antropológicos a los que se ha recurrido, es de subrayar que nunca se ha interrumpido la investigación sobre los indígenas que ahora son *resistentes*. Aunque no siempre se les haya reconocido su condición de indígena, al menos se han registrado sus huellas socioeconómicas. Ello nos permite establecer secuencias temporales por lo que, a efectos metodológicos, quizá sea útil comparar las ópticas con las que Occidente ha observado a estas neo-etnias. Centrándonos en los indígenas del Nordeste y en un lapso que abarca casi todo el siglo xx, esbozaremos un modelo de acopio de documentación a través de las citas de cuatro autores: Métraux (Tupinambás, 1928), Ott (estado de Bahía en general, 1944), CEDI (diálogo con la oficialidad, 1981) y Sampaio Silva (Pankarú, 1984).

Métraux, en su texto clásico del año 1928 sobre la religión de ese conjunto relativamente heterogéneo de pueblos que los occidentales llamamos *los tupinambás*, se guía por unos textos etnohistóricos renacentistas (Cardim, Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville, Léry, Staden) sobre los que deposita una confianza acrítica; pero su informante principal es el «cosmógrafo» Thevet (quien viajó a Brasil en 1550 y en 1555-1556); siguiendo estas fuentes, un novicio Métraux de 23 años decide clasificar a los tupinambás como «totalmente extintos», atribuyéndoles como uno de sus rasgos sociales predominantes «que se combatiam encarniçadamente» (Métraux: XXXIII).

Para algún estudioso brasileño, en 1950 (22 años después) los tupinambás seguían *casi extintos*. Aclaremos ese «casi»: en tal fecha, la introducción a la –por lo demás, excelente–, edición brasileña del clásico de Métraux, Estevao Pinto declara que los tupinambás, «atualmente extintos ou mesclados... presentemente nao existen em estado de pureza», y continúa, citando a A. F. de Moura: «mas o seu cruzamento com o branco e com o africano deu em resultado [uma] população vigorosa e inteligente» (Pinto, en Métraux: XIX). Advirtamos que la población a la que se refiere Moura no es la hoy conocida como Tupinambá propiamente dicha, sino un conjunto heterogéneo de mestizos, mulatos, mamelucos, zambos y demás cruces tan amplio que significa muy poco en un país tan mestizado como Brasil.

Hacia 1944, Ott –investigador generalista de la cultura del estado de Bahía– sigue sin ver activo –mezclado o puro– a ningún grupo, etnia o pueblo del complejo tupinambá. Y eso que, entre sus apuntes sobre la arqueología bahiana, incluye un mapa de ese estado en el que aparecen algunos yacimientos (Ott, nov. 44: 73) necesariamente próximos a aldeas indígenas actuales. Su desconocimiento de los indígenas de hoy puede explicarse utilizando sus propias palabras: «essa criança grande, que é o índio» (*ibid.*: 44). El problema de algunos paternalistas convictos y confesos es que los niños se les pierden en los parques.

En un trabajo casi simultáneo, Ott compara a los indígenas bahianos con los emigrantes portugueses: desaparecen –por «extinción» o por regreso al hogar patrio–, pero ambos dejan «impresso... o sinete de sua nacionalidade» (Ott, oct. 44: 3). Para este autor, los indígenas bahianos se «extinguen» a finales del siglo XVI pero, después de reconocer en una larga revisión etnográfica que la ciencia indígena está presente en la cultura pesquera contemporánea bahiana, concluye que el pescador local es, sobre todo, *filho da África* pero «contudo... parece constituir o produto da coeficência do ameríndio e do europeu; entre os elementos culturais oriundos da África poucos conseguiram sobreviver na pescaria bahiana» (*ibid.*: 62). Insólito nos resulta que, al ser descargados en Bahía, los esclavos negros se dejaron olvidadas en los barcos sus culturas, pero ahora no podemos discutir este tema.

Treinta y ocho años después, en 1982 y en los círculos indigenistas, observamos que comienza a hablarse de *critérios de indianidade*. Por aquel entonces, una FUNAI presidida por un coronel, se afanaba en implementar una política de «*emancipação compulsória*» del indígena –política de escandalosa contradicción– a la vez que investigaba cómo establecer para los *índios* grados de *indianidade* y de *integração* –proyecto cuasi personal del coronel Zanoni Hausen–. A este respecto, es ilustrativa la entrevista que mantuvieron los portavoces de los tinguíbotó de Feira Grande (estado Alagoas) con el citado coronel. Para comenzar, Hausen declara que él tiene «un octavo de sangre charrúa» y así continúa en todo su discurso, sin salir de la episteme biológica, hablando de mulatos, caboclos y

cafusos, de porcentajes de sangre y, en definitiva, obviando las aproximaciones culturales y sociológicas (cf. CEDI: 81-84). En el clima político de la época dominaba una obsesión biologizante que bien podríamos tildar de racista.

Dos años después, una vez solventadas las peores secuelas de la dictadura militar, ya encontramos monografías específicamente dedicadas a los indígenas «resistentes», a los de ese Nordeste árido del que, según otros autores, habían desaparecido los indígenas. Por ejemplo, las que O. Sampaio Silva –quien los visitó en 1975– dedica a los pankarú (o pankarurú) de Pernambuco. En ellas, no pone en duda la existencia de estos indígenas ni su autenticidad, ni les tilda de *remanescentes*, sino que se aplica a estudiar su economía dentro de un sistema interétnico. Pero en este orden de encadenamientos textuales que ahora nos ocupa, más relevante que las propias monografías es subrayar que este autor cita estudios de los años 1943 (C. Estevao) y 1950 (E. Pinto). Es decir, que no hay solución de continuidad en las investigaciones sobre los pankarú o, extrapolando, que siempre se mantuvo una atención, a veces sociologizante, a veces antropológica –notorias o escondidas, sistemáticas o esporádicas, es ahora lo de menos–, sobre los «*índios do Nordeste*», lo cual tiene el primer mérito de haber esquivado el *pathos* de aquel tiempo, ahito de noticias simultáneas que pronosticaban la desaparición inminente de todos los indígenas¹⁸.

Si damos otro salto temporal y nos ubicamos en el cambio de milenio, observamos que la producción académica sobre los «*índios resistentes*»¹⁹ se ha incrementado furiosamente –un ejemplo que quizá debería ser emulado por la intelligentsia del resto de los países latinoamericanos– y que, además: *a*) se ha afinado el examen crítico de las fuentes coloniales desterrando, de paso, los añejos tópicos sobre el belicismo amerindio –léase, *vs.* Métraux–; *b*) el criterio biológico-racial deja de ser importante –*vs.* E. Pinto y cf. CEDI–; *c*) los datos arqueológicos se relacionan con los antropológicos –*vs.* Ott–; *d*) dedican más atención a los mecanismos de creación de identidad que a la etnografía pura y dura –*cf.* CEDI y Sampaio.

En cuanto a la divulgación de las posiciones resistentes, destacaríamos la serie

¹⁸ En mi archivo consta un minúsculo recorte de prensa que reza: «*Índio extinto*. Sao Luis. Os 200 índios Guajá, que habitam a regio pre-amazônica do Maranhao, estão condenados a completa extinção no mais tardar em dois anos» (*Correio Brasiliense*, Brasília, 22 de julio de 1989). Es (era) muy frecuente encontrar predicciones sobre la supervivencia indígena bastante agoreras pero cada día es más difícil toparse con pronósticos tan categóricos. Por cierto, nueve años después se censaron 280 guajá (verdadero nombre, como todo pueblo guaraní: awá) y desde entonces han seguido creciendo. Una de las consecuencias de la resistencia –o emergencia– indígena es que ahora son más frecuentes las «apariciones de indios» que las desapariciones anunciadas.

¹⁹ A título de selección más cibernética que bibliotecaria y, por supuesto, nada exhaustiva, tenemos, en texto completo y en la Red, las siguientes obras centradas en el Nordeste –por orden cronológico–:

- Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1985): *Os Índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau da Bahia* (no lo he encontrado en internet, pero fue publicado en *Revista de Antropologia*, núms. 30/31/12, de 1987-88-89).
- Henyo Trindade Barreto Filho (1994): *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-pau de caucaia, Ceará. Da etnogênese como processo social e luta simbólica*.
- Andino Arruti, José Mauricio (1995): *Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência como fenômeno histórico regional*, 55 pp.
- Joao Pacheco de Oliveira (1998): *Uma etnologia dos «índios misturados»? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*.
- Siloé Soares de Amorim (2003): *Notas etnográficas: A construção da auto-imagem de povos indígenas ressurgidos. Os Tumbalalá, os Kalankó e os Karuazu, Kóiupanká e Catókinn* (antropología audiovisual).
- Julie A. Cavnac (2003): *A etnicidade encoberta: «Índios» e «Negros» no Rio Grande do Norte* (con una bibliografía en la que aparecen varios vínculos cibernéticos con otras obras conexas).
- Y los trabajos sobre los famosos Tupinambá de Olivença (municipio de Ilhéus, Bahia) de Patricia Navarro de Almeida Couto, 2003 y ss., en especial su tesina para la Univ. Federal de Bahía.

En general, es recomendable visitar asiduamente el portal del Instituto Socioambiental (www.socioambiental.org) pues en él encontraremos informaciones

contrastadas y precisas sobre buena parte de los pueblos resistentes; en especial, sobre los atikum (2.743 personas), kariri-Xocó (1.500), paiaiku (220), pankaru (84), pitaguarí (871), tapeba (2.491), tapuia (235), tinguí botó (288), tumbalalá (¿) y tupiniquim (1.386); estas cifras de población, siguen censos de los años 1997-1999 y deben ser entendidas como aproximativas –siempre demasiado bajas. Para la etnohistoria de la Bahía meridional, hoy asiento de resistentes, puede consultarse a B. J. Barickman, «Tame Indians», «Wild Heathens» and settlers in Southern Bahia in the late XVIII and early XIX Centuries, s/f. Para una visión esencialista y pseudoliteraria de esta problemática, si tienen curiosidad y tiempo, puede consultarse Cléonice Alexandre Le Bourgelat y Léo Dayan, 2005, *O Índio mundializado do Brasil sai da sua reserva local com a cabeça erguida e de forma sustentável*. Incluye algunos datos sobre Matto Grosso do Sul.

²⁰ Como es bien sabido, los tupinambá constituyen uno de los más importantes puntos de referencia en el imaginario colectivo de la brasileñidad. Las pruebas de esta relevancia son innumerables, desde la literatura (el famoso «Tupí or not tupí» del Manifiesto Antropofágico –1928– de Oswald de Andrade) hasta cualquier arte (la pintora contemporánea Yara Tupinambá). Pero también fuera de Brasil han dejado su huella –una impronta que no se limita a las famosas aventuras de Hans Staden–; por lo que atañe a España, como mínimo habría que mencionar *La novela del indio Tupinamba* (México, 1959), divertimento del pintor y escritor exiliado español Eugenio Fernández Granell, sátira surrealista o esperpéntica que ajusta cuentas con el gobierno del general Franco zahiriendo con excesiva misericordia (pero, desde luego, con toda justicia) a la laureada basura dizque intelectual (los Azorín, Dámaso, Menéndez Pidal) que glorificaba a aquel Régimen genocida –y que, a su vez, era condonada, cebada y pregonada por él.

Índios na visao dos Índios (2001-2004), serie coordinada por el argentino Sebastián Gerlic y compuesta por siete pequeños libros, lujosamente ilustrados y editados, sobre las «nuevas» etnias del estado de Bahía. Por su importancia simbólica, mencionaríamos el volumen dedicado a los tupinambá (*Comunidade Tupinambá, op. cit.*)²⁰. En el terreno del indigenismo propiamente dicho, destacaríamos que, en ese mismo Estado, trabaja una veteranísima organización, la *Associação Nacional de Apoio ao Índio-Secção Bahia* (ANAI, creada en 1979), editora desde 1984 del intermitente *Boletim Anai-Ba*; en 1996 cambió su nombre a *Associação Nacional de Ação Indigenista* (desde 2000, cf. www.anai.org.br) y hoy día languidece a pesar de que sus «patrocinados» son cada vez más numerosos. Porque, paradoja del indigenismo o cómo morir de éxito, al estar los resistentes alfabetizados y al haberse educado como civilizados –pobres, pero occidentales–, no necesitan tantos intermediarios, menos aún portavoces «blancos».

No obstante estos esfuerzos, todavía no está completo el censo de los pueblos resistentes; mal podría estarlo cuando su etnogénesis es un proceso abierto e inacabable que depende no sólo de factores políticos –el grado de tolerancia de la sociedad envolvente hacia estas nuevas identidades, el grado de presión urbanística o latifundiaría sobre el hábitat indígena–, sino también de factores coyunturales –la voluntad de un líder, la oportunidad de una acción, un acontecimiento gozoso o catastrófico, etc.– y, en especial, de la cohesión que alcancen la memoria y la unidad étnica. Por todo ello, continuamente aparecen nuevos grupos resistentes o, reduciendo el fenómeno etnogenético a una dimensión individual, aparecen personas de las que se dice que «virou índio». Es curioso señalar que las narrativas de los encuentros entre los indigenistas y/o los antropólogos y estos indígenas suelen ser estilísticamente líricas, quizá impregnadas de un sentimentalismo de fin de semana pero bienaventurado al fin. En estos casos, se presupone la condición indígena, por lo que el gozo del descubrimiento no se alcanza en el momento del *contacto*, sino cuando oyen «el nombre del pueblo indio» y el clímax llega cuando, de boca del indígena, se desgrana la narración etnohistórica que justifi-

ca ese nombre –estamos muy lejos de la épica *sertanista* de los *primeros contactos* con las «tribus selváticas», mostrenscas, amenazadoras y, desde luego, inenabables.

Además, quizá se precise más investigación sobre aquellos otros indígenas nada inéditos pero sí «intermitentemente aparecidos»: indígenas de lengua dudosa y difícil clasificación cuales los que se encuentran *misturados* con pueblos muy acreditados –por ejemplo, los saporá de amajari y taiano (estado de Roraima), pueblo mezclado con los makuxí y los wapixana que busca ahora su reconocimiento como pueblo independiente–, o los que han adoptado como lengua materna la que, en los años del primer «choque civilizatorio», fue una jerga inventada por el poder colonial –por ejemplo, los yeral, los que hablan la *lingoa geral*, en el estado Amazonas.

Y, mientras tanto, los indígenas resistentes, ¿qué dicen? Pues, a veces, dicen sentencias harto inteligibles: «*O Estado / Gera conflitos / Corrompe / Fragmenta nosso Povo / Desenvolve políticas de assistencialismo / Expede Decretos favorecendo latifundiários / Nao cumpre as leis estabelecidas pela Constituição*» (manifiesto «Por un Mundo mais Humano», Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, APOINME, portavoz Yakuy Tupinambá, abril 2006). Ítem más, podríamos afirmar que, al igual que ocurre en el resto del hemisferio, los resistentes brasileños son asiduos activistas en toda conferencia indígena-indigenista que se precie amén de encontrarse en pleno proceso de autoorganización. Por ello, incluso en un estado como Minas Gerais en el que apenas se sospechaba la presencia indígena, los resistentes se han organizado; así, en el Conselho Indígena de Minas Gerais (cuya primera asamblea se celebró en mayo 2003) se integran los pueblos araná, caxixó, krenak, maxakali, pataxó, pankararu, xacriabá y xukuru-kariri.

Aunque es lo más habitual, no todos los nuevos indígenas resistentes plantean reivindicaciones territoriales; la variedad es enorme, desde la disputa sobre el folklore hasta una supuesta guerra filosófica entre Oriente y Occidente en la que huelga añadir qué partido toman los indígenas –yndios, de Catay y cipangueses al fin–. Por ejemplo, Eliane Potiguara, alma máter de la organización Grumin,

con asidua presencia en la Red (*cf.* www.elianepotiguara.org.br), es activa tanto en la ONU como en los círculos feministas... y en los literarios –la multidisciplinariedad, antes llamada humanismo, hace tiempo que llegó a las organizaciones indígenas–. Pero esta página web/organización/personaje, prolífica en consideraciones filosófico-literarias que rozan peligrosamente la moda irracionalista, sin embargo no suele proporcionar informaciones –ni opiniones siquiera– sobre problemas político-territoriales.

Precisamente, los problemas de la tenencia de la tierra potiguara son un buen ejemplo de la variedad interna del mundo resistente, así como de los conflictos reales entre indígenas resistentes y potentados locales. Y van más allá de la consabida disputa por tierras rurales, puesto que, en ocasiones, la recuperación del territorio indígena potiguara incluye denunciar la usurpación de tierras indígenas que ahora son parcelas urbanas (*cf. supra*, casos sutiaba, muisca y pijao). A este respecto, un antropólogo brasileño consultado para informar sobre ese tema específico nos informa de un caso en el que se excluía de la demarcación de «tierra indígena» un área estratégica a la que se la negaba la ocupación tradicional indígena simplemente porque se la reservaba para la «futura expansión de la ciudad de Marcação». Para este autor, «Infelizmente a legislação indigenista no Brasil está pautada por modelos de área indígena distantes das situações –que nao existem só no nordeste– em que conviven nas suas proximidades ou infiltrados nela núcleos urbanos nos quais residen muitas famílias indígenas». Ello podría abocarnos a una notoria divergencia interdisciplinar entre la antropología y la jurisprudencia: que se expidan laudos arbitrales «técnicamente perfeitos, mas talvez antropológicamente empobrecidos... [con informes de identificación inmobiliaria] emperrados no constante vaivém dos pareceres sobre as minúcias técnicas nao atendidas» (Clemente Peres, *op. cit.*; sobre un tema conexo, el turismo étnico a costa de los potiguara y sobre su incidencia en las fiestas locales y en las artesanías, *cf.* Glebson Vieira, *op. cit.*).

Es decir, que para un antropólogo, los tecnicismos legalistas son *minúcias*: probablemente, el mismo término que los jurisperitos podrían aplicar a los tec-

nicismos antropológicos. Pero, yendo a lo práctico e institucional: la presencia de indígenas en las ciudades –no sólo nicaragüenses y brasileñas, sino mundiales– nos enseña la necesidad de añadir urbanistas, municipalistas, sociólogos, psicólogos, logistas y peritos inmobiliarios a la ya larga lista de profesionales necesarios en la nómina de cualquier institución indigenista. Dicho de otra manera: no podemos confiar sólo en los antropólogos de antaño; se impone la multidisciplinariedad. Hemos de revisar las literaturas de los cronistas –que nos responderán a preguntas estilo, «Estos etnónimos arcaizantes, ¿significarán etnias singulares o bien debemos entenderlos como subdivisiones intraétnicas?»–; de los historiadores –aquella rebelión, ¿fue mestiza o indígena?–; demógrafos –¿hubo cambios drásticos en la pirámide etaria?– ecólogos –¿disminuyó el uso de leña?– y, desde luego, no olvidar a los urbanistas, porque en las ciudades estaban y están los indígenas modernos.

Enfrentado a este horizonte de renacimientos indígenas²¹ acompañados de guerra permanente por la tierra, de avance no menos bélico de la frontera agrícola (según la Campaña «Na Floresta Tem Direitos: Justiça Ambiental na Amazônia», hay 675 «focos de conflicto» [...] sólo en Amazonas; prensa del 4 de julio de 2006), de hipercapitalismo con teología de la liberación, de indígenas cuasi desconocidos, analfabetos y monolingües que votan en urnas electrónicas, ¿qué hace el indigenismo oficial, léase la presupuestariamente exangüe FUNAI?: amén de otras acciones más sustanciosas –y también más discutidas cual pudiera ser, en 2006, declarar oficiosamente por boca de su presidente que los indígenas están «sobrealvalorados»–, crear otro organismo dentro de la FUNAI, su *Conselho Indigenista*, cuyo reglamento (23 de septiembre de 2002) prevé que se podrá invitar a representantes de organizaciones indígenas (art. 5) e incluso invitar para cada reunión a otros dos indígenas *ad hoc* (art. 5, parágrafo único). Invitar a quienes deberían ser los convocantes... La mecánica interna –sería excesivo llamarla «lógica interna»– de esta institución estatal tiende a la reproducción de lo superfluo como medio idóneo para evitar acometer lo necesario. Como es habitual, la meta es crear oficinas que dificulten el discu-

²¹ En estas fechas –mediados del 2006–, los resistentes más asiduos de los medios alternativos e indigenistas pudieran ser los tupinikim («grupo de los tupinambá») y una rama de los guaraní (ambos, estado de Espírito Santo), en candelerero actual por su lucha contra Aracruz Celulose, una pelea comenzada en 1979, cuando estos indígenas ocuparon uno de los últimos reductos de la *Mata Atlântica* que estaba siendo talada por esta misma empresa –entonces llamada A. Florestal–. Opinamos que sus antecesores inmediatos en las noticias indigenistas fueron los pataxó (estado de Paraíba), brevemente famosos por su oposición a que los festejos del V Centenario del «descubrimiento de Brasil» (año 2000) se desarrollaran en el territorio del que, no hace tanto tiempo, habían sido expulsados. La creación de un polo de desarrollo turístico amenizado por un Parque Nacional del Descubrimiento fue la gota que colmaba el vaso de la paciencia indígena. El pueblo pataxó comprobó, por enésima vez, que los espacios –naturales o culturales– a los que el Estado decide regalar un gran valor añadido –el otro IVA– se protegen desprotegiendo y, más aún, violando los derechos de sus legítimos propietarios. Dicho en castellano viejo, el poder «desnuda un santo para vestir a otro».

²² La comparación con el pueblo judío es especialmente engañosa. A primera vista, judíos de antaño e hipotéticos amerindios futuros se parecerían en que ninguno tuvo/ tendrá territorio. Y también se parecerían en que ambos se desenvuelven protegidos por una fortísima red de parentesco acompañada por un etnocentrismo más escandaloso en un caso que en otro –esto es, los judíos superaron a los amerindios en la praxis de una egolatría social propia tan hipertrofiada como su complementario, el vilipendio del otro–. Pero en ambos casos la voluntariedad del imaginario alcanza cotas decisivas. Por ejemplo, internet ha proporcionado a unos isleños caribeños la posibilidad de incorporarse a un imaginario Taíno –precolombino– mientras que el judío cultiva el imaginario de víctima ofendida y humillada «desde los cautiverios en Babilonia». Es decir, estamos ante dos constructos ideales absolutamente voluntarios. Pero, ciertamente, el peligro de desaparición ha existido y existe: algunos pueblos amerindios corren el riesgo de desaparecer e igual ocurrió con los judíos del siglo XIX, máxime cuando la identidad judía ya estaba saturada de arbitrariedades –puede leerse, de voluntarismos–; así venía sucediendo desde antes del Medioevo europeo: «todo askenazí en definitiva sería un goim eslavo o tártaro convertido al judaísmo entre los siglos VI al X por influencia de las hordas khazars, haciendo del rubio o pelirrojo centroeuropeo algo muy alejado del verdadero judío «original» de probable tez oscura y de rasgos más bien sefardíes, por no decir arabizados» (Criscaut, op. cit.). O sea, que, en el siglo XIX, la identidad judía llevaba más de un milenio tensando el arco de la imaginación. ¿Demasiada tensión?: en efecto. Sin embargo, ocurrió que, como es Su costumbre, el Diabolo acudió presuroso para salvar a los Hijos de Dios. Según autores nada extremistas como H. Arendt y C. Weizmann, sin el antisemitismo que afloró en el *affaire Dreyfus* y, por supuesto, sin el nazismo, es probable que la identidad judía se hubiera disuelto en el siglo XIX; por su parte, Auschwitz supuso un rito de paso: la recuperación del honor perdido –confusión entre riqueza material, vida y honor–, trámite necesario para acceder a la mayoría de edad; traducido a la jerga de los delirios colectivos, la caución para reproducir en los palestinos la ordalía sufrida por los judíos pobres –bien entendido: no por los judíos ricos. El sionismo se pretende heredero del *pueblo judío* pero «no hay un hecho nacional judío [sino] un hecho nacional israelí» (Georges Friedmann). Con lo cual volvemos a la pseudo-antinomía etnia/nación, capítulo que

rrir de otras oficinas; la meta es lograr el mínimo movimiento con el máximo rozamiento. En otras palabras, el Estado se manifiesta en toda su esplendorosa inopia antisinérgica.

V. Conclusión

Una vez derrotado el enemigo, el imaginario colectivo de Occidente se deleita en una proteica ceremonia de lamentaciones –por los daños colaterales y por los centrales–, peticiones de perdón –por incomprensible que resulte, para víctimas y verdugos– y agudeza –para expoliar la ciencia ajena–. *Quid de victis faciamus?*, ¿qué hacemos con los vencidos?: incorporarlos al panteón occidental. La selva ha muerto, Disney resucitará al león. El indio ha muerto, un nuevo indigenismo lo resucitará. A neo-indio, neo-indigenismo. Un neo-indigenismo con urbanistas, municipalistas, coooperantes... y paleógrafos para transcribir los legajos de los viejos Imperios (*cf. supra*, casos Sutiaba, Muisca, Pijao y Potiguara).

Ello es popularmente posible porque el imaginario occidental ha cambiado desde las últimas conquistas masivas a sangre y fuego –ahora las sigue habiendo pero en otras dosis–. El cambio es tan profundo que se percibe incluso cuando Occidente fantasea sobre sus propios antecesores, sobre esos hombres-de-las-cavernas que fungen como antepasados universales –no sólo africanos–. En los años 1950 la imagen del casamiento cavernícola era la del garrotazo y arrastre por los cabellos de la novia; ahora, la paleontología popular cree –de creer, de tener fe–, en la «hipótesis de la abuela», en que mandaban las mujeres y en que aquellas hordas eran igualitarias. Manes del feminismo y de la corrección política. Si nuestros antepasados fueron así de angelicales, no menos edénicos han de ser sus descendientes más directos que, esta vez, no somos los occidentales, pues estamos demasiado evolucionados para que se nos aproximen siquiera, sino que son los indígenas actuales. Gracias a estos deliquios, los homínidos pasan a ser protoindígenas –eso sí, nuevos indígenas sin pelos y sin uñas y, a ser posible, alfabeticados.

Los indígenas resistentes aportan su granito de arena a la general mudanza del imaginario occidental destruyendo

su fatídica imagen de rústicos arcaizantes y sustituyéndola por la de innovadores urbanitas ciberneticados. Los pueblos indígenas ya no son conservadores a ultranza, Modernidad *dixit*. En realidad, alguna parte de los pueblos indígenas fue conservadora –y lo sigue siendo– por lo que debemos preguntarnos: ¿qué porción de los pueblos resistentes es conservadora? Y, de existir esa porción, ¿es conservadora de la integración o de la emancipación? Obviamente, estamos partiendo de suponer subdivisiones dentro de los pueblos resistentes... y dentro de los antiguos, clásicos o etnografiados recientemente. Quede el tema para futuras pesquisas.

Por lo demás, en el imaginario actual están impresas las imágenes de renacimientos étnicos –o similares– inmediatamente anteriores. Todos recuerdan que los negros de los Estados Unidos hicieron Liberia y algunos dellos hasta creen que el *dark continent* se abrirá para alumbrar sus *Raíces*. Asimismo, es de sobra conocido que algunos pueblos amerindios, supuestamente incontaminados desde siempre, en realidad nacieron en tiempos históricos –garífunas, miskitos, semínolas y un largo etcétera–; además, es un lugar común afirmar que los indígenas actuales han incorporado a su cultura mucho de la cultura invasora –el sincretismo es el pan nuestro de cada día–. Ergo, si los amerindios siguen naciendo desde hace cinco siglos, lo verdaderamente extraño sería que no renacieran ahora. Y puesto que el *dictum* «la historia se repite» goza de gran predicamento en Occidente, el sendero está doblemente iluminado para el retorno de los (ex) brujos de la raza cobriza.

El imaginario ayuda, pero las fuerzas vivas, de ayudar, ayudan bastante más –y no digamos qué ocurre si se oponen–. ¿Es el neo-indigenismo una fuerza viva? Pues sí que lo es, pero, ¿cuán viva es? No sabríamos responder, así que, arrebujaos en este horizonte de igualitarismo paleontológico, nos limitaremos a preguntarnos si es posible que los neo-amerindios superen la pérdida de su territorio y de buena parte de su cultura, recuperen espacios públicos –físicos y simbólicos– y restauren sus identidades. ¿Es posible un re-nacimiento amerindio? Así formulada por enésima vez, no sabríamos contestar a esta pregunta, pero sí sabemos que de poco sirven los para-

ellos que se han utilizado hasta la fecha, en especial el de los pueblos sin territorio –gitanos, judíos de antaño²² y palestinos de ahora–. Por otra parte, es evidente que muchas colectividades lo están intentando. La nómina de los pueblos neo-indígenas no cesa de crecer así como la de sus instituciones (ex) desaparecidas; especial atención merecen los nuevos/viejos consejos de ancianos –insólito resurgir en esta época de juvelatría– y los municipios autónomos o de indios, con su poder asambleario –relativamente equivalente al *cabildo abierto* español.

Al igual que toda actividad social, el indigenismo es multifacético; en estas notas hemos tenido presente que el indigenismo actual engloba desde burócratas cuyo interés por la suerte cotidiana de los indígenas es fruto del capricho cuando no del cálculo, hasta ilustres pensadores y abnegados juristas o antropólogos. Engloba desde preciosos análisis de los choques culturales hasta titubeos sobre datos tan elementales como el número de indígenas. Incluso engloba indígenas que, pudiendo desetnizarse, han escogido continuar dentro²³ de sus pueblos. Pese a tanta voluntad –buena y mala–, el indigenismo no se abandona al arbitrio ni al azar, sino que reconoce su deber de elegir y de anticipar. Elegir la mejor utilización de los siempre menguados recursos significa ahora decidir quiénes son indígenas. El tema es espinoso, pero la única manera de que deje de serlo es abordándolo; para empezar, retrocedamos hasta los censos de población indígena de los años 1980 y 1990, cuando, para encasillar al censado como indígena se abandonaron los viejos criterios lingüísticos –«¿hablaba su abuela materna una lengua indígena?»–, de permanencia, de integración local, de parentesco, etc., adoptando la autoidentificación étnica como el mejor criterio posible de «indianidad». Si hoy se mantiene aquel criterio –útil o inútil, no hace ahora al caso–, no cabe duda de que los indígenas se multiplicarán insospechadamente. Pero si, forzados a priorizar –es decir, economizar–, los organismos indigenistas no permiten la proliferación de las autoadscripciones indígenas, ¿qué instrumento metodológico utilizaremos para definir las nuevas etnicidades?; cuando ya no son eficaces las respetadas nociones que

definieron al indígena en los foros internacionales, ¿habremos de sustituirlas, hibernarlas, reformarlas, abandonarlas definitivamente? Por ahora, no tenemos mejor respuesta que la apuntada parágrafos atrás: hemos de recurrir a la casuística etnográfica. Caso por caso, habrá que decidir –y, desde luego, pedir perdón por la manifiesta veleidad de reconocer ayer la autoidentificación étnica y rechazarla hoy.

Visto desde esa espinosa obligación de escoger, debemos subrayar que los problemas aquí glosados –distinguir entre etnia y nación y entre etnia y neoetnia– son problemas secundarios si los comparamos con las calamidades que afectan a los «antiguos» pueblos indígenas –enfermedades de pobres, avance de la invasiones agrícola y otras, marginación clásica y caridad moderna–. Son estas calamidades las que deben seguir siendo la prioridad de las acciones indigenistas. En casos urgentes, denunciar que entre etnia y nación puede llegar a haber antinomia o que la autoidentificación es un criterio dudoso, no es lo más perentorio –mientras que los problemas de los indígenas siempre son acuciantes.

Por otra parte, nacionalistas o nacionales e indígenas o resistentes, comparten un rasgo: la voluntariedad de sus constructos identitarios. De acuerdo. Pero vivimos una época en la que las intelligentsias, las imperiales y las subordinadas, están convenciendo al imaginario popular de que las naciones y las «nuevas» etnias existen *casí* exclusivamente por la voluntad de sus miembros. ¿Cuánto *casí*? de entrada hemos admitido que la voluntad existe e incluso podríamos llegar a admitir que estos constructos étnico/nacionales tienen algo no sólo de artificiales, sino hasta de artificiosos. Pero no concedemos nada más a los paladines del deseo colectivo. En aquella misma línea de anuencia, también podemos admitir –con reparos– que «las identidades son ante todo sociopolíticas. Son culturales solamente de modo secundario» (Boccaro: 1c). Pero no concedemos nada más a los paladines politólogos.

No concedemos más porque entendemos que la voluntad existe... pero la tierra y la historia, también. Las etnias y las naciones existen por algo más que por el mero proyecto de sus miembros; existen desde antes que nacieran sus individuos

–recordemos–, nos advertía de que hay un abismo entre ambas realidades político-identitarias. Además, la artificiosidad de estos constructos ideológicos subyacentes y radicales al nacimiento de Israel se comprueba por un método caro a la antropología: la (extrema) juventud de sus mitos. Ejemplo: uno de sus actuales mitos fundamentales, el mito de la «heroica resistencia de Masada», apareció en los años 1920 –la Numancia/Fort El Alamo israelí no es mencionada en ningún texto tradicional judío; sólo aparece en una brevísima alusión de Josefo, historiador romano–. Parafraseando a Sartre, podríamos afirmar que Hitler y sus antepasados ideológicos fueron los principales constructores del estado de Israel –por cierto, el terror sionista, uno de los más crueles y premeditados terrores de la actualidad, es la continuación ideológica y técnica del terror nazi o, dicho de otro modo, al terror semiclandestino le ha sucedido en la era de la publicidad el terror como amenaza pública y como espectáculo.

Concluyendo: el paralelo entre el caso judío/sionista/israelí y el caso indígena amerindio se reduce a que en ambos casos ha habido genocidio. Pero, mientras que los primeros tienen a los supervivientes en el poder y han pasado de «judíos errantes» a «colonos israelíes» (convirtiéndose ellos mismos en genocidas, manipulando falazmente su propio genocidio –el de los pobres, traicionándolo–, saqueando tierra ajena con la anuencia de las potencias imperiales, tergiversando el socialismo de los primeros «sionistas» y despreciando al proletariado europeo que hizo posible las primeras inmigraciones a Palestina –en definitiva, han desvalijado a sus progenitores, las izquierdas políticas europeas–), los segundos han hecho el camino inverso: tienen menos supervivientes y ninguno en el poder, han sido asesinados y expoliados sistemática y radicalmente –y en sus mismas líneas de parentesco–, no han conseguido el apoyo de las izquierdas y, en consecuencia, hasta su supervivencia como pueblos diferenciados está en entredicho. Es decir: esta comparanza nos enseña que el genocidio por sí solo –sin una pizca de poder– no basta para desencadenar en Occidente una respuesta humanitaria.

²³ «Las cifras globales [de población indígena] son adoptadas como válidas por provenir de organismos internacionales, sin un examen crítico de los propios países incluidos en los cuadros demográficos. En todo caso, estos «cálculos», «estimaciones» o «magnitudes aproximadas» muestran: las limitaciones

conceptuales e instrumentales de censos, encuestas y muestreos, la heterogeneidad que resulta de la falta de consenso entre los países para aplicar categorías comunes, los diversos y numerosos mecanismos de exclusión y, sobre todo, la necesidad de su corrección» (Programa...: 7).

vivos. La lengua se inventa, pero tan lentamente que podríamos darla por natural. La historia se inventa muchísimo más, pero, por mucho que la mitologice-mos y que la tergiversemos, no cambiarán las relaciones de dominación. El territorio, la comarca, la tierra antropizada con mejor o peor gusto, el clima, todos ellos son factores bastante independientes del designio humano. Por tanto, ya que la ideología dominante insiste en el artificio de algunas identidades colectivas, nosotros insistimos aquí en que no podemos olvidar los factores dados. Para la oficialidad, el vaso de las identidades

colectivas –viejas y nuevas– está medio vacío de «realidad»; de acuerdo –aunque no sabemos qué entiende el saber ungi-do por «realidad»–. Pero también está medio lleno.

La discusión, entonces, se centra en dónde ubicar el fiel de la balanza entre lo planeado y lo preexistente. El indigenis-mo actual tiene que estar preparado para, en lo que concierne a los indígenas –dejemos los nacionalistas para sus espe-cialistas–, afrontar el reto de desempare-jar cotidianamente el trigo de la paja, el designio indigenizante del escenario an-ces-tral.

Bibliografía y cibergrafía

- ANDERSON, B. (2005): *Under Three Flags. Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. Verso, 255 pp., Londres y Nueva York.
- BAUMANN, R. F., L. A. YATES y V. F. WASHINGTON (2004): «*My Clan Against the World*». *US and Coalition Forces in Somalia, 1992-1994*; Combat Studies Institute Press, Fort Leavenworth,; 219 pp., Kansas, EE.UU. (disponible en internet).
- BOCCARA, G. (2001): «Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo», en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, núm. 1 (disponible desde 08-feb-2005 en <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>).
- CEDI (Centro Ecuménico de Documentação e Informação) (1982): *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil/1981*; CEDI, 94 pp., Sao Paulo.
- CLEMENTE PERES, S. (2002): *A identificação da TI.Potiguara de Monte-Mor e as conseqüências (im) previstas do Decreto 1755/96*. En www.unb.br/ics/geri/Textos/Sidnei.htm (consultado el 14-07-2005).
- COMUNIDADE TUPINAMBÁ (2003): *Tupinambá*. Serie «Índios na visao dos índios», Governo da Bahia, Salvador, s/p., Bahía, Brasil.
- CRISCAUT, Andrés (2002): «La construcción de la identidad israelí: génesis, problemática y contradicciones», en *La Insignia*, nov. 2002. En http://lainsignia.org/2002/noviembre/int_048.htm (consultado el 14-07-2005).
- GLEBSON VIEIRA, J. (2003): *O «eu» e «outro»: O turismo étnico no grupo indígena Potiguara da Paraíba-Nordeste brasileiro*. En www.naya.org.ar/turismo/congreso2003/ponencias/Jose_Glebson_Vieira.htm
- GOLDING, W. (1969): *Los berederos*. Aguilar, Madrid, (*The Inheritors*, 1.ª ed., 1955).
- MÉTRAUX, A. (1979): *A religião dos Tupinambás*. Ed. Nacional, col. Brasileira, 1979 (1.ª ed., 1928), Sao Paulo.
- OTT, C. F. (1944): «Os elementos culturais da pesca-ria bahiana», en *Boletim do Museu Nacional*, núm. 4, 30 octubre, 67 pp., Río de Janeiro.
- (1944): «Contribuição a arqueología bahiana», en *Boletim do Museu Nacional*, núm. 5, 20 de noviembre, 73 pp., Río de Janeiro.
- PROGRAMA UNIVERSITARIO MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL/UNAM. *Pacto del Pedregal; Informe de evaluación del primer decenio internacional de los pueblos indígenas del mundo (1995-2004): Resumen Ejecutivo*, mayo 2006, 61 pp., México.
- RAMOS, A. R. (2004): «Los Yanomami en el corazón de las tinieblas blancas», pp. 19-47, en *Relaciones*, núm. 98, vol. XXV (disponible en internet). Es traducción de «Os Yanomami no coração das trevas brancas», en *Série Antropologia*, núm. 350, 2004, 19 p., Brasília (disponible en internet).
- RIBEIRO, D. (1971): *Fronteras indígenas de la civilización*. Siglo XXI, 419 pp., México
- RIZO, M. (1999): *Identidad y Derecho: Los Títulos reales del Pueblo de Sutiaba*. Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 291 pp., Managua.
- SAMPAIO SILVA, O. (1984): «Outras dimensoes dos Pankarú, de Pernambuco», pp. 3-23, en *Anais do Museu de Antropologia da UFSC* (Universidade Federal de Santa Catarina), año XV, diciembre, núm. 16; Florianópolis, Brasil.
- SIMMONS, A. (2003): «Intervention in Failed States: What the Military Can and Can't Do», en *National Strategy Forum Review*, Chicago, EEUU.
- SZAYNA, T. S. (ed.) (2000): *Identifying Potential Ethnic Conflict: Application of a Process Model*, Rand Co., s/l, 329 pp. (disponible en internet).