

Sobre la categoría “pueblos originarios” [Apuntes para una historia conceptual]

On the Category of “Original peoples” [Notes for a Conceptual History]

AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO, MÉXICO

ortegaureliano@gmail.com

Resumen: En este trabajo se examinan las condiciones históricas en las que se acuñó la categoría “pueblos originarios” en la perspectiva de relevar la categoría “indígena” en discursos de índole social-cultural; asimismo, se discuten los contextos políticos, culturales y sociales de la emergencia de dicha categoría en la política, la academia y los medios de comunicación. Entre aquellas condiciones se consigna la generalización de las luchas por la reivindicación de los “derechos” y las “identidades” de los pueblos indígenas en el horizonte de la descolonización y los discursos “progresistas” inspirados en la jerga de los “estudios culturales”. El trabajo presume que las aplicaciones de la categoría no ha sido objeto de una discusión académica rigurosa que ofrezca respuestas sobre su fundamentación epistemológica, conceptual y semántica, asimismo critica su condición retórica y su tendencia a esencializar lo relativo a la condición indígena.

Palabras clave: pueblos originarios, indígenas, epistemología, filosofía, historia.

Abstract: This paper examines the historical conditions under which the category “original peoples” was coined with a view to highlighting the “indigenous” category in sociocultural discourses. It also

discusses the political, cultural, and social contexts of its presence in politics, academia, and the media. These conditions include the widespread struggles to vindicate the rights of the “identities” of “original peoples” in the context of decolonization and the “progressive” discourses inspired by the jargon of “cultural studies”. This paper assumes that applications of the category have not been the subject of rigorous academic discussion that offers answers about its epistemological, conceptual, and semantic foundations, given its rhetorical nature and its tendency to essentialize everything related to the “native” condition.

Keywords: Original peoples, Indigenous peoples, Epistemology, Philosophy, History.

Recibido: 20 de agosto del 2025

Aprobado: 19 de septiembre de 2025

Doi: 10.15174/rv.vi18i37.868

...otra parte ha determinado utilizar el término y la categoría de indígena para nombrar una serie de luchas y circunstancias que hermanan a pueblos distintos entre sí.

YÁSNAYA AGUILAR

I

La expresión “pueblos originarios” apareció en nuestro espacio cultural hace relativamente poco tiempo. Se trata, en principio, de una categoría de carácter etnográfico cuyo uso y sentido mudaron a la escena política y cobraron relevancia

en un tiempo y un espacio específicos que parecen no ir más allá de los años noventa del siglo pasado para, desde entonces, experimentar un paulatino arraigo en el repertorio de ciertos discursos políticos, académicos y mediáticos; lo cual no deja de ser significativo. Esto no niega el hecho de que mucho antes de estos años haya sido eventualmente invocada por académicos o actores sociales con la que no podía ser sino una intención retórica, dado que sus usos —o sus contextos de aplicación antropológica, etnográfica, sociológica, histórica y eventualmente filosófica— no se habían avicinado en la lucha por la hegemonía cultural ni puestos en cuestión por sus efectos epistémicos (ver Rivera; Fernández; Albó, Ticona y Rojas). Lo que ha cambiado, en todo caso, es que hoy su uso se extiende hacia todo tipo de intervenciones, creando vastas zonas de indeterminación conceptual que en poco o nada contribuyen al esclarecimiento y la posible solución de los problemas reales que cotidianamente enfrentan los sujetos socioculturales a los que se refiere la expresión “pueblos originarios”, lo que nos lleva a conjeturar que en la mayoría de los casos no se ha rebasado su aplicación retórica y que esta merece con cierta urgencia un abordaje crítico.

En el trabajo “Significación de los pueblos originarios” Raúl Trejo Villalobos recuperó uno de los pocos apuntamientos explícitos sobre el uso de la expresión “pueblos originarios” generado en el espacio de las ciencias sociales; escribe Trejo:

¿Indio o indígena? Ilán Semo habla de la etimología y de la historia de ambos términos. También plantea, como tarea para los historiadores, cómo es que dichas expresiones han sobrevivido desde el siglo XVI hasta nuestros días. Lo más importante, sin embargo, concierne a la expresión ‘pueblos originarios’ y a su uso cada vez mayor a partir del movimiento zapatista (Trejo 30).

Trejo se refiere a un artículo aparecido en *La Jornada* (2017) en el que el sociólogo Ilán Semo, además de señalar que la discusión del uso y posible pertinencia de la expresión “pueblos originarios” era un asunto pendiente y principalmente “de historiadores” destacaba tres índices que la harían preferible a la de “indio” o “indígena”; citamos a Semo:

El creciente uso de la noción de pueblos originarios expresa una importante reforma conceptual: 1) en primer lugar, dificulta su sustantivación, a menos que se hable de “originarios” y obligue al lenguaje a recurrir a una polisemia. Llamar a las culturas del país por el nombre que ellas mismas se dan: nahuas, mazahuas, rarámuris...; 2) destituye un concepto clave —el de indígena— en la estructura de lo que mueve las latencias raciales de la sociedad, y 3) pone en escena la apuesta de un lenguaje abierto a la posibilidad de la pluralidad (Semo).

Como en efecto se trata de un trabajo informal no se pedirían a Semo más consideraciones argumentales que las ahí expresadas, sin embargo, desde el momento que se refiere al caso como “una importante reforma conceptual” sitúa la discusión en un plano distinto al de una simple opinión, por lo que sus razones merecen algunos señalamientos críticos. En primer lugar, una “reforma conceptual” es lo suficientemente significativa para merecer una discusión de orden epistemológico, la que, a nuestro juicio, no ha tenido lugar entre los historiadores —que aplican la noción “pueblos originarios” en muy raras ocasiones—; pero tampoco entre antropólogos, etnógrafos y científicos sociales, quienes habitualmente la desestiman. Como veremos más adelante, su introducción en el horizonte cultural contemporáneo se ha verificado en primera instancia a través del discurso político o jurídico-político, lo que no es irre-

levante; sólo posteriormente ha transitado al discurso universitario a partir de intervenciones de índole literaria o filosófica para finalmente avecindarse en las “narrativas” de los medios de comunicación masiva. Sin embargo, mientras en el ámbito político existen testimonios suficientes sobre la discusión en torno de la presunta necesidad y pertinencia de relevar las categorías de “indio” o “indígena” (Albó, Ticona y Rojas), en la academia, en donde se esperaba una revisión profunda, ésta se reduce a la recuperación de un conjunto limitado de testimonios secundarios. Esta práctica es directamente observable en los ámbitos de la literatura y la filosofía, en donde lo que hace unos cuantos años era simplemente “indígena” ahora es enfáticamente “originario”, lo que tiende a “normalizar” su uso sin que previamente se haya discutido y resuelto su estatuto epistemológico.¹ Con lo dicho cerramos, sin agotarlo, el ciclo del primer señalamiento: que se trata de una “reforma conceptual”. No, no lo es; a lo más, es un recambio categorial que ha dejado pendiente su justificación teórica y epistemológica. Seguimos: el primer argumento propiamente dicho no es del todo claro, pero señala que la expresión “pueblos originarios” dificulta su sustantivación. Sustantivar significa, más allá del simple nombrar, considerar algo como sustancia, como esencia o sustrato, como algo que, siendo fundamento, en sí mismo no cambia; no entiendo cómo la expresión “pueblos originarios” puede evitar o dificultar su sustantivación siendo, ella misma, un sustantivo, y justo porque la categoría está, como veremos, trágicamente condenada a esencializar los sujetos que nombra. Aquí las cosas no resultan

¹ Desde hace algunos años van en aumento las publicaciones que se refieren al pensamiento, las poéticas y los valores culturales de los “pueblos originarios”. Ante lo ya abundante de esta producción intelectual, consignamos unas cuantas referencias: Trejo; Del Ángel y Ortiz; Racedo 49-57; Arias 96-102.

a favor del relevo categorial de “indio” o “indígena” a menos que la palabra adecuada no sea sustantivación sino cosificación, lo que cambia radicalmente el ámbito de la discusión hacia las viciadas formas bajo las que las prácticas científico-sociales suelen construir sus problemáticas en la perspectiva establecida por Durkheim: “como cosas”. Aquí, “evitar la sustantivación” significaría, indistintamente para “indios” o “pueblos originarios”, remontar la cosificación y conservar la condición de éstos como *sujeto* (vivo, activo y cambiante, agregaríamos nosotros). La segunda parte del argumento es más clara y recupera un aspecto de la discusión que se ha vuelto común, aunque no necesariamente responde a la pregunta sobre la necesidad de una categoría emergente: “Llamar a las culturas del país por el nombre que ellas mismas se dan: nahuas, mazahuas, rarámuris...”. El fermento argumentativo de esta postura, generalmente no desarrollado, reposa en el hecho de “ellos”, los “pueblos originarios”, *prefieren* que se les caracterice así o, con más énfasis, que se les “diga por sus nombres”; podemos convenir con ello (Semo 11; Albó, Ticona y Rojas 294). El segundo argumento es débil, habida cuenta de que “la estructura de lo que mueve las latencias raciales de la sociedad” no repara en nombres, porque su arraigo en las ideas y actitudes de las mayorías de nuestro país es estructural, y nuestra sociedad es estructuralmente racista; de manera que un recambio categorial, sin una transformación profunda de nuestras actitudes y conductas se queda irremediablemente en la superficie, en la denuncia quizá, pero no debilita su persistencia ni penetra la gruesa cáscara de las prácticas discriminatorias (Navarrete, *Las relaciones inter-étnicas en México; Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*). Finalmente, la idea de que la expresión “pueblos originarios” “pone en escena la apuesta de un lenguaje abierto a la posibilidad de la pluralidad” es tan abierta que realmente no propone sino lo que

ya es algo propio y común de nuestra contradictoria dimensión cultural: una tendencia indetenible hacia lo “abierto”, lo “inclusivo”, lo “diverso”, lo “plural”, sin que realmente sepamos a dónde nos conduce.

Del lado de quienes se oponen a la adopción de la categoría, o por lo menos a su aplicación acrítica, podemos acudir a los siguientes ejemplos. En una nota a pie de página del libro *Feminismos desde Abya Yala*, Francesca Gargallo (26), con indiscutible honestidad intelectual y no pocas dudas al respecto, recuperó un pasaje en el que la autora boliviana Silva Rivera Cusicanqui –reconocida militante de causas indígenas y luchas por la emancipación de los pueblos andinos– reprobaba enérgicamente llamar “pueblos originarios” a quienes secularmente conocemos como “indios” o “indígenas” (Rivera 57 y ss.). Las razones de Rivera Cusicanqui, nos decía Gargallo, se anudaban en torno a dos motivos eminentes: por una parte, el uso acrítico e indiscriminado de la expresión “pueblos originarios” tiende a idealizar la condición indígena para remitirla a un horizonte de sentido en donde su facticidad histórico-concreta se esencializa y se proyecta hacia un pasado etéreo, idílico y romantizado; por otra, la condición de ostentarse como “originarios” separaría a cierta clase de “indios” de los “no-indios” y de otros grupos y pueblos cuya singularidad socio-cultural actual no es otra cosa que el desenlace de un largo y accidentado proceso de construcción histórica; es decir, lo que se afirma para unos en su consideración de “originarios” (lo sustancial), se niega para otros en su condición de “no originarios” (lo histórico, lo accidental), con lo que se abre una brecha no sólo categorial, sino ahora política, entre una muchedumbre de etnias y pueblos que independientemente de las muy diversas formas en las que se verificó su historia (y hoy su actualidad) han experimentado y todavía experimentan como denominador común la explota-

ción, la exclusión y la violencia. Aquí, Gargallo atina a una de las razones de Rivera Cusicanqui, la que se refiere a las “modernidades indígenas” y la necesidad de incluir en la discusión perspectivas no-originarias; sin embargo, los planteamientos de la autora-militante boliviana son mucho más amplios y abarcan una variedad de tópicos que van desde lo ya apuntado hasta la crítica del discurso de la “decolonialidad”.

la noción de “origen” nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico. He ahí la recuperación estratégica de las demandas indígenas y la neutralización de su pulsión descolonizadora. Al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un estatus residual, y, de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza (Rivera 59).

Y agrega:

El término “pueblo originario” afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye a la gran mayoría de la población *aymara* o *qhichwa* hablante del subtrópico, los centros mineros, las ciudades y las redes comerciales del mercado interno y el contrabando. Es entonces un término apropiado a la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal (Rivera 60).

Años más tarde, otra autora indígena, Yásnaya Aguilar, recuperó algunos señalamientos de Gargallo para ilustrar la paralaje que se genera en las palabras “indio” o “indígena” cuando por

una parte se denuncia la *opresión* de la que ancestralmente han sido objeto y, por otra, se encomia la *resistencia* que desde siempre han protagonizado. Cuestión de política militante que la lingüista *ayuujk* interpreta así:

Entiendo ahora que la palabra “indígena” nombra una categoría política, no una categoría cultural ni racial (aunque sí racializada). Entendí también que no bastaba con negar y dejar de usar la palabra “indígena” para que la categoría dejara de operar sobre mí. Me di cuenta de que es posible usarla como herramienta política para subvertir las estructuras que las sustentan con el riesgo siempre presente de caer en los ríos de la folclorización y la esencialización (Aguilar 61).

Frente a la paralaje, y más allá, Yásnaya propone una perspectiva teórica y discursiva sugerente porque, por una parte, proviene de las historias de vida de su propio pueblo y de su experiencia como lingüista y militante: que los “indígenas”, cuando se refieren a ellos mismos, antes que “indio”, “indígena” u “originario”, prefieren el uso de su “nombre propio”: *ayuujk*, *aymara*, *tutunaku*, *diidxazá*; algo a lo que ya nos referimos. Por otra, redimensiona los asuntos “indígenas” en un plano que proporciona una salida radical a toda problemática que involucre a “pueblos”, “naciones” y “minorías”: antes que “originarios” –lo que apela a una dimensión histórico-cultural difusa– tendrían que pensarse a sí mismos, y nosotros pensarlos, bajo una expresión inapelablemente histórica, económica y política que actualmente cobra fuerza entre todo tipo de comunidades resistentes: la categoría de “naciones sin estado” (ver Graeber).

II

Distintas fuentes coinciden en que la expresión “pueblos originarios” habría sido sugerida bajo la impronta de la expresión inglesa *First nations* (u *original nations*) (Semo; Fernández 5), formulada en el curso de los años sesenta y setenta del siglo pasado por autores canadienses al calor de las discusiones parlamentarias en torno al estatuto de la *propiedad* agraria y los *derechos* públicos de los “aborígenes canadienses”. En el entorno de este diferendo suele destacarse como punto de inflexión una especie de Manifiesto publicado en 1970 en cuyo cuerpo argumental se sintetizaba la posición indígena, la *Red Act* o, en registros oficiales, *Citizen Plus*; ² un extenso alegato por el reconocimiento político, jurídico y cultural de quienes pretendían formalizar su estatuto de “*first nations*” en el vasto territorio canadiense. Lo más avanzado de la normatividad que surgió de estas discusiones fue el reconocimiento jurídico de los llamados “derechos ancestrales” (*Aboriginal Law*); principalmente derechos sobre la tierra, pero igualmente sobre el conjunto de los bienes culturales que conservaron la calidad de patrimonio de quienes tradicionalmente se reconocieron como “*indigenous*” y, con esa calidad, se incluyeron en la categoría “*aborigin nations*” (ver Reguart). ¿En dónde quedó el término “originarios”? Probablemente en la traducción alegórica de la expresión “*first nations*”; así la vemos aparecer en otras discusiones constitucio-

² La *Red Act*, fue una respuesta airada y potente en contra de la llamada *White Act*—suscrita en 1969 por el Fiscal general de la provincia de Alberta— en la que, conforme al derecho vigente, la mentalidad colonial y burocrática insistía en que los reclamos ya eran legalmente reconocidos en leyes y tratados, y que, eventualmente, dichos tratados “se respetaban”, de modo que las cosas podían permanecer como hasta entonces, a lo que los indígenas contestan de manera enérgica justo con la *Red Act* (Ver *Citizens Plus* 6).

nales, pero ahora en Bolivia hacia 1990. Es más probable, sin embargo, que la categoría adoptada por los indígenas y políticos bolivianos provenga del título de un libro publicado en 1974: *A History of the Original Peoples of Northern Canada*, de Keith J. Crowe (1974). El libro de Crowe recupera y sistematiza el largo avatar de los “indígenas” del norte de Canadá desde la prehistoria hasta nuestros días (el libro fue actualizado en 1991) con énfasis en las formas bajo las que la implacable colonización fue venciendo la resistencia de aquellos hasta configurar un cuadro en donde el “problema indígena” del norte canadiense se ha convertido en una apuesta de índole existencial: resistir como “*native peoples*” o dejarse avasallar por la modernidad. Hasta ahora, concluye Crowe, recuperando una vieja tradición de lucha, los “indígenas” canadienses han elegido lo primero (Crowe 217). Me he detenido en el libro de Crowe porque su título se refiere explícitamente a “*original peoples*”, pero hay algo que es aún más significativo: el relato del autor canadiense empata con los lenguajes y la perspectiva epistémica que años más tarde el llamado pensamiento decolonial presentará como novedad alternativa a los discursos colonizadores “eurocéntricos” (ver Quijano). No pasemos por alto que el pensamiento decolonial es el fondo de ideas que nutre los debates jurídico-políticos que a partir de los años noventa del siglo pasado se generalizan en prácticamente toda América Latina al compás y como respuesta estatal-nacional a un nuevo ciclo de insurgencia “indígena”. Quizá ese clima —y no necesariamente ligas explícitas, como pudieron serlo los pendientes propios de los gobiernos “progresistas” y algunas bienintencionadas ONG— llevaron a algunos representantes de los pueblos “indígenas” a posiciones “post-indigenistas” como aquellas que Rivera Cusicanqui deplora y critica con vehemencia.

Detengámonos un momento en el núcleo de los razonamientos de la autora andina, los que discurren sobre dos ejes. Por una parte, Rivera señala como ámbito de la emergencia de la nueva noción la rección defensiva de las élites, propietarias y políticas, frente a la insurgencia indígena; la que mereció respuestas legislativas y culturales formuladas en lenguajes “incluyentes” y “reivindicativos”; por otra, la denuncia explícita de que la *construcción* de esos lenguajes se ubica en algunas universidades norteamericanas, se *propone* a través de los “*cultural studies*” y, ya en Latinoamérica, se *justifica* en la jerga de la decolonialidad. Escribe la autora andina: “Sea por miedo a la chusma o por seguir la agenda de sus financiadores, las elites se sensibilizan a las demandas de reconocimiento y de participación política de los movimientos sociales indígenas, y adoptan un discurso retórico y esencialista, centrado en la noción de ‘pueblos originarios’” (Rivera 69). Sumados a estos señalamientos, Rivera considera que este “nuevo estereotipo” de lo indígena articula eficazmente la idea de una larga continuidad de ocupación territorial, de alguna manera transhistórica, con una florida gama de rasgos étnicos y culturales, tradiciones, saberes, el amor por la *Pacha*, el “buen vivir” y otros “valores ancestrales” que refuncionalizan las prácticas indígenas y construyen escenarios “para un despliegue *teatral* de la alteridad”;³ mientras enfila argumentos contra la emergencia académica y la adopción retórica de lo que, así caracterizado, no deja de aparecer como una estrategia concertada que crea una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrarreferencia

que alejan a la academia de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes (Rivera 60).

III

La expresión “pueblos originarios” no se presenta aislada sino inscrita en un tronco discursivo que incluye por lo menos dos ramas distintas y complementarias: una de ellas es diáfana y directa, es *política* y se inscribe en los debates parlamentarios y en la lucha callejera y rural por el reconocimiento y los derechos territoriales, sociales y económicos de los “pueblos indígenas”; la otra, es *cultural* y se articula a través de muy diversos discursos reivindicativos que con entusiasmo juvenil exaltan los “valores ancestrales” de la vida indígena, sus lenguas, sus tradiciones, sus saberes, sus poéticas, su filosofía... Una rama no niega a la otra, pero no son lo mismo.

En el plano político, algunos autores consignan que la discusión sobre la emergencia y los usos de la expresión “pueblos originarios” es en muchos aspectos una tarea por hacer, sin embargo, no dejan de señalar su arraigo en el ámbito boliviano antes y después de los debates de 1991 (Albó, Ticona y Rojas 294). En estos debates habitualmente la condición de “originarios” se aplica, aunque no se explicita así, en función de una figura proveniente del viejo Derecho de Gentes: ser “primer ocupante”; “ellos” ya estaban aquí desde mucho antes de la llegada de los conquistadores y “éstas” eran “sus tierras”. Aunque no es esto lo que necesariamente se enfatiza en la noción “originarios”. “Su mensaje –escriben– no es que ellos estén aquí desde siempre, sino que la presencia y los derechos de estos pueblos tienen raíces anteriores a lo que pueda otorgarles un Estado conformado después y sin ellos (incluido el Estado colonial)” (Albó, Ticona y Rojas 294). El matiz es importante. No es lo mismo estar aquí

³ Un ejemplo de esa “teatralización” la representa Wankar (Ramiro Reynaga) en la obra *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España* (1981).

“desde siempre” a tener “raíces anteriores” a la instauración de un Estado conformado “después y sin ellos”. Lo “originario” se establecería a partir de un hito, de un antes y un después que tiene como cifra, primero, la presencia colonizadora de europeos en el Nuevo Mundo, después, los “derechos” que tienen “raíces anteriores” a la instauración de instituciones estatales. Esto es difícil de sostener porque el Incaico es un Estado; de hecho, un Estado representativo de la figura imperio-mundo del tipo “irrigador” (ver Karatani 163-167). De manera que los derechos de los pueblos aymaras, quechuas y guaraníes, antes de la conquista habrían sido dictados –o reconocidos– por una entidad estatal-imperial particularmente despótica, a la que eventualmente se le “lava la cara” en relatos de intención retórica como los del Inca Garcilaso de la Vega, Wancar o Simón Yampara (Yampara).

Es en este momento en donde la rama *cultural* a la que hacíamos anteriormente referencia en el tratamiento de “lo originario” entra al relevo, lo que de algún modo desborda y deforma el argumentario político. Es aquí, también, en donde se evidencia la intrusión del pensamiento decolonial en el debate, cumpliendo la tarea de transmutar la condición sensible-profana de “primer ocupante” del reclamo indígena –cuyo anclaje es la posesión de la tierra y sus formas ancestrales de producción e intercambio– por un emplazamiento cultural-identitario en cuyo despliegue discursivo los “indígenas” dejan de ser “naciones” legítimamente *imaginadas* para adquirir la nebulosa condición de “pueblos” ideológicamente *imaginarios* (ver Anderson). A este respecto, Raquel Velasco no deja de señalar dos importantes aspectos de la discusión: por una parte, la adopción de la expresión “indios originarios” surgió de consideraciones étnico-antropológicas para pasar de inmediato al plano de la disputa por espacios y poderes de orden político;

por otra, es una “invención” y, como tal, masivamente *imaginaria*. “La invención “indígena originario” actúa como herramienta simbólica de producción de sentidos y significados en la construcción de imaginarios sociales. En esta línea, se trata de identificar las temáticas de identidad, territorialidad, pertenencia e inclusión, que se posicionan en la lucha del poder por los sentidos sociales, estableciendo una nueva lógica de nación o “comunidad imaginada” que pretende imponer su hegemonía a través del discurso, interpelando sentimientos de pertenencia e identidad a unos grupos sociales y a otros no” (Velasco). Podemos observar este desplazamiento en los entresijos de los debates bolivianos de los años noventa, en donde el problema de la tierra y, sobre todo, la disputa por la organización sindical y campesina, una cuestión de *clase social* (que evoca el “eurocentrismo”) empieza a mezclarse con el problema de las etnias y las identidades. Es decir, el “eurocentrismo” y sus instancias coloniales y colonizadoras (obreros y campesinos) chocan con “lo originario”, representado por los “indígenas”. La expresión “pueblos originarios” aparece en el momento que la lucha de clases, sus organizaciones y sus protagonistas se debaten en una aguda crisis y experimentan la presunta necesidad de un relevo histórico, por lo que las “viejas” pugnas por la transformación del orden capitalista ceden el espacio, primero, a querellas específicamente reivindicativas por los *derechos*; después, a luchas culturales por la hegemonía, la visibilidad, el reconocimiento o una identidad “decolonizada”. Así, la legitimidad que toda disputa contra la explotación obtiene del carácter sensible-profano de sus instancias organizativas y la universalidad de sus demandas se desplaza, primero, hacia “lo indígena”, su singularidad y sus soportes subjetivo-culturales (lo que todavía conserva una pálida dimensión política), para posteriormente derivar hacia la pregunta por una “etnicidad originaria” que no sólo resulta

esencialista, sino teatralizada e imaginaria. El matiz es necesario porque una "nación imaginada" es una figura *realizable*; mientras una "nación imaginaria" pertenece al mundo de la fantasía. Los "pueblos" anteriores a la llegada de los españoles eran ellos mismos "naciones imaginadas" cuya singularidad autoconsciente se construyó en el proceso de su *realización* como naciones históricas. Al momento del choque con los conquistadores, su identidad había sido el resultado de un complejo proceso de etnogénesis que no se clausuró con la conquista, porque continúa hasta nuestros días (Navarrete 21-36).⁴

Referencias

Albó, Xavier, Esteban Ticona y Gonzalo Rojas. *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*. Xavier Albó, *Obras selectas. Tomo X, 1994-1998*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1995.

Arias Herrera, Nicolás. "Del indigenismo a la filosofía de los pueblos originarios". *Descolonialidad del poder. Buenos vi-vires y Diálogo de saberes*, núm. 2, agosto-diciembre, 2024. <https://redmexicanadescolonialidaddelpoder.com/revista>.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, 2021.

Aguilar Gil, Yásnaya. "La sangre, la lengua y el apellido. Mujeres indígenas y estados nacionales". *La sangre, la lengua y el apellido*. Madre Selva, 2021.

⁴ Es importante acudir a los pasajes en los que Navarrete reconstruye el proceso de construcción del altépetl mexica porque ilustra plenamente el proceso que media entre una nación mexica "imaginada" y su *realización* histórica (Ver Navarrete 410-514).

Citizens Plus, June. *Open History Seminar: Canadian History*. eCampusOntario, 1970. <https://www.printfriendly.com/print/?source=cs&url=https%3A%2F%2Fopenhystoryseminar.com%2Fcanadianhistory%2Fchapter%2Fdocument-2-red-p>.

Crowe, Keith J. *A History of the Original Peoples of Northern Canada*. Aretie Institut of North-America-McGill, 1974. <https://archive.org/details/historyoforigina00keit/page/n11/mode/2up?view=theater>.

Del Ángel, Diana y Mariana Ortiz Maciel. "Panorama de la poesía mexicana contemporánea escrita en lenguas originarias". *Madurez de la joven poesía mexicana*, Alejandro Higashi e Ignacio Ballester (coords.). *América sin Nombre*, 2018.

Fernández Chiti, Jorge. ¿"Pueblos originarios, indios, indígenas o aborígenes?" 2010. <https://archive.org/details/historyoforigina00keit/page/n5/mode/2up>.

Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confección, 2014.

Graeber, David. *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus, 2011.

Karatani, Kojin. *La estructura de la historia del mundo. Como comprenderla a la luz de los distintos sistemas de intercambio*. Siglo XXI, 2024.

Navarrete, Federico. *Las relaciones inter-étnicas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

_____. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *Colonialidad del saber y eurocentrismo*, Edgardo Landero (ed.). UNESCO-CLACSO, 2000.
- Racedo, Josefina. "Construcción de la identidad en las nuevas organizaciones de pueblos indígenas originarios. Continuidades y cambios". *Runa*, vol. xxxiv, núm. 1, enero-julio, 2013, pp. 49-57.
- Reguart Segarra, Núria. *Los pueblos indígenas de Canadá y la defensa de sus territorios sagrados. Análisis sociológico y jurisprudencial*. Universidad de Deusto, 2021.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Semo, Ilán. "¿Indígenas o pueblos originarios?: una reforma conceptual". *La Jornada*, 11 de marzo de 2017. <https://www.jornada.com.mx/2017/03/11/opinion/015a1pol>.
- Trejo Villalobos, Raúl. "Significación de los pueblos originarios". *Filosofía de los pueblos originarios / Philosophy of the Indigenous Peoples*, Raúl Trejo y Obed Frausto (coords.). Bajo Tierra, 2022.
- Velasco Canelas, Raquel. "Dinámica de identidad étnica: la invención del indígena originario". *Investigaciones sociales*, vol. 16, núm. 29, 2012, pp. 291-294.
- Wankar (Ramiro Reynaga). *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España*. Nueva Imagen, 1981.
- Yampara, Simón. "Medio siglo de mitos y utopías. Cuerdas históricas de fibras incompatibles". *Temas Sociales*, núm. 24, 2003, pp. 425-431. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0040-29152003000100032