



LOS ESTUDIOS CULTURALES EN MÉXICO

JOSÉ MANUEL VALENZUELA ARCE
COORDINADOR

BIBLIOTECA MEXICANA



Primera edición, 2003

Valenzuela Arce, José Manuel (coord.)

Los estudios culturales en México / coord. de José Manuel Valenzuela Arce — México : FCE, CONACULTA, 2003
464 p. ; 23 x 15 cm — (Colec. Biblioteca Mexicana)
ISBN 968-16-7081-7

1. Antropología — México 2. México — Cultura I. Ser II. t

LC HM101 Dewey 306 V125e

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fondodeculturaeconomica.com

D. R. © 2003, CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
Av. Revolución, 1887, 7º piso; 01000 México, D. F.

D. R. © 2003, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Pichacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-7081-7

Impreso en México • Printed in Mexico

Editorial Universidad de Texas en Austin
en la Universidad de Texas en Austin

Notas sobre los autores

Raúl Fuentes Navarro es licenciado y maestro en comunicación y doctor en ciencias sociales. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), es profesor-investigador del Departamento de Estudios Socioculturales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO, Guadalajara). Ha ocupado diversos puestos directivos en el Consejo Nacional para la Enseñanza y la Investigación de las Ciencias de la Comunicación (Coneicc), la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC), la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (Fefafacs) y la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC). Entre sus libros publicados recientemente se encuentran *La emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación de la comunicación en México* (1998), *Pensar las ciencias sociales hoy: reflexiones desde la cultura* (coordinado con Rossana Reguillo, 1999), *Educación y telemática* (2000), *Comunicación, utopía y aprendizaje* (2001), *Comunicación: campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas* (coordinado con María Immaculata Vassallo de Lopes, 2001).

Néstor García Canclini es doctor en filosofía por las universidades de París y La Plata. Ha sido profesor de la UNAM y la ENAH y colaborador de *Plural*, *Sábado*, *La Jornada* y *Excélsior*. Es autor de *Cortázar. Una antropología poética*, *Arte popular y sociedad en América Latina*, *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, *Epistemología e historia: la dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, *Las culturas populares en el capitalismo*, *Tijuana: la casa de toda la gente*, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* y *El consumo cultural en México*. Es coautor de *Máscaras, danzas y fiestas en Michoacán*, *Políticas culturales en América Latina*, *Públicos de arte y política cultural*, *La educación y la cultura ante el*

que se convierten en un reflejo de la cultura contemporánea. La antropología cultural es una disciplina que se ha ido consolidando como una de las más relevantes en el campo de las ciencias sociales. Su desarrollo se ha visto impulsado por la necesidad de comprender las complejas transformaciones que se han producido en la cultura contemporánea, así como por la necesidad de establecer una relación entre la cultura y el desarrollo social y económico. La antropología cultural se ha convertido en una disciplina fundamental para entender la complejidad de la cultura contemporánea y sus implicaciones para el desarrollo social y económico.

En el contexto actual, la antropología cultural es una disciplina que se ha consolidado como una de las más relevantes en el campo de las ciencias sociales. Su desarrollo se ha visto impulsado por la necesidad de comprender las complejidades de la cultura contemporánea y sus implicaciones para el desarrollo social y económico. La antropología cultural se ha convertido en una disciplina fundamental para entender la complejidad de la cultura contemporánea y sus implicaciones para el desarrollo social y económico.

En el contexto actual, la antropología cultural es una disciplina que se ha consolidado como una de las más relevantes en el campo de las ciencias sociales. Su desarrollo se ha visto impulsado por la necesidad de comprender las complejidades de la cultura contemporánea y sus implicaciones para el desarrollo social y económico.

La antropología cultural es una disciplina que se ha consolidado como una de las más relevantes en el campo de las ciencias sociales. Su desarrollo se ha visto impulsado por la necesidad de comprender las complejidades de la cultura contemporánea y sus implicaciones para el desarrollo social y económico.

Índice

Notas sobre los autores	7
Presentación	13
Introducción. Crónica y estudios culturales en México. Teorías de la cultura	15
El multiculturalismo	15
Posmodernismo	18
Poscolonialismo	20
Estudios culturales	22
Crónica y estudios culturales en México	26
<i>Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo</i> , por Néstor García Canclini	34
De cómo un argentino hace trabajo de campo sobre México en Edimburgo	37
Los antropólogos como especialistas en la modernidad	39
Hacia una agenda comparativa de investigación	42
Antropología, sociología y estudios culturales	46
Hibridación con contradicciones	47
La incertidumbre como virtud antropológica	52
Bibliografía	53
<i>La investigación cultural en México. Una aproximación</i> , por Gilberto Giménez	56
Parámetros de análisis	56
Los grandes ejes de la investigación cultural en México	58
La dimensión epistemológica	69
A modo de conclusiones	71
Bibliografía	75
<i>El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica</i> , por Esteban Krotz	80

Introducción	80
Desaparición y reaparición del término "cultura" en la antropología mexicana	82
El rechazo del "culturalismo", 82; La aparición de "la cultura popular", 86	
Temas "culturales" actuales en la antropología social mexicana	90
Breve mirada hacia las demás especialidades antropológicas, 90; Tres campos consolidados del estudio socioantropológico de la cultura, 93; Cuatro campos en proceso de consolidación, 97	
Enfoques teóricos	101
Cinco consideraciones sobre la situación y sus perspectivas	105
1. ¿Un concepto de cultura sin definición?, 105; 2. ¿Del análisis del capitalismo al estudio de la identidad de actores sociales colectivos?, 106; 3. ¿De entidades con límites fijos a entidades sin límites cognoscibles?, 107; 4. ¿Cultura versus clase?, 108; 5. Difusidad y fascinación: la cultura como tema entre otros y como foco de interés general, 109	
Comentario final	110
Bibliografía	112
<i>El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana</i> , por Maya Lorena Pérez Ruiz	116
Los conflictos interétnicos en los Estados nacionales y frente a la globalización	116
La presencia de las relaciones interétnicas en el pensamiento indigenista integracionista	121
La importancia de las relaciones interétnicas en posiciones críticas al indigenismo antiintegracionista	126
Algunos retos pendientes y nuevos puntos de partida	147
Las relaciones interétnicas en los estudios contemporáneos	153
La importancia del territorio para la definición étnica, 156; Los grupos étnicos y la especificidad de lo étnico, 160; La identidad étnica, la cultura y la etnicidad, 166; Los movimientos etnopolíticos y los proyectos de futuro, 173	
Balance sobre las tareas actuales y una propuesta para el debate	176

La especificidad de lo étnico: una propuesta, 180; Etnias, clases y procesos de diferenciación, 184; Identidades propias, identidad étnica e identidad nacional, 192	
Bibliografía	199
<i>Persistencia y cambio de las culturas populares</i> , por José Manuel Valenzuela Arce	208
La cultura popular	210
El legado gramsciano	212
Hibridación cultural y modernización	217
Identidades profundas y persistentes	223
Cultura popular y cultura obrera	231
Cultura e identidades obreras	241
Medios masivos, masificación y cultura popular	242
Repensar lo popular	257
<i>Función corrida (El cine mexicano y la cultura popular urbana)</i> , por Carlos Monsiváis	261
¿A quién le dan pan que llore y ría al mismo tiempo?	262
"Cuando no había cámaras de cine, no sabíamos a dónde dirigir el rostro bañado en lágrimas"	264
Al público lo que quiera, que al fin siempre va a querer lo mismo	266
Del público como la nación que nos corresponde	269
"No sufras tanto, Guadalupe, que apenas comienza la película"	271
"No me mire así, jefecita, que voy a creer que se va al cielo creyéndome un desagradecido"	273
Moral y cultura popular: "Vete y no peques más porque me excitas"	274
No te muevas, paisaje, que así no vuelve a mi casa	275
Atmósferas: las zonas (casi) sagradas	276
Género culminante: la comedia ranchera	278
Mitos: las transfiguraciones de la pantalla	279
Los mitos: Pedro Infante. "Cariño que Dios me ha dado para quererte"	280
Lugar común: el cine, elemento de unión nacional	280
Atmósfera: la Revolución mexicana	281
Atmósferas: la pobreza	283

Mitos: María Félix y Dolores del Río	284
Atmósferas: la comicidad	285
Atmósferas: la canción popular	287
Atmósferas: el melodrama	287
"Canonicemos a las putas"	292
"A mí no me gusta pegarle a mi marido"	294
 <i>Culturas urbanas. Balance de un campo de investigación, por</i>	
Héctor Rosales	296
Horizonte y sentido de la tarea	296
Lo epistémico como clave de lectura	298
El proceso de constitución del subcampo de los estudios culturales urbanos	300
Delimitación y construcción del objeto, 300	
Contribuciones a la conformación del subcampo de estudios culturales urbanos	303
La crónica, el ensayo, el periodismo, 303; Antropología, 304; Sociología, 306; Convergencia interdisciplinaria: sociología, psicología social, antropología, 308	
Configuración actual del subcampo	309
Las culturas urbanas como realidad compleja	316
Los desafíos del presente y la apertura a lo inédito urbano	317
El horizonte actual. Atisbos a la ciudad poscardenista	318
Cierre	321
Bibliografía	321
 <i>Cultura, género y epistemología, por Marta Lamas</i>	328
La percepción de la cultura	329
El género como filtro epistemológico	333
Sujetos, conocimiento y diferencia sexual	336
El género en México: ausente y necesario	340
Los estudios culturales	345
Construcción del sujeto y libertad	348
Bibliografía	352
 <i>Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo, por Rossana Reguillo</i>	354
Los contextos y la condición juvenil	357
Narrativas en conflicto	361

Desde dónde hablan los saberes	362
De lo tematizable a lo representado	368
El grupo o los nombres de la identidad, 369; Los otros, 370; Proyecto y acción colectiva, 371	
El punto de quiebre	372
De mapas e itinerarios	374
Bibliografía	377
 <i>El campo académico de la comunicación en México: fundamentos de la posdisciplinariedad, por Raúl Fuentes Navarro</i>	380
La problematización de la estructura disciplinaria de las ciencias sociales	381
La problematización del estatuto disciplinario de los estudios de comunicación	387
La problematización del campo académico de la comunicación en México	400
Bibliografía	417
 <i>De la pila hasta el océano. Comunicación y estudios de la cultura en México, por Jorge A. González</i>	420
Una pareja dispareja: los estudios sobre comunicación y cultura	420
Nace una estrella: la comunicación como objeto y profesión	422
Complejidad creciente y complicidad crujiente: poderes de aquí, de allá y de mucho más allá	426
Un paso al más allá: espirales complejas	427
Lucha libre en los andadores del libre mercado: los "rudos" se nos volvieron "técnicos" y la técnica sometió al espíritu	428
La comunicación "justifica" los medios (o el sueño de Nicolás Maquiavelo)	430
¡Aquí no pasa nada! (A no ser que pase cuando está pasando)	431
¡Vámonos a las carreras! "De lo perdido, lo que aparezca" (aunque es mejor que "parezca")	432
Encontronazo con "lo otro": grillos vemos, corazones y saberes no sabemos	435

El hacer sometido al saber y el saber pegadito con la vida común, de gente igualmente común	436
Punto de flotación: duros que se hunden en el mar y blandos que estallan en el aire	437
Contar (magnitudes medibles): por los mares de la tranquilidad, 438; Contar (cuentos verosímiles): por los cielos de la elegancia, 438	
De miradas sobre miradas y algunos amoríos imposibles	439
La insoportable complejidad del ser y del no poder ser	441
Del "exterior" al movimiento: el Programa Cultura en el México del "interior"	442
Contactos extra-exteriorinos del tercer tipo	444
De carencias, prospectivas, agendas y varios retos pendientes	446
<i>Born to be wired: World Wide, "Web" para unos y "Wait!" para muchos</i>	447
Mundos <i>un-plugged</i> , redes <i>un-wired</i>	449
Textos cerrados, gramáticas privadas, ¿hipertextos públicos y abiertos?	449
Cortos en circuitos, circuitos muy cortos y cortos circuitos: entre "pirámides" y "redes"	452
Bastimento para un largo viaje. Viaje para un largo bastimento	453
Salida de emergencia: no grito, no corro, no empujo... ¿Santificarse en maremotos?, 455	

Este libro se terminó de imprimir y encuadrinar en septiembre de 2003 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su tipografía, parada en el Departamento de Integración Digital del FCE por Juliana Avendaño López, se emplearon tipos Palatino de 10:12, 9:11 y 8:9 puntos. La edición, que consta de 2.000 ejemplares, estuvo al cuidado de Julio Gallardo Sánchez.

El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana

MAYA LORENA PÉREZ RUIZ¹

LOS CONFLICTOS INTERÉTNICOS EN LOS ESTADOS NACIONALES Y FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN

Contra todas las predicciones de llegar a los años dos mil con una sociedad homogénea, el fin del siglo XX y el principio del XXI están acompañados de un resurgimiento de los conflictos étnicos en todo el mundo. Así lo sugieren por lo menos los cruentos enfrentamientos que han vivido en la actualidad los serbios, los croatas, los musulmanes, los judíos, los vascos, los rusos, los chechenos, los negros, los indígenas, y muchos otros más.

Las evidencias de la intensificación de las movilizaciones con contenido étnico parecen indicar que están asociadas y responden a los intensos procesos de integración (con sus consecuentes procesos de genocidio y etnocidio) que suscitó el surgimiento y la consolidación de los Estados nacionales como la forma de gobierno imperante en el mundo; pero que también lo son de la incapacidad de los Estados nacionales para dar respuesta a las expectativas que sus propuestas de desarrollo generaron entre sus poblaciones (Arizpe *et al.*, 1993; Stavenhagen, 1992).

En muchos países los conflictos étnicos son producto de historias coloniales; otros tienen como origen los flujos masivos de trabajadores, emigrados y refugiados. Pero en todo caso, la oposición de los pueblos, o grupos étnicos, a las políticas de los Estados nacionales los han llevado a cuestionar la legitimidad de estos últimos.

¹ Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social, del INAH, México.

Los factores que han originado tales conflictos son muy variados y pueden incluir desde el acceso desigual a los recursos económicos y políticos, y el tipo de políticas gubernamentales, hasta sentimientos de privación y temor, pasando por aquellos relacionados con las fronteras y los inmigrantes. Por tanto, las demandas son igualmente variables, lo mismo que las formas de resistencia y oposición étnica. En un abanico tan amplio, sin embargo, destaca el hecho de que no todos los conflictos étnicos se presentan como luchas políticas; por el contrario, es posible distinguir tres tipos de situaciones de conflicto étnico: las que ocurren en el ámbito de las relaciones personales, y que no desafian a las instituciones; las que se presentan entre grupos étnicos, con la alianza de uno de ellos con el Estado, y las que asumen la vía política. También llama la atención que no todas las demandas étnicas reivindican el derecho a la diferencia, sino que existen algunas que convocan su derecho a adquirir su plena ciudadanía y acabar con la discriminación (Margolis, 1992).

La existencia de ámbitos tan disímiles en los que se presenta el conflicto étnico, como son los comunitarios y los estructurales o sistémicos, suponen dos factores que estratégicamente intervienen en la dinámica de los conflictos étnicos: la naturaleza y la fuerza del Estado, y las instituciones de la sociedad civil. Las interacciones entre ambos generan situaciones particulares de conflicto. Éstos pueden presentarse tanto en regímenes autoritarios con políticas étnicas coercitivas que agudizan los conflictos étnicos (como en Guatemala, por ejemplo), como también en situaciones de apertura democrática, que liberan fuerzas largamente reprimidas como sucedió con la Unión Soviética (Stavenhagen, 1992).

Frente a las evidencias del resurgimiento del conflicto étnico en el mundo se están buscando explicaciones de fondo que argumenten por qué las lealtades étnicas motivan y fortalecen las luchas de esos pueblos contra los Estados nacionales. Algunas de ellas son: la fuerza de los procesos de globalización (o de cambio global, como lo llaman algunos autores), que afectan el mundo contemporáneo; el consecuente debilitamiento de los Estados nacionales, y la incapacidad del modelo de desarrollo seguido por el capitalismo, que ha agotado su posibilidad de expansión, y que incluso coloca en peligro de sobrevivencia al planeta.

Bajo esa línea de reflexión, algunos autores han sugerido que ante el fin de la expansión globalizadora el reto de la sociedad mundial es su consolidación y su involución. Y el resurgimiento de lo étnico sería parte de este último proceso, ya que la etnicidad supone el retorno de los hombres a lo más fundamental y universal de la organización social que es la ascendencia.²

México, como toda América Latina, no ha quedado fuera de los conflictos étnicos a todo lo largo de su historia y en 1994 el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional evidenció lo que por años ciertos grupos políticos y académicos quisieron ocultar: la existencia de relaciones interétnicas conflictivas, entre indígenas y no indígenas, añejas en su antagonismo y violentas en su cotidianidad. Relaciones en las que los primeros ocupan el lugar subordinado y en donde también pueden intervenir relaciones de explotación, el racismo y la discriminación.

Sin embargo, la conformación de los indígenas como uno de los nuevos sujetos sociales y políticos de nuestros días no nació con el levantamiento armado de Chiapas; por el contrario, éste, con más de 30 años de lucha, se ha construido a la par que se ha consolidado su oposición al Estado nacional. Es decir, conforme han sido cada vez más frecuentes y claras sus demandas organizadas para transformar radicalmente las formas de relación entre el Estado y los pueblos indígenas, y han logrado constituirse en una fuerza que interpela al carácter de sociedad nacional y a la naturaleza del Estado (Iturralde, 1991).

Pero el tránsito del conflicto étnico interpersonal y comunitario, así como de las demandas comunitarias y grupales con un carácter local vinculado a necesidades inmediatas, hacia ese otro nivel de confrontación con el Estado, ha implicado trascender los niveles de la organización local a la regional y nacional. Y en ese paso las reivindicaciones de tipo étnico no siempre se han conservado ni han sido los puntos aglutinadores de las movilizaciones indígenas.

Las formas particulares como las organizaciones indígenas y el Estado han respondido ante las mutuas presiones, y las negociaciones emanadas de ello, han dado lugar a un complejo cuadro de formas de organización y lucha que involucran a la población

² Adams (1994) es uno de los autores que han desarrollado esta línea de análisis, p. 194.

indígena: organizaciones de carácter productivo, comercial, cultural y político, con niveles locales, regionales y nacionales, y formadas con poblaciones con igual o diferente identidad.

En ese amplio panorama, las organizaciones de tipo político, que asumen la representatividad regional y nacional, son las que han generado con mayor claridad una lucha de carácter étnico, mediante la que cuestionan la legitimidad del Estado y el orden jurídico que norma las relaciones de la nación, y del que son excluidos. Entre ellas la propuesta por la defensa de la autonomía indígena ocupa un lugar central.

Pero cabe decir que ese surgimiento del movimiento indígena organizado, cuya propuesta en torno a la autonomía³ es la más avanzada —puesto que sintetiza sus reclamos históricos en torno a territorio, justicia, política, cultura, economía, etc.—, no constituye el único nivel en el que en México se manifiestan los conflictos de carácter étnico.

Además de este nivel, que ya tiene un carácter eminentemente político, se presentan otros ámbitos de conflicto interétnico que ocurren en el contexto de las relaciones interpersonales, en los que se enfrentan indígenas contra no indígenas, pero que no desafían en forma directa las políticas y las instituciones del Estado, y aun otros en los que se confrontan entre sí indígenas con identidades diferenciadas, casi siempre con la complicidad del gobierno que apoya a uno de los grupos en conflicto (Margolis, 1992).

De esta manera, el conflicto étnico en México se debate entre las expresiones cotidianas comunitarias, no organizadas, y el ámbito nacional, desde el cual, además, y mediante la formación de organizaciones políticas, se proyecta a escala internacional al constituir alianzas con otros movimientos indígenas del continente, y al recurrir a organismos y legislaciones internacionales o supranacionales en la búsqueda de instrumentos de lucha (por ejemplo el Convenio 169 de la OIT).

En este amplio abanico de niveles y formas en que se presenta el conflicto étnico en México han surgido, por tanto, múltiples y variados actores de intermediación entre los indígenas y la sociedad nacional, mismos que también han ido cambiando a lo largo

³ Al respecto véase el documento discutido en la Asamblea Plural por la Autonomía, así como los trabajos de Gilberto López y Rivas (1996) y Díaz Polanco (1991).

del tiempo. Entre ellos están la Iglesia, los intelectuales, los grupos de poder locales y, sobre todo en los últimos años, organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales. En los últimos años, muchos de ellos han tejido una red de mediación en la que mediante el ofrecimiento de recursos financieros, técnicos, de asesoramiento y de capacitación, generalmente de origen externo al país, actúan en ámbitos que antes eran exclusivos del gobierno nacional. La defensa del medio ambiente y de los derechos humanos y culturales de los indígenas son asunto privilegiado cada vez más en la acción de esos agentes no gubernamentales, que han fortalecido también la emergencia de los indígenas como actores sociales, al abrirles las puertas a foros internacionales (Iturralde, 1991).

De manera similar a lo que sucede con los niveles de conflicto étnico y las luchas indígenas y sus organizaciones —que se debaten entre el localismo y la internacionalización, o la transnacionalización (Varese, 1996)— la antropología ha enfrentado retos importantes para explicar dichos procesos, y en ese camino ha debido superar sus visiones comunitarias, culturalistas, funcionalistas y aun estructurales, para incursionar, incluso apoyándose en otras disciplinas, en explicaciones que integran dimensiones simbólicas, políticas y comunicacionales, en las que la construcción de los sujetos sociales ocupa un lugar cada vez más significativo.

Dentro del trabajo antropológico en México pueden identificarse varios momentos y tendencias que han intentado explicar, y modificar, las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado y la sociedad nacional no indígena. Las tendencias hegemónicas pueden agruparse en dos grandes bloques: las que han surgido para orientar y apoyar las políticas de Estado (concretadas en las políticas indigenistas), y las que han surgido en oposición y crítica a tales posiciones.

Cabe decir, sin embargo, que ni las políticas indigenistas ni las críticas a éstas han sostenido posiciones homogéneas, ni tampoco han tratado de la misma forma el asunto de las relaciones entre los indígenas y los no indígenas. Por ello, y por las aportaciones que desde sus diversas posiciones han brindado al desarrollo de la antropología mexicana, vale la pena adentrarse en el análisis de las formas en que han sido abordadas, u omitidas, las relaciones interétnicas en las principales vertientes del pensamiento

antropológico interesado en los pueblos indígenas y sus relaciones con el Estado y la sociedad nacional. Tarea de gran importancia sobre la cual aquí sólo se presentarán algunas reflexiones.

LA PRESENCIA DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL PENSAMIENTO INDIGENISTA INTEGRACIONISTA

Desde la configuración del Estado nacional en este siglo, la participación de los antropólogos ha sido pilar de la definición y justificación de las políticas de Estado destinadas a los indígenas y que como tales constituyen el indigenismo mexicano. Como ejemplo baste decir que los antropólogos Manuel Gamio, Alfonso Caso, Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán fueron pilares en la construcción ideológica y operativa de las políticas incorporacionistas e integracionistas del Estado destinadas a los indígenas. Y que posteriormente los antropólogos Salomón Nahmad y Arturo Warman lo fueron del indigenismo para el etnodesarrollo y de participación, y del indigenismo que proponía la transferencia de funciones a los indígenas.

No obstante que todos los antropólogos indigenistas tuvieron como objetivo de sus reflexiones y sus acciones a poblaciones diferenciadas precisamente por sus cualidades e identidades étnicas, el problema de desentrañar el peso de las relaciones interétnicas en la reproducción de las condiciones de vida de los indígenas, así como en los procesos desencadenados por las propias políticas indigenistas, fue abordado por ellos de diferente manera, y tuvo impactos diferenciales tanto en las políticas indigenistas como entre los antropólogos opositores al indigenismo y las organizaciones indígenas mexicanas que hoy buscan construir un movimiento indígena nacional.

Para Manuel Gamio, iniciador del indigenismo, las relaciones interétnicas como tema de reflexión asociado a la dominación y a la explotación de que eran objeto los indígenas, estuvo fuera de su ámbito de interés en la medida en que para él el problema en México era el de su heterogeneidad racial, cultural, lingüística y económica, mismo que tenía que resolverse a través de la incorporación de las culturas indígenas a la identidad y la cultura nacionales. Su interés por las culturas indígenas se centraba, por

tanto, en conocerlas integralmente con el fin de preparar las acciones del Estado tendientes a superar el aislamiento indígena y propiciar el acercamiento racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico. Elementos básicos que Gamio consideraba indispensables para conseguir una nacionalidad coherente, definida, así como una verdadera patria. Orientaban su pensamiento, por una parte, su formación etnográfica, aprendida de Franz Boas, y, por otra, el liberalismo prevaleciente en su época, lo cual lo hacía más a fin al evolucionismo unilineal de las escuelas antropológicas anteriores a Boas. Por ello, cuando Gamio fue nombrado en 1917 responsable de la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura, sus propuestas estaban encaminadas más a propiciar la incorporación y la desaparición de los indígenas, que a su preservación.⁴

Algo similar ocurrió con Alfonso Caso, quien compartió con Gamio las ideas fundamentales acerca del problema indígena y cuyas aportaciones principales fueron realizadas como primer director del INI en el diseño de formas de operación y acción indigenista así como en programas de antropología aplicada, entre los que destaca el del primer centro coordinador, fundado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en 1950 (Marzal, 1986).

Es a Julio de la Fuente a quien la antropología mexicana debe los primeros trabajos interesados en las relaciones interétnicas. Para él este asunto ocupó un lugar central y constituyó uno de sus aportes más importantes para la antropología mexicana. Su formación marxista, su vinculación con Malinowski en la investigación sobre el sistema de mercados en Oaxaca, así como su práctica indigenista, que lo llevó a conocer profundamente las comunidades indígenas, influyeron para alejarlo, por una parte, de las posiciones culturalistas que, bajo la influencia del particularismo y del estructural-funcionalismo, veían las relaciones entre indios y no indios sólo en términos culturales, y, por otra, de los marxistas que confrontaban a todos los indígenas como clase, en oposición con todos los mestizos.

⁴ Existe una amplia bibliografía donde se discute el indigenismo, de manera introductoria; para este punto puede consultarse: *Forjando patria*, de Manuel Gamio, Porrúa, México, 1960; *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, de Manuel M. Marzal, editada por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1986, e *Imágenes del campo: la interpretación del México rural*, de Cynthia Hewitt de Alcántara, editada por El Colegio de México, México, 1984.

En sus largas estadías de campo, De la Fuente encontró que la denominación de "indio" era un concepto acuñado por los hablantes de español para clasificar en él a todos los que no eran mestizos y colocarlos en una posición estructural de desventaja. De esta manera, entendió que era un instrumento de dominación empleado para reproducir las relaciones de dominación entre indios y no indios. En ese sentido constitúa "casi una casta". De la Fuente encontró, sin embargo, que la "situación dual" descrita por él estaba delimitada en regiones geográficas específicas, atrasadas, relativamente aisladas y con grupos de población mestiza no plenamente incorporados a la sociedad y la economía modernas. Concluyó que era esa situación, generada por los mestizos (que basaban su subsistencia en el dominio sobre los indígenas), la que impedía la desaparición de las relaciones de casta, y por tanto la entrada de las zonas indígenas al sistema económico moderno (en el que regían relaciones de producción basadas en las clases). En términos de política indigenista, sus propuestas estuvieron encaminadas a romper con el trabajo en comunidades indígenas dispersas, y propuso que se enfocase al trabajo de regiones socioeconómicas, delimitadas por las relaciones de dependencia entre los medios urbanos y las comunidades rurales indígenas; en las cuales, por lo demás, los mestizos constituían una estructura de mediación regional que imponía a los indígenas las relaciones de casta. De la Fuente fue el primero, en el indigenismo propiamente dicho, en defender el carácter pluricultural de la nación y en oponerse al incorporacionismo y asimilacionismo por anticuados y colonialistas (De la Fuente, 1965; Hewitt, 1984).

Gonzalo Aguirre Beltrán retomará muchos de los planteamientos de su amigo y colega Julio de la Fuente. Entre 1951 y 1953, como director del primer Centro Coordinador Indigenista en Cuiapas, observó las relaciones interétnicas en una región sociogeográfica determinada y fue después de dejar ese cargo cuando escribió una de sus obras más relevantes para comprender la naturaleza de las relaciones interétnicas en México: *Formas de gobierno indígena*. Posteriormente escribiría otras obras también de gran importancia para el tema: *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural* y *Regiones de refugio*. El rigor de sus estudios y la coherencia de su pensamiento lo han señalado como el indigenista de mayor consistencia teórica y que logró construir una teoría del

cambio cultural. En su obra sobre el proceso de aculturación, Aguirre Beltrán se propuso comprender los procesos de aculturación y cambio cultural, mientras que en *Regiones de refugio* analizó la estructura de las regiones interculturales, poniendo atención en el proceso dominical, es decir, en la dominación.

Su profundo interés por la historia lo llevó a rastrear los datos históricos pertinentes para refutar las concepciones funcionalistas acerca de las comunidades campesinas aisladas, y a postular que esa simbiosis entre ciudades y áreas rurales existía desde antes de la Colonia. Demostró así que precisamente ése era el modelo sobre el cual el sistema colonial se había instalado, y que la Independencia y la Revolución de 1910 no habían podido liquidar. Más cercano en ese punto al enfoque marxista, Aguirre Beltrán consideraba que esa relación e interdependencia no se basaba en el principio de la reciprocidad y la ganancia mutua de los funcionalistas, sino en la dominación. En el México de su época, afirmaba, igual que De la Fuente, que esas ciudades eran "ciudades señoriales" que aseguraban su supervivencia y su dominio sobre las comunidades indígenas —sujetas estructuralmente desde la Conquista— mediante la manipulación étnica. Todas las comunidades ligadas a una ciudad de ese tipo formaban su *hinterland*, configurando una región intercultural, es decir, una región de refugio, regida por relaciones de casta y alejada de los sistemas de intercambio económico y cultural de la sociedad nacional (Hewitt, 1984).

La obra de Aguirre Beltrán dejó atrás las concepciones funcionalistas que veían al indio aislado, y sólo como miembro de una comunidad, para situarlo como miembro de un grupo social sometido. En su análisis del cambio cultural se considera que en toda sociedad existen fuerzas favorables y desfavorables al cambio. Las favorables que vienen desde adentro del grupo se deben a la invención y los descubrimientos; las de afuera se deben al préstamo cultural. Las fuerzas opuestas al cambio pueden venir también de adentro y se deben al condicionamiento cultural, y las externas, al imperio, al control, a la autoridad, a la sujeción y al dominio. La acción de esas fuerzas se traduce en varios procesos presentes en el cambio cultural: los de invención, de aculturación, de endoaculturación y dominicales.

En el proceso dominical, que se concibe como un juego de fuerzas que hace posible la dominación sin que se recurra a la fuerza

para sustentarla, se ponen en juego seis mecanismos: *a)* la segregación racial que apoya el supuesto de la superioridad del blanco sobre los indígenas y que impide la movilidad vertical; *b)* el control político que detenta el grupo dominante y que deja en los indígenas sólo cierto aparato político local; *c)* la dependencia económica que mantiene a los indígenas bajo el control del grupo dominante en la producción, pero sobre todo en la comercialización; *d)* el tratamiento desigual que otorga a la población involucrada en esta estructura colonial diferentes tipos de servicios, que establece el contacto entre los grupos sociales dentro de normas y estereotipos de comportamiento y que hace funcionar el sistema de castas, y *e)* la acción evangélica que en sí misma no es un mecanismo dominical, pero que cuando legitima una situación colonial se convierte en instrumento de dominio (Aguirre Beltrán; 1976, Marzal, 1986).

Pero si Aguirre Beltrán se separó de los funcionalistas en su perspectiva sobre las regiones, en las que percibía con claridad la dominación, la explotación y el colonialismo, en su perspectiva acerca del proyecto nacional y en lo que debería ser el futuro indígena dentro de la nación tenía grandes afinidades con el funcionalismo, ya que veía que la integración de las regiones interculturales a la gran comunidad nacional debería resultar en mutuos beneficios. De esta manera, para Aguirre Beltrán, como para un buen número de antropólogos que lo precedieron en las labores indigenistas, la tarea esencial era, precisamente, conseguir la integración del indígena a la sociedad nacional moderna, para lograr así su tránsito de las relaciones de casta a las de clase y con ello mejorar sus condiciones de vida. La integración que se buscaba era regional y debía conseguirse mediante la apertura de oportunidades económicas, culturales y educativas que, al final, harían innecesarias y obsoletas las relaciones de casta. En ese proceso, el papel de los intermediarios culturales, concretados en mestizos e indios educados, era fundamental para llevar a cabo los procesos de aculturación necesarios para generar una integración cultural: síntesis de la cultura de indios y mestizos y fundamento de la cultura nacional.⁵

⁵ Para conocer el impacto que las ideas de De la Fuente y Aguirre Beltrán tuvieron entre los funcionalistas que trabajaron en Chiapas entre los años cincuenta y sesenta, véase el libro de Cynthia Hewitt, *Imágenes del campo: la interpretación del*

Hay que decir, sin embargo, que los planteamientos de Aguirre Beltrán encontraron serias limitaciones para llevarse a cabo. Por una parte, porque pese a su insistencia en la importancia de las regiones, el trabajo de los centros coordinadores continuó efectuándose principalmente en comunidades. Ello debido a diversas limitaciones: las presupuestales, la poca incidencia del INI en las demás dependencias gubernamentales, y porque las élites regionales, identificadas como limitantes del desarrollo indígena, en muchos casos se fortalecieron con la apertura de caminos, la entrada de servicios y, en general, con la modernización de la economía y con las nuevas relaciones políticas que se establecieron.

Con el tiempo, además, la premisa fundamental del indigenismo integracionista —que establecía en la identidad étnica el factor principal para la reproducción de las relaciones dominicales o de dominación— se convirtió en un punto polémico, tanto para los indigenistas como para sus opositores. Cabe decir, sin embargo, que aunque por momentos dicho planteamiento pareció obsoleto, en la actualidad continúa discutiéndose bajo nuevos paradigmas teóricos, debido al resurgimiento del conflicto étnico y a la emergencia del pensamiento neoliberal que ha fortalecido la idea de que la secularización, la individualización, la modernización y el desarrollo integral constituyen momentos secuenciales de un mismo proceso que necesariamente debe conducir a la libertad, el bienestar y la justicia para todos.

LA IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN POSICIONES CRÍTICAS AL INDIGENISMO ANTIINTEGRACIONISTA

Las posiciones críticas a las perspectivas integracionistas del indigenismo se presentaron desde el inicio mismo de sus formulaciones como política de Estado, y Moisés Záens fue precursor del indigenismo antiincorporacionista. Éste, partícipe de los notables esfuerzos para emplear la educación como instrumento para el desarrollo de las comunidades, no era antropólogo, pero tuvo contacto con Boas y John Dewey, y en 1925 llegó a ser subsecretario de Educación Pública. Desde ahí, y con el apoyo de las misio-

Méjico rural, 1984, capítulo 1, dedicado al particularismo, el marxismo y el funcionalismo en la antropología mexicana.

nes culturales, participó en la promoción de acciones educativas, médicas, de mejoramiento del hogar y de la economía, etc., las cuales tenían como objetivo acabar con el aislamiento y con el atraso en el campo. Esta perspectiva, que incorporaba a los indígenas como parte del problema rural general (promovida desde la SEP por Vasconcelos) fue puesta en duda por Záenz, después de su experiencia de campo en regiones indígenas de América Latina. De esta forma, ya para la década de 1930 Záenz advertía sobre la necesidad de tomar en cuenta la especial situación de los indígenas en las tareas de planeación y diseño de las políticas para el desarrollo rural, y cuestionaba la idea de la incorporación del indígena como meta por alcanzar. Tal convicción lo llevó a proponer la formación de un Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, en el cual nunca pudo participar. Sus ideas y sus denuncias sobre las diferencias y la explotación prevaleciente entre los indígenas no tuvieron, sin embargo, un contexto analítico coherente, y el aislamiento continuó siendo parte fundamental de su explicación (Hewitt, 1984).

La otra gran vertiente crítica al incorporacionismo se dio desde el marxismo, con Lombardo Toledano y Chávez Orozco a la cabeza. Ninguno de ellos fue antropólogo, pero proclamaban el derecho de los indígenas a conservar sus costumbres y lenguas propias, y sosténian que eran las condiciones estructurales y no los sistemas de creencias las que mantenían a los indígenas en situación de miseria y explotación. Su defensa de esa autonomía local indígena provenía, más que del marxismo del siglo XIX, de los experimentos leninistas del siglo XX sobre las autodeterminaciones nacionales, mediante los cuales fueron tratadas las minorías nacionales en la Unión Soviética. Sin embargo, frente a las presiones internacionales de la década de 1930, desatadas por las políticas cardenistas (la reforma agraria y la expropiación petrolera), quedaron atrás las ideas sobre la posibilidad de que cada grupo étnico podría constituir una nación (Hewitt, 1984).

Lombardo Toledano desde la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y Chávez Orozco desde el Departamento de Asuntos Indígenas (creado en 1936) fueron pilares importantes durante el cardenismo en lo relacionado con las políticas del gobierno nacional destinadas a los trabajadores rurales, principalmente en lo concerniente a su desarrollo organizativo y la educación. Se

promovía una forma de organización ejidal y comunal establecida para las poblaciones mestizas beneficiadas por el reparto agrario, porque se pensaba que eso contribuiría a incrementar la toma de decisiones locales, a fomentar el autogobierno comunitario y a incrementar su articulación con los grupos regionales de presión (principio que se suponía operaría de la misma forma para los indígenas). Y se promovía una práctica educativa que abandonaba la idea de la castellanización forzada, para impulsar primero el aprendizaje de las lenguas maternas y ya después el español.

Tanto en Lombardo Toledano como en Chávez Orozco estaba presente la convicción de que el cambio socioeconómico tenía una importancia fundamental para elevar los niveles de vida en el campo, y ello sólo podría lograrse mediante la organización política de los indígenas y la conservación de su identidad étnica.

Dicha posición constituyía la tercera vertiente de interpretación de la situación de los indígenas en México durante las décadas de 1920 y 1930, y se inscribía dentro de las corrientes socialistas. Las otras dos eran la de Manuel Gamio, que postulaba la necesidad de incorporarlos, e implicaba una visión liberal, y la de Záenz, que preconizaba como positivo un cierto aislamiento de las comunidades indígenas para su defensa, y que correspondía a la posición populista (Hewitt, 1984).

De esas tres posiciones, la que hegemonizó el campo antropológico hasta la década de 1950 fue la vertiente del indigenismo integracionista, con sus afinidades e interacciones con la antropología funcionalista. Paradigma, este último, que se encontraba en proceso de desintegración durante el decenio de 1960, precisamente por su incapacidad para responder adecuadamente al conflicto presente en las relaciones interétnicas y en los vínculos de las comunidades indígenas con la nación.

Después de la segunda Guerra Mundial, el indigenismo como política de Estado, y el funcionalismo, como paradigma antropológico, comenzaron a ser cuestionados cada vez con mayor fuerza y desde varios frentes, principalmente desde el marxista, que introdujo a la discusión sobre los indígenas nuevos elementos: el de las relaciones de las comunidades con contextos socioeconómicos nacionales e internacionales, el de las bases materiales e históricas de la dominación, el de las relaciones estructurales entre etnia y clase, etc. De esta forma, si para los indigenistas y los

funcionalistas las relaciones entre indígenas y no indígenas tenían un fuerte componente cultural, para los antropólogos que aceptaron la influencia marxista éstas respondían a relaciones sociales y condiciones socioeconómicas y políticas más vastas, que incluían el ámbito no sólo nacional sino internacional.

La cada vez más obvia necesidad de ampliar las perspectivas de análisis de la comunidad y la región a lo nacional y lo internacional, obligó a los antropólogos, de las décadas de 1950 y 1960, incluyendo a algunos funcionalistas, a adecuar sus instrumentos analíticos y sus perspectivas teóricas. En esa búsqueda los planteamientos de Julian Steward, con sus niveles de integración, y de Eric Wolf, con sus planteamientos sobre la comunidad corporativa cerrada y sobre las relaciones entre los modos de producción capitalistas y no capitalistas, fueron de gran importancia para abrir en México la línea de estudios de las relaciones entre lo rural y lo urbano, bajo la óptica de lo campesino, misma que hizo a un lado, por varios decenios, el problema de las relaciones interétnicas.

Las corrientes críticas a las políticas de desarrollo establecidas en México, así como del indigenismo concebido por Gamio y perfeccionado por Aguirre Beltrán, se alimentaron, además del marxismo, de la ecología cultural, de la sociología y de la economía latinoamericana, de la antropología francesa de orientación marxista, así como de las vertientes nacionalistas que se concretaban en instituciones de carácter internacional como el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES) y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (Hewitt, 1984, Méndez Laville, 1987).

La influencia marxista, presente en México en algunos movimientos sociales desde principios de siglo XX, se vio fortalecida con la llegada de los intelectuales españoles refugiados a causa de la guerra civil que había en su país, quienes mediante su incursión directa en la antropología (Palerm y Pedro Armillas), en la producción editorial (Daniel Cosío Villegas) y en la traducción de libros de Marx, Hegel y otros (Wenceslao Roces) influyeron en las escuelas de antropología y de ciencias políticas y económicas. Posteriormente, el triunfo de la Revolución cubana y su línea editorial de la Casa de las Américas vino a agrandar también la influencia marxista en los círculos progresistas mexicanos (Méndez Laville, 1987).

En general, la perspectiva marxista brindó la posibilidad de una perspectiva económica y global de la explotación, y de construir explicaciones que rompieron las visiones culturalistas y los análisis parciales. Pero hay que decir que tuvo una influencia diferencial en los simpatizantes de la ecología cultural, en los que asumieron las teorías de la dependencia y en los que se mantuvieron como marxistas ortodoxos. Estos últimos, igual que los ecólogos culturales, se inclinaron por la investigación de los campesinos.

Desde la década de 1950, pero sobre todo en la década de 1960, en México, como en toda América Latina, estaba claro que el desarrollo del capitalismo en estas regiones no era, ni podía ser, similar al de los países donde se había efectuado la Revolución industrial. La experiencia de los países que se habían liberado del yugo imperial, mostraba que su subordinación colonial había deformado de tal manera sus estructuras socioeconómicas que estaban imposibilitadas para alcanzar un desarrollo autónomo. El paradigma de la dependencia, desarrollado por economistas, sociólogos, antropólogos y psicólogos, fue la respuesta, dentro del estructuralismo histórico, para dar soluciones a esa situación. La interdisciplinariedad y la apertura del ámbito de análisis hacia lo internacional hacía posible incursionar en el estudio del imperialismo desde la perspectiva de la periferia, creando categorías específicas para el mundo no desarrollado. De las diferentes corrientes que surgieron para explicar la dependencia, fue ganando terreno la que concebía que si bien ésta era resultado de una experiencia histórica colonial que se prolongaba después de la Independencia, implicaba también a grupos sociales internos (nacionales) que tomaban decisiones y se adaptaban a los intereses de los países desarrollados. Tal perspectiva, asociada a la desarrollada en Francia por Georges Balandier sobre el concepto de la situación colonial (que equiparó con el de dependencia), brindó a los sociólogos y antropólogos latinoamericanos los elementos necesarios para elaborar el paradigma de la dependencia (Hewitt, 1984).

En torno al colonialismo se alcanzó cierto consenso que consideraba que éste residía en la esfera política y económica, que implicaba el control, por parte de los extranjeros, del intercambio económico y la información, así como la manipulación de estereotipos raciales o étnicos que justificaban el dominio de los coloni-

zadores sobre los colonizados. Con ello, el colonialismo implicaba también a las esferas psicológicas y culturales. Tal perspectiva sobre la dependencia y el colonialismo fue asumida sobre todo por aquellos latinoamericanos que estudiaron en París. Al aplicar el concepto de explotación colonial, estos investigadores encontraron que las mismas pautas podían encontrarse en el interior de sus países, a escalas inter e intrarregionales. Surgió entonces el concepto de colonialismo interno. En México, Pablo González Casanova fue pionero al emplear estos conceptos, aunque se enfrentó al difícil problema de combinar el análisis simultáneo de la explotación geográfica con el de la explotación sustentada en las clases sociales (Hewitt, 1984).

En México, los antecedentes sobre las regiones de refugio y la preocupación por los indígenas le dieron a las teorías del colonialismo y la dependencia la dimensión étnica necesaria para explicar por qué una parte de la población era explotada no sólo por pertenecer a un país neocolonial y a una clase oprimida, sino por pertenecer a una minoría étnica. Y aún más, para explicar por qué en el interior de esos países las élites regionales se beneficiaban del sometimiento indígena en las regiones interétnicas. Pero a diferencia de las concepciones de Aguirre Beltrán, bajo la óptica del colonialismo interno, el origen de la situación radicaba en una situación estructural, en la que la condición étnica y el manejo de la cultura eran más un síntoma que una causa.

La síntesis entre las posiciones de la sociología latinoamericana, las tesis de Balandier y la antropología, la hizo en México Rodolfo Stavenhagen. Éste, para resolver el problema entre explotación étnica y de clase, propuso que la estratificación de casta y la de clase debían verse como coexistentes y obrando entre sí, como lo habían hecho siempre, y de la misma manera en que se superponían las formas geográficas de explotación a las relaciones con los medios de producción (Hewitt, 1984).

Esta posición de ninguna manera fue compartida por los marxistas ortodoxos, dedicados al estudio del movimiento obrero, a los cada vez más visibles (para la antropología) sectores populares urbanos, o a los estudios del campesinado, puesto que para todos ellos la etnicidad no era importante o, cuando mucho, constituía sólo una manifestación cultural del dominio de lo económico.

En el México de finales de 1970, varios factores permitieron la apertura de las fronteras a una praxis antropológica que se interesaba cada vez más en otros temas, y que desde entonces se preocupó no sólo por nuevas temáticas y por nuevos sujetos sociales, sino que también pudo alimentarse de nuevas perspectivas teóricas: la crítica al paradigma y la práctica indigenistas, la conciencia creciente sobre el carácter de la antropología al servicio del colonialismo, el incremento de las migraciones a las ciudades, los procesos provocados por la acelerada urbanización y la modernización, y las fuertes protestas sociales e intelectuales que se oponían a las políticas económicas y culturales impuestas en el país.

La redefinición del quehacer antropológico, que quería alejarse de las políticas y acciones del Estado, se vio inmersa en una compleja y contradictoria dinámica al presentarse esta búsqueda acompañada de una apertura política por parte del propio Estado, que se propuso fortalecer su relación con los centros de investigación y docencia, después de la matanza de 1968 y el serio descontento social que se derivó de ella.

Pero si bien la necesidad de redefinir la práctica antropológica así como la crítica al indigenismo de Estado formaron la plataforma común de la lucha de los críticos del indigenismo, el desarrollo de diversas vertientes de interpretación sobre la realidad nacional y su contexto internacional generó posiciones que no siempre coincidieron e incluso fueron opuestas. Tales diferencias giraron en torno a la caracterización del problema indígena, al proyecto de nación que debía construirse, a la posibilidad de las alianzas de clase, al papel que desempeñaría cada sector en la transformación de la sociedad, y por tanto respecto a las relaciones que debían existir entre el Estado, los diferentes sectores, las clases sociales, los partidos políticos y los intelectuales.

En términos generales, las dos grandes posiciones que hegemonizaron la discusión antropológica antiindigenista de finales de las décadas de 1970 y 1980 fueron la de los llamados antropólogos críticos y la de los que se autodenominaron marxistas o etnomarxistas.

Los antropólogos críticos fueron llamados así por sus posiciones críticas al indigenismo oficial expuestas en el libro *De eso que se llama la antropología mexicana*, publicado en 1970 y que se con-

virtió en parteaguas en la historia del indigenismo. Las posiciones de tales antropólogos disidentes fueron presentadas desde antes, en el Sexto Congreso Indigenista realizado en 1968. Coincidían con esta posición Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Margarita Nolasca, Mercedes Olivera y Arturo Warman (Méndez Laville, 1987).

Este grupo de antropólogos compartió con Stavenhagen las ideas sobre la dependencia y el colonialismo interno, al tiempo que recibió la influencia de la escuela francesa de antropología por medio de Robert Jaulin, Regis Debray, Dominique Perrot, George Condominas y Pierre Clastres, entre otros. Tales autores, también bajo la influencia marxista, denunciaron en el ámbito mundial, a finales de 1960 y principios de 1970, el etnocidio ejercido en las poblaciones indígenas bajo la dominación colonial y el capitalismo de Occidente.

Sensibilizados por los impactos del colonialismo sobre las poblaciones nativas, que llegaron en muchos casos al etnocidio, un creciente número de antropólogos, que compartió muchos de los principios de los antropólogos críticos, fueron configurando una tendencia cada vez más amplia en la que participaron antropólogos mexicanos, y extranjeros residentes en México como Stefano Varese, Scott Robinson, Nemesio Rodríguez y Miguel A. Bartolomé, algunos de los cuales participaron, al igual que Bonfil, en las reuniones de Barbados (Grupo de Barbados, 1979).⁶

Para los simpatizantes de los antropólogos críticos, el ataque al indigenismo predominante implicó el cuestionamiento a la práctica antropológica al servicio del expansionismo de Occidente, o sea del colonialismo y el imperialismo. En ese sentido se opusieron a las prácticas de asimilación e integración hacia el indígena, llevadas a cabo en nombre del nacionalismo y el desarrollo nacional, y que no hacían más que reproducir las prácticas coloniales ahora en la modalidad de colonialismo interno (Warman, 1986).

⁶ Aquí cabe aclarar que no todos los simpatizantes de las teorías sobre la dependencia y el colonialismo interno compartían exactamente las mismas posiciones. Pero todos ellos, en uno u otro momento, fueron identificados con los antropólogos críticos (que tampoco configuraban un grupo homogéneo, ni se mantuvieron como un mismo grupo en el tiempo), y fueron englobados, por sus opositores, como representantes de corrientes similares, llamadas etnopopulistas, o etnicistas, o etnopopulistas románticos, como veremos más adelante.

Para la caracterización del problema indígena se opusieron a las concepciones culturalistas provenientes del funcionalismo que veían a la cultura nacional como la suma de las subculturas existentes en una sociedad, y se interesaron por analizar el conflicto con una perspectiva estructural e histórica, nacional e internacional. De esta manera reconocieron la existencia de grupos sociales estructuralmente antagónicos que son los que han configurado, dentro de las naciones de origen colonial, situaciones de conflicto entre clases sociales, y que en regiones específicas se expresan en relaciones de dominación y explotación étnica. Cabe decir, sin embargo, que a pesar de que todos ellos compartían un enfoque general estructural y sistemático, también se opusieron a las perspectivas mecanicistas que subordinaban lo cultural a lo económico, y por ende lo étnico a las clases.

De la amplia corriente de antropólogos simpatizantes de estas concepciones generales, interesadas en las relaciones interétnicas y las relaciones entre las etnias y las clases, fueron Guillermo Bonfil, Stefano Varese, Miguel A. Bartolomé y Rodolfo Stavenhagen quienes durante la década de 1980 desarrollaron propuestas teóricas para explicar la dinámica del cambio cultural y la persistencia de las etnias; aunque fueron las de Bonfil y Stavenhagen las que tuvieron mayor impacto dentro de la antropología mexicana.

En el pensamiento de Bonfil, las comunidades indígenas son vistas como producto de las estructuras coloniales de dominación, que conservan ámbitos propios de resistencia, precisamente en la permanencia de sus identidades culturales. De esta manera su peculiar estructura se entiende como respuesta a su condición asimétrica y subordinada en relación con las metrópolis coloniales, y posteriormente nacionales. Su permanencia como entidades étnicas diferentes a las del resto de la sociedad nacional se explican por la pertinencia que tiene la justificación de la dominación por cuestiones raciales y étnicas, pero también por la resistencia de los indígenas a la dominación. Al tener la dominación indígena un origen y una forma diferentes a los que tienen las demás clases subordinadas del capitalismo (vicariales), se considera que los indígenas establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al *margen* del sistema de clases predominante en la sociedad global (Bonfil, 1979, 1986).

Esta última afirmación de Bonfil, de que los indígenas estable-

cen su legitimidad y su perspectiva histórica al *margen* (palabra puesta en cursivas en la publicación) del sistema de clases, indicaba, en la época de la edición del libro *De eso que llaman la antropología mexicana*, el interés de Bonfil por acentuar las diferencias de la explotación del indígena respecto de la de las demás clases sociales, en un momento en que desde el marxismo ortodoxo, cada vez con más auge en México, se perdía la dimensión étnica de la dominación, presente en gran número de habitantes rurales. Pero implicaba también diferenciarse de otros grupos políticos y de antropólogos respecto de lo que debía ser la lucha para transformar el país. Sin embargo, al calor de la polémica, y de la lucha social india en Latinoamérica, sus planteamientos se fueron radicalizando hasta concluir en su propuesta del *Méjico profundo. Una civilización negada* en la que postula abiertamente el modelo civilizatorio indígena, contrapuesto al de Occidente, como proyecto político nacional.

La preocupación por entender la dinámica de las relaciones interétnicas en contextos de dominación y subordinación la desarrolló Bonfil aún más a lo largo de su vida, principalmente en su teoría del control cultural y en varios artículos dedicados a esclarecer las diferencias entre pueblo colonizado y clases subordinadas (Bonfil, 1984, 1987a, 1988a).⁷ Todos esos trabajos aportan elementos para entender que las formas de articulación y subordinación de los indígenas a la sociedad nacional, tanto como sus formas de liberación, implican modalidades específicas.

El control cultural, para Bonfil, es la capacidad social de decisión que tiene un grupo sobre los elementos culturales (vistos como recursos) que son necesarios para formular y realizar un propósito social. Por ello implica una dimensión política que se relaciona con la mayor o menor capacidad que tiene un grupo para el ejercicio del poder. De tal capacidad se derivan diferentes ámbitos: el de cultura autónoma (el grupo mantiene no sólo la capacidad de usos sino también el control de reproducción de sus elementos y procesos culturales), el de cultura apropiada (hace referencia al ámbito en que el grupo mantiene sólo el control de uso), el de cultura enajenada (ámbitos de la cultura sobre los cu-

⁷ Para ver con detalle el desarrollo del pensamiento de Bonfil en este aspecto véase la tesis de maestría de Maya Lorena Pérez Ruiz *El Museo Nacional de Culturas Populares 1982-1989: producción cultural y significados*, ENAH, México, 1995.

les han perdido el control aunque por origen sean propios) y el de cultura impuesta (ámbito cultural sobre el cual no tienen ninguna capacidad de control, pues lo ejerce el grupo cultural dominante).

Los contenidos de tales ámbitos culturales no están predeterminados y varían de acuerdo con proceso sociales específicos que son producto de las relaciones totales que mantiene un grupo social con otros grupos, incluyendo a los dominantes. De ahí que el contenido particular de cada ámbito dependerá de los procesos de resistencia de la cultura autónoma, de la imposición de una cultura ajena, de la apropiación de elementos ajenos en términos de su uso (los cuales pueden llegar a ser parte de la cultura propia y autónoma) y de la pérdida, o enajenación, de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios (Bonfil, 1984 y 1987a).

Vistas así las cosas, los grupos y las culturas subalternos pueden incorporar un menor o un mayor número de elementos culturales a su ámbito de "cultura propia" (conformada por los ámbitos de cultura autónoma y apropiada), dependiendo de las formas específicas de articulación entre ellas y la sociedad colonial, por lo que para Bonfil pierden sentido las caracterizaciones de las culturas populares como "puras", "auténticamente indígenas", "híbridas" o "espurias" (Bonfil, 1987a).

En este modelo propuesto por Bonfil para entender las relaciones interétnicas en contextos de dominación-subordinación se considera que el grupo, la cultura y la identidad se relacionan internamente (dentro de la propia unidad étnica), de modo que al mismo tiempo pueden entenderse sus identidades y sus culturas en sus relaciones con otros grupos. Con esto se propone la existencia de una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que permite entender la especificidad del grupo étnico, sin abandonar la perspectiva complementaria que ve los diversos niveles del fenómeno étnico (los grupos, las identidades, las culturas) como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema determinado de relaciones: relaciones sociales cuando se trata de grupos, relaciones interpersonales e intersubjetivas cuando es el caso de individuos con identidades étnicas diferentes, y relaciones interculturales para el caso de sistemas policulturales (Bonfil, 1986).

Precisamente al estar interesado Bonfil en un campo analítico en el que importa ante todo entender procesos de interrelación, de dominación y subordinación entre grupos con culturas diferentes, cobra sentido para él encontrar cuáles son las diferencias que existen no sólo entre culturas hegemónicas y subordinadas, sino aun entre grupos subordinados según sea su origen, es decir, si provienen o no de un proceso colonial.

Por ello, Bonfil establece términos específicos para diferenciar a los sectores subalternos según su origen. Denomina *clases subalternas* a aquellas que comparten el mismo origen sociocultural del grupo dominante, y emplea el concepto *pueblo colonizado* para referirse a los que tienen una cultura diferente a la de los dominadores. Por ende, dice, en una sociedad clasista de origen colonial hay una compleja trama de relaciones entre sociedad colonizada, clase dominante, clases subalternas y pueblos colonizados (Bonfil, 1984). Por eso mismo, para él es necesario diferenciar a las clases subalternas nacidas dentro de la misma lógica del sistema capitalista colonizador, de lo que es el pueblo colonizado cuyo origen social es diferente, puesto que serán también diferentes la naturaleza y condición de su cultura propia, las relaciones de dominación, así como las luchas que emprendan por su liberación.

Para Bonfil la clase subalterna y la dominante forman parte de una misma sociedad, de un mismo sistema sociocultural, aunque haya procesos de exclusión de la clase subalterna en beneficio de la clase dominante, lo cual genera conflictos. Pero la lucha entre ellas se da dentro de un mismo horizonte civilizatorio, a pesar de que tales proyectos puedan ser diferentes y, en muchos sentidos, opuestos. Es decir, los elementos culturales cuyo control se disputan son, finalmente, los mismos. En cambio, el conflicto es diferente cuando se presenta entre un pueblo colonizado y el colonizador, ya que el primero posee una cultura diferente de la que posee la sociedad colonizadora. El pueblo colonizado lucha por la preservación de su cultura y, por tanto, su proyecto cultural y de liberación tiene una perspectiva civilizatoria diferente (Bonfil, 1984).

En la lucha contra la dominación, las diferencias entre clase dominada y pueblo colonizado radican en que este último lucha por su autonomía, en tanto que la clase subalterna lucha por el poder dentro de la misma sociedad, la misma cultura y la misma

civilización de la que forma parte. No obstante, reconoce que debido a su condición de subalternos ambos sectores coinciden en el interés por transformar el orden de dominación existente que a ambos sojuzga. Lo cual, según él, es necesario pero no suficiente para liquidar la dominación colonial (Bonfil, 1984).

Con tales planteamientos Bonfil buscó apartarse de las posiciones que consideraban que los indígenas debían subordinarse a la dirección de la clase obrera como vanguardia del cambio revolucionario, o que igualaban mecánicamente la lucha indígena a la de los demás sectores explotados de la sociedad. Bonfil estaba convencido de que ninguna de las dos vías daba respuestas satisfactorias a las demandas de los indígenas sobre sus derechos históricos y culturales. De ahí que pensase que la liberación de las etnias, el fin de las relaciones asimétricas a las que han estado sujetas, y las modalidades de su dominación, debían ser condiciones necesarias para el verdadero establecimiento de un Estado y una nación pluricultural (Bonfil, 1979, 1986).

Stavenhagen, por el contrario, consideró desde el inicio que el colonialismo interno no es una relación estructural exclusiva de las áreas indígenas de América Latina, pero sí donde el colonialismo aparece más agudizado, precisamente por sus aspectos étnicos y culturales. Pero para él, igual que para Bonfil, la estructura de la comunidad corporativa y la preservación de la cultura indígena constituyen la expresión, por una parte, de los instrumentos sociopolíticos a través de los cuales el grupo dominante ejerce su poder y la explotación, pero también, por otra, de los mecanismos de defensa mediante los cuales el grupo subordinado ha tratado de mantener su solidaridad e identidad frente a las presiones externas (Stavenhagen, 1980).

En cuanto a la relación entre etnia y clase, para él no constituyen categorías excluyentes, ya que considera que entre los indígenas hay elementos culturales estrechamente vinculados a posiciones de clase (que pueden ser diversas), y también hay elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase. Para poder entender las relaciones entre ellas, plantea entonces, no deben analizarse como si fueran parte de un *continuum*, y excluyentes, sino como interactuantes entre sí. De ahí que no se contrapongan la conciencia étnica y la conciencia de clase. Y de ahí también que para su liberación se requiera de la lucha en los dos frentes: la

liberación económica a través de la lucha de clases y la liberación étnica a través de la eliminación de las diversas trabas que han puesto las clases dominantes y el Estado al libre desenvolvimiento de sus facultades y capacidades culturales propias (Stavenhagen, 1980).

Por su parte, Varese y Bartolomé se propusieron comprender las relaciones interétnicas, vigentes sobre todo en Oaxaca, mediante la explicación de la pluralidad cultural, tanto en su dimensión diacrónica como sincrónica, y tomando como indicador relevante la relación entre lo específico (entendido como desarrollo cultural local) y lo universal (entendido como procesos civilizatorios abarcativos). Para ello desarrollaron un modelo procesal basándose en la síntesis elaborada por W. Buckley (1973), quien concibió la sociedad como una interacción —compleja, multifacética y fluida— de muy variables grados e intensidades de asociación y disociación. Entre los conceptos operacionales para comprender la dinámica sistémica destacan el concepto de "articulación social", que hace referencia a todos aquellos procesos que resultan de la unión o vinculación de partes, sin que las mismas sean necesariamente afectadas en sus atribuciones diferenciales y específicas. Tal definición la toman de Leopoldo Bartolomé (1980) y les es útil para explicar los "procesos conectivos", que se expresan en modos específicos de articulación entre unidades sociales, cultural, económica y políticamente diferenciadas, que se organizan como sistemas y presentan distintas modalidades articulatorias tendencialmente dominantes.⁸ En su modelo identifican tres procesos generales de articulación social: 1) de articulación adaptativa, que es aquella en que los vínculos entre unidades se establecen con fines eminentemente instrumentales, sin que se busque o pretenda modificar las fronteras intergrupales; 2) la articulación de contradicción dialéctica, que es todo sistema conectivo en que la vinculación entre las partes se establece a través del conflicto y de la dialéctica de antinomia y complementariedad, y 3) la articulación integrativa, que corresponde a todo proceso que involucre aumento en la entropía del sistema (*homo-*

⁸ De Walter Buckley (1973), los autores se basan en el libro *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Amorrortu, Buenos Aires. De Leopoldo Bartolomé (1980) emplean el artículo "Sobre el concepto de articulación social", en *Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 78, vol. xx, Buenos Aires.

geneización) y el consiguiente debilitamiento de las fronteras intergrupales (Bartolomé y Varese, 1986). Para dichos autores, los procesos anteriores pueden coexistir en un momento dado, aunque tendencialmente pueda existir una orientación hegemónica de parte de alguno, además de que en ellos concurren elementos de tensión sistemática que son rasgos esenciales de sus estructuras.

Al aplicar su modelo a Oaxaca identifican tres momentos sistemáticos: 1) el sistema prehispánico, que correspondería a una articulación adaptativa, caracterizada por un relativamente bajo nivel tendencial de homogeneización social y cultural en razón de los tipos de procesos conectivos; 2) el sistema colonial, caracterizado como un fenómeno de descivilización, orientado hacia la abolición y la desestructuración del proceso civilizatorio existente, al cual siguió, sin embargo, un proceso de restructuración y reorganización sistemática en el que, no obstante, no se produjo una síntesis global, lo que condujo a la coexistencia de dinámicas culturales paralelas, radicalmente interconectadas, pero que al mismo tiempo tendieron a mantener su alteridad, y 3) un sistema contemporáneo en el que concurren fuerzas y tendencias sociales provenientes tanto de los momentos previos como de conformación reciente, de modo que existen unidades sociales sumamente diferenciadas, entre las que se encuentran, por ejemplo, las ciudades (que recogen y difunden las tendencias del Estado y cuyas relaciones con el ámbito rural revisten aún características de índole neocolonial) y las etnias locales (que tienden a mantener una relativa mayor distancia respecto de las tendencias integrativas emanadas de las metrópolis regionales), mismas que existen junto a vectores externos de intensa penetración en la organización del sistema (de los cuales el Estado-nación mexicano sería el más importante por su voluntad hegemónica). De ahí que para este momento los autores identifiquen como las dimensiones más relevantes del proceso articulatorio precisamente las relaciones interétnicas, las interclases, las interregionales y las relaciones rurales-urbanas, interconectadas todas ellas por una articulación simbólica (Bartolomé y Varese, 1986).⁹

⁹ En el caso de Miguel A. Bartolomé cabe decir que este modelo, que elaboró junto con Varese, al parecer no fue desarrollado y aplicado como tal en los años siguientes; la reflexión sobre lo étnico, sin embargo, continuó siendo esencial para este autor, hasta llegar a concretar una nueva propuesta, que veremos más adelante.

Pese a las diferencias entre Stavenhagen, Bonfil, Bartolomé, Varese y otros postulantes de las tesis del colonialismo interno y la dependencia, lo que los mantuvo como parte de una misma corriente de pensamiento fue su convencimiento de la importancia de la dimensión étnica en las luchas de liberación de los pueblos, y la certeza de que el socialismo existente, en esos años, no había logrado dar una respuesta satisfactoria a los pueblos y minorías étnicas, sometidos también al poderío del Estado soviético. Tal posición los mantuvo alejados de aquellos que planteaban el socialismo como la única vía de solución para acabar con la explotación, y los condujo a buscar alternativas por la vía de la democratización del Estado nacional. Esto mediante la lucha por construir espacios políticos, sociales y culturales para la pluralidad étnica y cultural, y sin dejar por ello la lucha a largo plazo por la transformación radical del Estado nacional mexicano. Ello los condujo a luchar por la transformación de las políticas de desarrollo; por aumentar la capacidad de las comunidades para satisfacer sus necesidades básicas; por reducir el intercambio desigual y la transferencia de riquezas hacia otros sectores; por satisfacer las demandas indígenas en los ámbitos agrario, económico y laboral; por impulsar sus derechos a la autodeterminación política, y por propiciar el máximo desarrollo para sus culturas. Esto por la vía de promover nuevas políticas de desarrollo, educativas y culturales.

La importancia que los impulsores de esta corriente le dieron a la cultura y a los derechos políticos y culturales de los indígenas, no significaba que creyeran que las comunidades indígenas habían permanecido intactas, e iguales a sí mismas, a lo largo de la historia. Por el contrario, veían en ellas procesos de fuerte imposición, adaptación y expropiación, pero también de resistencia e innovación, que les habían permitido la supervivencia (Bonfil, 1984). Sin embargo estaban convencidos de que devolviéndoles sus derechos, y acabando con su subordinación, estos pueblos tenían la capacidad de encontrar nuevas perspectivas para el desarrollo de su identidad y de su cultura. Por ello consideraban que lo importante en su permanencia étnica no radicaba en su mayor o menor acercamiento a sus orígenes prehispánicos, sino en el grado de identidad que les capacitara para proporcionar a sus miembros las normas de comportamiento y las relaciones sociales

necesarias para su continuidad en el contexto de la sociedad mexicana.

Precisamente su posición respecto de promover la construcción de una sociedad pluriétnica y pluricultural indujo a varios de los antropólogos de esta corriente a retomar el concepto de lo popular, reformulado por las vertientes gramscianas para ampliar los frentes de lucha. De ahí que durante la década de 1980 su defensa de los indígenas, su debate por la nación e incluso su participación en la formación de instituciones nacionales (como la Dirección General de Culturas Populares y el Museo Nacional de Culturas Populares) se haya dado en el parteaguas de la cultura popular.¹⁰

Otro aspecto que consideraron necesario fue luchar contra las formas de intermediación entre el Estado nacional y los indígenas, por lo que impulsaron la formación de profesionistas, intelectuales y líderes indios, para que fueran ellos, y no otros, quienes condujeran los procesos de liberación indígena: técnicos en cultura popular y lenguas indígenas, promotores culturales bilingües, etnolingüistas, etc. Muchos de quienes generaron estas propuestas veían en estos indígenas una especie de "intelectuales orgánicos" en el sentido gramsciano.

Para los etnomarxistas, el interés por el problema indígena se derivó de su inquietud por establecer el papel que éstos jugaban o podían jugar en el proyecto de democratización de la sociedad y en la construcción del socialismo, así como del afán por dilucidar las bases y las condiciones en que el movimiento revolucionario debería apoyar las luchas por la autodeterminación o la auto-

¹⁰ En 1979, en la mesa redonda sobre "Marxismo y antropología" (publicada por la revista *Nueva Antropología*), Guillermo Bonfil si bien reconoce los importantes aportes del marxismo para comprender la realidad mexicana, encuentra en él también ciertas limitaciones, ya que dice: "No acierta en su afirmación de que la expansión del mercado implica necesariamente la homogeneización del mercado dentro de todos los sectores de la sociedad; su postulado sobre la creación de las naciones no se ajusta a las realidades de países que fueron colonizados; y no tiene explicaciones satisfactorias respecto a los sectores sociales que comparten formas de organización, culturas y lenguas distintas a la lengua o la cultura oficial o dominante" (Bonfil [1979]). Ante tales deficiencias propone que la antropología mexicana se asome a otras corrientes de pensamiento antropológico y marxista que tratan esos temas. Menciona explícitamente la escuela italiana que surge del pensamiento de Gramsci y la antropología de De Martino, y propone acercarse a la conceptualización que ellos hacen de las clases y las culturas subalternas.

onomía de las nacionalidades y los grupos étnicos (Díaz Polanco, 1985). En la caracterización general sobre las etnias se plantea en principio su origen clasista, y se considera que para que éstas puedan ser vistas en su dimensión histórica debe partirse de la estructura de clases para entender su naturaleza y la reproducción del complejo étnico, puesto que el fenómeno cultural y social que este último implica se encuentra determinado por la estructura clasista mencionada.

Según Díaz Polanco (quien se interesó especialmente por diferenciar la etnicidad, o lo étnico, de la etnia, y las relaciones de tales nociones con las clases), lo étnico es definido como un complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de interrelación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición, historia, etc. Por ello, se concluye que la etnicidad no es atribuible sólo a las etnias o grupos étnicos, ya que todo grupo social constituido posee su propia etnicidad. Y tal etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases o, si se quiere, como un nivel de las mismas. De ahí que para este autor toda clase social o grupo social posea una dimensión étnica propia. Por su parte la etnia, o grupo étnico, se caracteriza por ser un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos. Esa identidad étnica es la que permite al grupo, además, diferenciarse de otros grupos (Díaz Polanco, 1985, 1992).

Para los integrantes de esta corriente el concepto de minoría subordinada es una herramienta fundamental para la comprensión del problema de la cuestión étnica en los Estados nacionales. Destaca como centro de ese concepto la situación de opresión, explotación, discriminación y segregación de los grupos que difieren, en sus características físicas, culturales, nacionales y lingüísticas, de las clases dominantes. Por eso, dichas minorías, si bien comparten con otros sectores una misma situación de clase, se encuentran sujetas a una explotación adicional y preferencial en las esferas económicas, políticas y culturales. En especial, Gilberto López y Rivas considera que las relaciones que establecen las mayorías con las minorías étnicas subordinadas no pueden considerarse relaciones interétnicas, pues lo que existe entre ellas son relaciones de clase que se establecen con el Estado-nación

capitalista; son relaciones entre etnias subordinadas y "grupos de nacionalidad de las clases subordinada y subordinante" (López y Rivas, 1988).

En la medida en que dentro de esta concepción los grupos indígenas forman parte del pueblo, que aglutina genéricamente a las clases subordinadas, el problema étnico forma parte integral de la cuestión nacional. Y por tanto su solución pasa necesariamente por el establecimiento de un nuevo tipo de nación, la nación-pueblo, la cual implica redefinir no sólo una nueva hegemonía, la de las clases otrora dominadas, sino que también establece una nueva relación de conjunto de los agregados étnico-nacionales, dándole a la nación un carácter multiétnico y plurilingüe (López y Rivas, 1988).

La concepción de la nación en esta corriente de pensamiento va unida al concepto de pueblo con el fin de diferenciarla de la perspectiva de nación construida por las burguesías y el imperialismo. El pueblo es el nuevo protagonista de la cuestión nacional que sobre la base de una dialéctica de inserción y rechazo en la historia de la nación va forjando una voluntad colectiva nacional-popular, que es expresión histórica de su realización política, así como de su interés por desplazar a la burguesía del poder político y asumir la conducción de la nación. El sedimento ideológico-político que interviene en la lucha por la nación-pueblo lo constituye el sentimiento nacional surgido de las entrañas del pueblo, de su participación en las gestas independentistas, en la resistencia contra la invasión extranjera, en su vocación para rebelarse contra los opresores. Un patriotismo popular, basado en la conciencia del régimen de explotación y por tanto diferente al nacionalismo burgués (López y Rivas, 1988).

Para construir una nación así, se considera que es importante el reconocimiento de la diversidad étnico-nacional que compone el pueblo, y se propone construir sobre esa base diversas formas de autonomía regional, lo mismo que una práctica democrática basada en el respeto a la diferencia cultural y lingüística, que fortalezca la unidad nacional (López y Rivas, 1988).

La concepción de la autonomía regional como la alternativa para los indígenas en el contexto nacional, ha sido hasta la fecha la propuesta más acabada de los seguidores de esta corriente, y la que ha sido bandera de muchas organizaciones indígenas de van-

guardia del país (Díaz Polanco, 1991; Castellanos y López y Rivas, 1992; López y Rivas, 1996).

Contrariamente a las posiciones de la corriente afín a los antropólogos críticos, los etnomarxistas plantearon que la actitud política hacia los indígenas, sus movimientos y acciones, debía ser la de vincularlos con el movimiento revolucionario y conducirlos hacia posiciones claramente anticapitalistas, como las del movimiento obrero. Y la posibilidad de que dichas acciones se convirtieran en fermentos progresistas dependería en gran medida de la habilidad de las organizaciones políticas para atraer a esas masas a su seno e impulsar sus movimientos (Díaz Polanco, 1985).

En general, si bien estos antropólogos etnomarxistas no entraron directamente a la discusión de lo popular en términos de las culturas populares (como lo hicieron varios de la corriente crítica), sí utilizaron el concepto de populismo, o etnopopulismo, para cuestionar a los primeros. Simultáneamente, emplearon el término pueblo y lo popular de manera más cercana a como era usado por el Movimiento Urbano Popular, como sinónimo de conglomerado de clases explotadas, y no con la connotación fuertemente étnica y cultural con que fueron empleados por los antropólogos vinculados al estudio, la discusión y la promoción de las culturas populares (Pérez Ruiz, 1993, 1995).

Los etnomarxistas se opusieron constantemente a los antropólogos críticos y sus seguidores (tanto en la discusión de lo indígena como respecto a lo popular), por lo que consideraron una posición pequeñoburguesa: una posición poco clara respecto de los grupos indígenas y su papel en la lucha anticapitalista y a favor de la construcción del socialismo, lo que, desde su perspectiva, los hacía aliados del Estado para distraer la verdadera lucha revolucionaria (Guerrero y López y Rivas, 1984), así como por su colaboración con el Estado mexicano en el diseño y la aplicación de políticas públicas.

Por esas posiciones, desde 1978 Díaz Polanco llamó la atención sobre el carácter populista de la corriente de los antropólogos críticos, y Javier Guerrero, en 1981, los bautizó como *etnopopulistas* (Burguete, 1984). Al caracterizar a esa corriente como *populista* estaban asumiendo las críticas que desde el leninismo se habían hecho a las concepciones romántica y anarquista sobre el pueblo, y al agregarle el prefijo *etno* estaban haciendo referencia a la in-

clinación de esos antropólogos por defender a los indígenas desde una posición que, a su juicio, era revisionista y pequeñoburguesa.¹¹

Los aspectos por los cuales a los antropólogos críticos se les caracterizó como etnopopulistas fueron: que destacaban los cambios positivos de la comunidad indígena, alabando su armonía, su solidaridad, su integración, etc.; que planteaban que la solución no consistía en que las comunidades se integraran al sistema capitalista-industrial, sino en que conservaran su identidad, su sistema de organización interna, sus costumbres, etc., y su "estadolatría", que los conducía a esperar del Estado más de lo que la sensatez aconseja (como se podía ver en los deberes que se asignaba al Estado en la Declaración de Barbados i) (Díaz Polanco, 1985).

A su vez, cuando los antropólogos críticos cuestionaban a los etnomarxistas, lo hacían al homologarlos con ciertas posiciones del pensamiento ilustrado y del marxismo ortodoxo, que los llevaba a no entender cabalmente ni la dimensión étnica de las luchas indígenas, ni las dimensiones culturales de la explotación, la resistencia y las luchas contra la opresión, ni la lucha por la democratización del Estado nacional.

La polémica entre los simpatizantes de las corrientes del pensamiento antropológico hasta ahora vistas, y que fueron las hegemónicas desde mediados de la década de 1970 y durante la década de 1980, fue ardua y no siempre exenta de pasión. Por las implicaciones políticas y las acciones que se derivaban de una y otras posiciones, la discusión adquirió connotaciones personales e ideológicas que muchas veces impidieron a los contrincantes escucharse analíticamente, hasta que la polémica menguó, frente al surgimiento de nuevos tópicos que la antropología mexicana se propuso abarcar: el mundo obrero, la cultura popular urbana, los procesos migratorios, los movimientos políticos de sectores emergentes, las identidades religiosas, barriales, etcétera.

El levantamiento armado del EZLN el 1º de enero de 1994, sin embargo, le dio un nuevo empuje a la discusión antropológica acerca de las relaciones entre indígenas y no indígenas. Ante los acontecimientos acaecidos después de esa fecha, muy especialmente frente a la confrontación y la negociación entre los zapatis-

¹¹ Para conocer las críticas a este pensamiento véase Martín Barbero (1987).

tas chiapanecos y el gobierno federal mexicano, la parte militante en el medio antropológico la han desempeñado los etnomarxistas y sus simpatizantes, que han promovido entre las organizaciones indígenas, y aun entre el EZLN, la autonomía regional para los pueblos indígenas como alternativa de solución, sin que se presentara colateralmente una revisión autocrítica de sus antiguas posiciones.

Hay que decir, sin embargo, que fuera de los ámbitos militantes e institucionales donde se discutía el indigenismo —y de manera colateral a lo que fue la polémica irresoluble entre etnicistas y etnomarxistas— un sector de investigadores sociales mexicanos continuó avanzando en el análisis de la situación de los indígenas en sus nuevos contextos económicos, sociales, culturales y políticos. De modo que ya desde la segunda mitad de 1980, durante la década de 1990, así como en los albores del nuevo siglo, se produjeron en México investigaciones y nuevas propuestas teóricas que se han desarrollado a partir del interés por comprender a los indígenas desde la perspectiva de sus identidades particulares, de su constitución como nuevos actores sociales, de su participación en nuevos movimientos sociales, y de sus interacciones con otros grupos sociales, con identidades culturales y políticas diferentes.

ALGUNOS RETOS PENDIENTES Y NUEVOS PUNTOS DE PARTIDA

La evidencia empírica cada vez más abundante en torno a los indígenas, así como la creciente emergencia de un movimiento indígena nacional, poco a poco fueron demostrando la insuficiencia de las propuestas desarrolladas por las perspectivas hegemónicas en las que se discutía lo indígena, y que hemos visto anteriormente.

Ciertamente, la antropología ligada al indigenismo, en sus distintas vertientes, brindó elementos importantes para aclarar las relaciones entre indígenas y no indígenas, ya que permitió comprender que dichas relaciones significan mucho más que una mera relación de contacto entre grupos con culturas diferentes. De esta forma fue fundamental que se incorporaran las nociones de conflicto y dominación colonial y se planteara un modelo para entender los procesos de aculturación (Aguirre Beltrán); que se

ubicaran dichos procesos de conflicto y dominación como parte estructural de sistemas socioeconómicos nacionales e internacionales más amplios e históricos, mediante las teorías de la dependencia y el colonialismo interno (González Casanova y Stavenhagen); que se explicitaran las diferencias de los procesos de dominación, explotación, y aun de liberación, según se tratara de pueblos colonizados o clases subordinadas, y que se diseñara la teoría del control cultural para explicar la dinámica cultural en situaciones de contacto asimétrico (Bonfil), y que se subrayara la similitud de horizontes políticos que pueden tener los miembros de clases sociales, minorías y grupos indígenas subordinados al compartir las mismas posiciones de clase y luchar por su liberación (Díaz Polanco y López y Rivas).

Pese a lo que significaron dichos avances quedaron importantes problemas sin resolver. Uno de ellos fue el de clarificar lo que es una etnia, un grupo étnico y la etnicidad, así como los procesos que los identifican o los diferencian de la cultura de un grupo, de su identidad social y de su posible identidad de clase. Establecer las diferencias se volvió imperativo desde el momento en que varios de esos términos eran empleados laxamente, e incluso indistintamente, para hacer referencia a procesos similares, o se mezclaban para explicar procesos de diferentes ámbitos en la dinámica social. Otro asunto pendiente fue el de precisar más las relaciones entre etnias y clases, ya que la mayor parte de la discusión se centraba más en el futuro político de las etnias que en el debate teórico para establecer las precisiones correspondientes a uno y otro conceptos. De esta manera, para Aguirre Beltrán, la situación dominical presente en las regiones de refugio —si bien expresaba una relación de dominación colonial, heredada y reproducida desde la Colonia— implicaba para los indígenas la condición de explotados por las clases dominantes menos modernas y excluidas de los circuitos económicos y políticos más modernos, prevalecientes en el resto de la sociedad nacional. Y la superación de tales relaciones coloniales implicaba, por tanto, la transformación de los indígenas en clase social, ubicada en la posición más baja de la escala. Para Bonfil, en cambio, eran fundamentales las diferencias entre indígenas colonizados y clases subordinadas no indígenas (pero con el mismo origen cultural de los dominadores), ya que ello marcaba diferencias sustantivas

para el proyecto liberador de uno y otro grupo social, en tanto que para Díaz Polanco y López y Rivas la dimensión étnica de la dominación debía ajustarse a la lucha de clases.¹²

Finalmente, un tercer bloque de cuestiones pendientes de resolver tenía que ver con lo que en el fondo se disputaba en la confrontación interétnica dentro de los Estados nacionales y frente a la creciente globalización del mundo. Es decir, los diferentes modelos civilizatorios que sustentan las formas de apropiación y aprovechamiento de los recursos naturales, las formas de concebir el desarrollo y el bienestar de las poblaciones, así como los procesos de toma de decisiones y de control sobre el pasado, el presente y el futuro de las sociedades y sus recursos.¹³

En ese contexto de estancamiento del debate indigenista en México, en 1989 Arturo Warman —junto con Arturo Argueta, que era su colaborador en ese momento— se propuso reabrir la discusión a través de la organización de dos seminarios que dieran cuenta de los nuevos tiempos. En el llamado “Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México” convocó a varios de sus antiguos compañeros de tendencia y a varias de sus contendientes para iniciar un nuevo periodo de discusión, en el que se abandonaran las perspectivas maniqueas —fundamentadas más en posiciones políticas que en la discusión teórica y la investigación empírica— y en el que se superara el tipo de debate anterior en el cual se discutía acerca de los indios y de su futuro sin que ellos estuvieran presentes (Warman, 1991). Precisamente otro de los seminarios promovidos por él, llamado “Movimientos indígenas contemporáneos en México” tuvo como finalidad dar voz a los líderes y pensadores indígenas que desde hacía varios años se habían propuesto transformar a los indígenas en actores sociales con reconocimiento y representación nacional. Como trasfondo de ambos seminarios estaba, por una parte, la inminencia de que dicho investigador sería el nuevo director del INI y, por la otra, su inquietud ante la indiferencia, el escepticismo y la dispersión con que se

¹² Aquí hay que aclarar que si bien, sobre todo en los últimos textos de Gilberto López y Rivas, se acepta que entre los indígenas existe diferenciación social, tal condición no ha sido incorporada integralmente en sus propuestas analíticas de la cuestión étnica (López y Rivas, 1996).

¹³ En este sentido, son importantes el artículo de Richard N. Adams (1994), y el libro de Lourdes Arizpe *et al.* (1993).

debatía el indigenismo, una vez agotada la discusión bipolar y excluyente de los años anteriores.

Para superar el antiguo debate, sin embargo, Warman creyó necesario no sólo incluir las voces indígenas (que expusieron posiciones fundamentalmente políticas), sino también abrir el foro a los investigadores que desde la academia subrayaban las deficiencias y los nuevos enfoques teóricos que se requerían para el estudio de las etnias en México.¹⁴ Como director del INI, Arturo Warman generó (para el periodo 1989-1994) una política indigenista que se propuso la transferencia de funciones y recursos hacia las organizaciones indígenas, a la vez que impulsó políticas y acciones en ámbitos nunca antes tratados por esta institución: el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas (que se concretó en la reforma al artículo 4º constitucional); la procuración de justicia (que realizó mediante la Dirección de Procuración de Justicia del INI y a través de una política de apoyo a organizaciones indígenas y civiles interesadas en los derechos humanos, la procuración de justicia y los derechos indígenas); el trabajo con mujeres indígenas (que se plasmó en un banco de datos y programas específicos), y el trabajo con indígenas migrantes (que se realizó mediante la formación del Área Metropolitana del INI). En el ámbito de la inversión y la salud se privilegió la formación de or-

¹⁴ Sin pretender afirmar que los investigadores invitados eran los únicos que buscaban nuevos caminos, el índice temático de dicho seminario sí ejemplifica algunos nuevos caminos que estaba adquiriendo el debate sobre lo étnico a finales de la década de 1980, mismo que de alguna manera se continúa hasta nuestros días: los pueblos indios, los recursos naturales, el territorio y la producción (Argueta y Boege); los movimientos étnicos contemporáneos y la participación política indígena (Ávila y Sarmiento); los movimientos religiosos (Masferrer); las lenguas y la sociedad en el medio indígena (Díaz-Couder); la educación en los pueblos indígenas y la construcción de modelos alternativos (Gigante); la identidad étnica y la identidad nacional (Pérez Ruiz); los derechos humanos de los pueblos indígenas (Nahmad); los derechos indígenas en el sistema internacional (Stavenhagen), así como el estudio y la difusión de la historia indígena (Rojas). La continuidad del debate estuvo a cargo de Héctor Díaz Polanco y Guillermo Bonfil, aunque ambos reconocieron la inutilidad de los enfoques reduccionistas. El primero subrayó la importancia del proyecto autonómico para la liberación de las etnias, y el segundo hizo lo mismo respecto del contenido civilizatorio de las culturas indias en México. Pueden consultarse los libros producto de los seminarios mencionados: A. Warman y A. Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, CIIH-UNAM/Miguel Ángel Porruá, México, 1991, y A. Warman y A. Argueta (coords.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, CIIH-UNAM/Miguel Ángel Porruá, México 1993.

ganizaciones indígenas para decidir e impulsar los programas, y en el de la investigación se abrieron líneas de trabajo consecuentes con los procesos emergentes y se formó el primer centro computarizado de información básica para la acción indigenista.¹⁵

Los seminarios, coordinados por Warman y Argueta, además de que fueron útiles para impulsar un tipo específico de indigenismo, también corroboraron que en los nuevos tiempos el debate antropológico sobre lo indígena ya no giraba sólo en torno al indigenismo como política de Estado, y que si bien continuaba siendo una referencia obligada para el tema, estaban abiertos otros muchos campos de investigación: los cambios religiosos, los espacios urbanos, los procesos migratorios, los jóvenes, las mujeres, las identidades, la ecología, la producción alternativa, los derechos humanos, los derechos indígenas, los nuevos movimientos sociales; en suma, una nueva etapa de las formas y los contenidos de las relaciones interétnicas en México.¹⁶

El tema indígena ciertamente volvió a cobrar importancia a partir de las reformas al artículo 4º constitucional y de la conmemoración del llamado Quinto Centenario del Encuentro de dos Mundos, y del levantamiento armado del EZLN.

Dentro de la amplia gama de estudios que se han realizado sobre los indígenas, sin embargo, interesa mencionar algunos que se han propuesto reflexionar acerca de las dificultades actuales de la definición de lo étnico y/o aportar nuevos elementos metodológicos para su análisis en el contexto de las relaciones interétnicas en el México de nuestros tiempos.¹⁷

¹⁵ Para conocer este periodo puede consultarse Cristina Oehmichen, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo 1988-1996*, IA-UNAM, México, 1999.

¹⁶ También Guillermo Bonfil, desde finales de 1989 y hasta su muerte (1991), impulsó, desde la Dirección General de Culturas Populares, el Seminario de Estudios de la Cultura, como foro continuo para debatir los fenómenos emergentes, así como los nuevos paradigmas. Un ejemplo es el libro coordinado por él, *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México, 1993.

¹⁷ Con el riesgo de omitir obras importantes, en este apartado se seleccionaron sólo las que se consideraron significativas para exponer los principales temas de la discusión actual sobre lo étnico y las relaciones interétnicas en México. Se dejan fuera también los cientos de trabajos de corte etnográfico que nos han enriquecido durante los últimos años, que han trabajado afiliándose a cierta tendencia teórica pero que no han elaborado propuestas propias. Una disculpa anticipada, pues, para los autores cuyos trabajos fueron omitidos, ya sea por falta de espacio, ya porque el autor no contó en el momento con ellos, o porque de su conjunto de tra-

En primer lugar podemos mencionar algunos de los trabajos que se han propuesto ubicar "el estado de la cuestión", o que han centrado su atención en alguno(s) de los problemas existentes en torno a lo étnico, pero que —aunque sus reflexiones aportan elementos valiosos para una mejor comprensión de lo étnico— no llegan a configurar modelos teóricos. Aquí destacan, en orden cronológico: de Lourdes Arizpe, "De filiaciones arbitrarias a lealtades razonadas: la nación y las fronteras culturales en México"; de Andrés Medina, "Los grupos étnicos en el espacio del Estado y la nación", y de Esteban Krotz "Comentario a la mesa 'Fronteras culturales, étnicas y nacionales'", todos ellos publicados en la memoria del coloquio "La nación: presente y perspectiva hacia el futuro" (1990); de Maya Lorena Pérez Ruiz, "Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional", publicado en la memoria del seminario "Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México" (1991); de Ricardo Falomir, "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?" (1991); de Andrés Medina, "La identidad étnica: turbulencias de una definición", publicado en la memoria del Primer Seminario sobre Identidad (1992); de Rodolfo Stavenhagen, "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos" (1992); de Margarita Zárate Vidal, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organizaciones campesinas en Michoacán* (1998); de Guillermo de la Peña, "Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario. Apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos" (1998); de Susana B. C. Devalle, "Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades"; de Natividad Gutiérrez, "El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global", y de Miguel A. Bartolomé, "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina", todos ellos publicadas en la memoria del coloquio "Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo xxi" (2000); de Maya Lorena Pérez Ruiz, el capítulo metodológico de su tesis doctoral "¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas" (2000), y de Cristina Oehmichen Bazán, los aspectos metodológicos de su tesis doctoral "Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural" (2001).

bajos publicados sólo se menciona el que se consideró más completo o significativo de sus propios planteamientos.

En segundo lugar podemos ubicar los trabajos que además de hacer un balance de la cuestión tienen como propósito elaborar modelos para el estudio de lo étnico. Aquí destacan los trabajos de Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual* (1988); de Alejandro Figueroa, *Por la tierra de los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos* (1994); de Miguel A. Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México* (1997), y de Gilberto Giménez, "Identidades étnicas: estado de la cuestión" (2000).¹⁸

Ante la imposibilidad de reseñar cada uno de los trabajos mencionados, a continuación veremos sólo las proposiciones de los últimos autores señalados, ya que se consideran significativas para exemplificar las aristas del debate actual sobre lo étnico, sin que ello signifique que así se agote el tema o los planteamientos de los autores que hoy lo discuten.

LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN LOS ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS

Para algunos autores como Gilberto Giménez (2000) la literatura socioantropológica actual que está llevando a cabo la revisión del concepto de etnia, lo hace ya desde una perspectiva constructivista que analiza el concepto en relación interactiva y dinámica con otros conceptos adyacentes como los de nación y ciudadanía, y lo hace desde un creciente interés empírico por abarcar los fenómenos étnicos. Bajo dicha perspectiva, nos dice, se plantea que todas las colectividades que hoy llamamos étnicas son producto de un largo proceso histórico llamado "proceso de etnicización", iniciado en el siglo xvi con las exploraciones geográficas y prolongado hasta nuestros días, de modo que este proceso tendría como fuentes

¹⁸ En este periodo también José del Val y Claudio Lomnitz-Adler elaboraron modelos que tocan lo étnico, pero lo hicieron tangencialmente: el primero, en su artículo "Identidad, etnia y nación" (1990), explora los procesos de identidad, y lo étnico lo considera sólo como proyecto estatal, sin un referente empírico; mientras que el segundo, en su libro *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano* (1995), elabora una propuesta para explicar la producción cultural en ámbitos regionales, y en ese marco ubica las identidades étnicas, pero sin profundizar en lo que él considera étnico o un grupo étnico.

principales: el colonialismo y la expansión europea, las migraciones internacionales y el internacionalismo proletario, con su proyecto de homogeneización cultural. Lo importante para él es que esta concepción histórica y constructivista de la etnicidad se opone a la concepción "primordialista" (Shils, 1957; Geertz, 1992; Isaacs, 1975) según la cual las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales, en cierto modo naturales, como los que conjuntan a las unidades familiares y a los llamados "grupos primarios", y que deben ser distinguidos de los vínculos meramente civiles.

De igual manera, este mismo autor considera que hoy existen también ciertos acuerdos dentro de la literatura internacional respecto a cómo diferenciar la identidad de la cultura; asunto que desde nuestro punto de vista había quedado pendiente en la etapa anterior. El tema de la identidad, nos explica Giménez, se ha trabajado en los Estados Unidos como una herramienta para afrontar los problemas raciales y de integración de los inmigrantes, y en Francia como un dispositivo de análisis de los nuevos movimientos sociales, de los particularismos regionales y de los movimientos etnonacionales. De modo que los conflictos interétnicos han sido explicados desde la teoría "del conflicto realista" y de la "identidad social".¹⁹ Más afín a esta última posición Giménez piensa que el núcleo teórico mínimo sobre el que existe cierto consenso es que "la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) mediante los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcán sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado". Partiendo de ese

¹⁹ La primera sostiene que los conflictos étnicos raciales o interétnicos se explican fundamentalmente por la oposición entre "intereses reales", como cualquier otro conflicto. Tal interpretación simplista no logra, sin embargo, explicar muchas situaciones en que las demandas son más bien intangibles (dignidad, respeto, valoración del *status social*, etc.). Es allí donde interviene la "teoría de las identidades" elaborada por la escuela francesa de psicología social (Tajfel y Turner, 1979) y asumida por Forbes (1997) "en su 'modelo lingüístico' del conflicto como elemento interpretativo. Según esta teoría, lo que subyace a la disputa por bienes intangibles es, en realidad, la búsqueda del reconocimiento de la identidad minorizada, descalificada y estigmatizada en el proceso permanente de etnicización perpetrado por los grupos dominantes y el Estado. El bien intangible por antonomasia que se halla en juego es la propia identidad, considerada como valor supremo, y todos los demás, como la dignidad, la autonomía y los derechos, no son más que atributos y derivaciones de la misma" (Giménez, 2000, pp. 66-67).

esbozo, identifica los principales tópicos de la problemática de las identidades:

En primer lugar —dice— fija claramente la relación entre identidad y cultura. La primera debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas, selectiva y distinta de ciertos elementos y actores. Por tanto, la mera existencia objetiva de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad. En segundo lugar, se observa que como dice Balibar (1989), la identidad sólo existe en y para sujetos, en y para actores sociales; su lugar es la relación social. Por lo tanto, no existe en sí ni para sí, sino sólo en relación con el *alter*. La identidad es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional. Por último, la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones [Giménez, 2000, pp. 54-55].

Por tanto, para este autor, la identidad no depende ni sólo de factores objetivos, ni tampoco sólo de la pura subjetividad.

La voluntad distintiva inherente a la afirmación de identidad, sin embargo —menciona Giménez— requiere ser reconocida por los demás actores para que pueda existir socialmente, lo que enmarca los procesos identitarios en relaciones de poder; de ahí que la prevalencia de la autoafirmación o de la asignación depende de la correlación de fuerzas entre grupos o actores sociales en contacto y, por tanto, es objeto de disputa en las luchas por la "clasificación legítima". Ello en el contexto de los Estados nacionales lleva directamente a la existencia de "políticas de identificación del Estado" y a la emergencia de las reivindicaciones identitarias subnacionales, que se esfuerzan por transformar la heteroidentidad, de negativa en positiva. De esta manera, la etnicidad puede definirse como la organización social de la diferencia cultural, por lo cual lo que importa para explicar la etnicidad no es tanto el contenido cultural de la identidad considerado aisladamente, sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen y cuestionan las fronteras colectivas" (Giménez, 2000, pp. 54-55).

Al revisar la bibliografía producida en México sobre lo étnico durante los últimos 15 años, es posible constatar la creciente importancia de las tendencias señaladas por Giménez; sin embar-

go, existen diferencias significativas entre los autores dedicados al tema, mismas que tal vez pueden explicarse por la manera específica como cada uno articula los diferentes conceptos, así como por el tipo de realidades en los que éstos se aplican.

La importancia del territorio para la definición étnica

Eckart Boege es uno de los antropólogos que, cercano a la corriente etnomarxista, tempranamente se vio obligado a reformular sus planteamientos para dar un valor diferente a lo étnico. Armado de conceptos derivados del marxismo se encontró incapaz de comprender lo que estaba sucediendo en la región mazateca, bajo el impulso de los proyectos de desarrollo nacional gestados desde el Banco Mundial. Ni el análisis de los bloques hegemónicos de poder en alianza con el Estado ni el análisis de las luchas populares por la tierra le resultaron suficientes para comprender el conflicto entre grupos de poder, y menos aún para entender la persistencia de la cultura y la identidad de los mazatecos. Se propuso entonces desarrollar una teoría de la identidad étnica que les permitiera —a él y a su grupo de trabajo en la ENAH— entender cómo los conflictos de los grupos y las clases sociales, incluyendo su organización por el Estado, estaban permeados por lo étnico.

De manera similar a como lo hace la mayoría de los antropólogos que hoy trabajan en torno a la identidad, Boege considera que ésta se construye mediante procesos de autodefinición así como por la heterodefinción que emerge en contextos de confrontación con otros. Sólo que para él la identidad de los mazatecos, que el autor define como una identidad étnica, se encuentra estrechamente vinculada a la pertenencia a una región determinada que se confronta con otra, y en la que quienes pertenecen a ella siembran la tierra, hablan, consumen, realizan ceremonias y viven la ritualidad de cierto modo. La autopercepción de los mazatecos como "los que somos humildes y humillados" sería la expresión de la manera en que, como pueblo oprimido, se ha asimilado a su vencedor, se reconceptualiza y conceptualiza a los otros. Para él, entonces, parte esencial de la reproducción de la identidad étnica es la relación del hombre con la naturaleza dentro de una región específica, así como la *costumbre*, que sería la que acomoda en una

sola identidad los elementos contradictorios de múltiples identidades sociales parciales. La costumbre sería, por tanto, la responsable de cimentar las lealtades primordiales y normar las diferentes conductas sociales y políticas. En este sentido, para este investigador la identidad étnica se forma inmersa en contradicciones, entre las que destacan las variaciones dialectales de una lengua, la disgregación en municipios y comunidades, así como las diferencias de sexo y edad vinculadas con las diversas actividades sociales y políticas (Boege, 1988).

Hay que decir que, para Boege, aunque reconoce la existencia de clases sociales en el interior de la etnia, es la pertenencia a una minoría étnica y a las clases trabajadoras del campo, lo que constituye los ejes de la formación de la identidad étnica. Tal perspectiva lo lleva a considerar que la tensión esencial para la continuidad de la identidad étnica es la que enfrenta el grupo al estar permanentemente amenazado por los aparatos culturales hegemónicos, tanto del Estado como los privados (medios de comunicación masiva y sectas religiosas), así como por los proyectos de desarrollo, impulsados desde el Estado o por grupos de poder específicos, que inciden en la modificación de los territorios, las formas de trabajo, el consumo, la ritualidad y lo festivo, y en general, que transforman las relaciones del hombre con la naturaleza. Boege, si bien reconoce que la antropología ya se ha propuesto dar cuenta de los procesos de dominación y explotación que llevan a las identidades étnicas a ser identidades amenazadas, por ejemplo por medio de lo que se ha llamado aculturación, asegura que pueden analizarse con mayor precisión las contradicciones que vive un grupo étnico si éstas se ven inmersas en la construcción de la hegemonía que, por lo demás, involucra una visión y un discurso particular sobre lo étnico (Boege, 1988).

A diferencia del papel que Boege le asigna al territorio regional, para persistencia de las identidades étnicas, existen autores como Miguel A. Bartolomé (1997) que considera que en México difícilmente existen grupos étnicos en extensiones territoriales mayores a los municipios y las comunidades, dada la fragmentación de la población nativa que se dio desde la Colonia. Para él, entonces, lo que existe son, por un lado, "grupos etnolingüísticos" (que indican un conjunto de hablantes de variantes dialectales de una misma lengua o lenguas emparentadas), y, por otro, "identidades re-

sidenciales" (que señalan a los integrantes de una colectividad en quienes se articula cierta estructura organizativa con una identidad cultural específica). Con ello, este autor intenta adecuar los planteamientos de Barth —quien define los grupos étnicos como un tipo organizacional—, ya que con ese criterio muchas de las comunidades integrantes de una misma etnia podrían ser entendidas como grupos étnicos autónomos, pues se comportan como formaciones adscriptivas totalizadoras, en las que se generan incluso identidades circunscritas al ámbito comunitario. No obstante, Bartolomé reconoce que al lado de ciertos mecanismos articuladores comunitarios existe una "identidad global potencial" que subyace en esas formaciones y que constituye el aspecto latente de su identidad y puede dar lugar al surgimiento de formas de identificación abarcativas. Subyace bajo esa afirmación su concepción de que la cultura ocupa un lugar importante para definir los límites étnicos de un grupo, ya que éstos condicionan mucho de su percepción y la organización de esos límites.²⁰ E influye también su convicción de que en los indígenas del ámbito mesoamericano existe un sustrato civilizatorio común. Y es precisamente cuando intenta sistematizar algunos de los elementos culturales significativos para la identidad de los grupos étnicos contenidos en el Estado mexicano, que menciona el territorio como un referente importante para la continuidad de las identidades étnicas. Dicho autor, junto con Alicia Barabás, explora la posibilidad de que se pudiera desarrollar una identidad étnica regional mediante el análisis de los territorios indígenas de Oaxaca, en el contexto de la discusión contemporánea de las autonomías indígenas.²¹

Alejandro Figueroa (1994), por su parte, es un autor que de alguna manera matiza y ayuda a comprender el papel del territorio en la persistencia de las identidades étnicas, ya que mediante su análisis de lo que sucede entre los yaquis y los mayos, en el primer caso nos presenta a un grupo en que el territorio es fundamental, mientras que en el segundo nos habla de un grupo en que el referente territorial ha perdido importancia frente a otros, como

²⁰ Sobre sus diferencias con Barth (1976) (respecto al papel de la cultura y lo organizacional en la definición de un grupo étnico), Bartolomé señala que se trata de una adecuación y no una negación de sus planteamientos.

²¹ Véase la obra de Alicia Barabás y Miguel A. Bartolomé (comps.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols., INAH/INI/CNCA, México, 1999.

el de la costumbre, que es ahora esencial para la reproducción de su identidad grupal. Dicho autor parte de la hipótesis de que las características de la persistencia de un grupo étnico se encuentran ligadas a las formas particulares de las identidades colectivas de sus miembros, y de que los símbolos o emblemas identitarios, aunque siempre son retomados de la cultura propia, son históricos, cambiantes y se definen en el contexto de una lucha por los recursos materiales y las clasificaciones sociales.

Desde una perspectiva más sociológica, Gilberto Giménez propone a los antropólogos discutir el papel del territorio desde otro punto de partida. Así, considera que las colectividades que hoy llamamos étnicas son producto de un largo "proceso de etnicización" que habría implicado básicamente la "desterritorialización", por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales. Dicha desterritorialización habría implicado la disociación, real o simbólica, de su territorio ancestral, ya sea mediante el despojo, el desplazamiento forzado, o mediante la legislación que implica una relación con el territorio en términos instrumentales y ya no en términos simbólico-expresivos. Lo cual habría desembocado en la desnacionalización de estos grupos, su marginación, su extrañamiento y su expoliación, y consecuentemente, pondría en riesgo la permanencia de la integridad de una nación originaria o superviviente. En ese punto, Giménez coincide con Oommen (1997, 1997a) cuando señala que tanto la nación como la etnia son comunidades culturales que comparten una denominación común, mitos de origen, lengua propia o adoptada, historia, cultura distintiva y sentido de lealtad y solidaridad, de modo que la diferencia específica, entre una y otra, radica precisamente en la relación con el territorio.²² La nación es una colectividad cultural plena y exitosamente identificada con un territorio, mientras que la etnia es una colectividad desterritorializada, que tiene en el territorio un permanente objeto de reclamo, de disputa y, en muchos casos, de nostalgia y recuerdo. Es, pues, la fusión entre el territorio y la cultura lo que constituye una nación, y aunque puede incluir también al Estado, la diferencia esencial es que el territorio estatal es una entidad legal que determina un ámbito de jurisdicción, mien-

²² Giménez se basa en los textos de T. K. Oommen, *Citizen, Nationality and Ethnicity*, Polity Press-Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1997, y *Citizenship and National Identity*, Sage Publications, Londres, 1997a.

tras que el territorio ligado sólo a la nación es una entidad moral y cultural que resulta de la apropiación simbólica del espacio, de donde resulta que el territorio-símbolo funciona como envoltorio y emblema básico de la comunidad nacional. Entender esto último es lo que, según el autor, permite comprender el equívoco intencional de identificar a la nación con el Estado, y las consecuentes políticas de unificación cultural forzada, que derivan en la profundización de la etnicización de poblaciones enteras dentro de los territorios de los Estados (Giménez, 2000).

Los grupos étnicos y la especificidad de lo étnico

Es común que cuando se habla de poblaciones indígenas de México éstas se conceptualicen como etnias, para establecer su carácter como minorías dominadas, explotadas y discriminadas, lo cual, para un buen número de autores, es suficiente para darle a estas poblaciones su carácter étnico. Fredrik Barth (1976) marca un momento cumbre en la discusión sobre el tema al señalar, superando las tendencias culturalistas y funcionalistas anteriores, que no son los listados infinitos de rasgos culturales y funcionales los que caracterizan a las etnias, sino su tipo organizacional. Desde entonces, Barth es una referencia obligada, ya sea para apoyarse en él, o para matizar o adecuar su propuesta. Uno de los señalamientos más frecuentes para complementar el planteamiento de este autor es el peso que tiene la cultura para definir las fronteras de las identidades de estos grupos y sus sistemas organizacionales. Ya Bonfil desarrollaba intensamente el tema cuando, en su teoría del control cultural nos habla de la persistencia de una matriz cultural propia a partir de la cual los grupos étnicos organizan y reinterpretan el cambio cultural. Un señalamiento similar respecto de la importancia de la cultura lo hacen los autores que estamos viendo aquí con más detalle.

Así, para Boege, como para muchos otros antropólogos que han retomando a Barth (1976), si bien todas las etnias tendrían en común una cierta forma organizacional, lo que las diferenciaría entre sí sería la manera particular que la cultura le da a esa forma organizacional, la cual se desarrolla en un territorio determinado y con una historia específica. Boege cree que como sustento per-

siste, sin embargo, un sustrato civilizatorio específico. De ahí que, por lo demás, piense que la guía para la acción política se construya sobre la particular relación que un grupo le da a la interpretación de su historia y su futuro: el antes-ahora-mañana es la conciencia de la propia identidad étnica.

Con un análisis que busca mayor precisión sobre lo específico de las etnias, Figueroa (1994) aborda, apoyándose en Brass (1985), las diferencias de las etnias respecto de otro tipo de categorías de adscripción grupal con las que han sido homologadas: principalmente con las clases sociales, los grupos de interés y las sectas. De la misma manera que dicho autor considera que una etnia debe ser analizada a partir de características subjetivas y objetivas; que debe partirse de la existencia de subgrupos en su interior, algunos con intereses de clase diferenciados; además de que debe tomarse en cuenta la presencia de relaciones de poder para defender los intereses de cada subgrupo dentro y en el exterior de las fronteras étnicas; además de que deben realizarse estudios concretos sobre la relación entre los grupos étnicos y el Estado para determinar cómo se distribuyen, en cada caso, los recursos y los privilegios entre las distintas categorías étnicas. Derivado de ello, un elemento importante es indagar el papel que tienen las élites o los liderazgos étnicos en sus relaciones con el Estado.

Según él, hay tres elementos que, en conjunto, adquieren importancia definitoria: a) la historicidad de las etnias en relación con las formaciones estatales; b) su posesión de características societales, por lo menos en un nivel virtual, y c) la presencia de tradiciones culturales distintivas. Tal definición es importante porque para este autor las formaciones étnicas son premodernas y anteriores a la constitución de los Estados contemporáneos, aunque la especificidad de los fenómenos étnicos contemporáneos sólo puede comprenderse en el marco de la formación de los Estados territoriales que las han incorporado, y por tanto sólo pueden explicarse en el contexto de las políticas y las estructuras estatales (Figueroa, 1994, pp. 153-154).

La anterioridad de los pueblos indígenas respecto al Estado ya había sido señalada por Bonfil (1987, 1988a) como una característica básica de su condición étnica, cuando llamaba a diferenciar una clase subordinada de un pueblo colonizado, no sólo para entender las especificidades de la dominación en cada uno de ellos,

sino también las de sus procesos políticos de liberación. De igual forma, Bartolomé y Varese (1986) habían llamado la atención sobre la historicidad específica de las etnias. Así, con una argumentación que recuerda a las de estos autores, Figueroa habla de que existe una "historicidad distinta" entre las etnias y las clases, pues para estas últimas

su surgimiento está más bien vinculado con el de las formaciones estatales y, aunque puede darse el caso de que una clase social se corresponda dentro del marco de una formación social estatal concreta con una etnia, su estatus como clase social es posterior o copresente al surgimiento del Estado. Además, la definición de la clase se establece por su ubicación en el sistema de poder político o en la estructura económica o en ambas, y no necesariamente por sus características étnicas.

Respecto de los grupos de interés, Figueroa piensa que son agrupaciones que se conforman en pos de un objetivo común, buscando maximizar los recursos para lograrlo, y por lo mismo son efímeros, ya que pueden deshacerse una vez que han logrado sus objetivos. La diferencia con las etnias radica en que "aunque puede aceptarse como hecho el que, al igual que los grupos de interés, algunas etnias poseen un tipo de racionalidad semejante —esto es, que sus miembros decidan utilizar su etnicidad para así conseguir sus propósitos— no significa que posean una historicidad ni una permanencia temporal semejante". Las sectas religiosas, por su parte, según el autor, suponen también una historicidad distinta a la de las etnias, pues de alguna manera adquieren una especialización religiosa vinculada al desarrollo de la sociedad de la que forman parte (Figueroa, 1994, p. 155).

Apoyándose en Mackay y Lewins (1980) y Despres (1975), Alejandro Figueroa asume que para hablar de un grupo étnico no es suficiente que un cierto número de personas posea rasgos étnicos comunes, sino que es necesario que entre sus miembros se establezca un sistema de interacciones con base en un sentimiento de pertenencia generado a partir de tales rasgos. En consecuencia, le parece pertinente hacer la distinción entre "grupo étnico" y "categoría étnica". Se reserva el uso del concepto de grupo étnico para las colectividades étnicas que, además de poseer fronteras y membresía basadas en una identificación categorial, están políti-

camente organizadas; esto es, poseen formas internas de gobierno y relaciones con el exterior que no se sustentan de manera individual sino grupal. Las colectividades étnicas que no cumplen con el requisito de la organización son denominadas simplemente poblaciones étnicas. "La idea a defender al respecto —indica—, es que mientras que todo grupo étnico es una etnia, no todas las etnias se manifiestan como grupos étnicos (en sentido estricto)" (Figueroa, 1994, p. 163). Esta distinción es importante, señala el autor, pues en México existen pocos grupos étnicos reales. En algunos casos las etnias sólo existen como comunidades dispersas e inconexas, sin una organización interna y con un sentido de adscripción meramente comunitario. En otros casos sí puede haber entidades étnicas realmente organizadas, con instituciones centrales y con un alto grado de cohesión interna y solidaridad entre sus miembros.

Por su parte, Bartolomé (1997), con una lógica similar a la de Bonfil y Figueroa, señala que es necesario adecuar las formulaciones de Barth —referidas a que son los límites étnicos los que definen un grupo y no sus contenidos culturales—, ya que él considera que éstos son los que condicionan mucho de la percepción y organización de esos límites:

La cultura —dice— puede no ser una condición necesaria para la existencia de un grupo étnico, pero siempre se comportará como una pauta ordenadora del sistema organizativo. Lo organizacional no puede ser desvinculado de lo cultural, como ámbito referencial dentro del cual éste se inscribe; de lo contrario cualquier grupo corporado (comunidades, pandillas, pueblos, grupos de interés, sectores de clases) podrían ser conceptualizados como etnias singulares [Bartolomé, 1997, pp. 77-78].

Copartícipe del principio de que es necesario comprender a las etnias en el marco de sus relaciones con el Estado nacional, Bartolomé insiste en que el análisis de éstas debe ubicarse dentro de los sistemas interétnicos en los que se desarrollan; lo cual implica que tanto la cultura como la identidad adquieran una dinámica específica. De esta manera, dice, la forma en que se percibe a los otros estará condicionada también por la forma en que se perciba a los nosotros: "Es ésta una relación dialéctica, ya que la autoimagen dependerá también de una específica historia de interacción étni-

ca generalmente condicionada por las posiciones de poder de los grupos articulados". De esas formulaciones Bartolomé parte para proponer el concepto de "conciencia étnica", para hacer referencia a la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intragrupales. Concepto que considera complementario al de "identidad étnica", que pretende designar el espacio interior del proceso de identificación y conjugarlo con el espacio exterior, ya que piensa que las relaciones entre un nosotros son tan significativas como las relaciones que ese grupo establece con los otros (Bartolomé, 1997, pp. 77-78).

Una vez mencionadas las características generales de una etnia, Bartolomé, sin embargo, asume el reto de especificar a qué tipo de colectividades es aplicable ese término, y frente a la fragmentación existente entre las poblaciones indígenas de México recurre a diferenciar los grupos etnolingüísticos generales de las poblaciones que, pertenecientes a un mismo grupo etnolingüístico, en ciertos ámbitos poseen una identidad residencial específica y son capaces de comportarse como tipos organizacionales (*organizational types*), que generan categorías de autoadscripción y de adscripción por otros, y que definen su identidad colectiva. A sabiendas del peligro de las generalizaciones el autor considera que las sociedades nativas actuales, dentro del Estado mexicano, muestran características que las podrían tipificar como sociedades polisegmentarizadas. Es decir, sociedades integradas por segmentos políticos primarios, representados por comunidades independientes, funcionalmente equivalentes y con escasos mecanismos propios que favorezcan su integración política, aunque potencialmente puedan construir mecanismos de solidaridad e identidades abarcadoras. De ahí que para el autor la configuración identitaria de dichos segmentos sea tanto procesual, derivada de la historia, como situacional, en la medida en que refleja coyunturas específicas de dichos procesos (Bartolomé, 1997, pp. 54-69).

Por lo que respecta a Giménez (2000) —siempre refiriéndose a los grupos étnicos como poblaciones desterritorializadas, es decir, como colectividades culturales, generalmente minoritarias, disociadas de su territorio y, en consecuencia, marginales y discriminadas—, éste propone abrir la aplicación de lo étnico a diversos sectores, de modo que considera que existen diferentes tipos de etnicización:

—El primer tipo de etnicización es aquel en que una nación puede seguir ocupando por vía de hecho su territorio nativo o adoptado, pero a la vez ha sido etnicizada por otra colectividad dominante, colonizadora o nativa, que se niega a reconocer o desvirtúa sus vínculos morales y simbólicos con dicho territorio. Ésta presenta, a su vez, tres variantes: a) cuando los habitantes originarios de un territorio han sido transformados en una colectividad minoritaria y marginalizada; es el caso de las naciones originarias, *firts nations*, del Nuevo Mundo; b) cuando se presenta la negación de los derechos de una colectividad para que puedan seguir ocupando su patria ancestral o adoptada, mediante su etiquetación, por ejemplo, en virtud de identidad religiosa; c) cuando la etnicización de naciones originarias se da en virtud de la división de sus patrias ancestrales en dos o más territorios estatales, que pone en peligro su integridad.

—El segundo tipo de etnicización es el que se produce cuando una colectividad dominante se niega a darle participación plena, en la vida económica y política de un país, a una colectividad inmigrada que adoptó el territorio de dicho país como patria.

—El tercer tipo de etnicización, que en parte es voluntario, es el que se da cuando una colectividad plenamente establecida desde mucho tiempo atrás en el territorio de un Estado, y cuyos miembros son reconocidos como ciudadanos plenos, considera que sus raíces están fuera de dicho territorio. En este caso esa autoexternalización es la ruta para la etnicización y revela una experiencia colectiva de discriminación y opresión en los países donde a ciertos grupos de inmigrados se les ha asignado un *status social* subordinado y una identidad estigmatizada.

—El cuarto tipo de etnicización es aquel que se produce cuando un Estado decide "integrar" y homogeneizar a las diferentes naciones que coexistían en sus territorios en un solo "pueblo". Los Estados multinacionales, tanto socialistas como capitalistas, han recurrido con frecuencia a estos métodos.

—El quinto tipo de etnicización es el de los trabajadores migrantes a países extranjeros, donde se les niegan derechos humanos básicos y de ciudadanía aun cuando reúnan todas las condiciones para gozar de ellos.

—Y el sexto tipo se presenta, finalmente, cuando los inmigrantes son aceptados como connacionales de la sociedad anfitriona, y

éstos rechazan la identidad que se les ofrece y retornan a su lugar de origen.

Giménez, sin embargo, está consciente de que esta categorización es genérica, realizada desde el punto de vista del observador externo y aplicable a una gran variedad de grupos que pueden revestir características particulares diferentes. Así que señala que el procedimiento decisivo para dar cuenta de esa diversidad es abordar el siguiente paso (la especificidad de cada grupo étnico) desde el recurso de una teoría de las identidades sociales, ya que según él es lo que permite abordar a los grupos etnicizados no ya desde el exterior y con un afán clasificatorio, sino desde el punto de vista subjetivo. Y es por eso que en este punto, igual que la mayoría de los autores que estamos viendo, para diferenciar a una etnia de otra, recurren al tema de su identidad étnica particular.

La identidad étnica, la cultura y la etnicidad

En este punto, igual que Figueroa y Bartolomé, Boege reconoce que las etnias indígenas comparten las siguientes características: una tradición compartida, un territorio cultural, una lengua como "modelo del mundo", identidad y parentesco, y la religión como referente de identidad.

Por su capacidad de variación, adaptación, modulación e incluso manipulación, Giménez reconoce la utilidad del concepto de "estrategia identitaria", en cuya perspectiva la identidad aparece como un medio para alcanzar un fin, lo cual, sin embargo,—aclara Giménez,— no significa que los actores sean completamente libres para definirla según sus intereses materiales y simbólicos del momento.

Figueroa, alumno destacado de Giménez, comparte el marco general de su maestro y desarrolla con claridad las distinciones entre lo subjetivo y lo objetivo, problema sobre el cual, aclara, no basta decir que ambos aspectos deben considerarse. Para él, por el contrario, es necesario aclarar que si bien todo elemento objetivo pasa siempre por la subjetividad, éste constituye el referente empírico a partir del cual se establece una elaboración por parte de los sujetos.²³ Así, los criterios objetivos son los rasgos o atribu-

²³ Sin embargo, el autor tiene cuidado en aclarar que "aun cuando en un cierto

tos por medio de los cuales una etnia puede ser reconocida como distinta de otra (se destacan, por ejemplo, el territorio, la religión, el lenguaje y la raza, además de otras manifestaciones conductuales y simbólicas que remiten a rasgos culturales que, además de ser compartidos por los miembros de la etnia en cuestión, la distinguen de otras y pueden ser empíricamente verificables); los elementos subjetivos son los que cobran mayor relevancia para definir las fronteras étnicas, ya que son los que los actores consideran como elementos relevantes en la definición de su propio grupo; pero, al final, son los elementos objetivos los que adquieren relevancia cuando se trata de la caracterización y el análisis de la viabilidad de las etnias.²⁴ En estos casos, de ellos depende "el tipo de cohesión que puede esperarse en ellas, de sus posiciones de fuerza o debilidad en sus relaciones y en su competencia con otras etnias o con el Estado nacional, e incluso del grado de 'etnicidad', entendida como conciencia étnico-subjetiva" (Figueroa, 1994, pp. 158, 161).

Para comprender la existencia de "conciencia étnica", Figueroa se apoya en Brass (1985), para quien el proceso de su formación pasa necesariamente por tres tipos de enfrentamiento: el primero ocurre dentro del mismo grupo y se relaciona con el control de los recursos internos, tanto materiales como simbólicos; se relaciona asimismo con la definición de las fronteras del grupo y con las reglas para definir quién es y quién no es miembro; el segundo se vincula con la competencia interétnica por los derechos, privilegios y recursos disponibles, y el tercero se plantea como inherente a la relación entre el Estado y los grupos étnicos. De esta manera,

nivel de análisis la dicotomía objetivo/subjetivo se desdibuja al considerar que no existe nada que sea realmente objetivo, es decir, que no pase por un proceso de internalización simbólica y por ende subjetiva, debe destacarse que la mera elaboración subjetiva resulta insuficiente cuando se carece de la base referencial. Esto es, no es suficiente que un individuo o un conjunto de individuos se definan como siendo algo, como una colectividad distinta de otras. Esto, aunque necesario, no es suficiente, pues hace falta que tal colectividad exista y, en el caso de las etnias, es preciso que sus características objetivas correspondan a las del tipo general de las etnias" (Figueroa, 1994, p. 160).

²⁴ "Dentro de los atributos de carácter objetivo —aclara Figueroa— es preciso hacer otra distinción. Ésta se refiere al carácter de la organización social de las etnias, por lo que debe precisarse si se trata de etnias con una conformación grupal real o virtual... El no distinguir esto con claridad ha dado lugar para que, de hecho, el concepto de 'grupo étnico' se aplique de manera indistinta." (Figueroa, 1994, p. 163).

parte crucial para la viabilidad de una etnia radica en que existan las condiciones que posibiliten el que sus miembros puedan realizar acciones comunes de acuerdo con proyectos definidos colectivamente y, en esa medida, puedan comportarse como actores colectivos con una "conciencia étnica" (Figueroa, 1994, p. 166).

En los contextos contemporáneos, Figueroa considera imprescindible discutir las relaciones de las etnias no sólo con los Estados y las sociedades nacionales, sino de cara a los procesos de modernización y globalización que los influyen. Particularmente rechaza los conceptos de hibridismo y transfronterización cultural para dar cuenta de los cambios culturales en las etnias. Específicamente discute con García Canclini la idea de la desaparición cultural por los procesos de globalización y masificación de la cultura. A esos planteamientos el autor opone los de la existencia de una matriz cultural y de un proceso autónomo de control cultural a partir del cual un grupo asimila los elementos ajenos, resemantizándolos; esto es, dándoles un sentido acorde con los lineamientos de la propia cultura. En el fondo de dicha concepción están las ideas de Bonfil y su teoría del control cultural, pero adecuada a una concepción semiótica de cultura. Así, dice discutiendo con Bonfil:

Me parece que es más correcto —o preciso por lo menos— señalar que lo propio y lo autónomo en una cultura no remite a la presencia de elementos culturales indiscriminados —objetos, prácticas, instituciones, conocimientos, etc.—, sino a la presencia de códigos simbólicos cuya producción, reproducción y uso están bajo el control de una colectividad. Así, el control cultural —distinto, como veremos más adelante, del económico o del político— no remite a la imposición de elementos culturales o de cualquier tipo, sino al manejo, al control y a la imposición de códigos a partir de los cuales las cosas adquieren significados que ponen en entredicho, alteran o transforman los códigos propios.

Desde esa perspectiva, para Figueroa

la noción de hibridación, en tanto que remite a una sobreposición de elementos culturales sin un orden rector, ofrece una imagen esquizofrénica de las culturas y de los individuos modernos; en tanto que él supone más lógico que los códigos que provienen de otras culturas se resemantizan de acuerdo con el código cultural que predomina en el grupo o en el sujeto.

Saber hasta qué punto se han alterado esos códigos, y que tanto ello ha contribuido a cambiar las identidades étnicas, deberá ser por tanto, para el autor, el motivo de investigaciones específicas (Figueroa, 1994, pp. 316, 318).

Bartolomé (1997), por su parte, también fija su atención en los elementos que diferencian la identidad étnica de cualquier otro tipo de identidad, ya que comparte la inquietud acerca de cómo los discursos ambiguos sobre ésta, el carácter multívoco del concepto, así como su uso indiscriminado, han conducido a que se confundan diferentes manifestaciones del ser social de las colectividades humanas. Y, en ese sentido, considera que la identidad étnica pertenece a una forma específica de identidad social que alude exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico.

Para llegar a establecer la especificidad de las identidades étnicas Bartolomé propone realizar una "destotalización" que permita analizar los diferentes procesos sociales de identificación, en los cuales desempeña un papel importante la identificación individual (inmersa en una identidad psicosocial entre semejantes, según la definición de Erikson [1976]) que daría cuenta de la construcción de la persona que se identifica con su grupo, y que sería diferente de la identidad contrastiva, étnica (según la definición de Cardoso de Oliveira [1976]), que diferenciaría a un grupo de otro, inmersos, ambos, en un sistema interétnico.

Para este autor, la construcción de la persona supone un proceso que involucra la adquisición individual de un conjunto de representaciones colectivas de la sociedad.²⁵ A través de ellas el individuo asume un tipo de identidad personal que le permite establecer y definir su pertenencia al grupo de semejantes. En cambio, la construcción de la identidad étnica supone la configuración de formas ideológicas derivadas de las representaciones colectivas que surgen de los sistemas interétnicos.

Entre los complejos mecanismos psicosociales que contribuyen

²⁵ Parte esencial para comprender la configuración de una identidad, señala Bartolomé, es el concepto de representación colectiva, acuñado inicialmente por Durkheim, enriquecido por Mauss y retomado por la psicología social (encabezada por Moscovici y Jodelet) en el concepto de representación social. De esta forma se ha llegado a considerar que las representaciones colectivas aparecen así "como una forma de conocimiento compartido, de saber común derivado de las interacciones sociales y orientado a fomentar la solidaridad grupal al otorgar sentidos específicos para las conductas" (Bartolomé, 1997, p. 44).

a desarrollar una identidad compartida, señala el autor, destaca la afectividad, el afecto que despierta la presencia de otros con los cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes. En esos casos las formas culturales compartidas (tales como la lengua, la religión, etc.) se manifiestan como vasos comunicantes que vinculan individuos y reúnen colectividades a partir de sus contenidos emotivos. Tal componente subjetivo y afectivo, a la manera que lo indica Epstein (1978), se manifiesta en términos de lealtad y pertenencia, lo cual es difícil de compatibilizar con las perspectivas instrumentalistas de la etnicidad, ya que, según dice Bartolomé, la capacidad convocatoria de la identidad se deriva precisamente de ese contenido afectivo, derivado de la participación en un universo moral, ético y de representaciones comunes, que la hace comportarse como una lealtad primordial totalizadora. Respecto a esto último, en forma similar a lo propuesto por Cuçó i Giner (1994, 1995), Bartolomé, asume que las redes interpersonales no institucionalizadas derivadas de la afectividad pueden comportarse como generadoras de estructuras sociales primarias y eventualmente de instituciones perdurables (Bartolomé, 1997, pp. 48-50).

A diferencia de la identidad personal, la identidad étnica es un producto de relaciones definidas por su carácter contrastivo, en razón del cual se establecen fronteras sociales y categorías adscriptivas, tal como lo formularía la escuela interaccionista, representada por Fredrick Barth. Así, para Bartolomé el carácter contrastivo es uno de los aspectos cruciales de la identidad étnica. Característica que el autor retoma de Cardoso de Oliveira, quien se basó a su vez en Ward Goodenough (1965) y Fredrick Barth (1976). De Goodenough, a Bartolomé le parece adecuada, además, la idea de que existían "identidades complementarias o gramaticales (por lo mutuamente inteligibles), tales como médico-paciente, padre-hijo, etc., mientras que de Roberto da Mata (1976, p. 36) retoma el concepto de "identidades paradojas", es decir, negativamente articuladas, aunque también dependen una de la otra, como los pares policía-ladrón, virgen-puta, o blanco-indio, y que son útiles para señalar el crítico costo social que dicha clasificación implica para el sector subordinado de las diádicas antagonísticas.

Así nos dice:

la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros. Por lo tanto, la configuración y pervivencia de las identidades étnicas depende no sólo de uno de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos. Así, las categorías étnicas actuales pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las respectivas historias de articulación interétnica de cada grupo.

Complementaria de su definición, Bartolomé hace suya la propuesta de Darcy Ribeiro y Mercio Gomes, quienes caracterizan como "etnofilia" al amor por la identidad común y por la existencia de los otros, radicalmente contrapuesta al etnocentrismo, que supone la valoración excluyente de la identidad propia (Bartolomé, 1997, pp. 47, 50).

La identidad étnica explícita, dice el autor, parece girar en torno de símbolos considerados relevantes en forma coyuntural, pero que pueden llegar a cambiar, configurándose como un variable repertorio de símbolos. Tal como lo advirtieran G. de Vos y L. Romanucci (1982), Bartolomé piensa que los grupos étnicos recurren a emblemas seleccionados del repertorio cultural (ropa, lengua, hábitos, etc.) para destacar el contraste, configurándose "identidades emblemáticas". Dichos emblemas serían asumidos y se desempeñarían como signos diacríticos de la identidad (Bartolomé, 1997, p. 66).

De esta manera, señala Bartolomé, dichos referentes culturales asumidos como distintivos en situaciones de contraste funcionan como signos emblemáticos de la identidad, y cuya existencia nos permitirá caracterizar la presencia de una "cultura de resistencia", entendida como la lucha a favor del conjunto de referentes culturales que una sociedad asume como fundamentales para su configuración identitaria en un momento dado de su proceso histórico (Bartolomé, 1997, p. 79), concepto que, según él, no debe confundirse con el de resistencia cultural y menos con el de resistencia al cambio.²⁶

Según Bartolomé, las bases o los componentes culturales de la identidad utilizados como referentes por los grupos étnicos con-

²⁶ Segundo Bartolomé, en otro momento él definió la cultura de resistencia como "una dinámica social interna de las sociedades colonizadas que pretende en forma implícita y explícita la práctica de una tradición cultural codificada en términos propios" (Bartolomé, 1997, p. 79).

tenidos en el Estado mexicano son: lengua e identidad, vida cotidiana e identidad, territorialidad e identidad, historia e identidad, economía e identidad, indumentaria, parentesco, política e identidad, sistemas religiosos e identidad, ritualidad e identidad, psicotrópicos e identidad. Ninguno de los cuales, dice el autor, resulta imprescindible para el mantenimiento de la identidad. No obstante, él mismo hace notar que sin la vigencia de alguno de esos elementos el discurso identitario remitiría sólo a un grupo de interés despojado de la trama cultural que lo fundamenta (Bartolomé, 1997, p. 98).

Al analizar las interacciones entre el término de autodenominación y el de denominación por otros en un grupo, Bartolomé señala que éstos pueden no ser correspondientes, lo cual representa no sólo una cuestión de designaciones, sino también de afecto. En el caso de la articulación entre identidades sociales subalternas e identidades institucionalizadas por el Estado-nación, Bartolomé explica que existe una asignación identitaria generalizante que pretende referirse a "lo indio" como una esencialización de lo indígena a partir de la generación de "identidades atribuidas". Es decir, que el Estado aplica sobre las minorías étnicas la misma lógica que le hace concebir a la nación como una "comunidad imaginada" (según la definición de Anderson [1983]), que es pretendidamente homogénea, pero cuya estructura es más el producto de una voluntad política —que sobredetermina las relaciones sociales culturales identitarias— que de una configuración comunitaria preexistente. Dicha identidad atribuida, por medio de la reiteración, las instituciones y determinadas prácticas sociales, llega incluso a ser internalizada por sus destinatarios. Pero más allá de la retórica Bartolomé considera que esta identificación genérica se ha desarrollado también como resultado de la misma dinámica política de los movimientos indígenas contemporáneos, que ha ido configurando una perspectiva nacional e incluso internacional de la condición india, como conciencia panétnica, la cual representa un recurso crucial para superar en el nivel político la barrera de los localismos excluyentes (Bartolomé, 1997, pp. 56, 57).

De esta manera, para Bartolomé no son lo mismo la identidad y la etnicidad, ya que en el marco de las relaciones interétnicas es posible diferenciar la identidad, o pertenencia al grupo étnico,

—entendida como un fenómeno cognitivo, que nos permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo—, de la etnicidad concebida como un fenómeno de comportamiento, ya que supone conductas en tanto miembro de ese mismo grupo.

La etnicidad, entonces, puede ser entendida como la identidad en acción resultante de una definida "conciencia para sí". De esta forma, la identidad alude a componentes históricos y estructurales de una ideología étnica, en tanto que la etnicidad constituye su expresión contextual y representa en realidad una manifestación de la identidad. Es decir que cuando la identidad de un grupo étnico se configura organizadamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno, según este autor, nos encontraríamos en presencia de la etnicidad, que es expresión y afirmación protagonica de una identidad étnica específica. La etnicidad, en tanto producto de la relación dialéctica entre un grupo étnico y su entorno social, en ese sentido, puede ser entendida como un mecanismo de comportamiento para relacionarse con ese mundo alterno, es decir, como un recurso para la acción, sin que se crea que es sólo estrategia social instrumental destinada a obtener recursos cruciales aunque, como veremos, puede funcionar como tal (Bartolomé, 1997, p. 62).

Para este autor, en la medida en que las relaciones interétnicas se hacen más intensas y frecuentes, la emergencia de la etnicidad será más visible como resultado del contraste, de tal modo que ésta, frente a los procesos de modernización, es señalada por Bartolomé como una expresión fundamental de la diferencia creadora frente a las compulsiones homogeneizadoras; es decir, como un recurso identitario crucial que refiere a la construcción histórica de los individuos y sus colectividades.

Los movimientos etnopolíticos y los proyectos de futuro

La necesidad de transformar el tipo de relaciones interétnicas que existen en nuestro país, y en ese sentido, de dotar a los indígenas de derechos propios, es un tema sobre el cual existe casi un total acuerdo, tanto entre los investigadores que trabajan con este sec-

tor, como entre los líderes del movimiento indígena que busca ser nacional. Las diferencias se expresan, sin embargo, en torno a la manera y los contenidos específicos en los que se deben concretar tales derechos, así como respecto de quienes son los que deben llevar las voces indígenas ante la sociedad nacional. Los antropólogos que durante muchos años fungieron como mediadores entre lo indígenas y el Estado nacional, no son hoy los únicos que ejercen este papel, y al lado de ONG, iglesias e instancias financiadoras nacionales e internacionales, ven cómo las voces indígenas ganan y fortalecen ese papel.

La emergencia de los indígenas como sujetos sociales, sin embargo, se desarrolla en medio de tensiones y conflictos, de los cuales sólo se mencionarán los más relevantes. En primer lugar destaca la tensión que se vive dentro de las comunidades y regiones indígenas cuando se trata de establecer quiénes fungirán como representantes ante los gobiernos regionales y nacionales, las dependencias públicas, o en las movilizaciones campesinas o indígenas en las que se decide participar. Aquí se ponen en juego diversos elementos entre los que destacan: el manejo del español, la educación, el conocimiento del tema, la confiabilidad de los sujetos, la posesión de ciertos recursos económicos que permitan dejar a la familia, el prestigio, el poder y el liderazgo. En este sentido, son pocas las ocasiones en que las autoridades tradicionales pueden ocupar estos lugares, cediéndolos a sectores jóvenes y mejor preparados para moverse en los ámbitos regionales y nacionales no indígenas, sobre los cuales, sin embargo, no siempre existen los mecanismos sociales de control y supervisión. En segundo lugar, destaca la tensión que se presenta en torno a las formas organizativas que deben asumir las poblaciones indígenas para dialogar, confrontar y/o negociar con otros sectores sociales. Aquí nuevamente se enfrenta la disyuntiva de refundar las formas tradicionales, o adoptar las que se les proponen, o imponen, desde ámbitos externos, sean éstos partidistas, gubernamentales, civiles, militares o paramilitares. La tensión se extiende cuando se trata de formas organizacionales indígenas para que actúen en alianza con otras organizaciones locales, en ámbitos regionales, nacionales e internacionales. Entonces, se fluctúa entre reproducir las estructuras organizativas aprendidas principalmente del gobierno y los partidos políticos, o intentar

formas novedosas con las que se pretende superar el centralismo, el corporativismo y la suplantación de la representación indígena legítima. Estas últimas, sin embargo, no siempre están exentas de generar cúpulas de poder y liderazgos personalizados, con poca comunicación o representatividad desde las bases. A ella debe agregarse la tensión que se genera en torno al papel que deben desempeñar los asesores y acompañantes, no indígenas, de dichos procesos organizativos. Una tercera tensión se presenta cuando se elaboran las demandas, los pliegos petitorios y las denuncias. Aquí, dependiendo de las historias particulares, se fluctúa entre demandas de tipo reivindicativo, muchas veces de tipo asistencial, pasando por las demandas de tierras y el control de la producción, hasta las demandas de tipo étnico que buscan incidir directamente en los ámbitos políticos nacionales, y que buscan transformar, parcial o totalmente, los mecanismos sociales de representación política y las formas e instituciones de gobierno. La lucha autonómica de estos tiempos es una clara expresión de ese tipo de demandas, pero también de las dificultades para construir una propuesta consensuada y viable para la diversidad de pueblos indígenas de nuestro país. Una cuarta tensión se presenta en torno a las alianzas, políticas o de otra índole, que deben establecer estas poblaciones y organizaciones indígenas para incidir, por la vía institucional o de la movilización social, en la vida pública nacional que los afecta. Aquí, además de que se ponen en juego todas las tensiones antes mencionadas, surge con fuerza la problemática en torno al tipo de proyecto y futuro que se busca, con la consecuente confrontación de intereses en el interior de las comunidades y organizaciones indígenas, así como con otros sectores de la sociedad. Aquí se fluctúa entre ubicar a las poblaciones indígenas en una posición mejor dentro del sistema económico y cultural imperante, o intentar su transformación de fondo, como lo ha exemplificado la lucha del movimiento zapatista de los últimos tiempos.

Frente a todo ello, los antropólogos han debido reabrir el debate sobre el tipo de antropología y de práctica profesional que debe realizarse hoy; y si bien es indiscutible la importancia de la antropología básica o académica, vuelve a estar en la agenda de discusión el tema de la antropología aplicada, ya sea desde el indigenismo, como política de Estado que todavía existe (por cierto, hoy

en manos de la intelectualidad indígena), o al lado de los movimientos sociales.

BALANCE SOBRE LAS TAREAS ACTUALES Y UNA PROPUESTA PARA EL DEBATE

Con todas las limitaciones que conlleva intentar una síntesis, se puede señalar que en la actualidad (desde finales de la década de 1980, durante la década de 1990 y hasta nuestros días) existen ciertos elementos e inquietudes predominantes en la reflexión sobre lo indígena, que podríamos afirmar que identifica a los diversos investigadores como parte de una nueva etapa en el debate antropológico.

Un primer elemento común dentro de la amplia gama de trabajos que se producen actualmente es que parten del principio de que lo indígena —y sus múltiples interacciones con la sociedad nacional e internacional— es incomprensible sin las necesarias referencias al papel del Estado en la vida y las transformaciones de estos pueblos, sin que se comprenda su ubicación en la estructura de clases y sin que se analicen las relaciones de poder en que se ven inmersos, y que rebasan incluso los ámbitos nacionales. De esta manera, lo indígena inmerso en la discusión de la dominación étnica se analiza siempre vinculado y en interacción permanente con el Estado nacional, e inclusivo con los espacios derivados de la globalización (Giménez, 2000).

Un segundo elemento es que, en general, existe la certeza de que todo lo anterior marca dinámicas históricas particulares en cada microrregión, macrorregión, entidad estatal o país, con lo cual hay un rechazo a las generalizaciones ahistoricalas y esencialistas.

Un tercer elemento es el predominio de la definición de la cultura como dimensión simbólica, que supera las definiciones culturalistas, funcionalistas y mecanicistas con las que trabajó ampliamente la antropología mexicana en períodos anteriores, de donde se han derivado nuevas propuestas para entender la identidad, la cultura y lo étnico.²⁷

²⁷ Figueiroa (1994), discutiendo con Bonfil, establece con claridad la diferencia entre considerar que la cultura se compone de elementos materiales, organizati-

Un cuarto elemento es que —en intenso diálogo con la antropología que se hace en otros países, pero también en comunicación con otras disciplinas sociales— hay un rechazo generalizado a las definiciones ahistoricalas, esencialistas e instrumentalistas de las identidades, así como a confundir la cultura con la identidad. Por ende, es preponderante la tendencia a establecer diferencias entre los procesos constitutivos de la identidad, que es concebida como una construcción social de la cultura, que da sustento y provee de marcas simbólicas a la identidad. Respecto al instrumentalismo, si bien se reconoce la posibilidad de que las identidades se manipulen con intereses determinados, en el caso de las étnicas se considera que éste no sería su rasgo definitorio. La crítica principal a esta corriente es que no valora adecuadamente la historicidad del fenómeno étnico y lo reduce a sus expresiones contextuales y coyunturales.

Un quinto elemento es que se ha dejado atrás la oposición antagonista entre lo tradicional y lo moderno y las consecuentes tendencias unilineales y unidireccionales del cambio cultural. Con ello se han abandonado, por una parte, las posiciones que consideraban inevitable el tránsito de las comunidades rurales hacia las sociedades urbanas modernas y que percibían la homogeneización cultural como resultado universal y deseable de la modernización; y por otro, las tendencias que veían en la resistencia y la oposición la única opción para la sobrevivencia de lo indígena.

Un sexto elemento es el cuestionamiento, más o menos generalizado, respecto de las posiciones posmodernas en que se desprecia la historicidad de los procesos y se privilegia al investigador como actor principal.

Un séptimo elemento es la revitalización del trabajo etnográfico y de campo como base insustituible de los estudios antropológicos.²⁸

vos, emotivos y simbólicos, y afirmar que la cultura comprende la dimensión simbólica de la sociedad.

²⁸ Aquí, sin embargo, existe una tensión no resuelta aún entre los que consideran que el trabajo de campo debe circunscribirse necesariamente al trabajo de campo rural, en comunidades y regiones indígenas, y los que, trabajando problemáticas más amplias, incursionan en nuevos ámbitos, como foros nacionales y marchas indígenas, realizados fuera de las regiones étnicas. De ahí que este último tipo de trabajo de campo no sea considerado como tal por algunos antropólogos "de la vieja guardia".

Y un último elemento es que los indígenas participan hoy activamente en el debate no sólo académico sino político, acerca de lo indígena y su lugar dentro del Estado nacional.

Cabe decir, sin embargo, que en esta nueva etapa de la investigación antropológica que discute lo indígena no todo es ruptura y varios autores contemporáneos recuperan lo que consideran relevante de los antropólogos mexicanos anteriores: así, por ejemplo, los conceptos de Aguirre Beltrán para explicar la aculturación cobran nuevos bríos cuando son introducidos en el contexto global de la hegemonía (Boege); los elementos básicos de la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil son revitalizados al incorporarse a una nueva definición de cultura (Figueroa), y persiste la concepción de que el fundamento de lo civilizatorio es la base para orientar las cambiantes marcas y fronteras de las identidades étnicas (Giménez, Boege y Bartolomé). De igual manera, es constatable cómo la propuesta autonómica —aportada desde los círculos de antropólogos etnomarxistas— ha ido cobrando legitimidad como discurso de unidad para el movimiento indígena que busca ser nacional; y cómo, paradójicamente, desde la perspectiva de los movimientos indígenas, la propuesta de la autonomía se arraiga y se impulsa bajo el discurso del *Méjico profundo* de Guillermo Bonfil (considerado etnopopulista y romántico por los etnomarxistas).

Las diferencias, sin embargo, persisten todavía cuando se trata de definir lo étnico: algunos autores (como Díaz Polanco) insisten en considerar que todo grupo social es poseedor de su propia etnicidad desde el momento en que es poseedor de una cultura, una organización y una identidad específica; otros (como Giménez) proponen abrir la definición de lo étnico a todo grupo social con características de minoría y que esté desterritorializado —ya sea por sus cualidades culturales o religiosas (aunque al final termina enumerando una lista de rasgos culturales para definir quiénes son los grupos étnicos en México)—; mientras que otros (como Del Val) consideran que no existe un grupo social con una identidad étnica, puesto que según ellos se les trata como étnicos sólo desde el proyecto político de los Estados nacionales. La mayoría de los investigadores, sin embargo, considera lo étnico de manera más restringida, y lo relaciona con grupos sociales dominados en procesos vinculados a las formaciones nacionales, y que

básicamente aplica a poblaciones originarias, anteriores a la colonización europea; de ahí que derivan ciertas formas particulares de organización y cultura para definir lo étnico. Y de igual forma persiste el problema de establecer las relaciones entre lo étnico y la diferenciación de clase, ya que continúa vigente y muy arraigada la idea de que los indígenas, como poblaciones étnicas, ocupan una misma posición social dentro del sistema hegemónico: la de clase dominada (Bartolomé, Giménez, Figueroa, Boege y Díaz Polanco, entre otros). Y, por supuesto, está pendiente también la discusión civilizatoria asociada a la discusión de lo étnico en América Latina.

Buscando un punto de contacto entre las diferentes perspectivas sobre lo étnico podemos decir que, en general, coinciden en la existencia de cuatro elementos básicos para definir lo étnico: la identidad, la cultura, la organización social y la dominación. Sólo que cuando se trata de caracterizar como étnicas a poblaciones concretas —si bien la mayoría de los autores hacen referencia a la identidad—, difieren en el peso que le dan a la cultura y a la organización social: según algunos (Díaz Polanco y Giménez), por definición —si bien la organización social y la cultura son relevantes para identificar a un grupo étnico en particular— lo étnico no se predefine porque ese grupo sea poseedor de uno y no otro tipo de organización, ni tampoco porque sea poseedor de una cultura en particular; mientras para otros (Boege y Bartolomé), precisamente ciertas características de la organización y de la cultura son esenciales para darles ese carácter a ciertos grupos y no a otros; por lo menos en el caso de las etnias mexicanas, ya que éstas corresponderían a pueblos anteriores al establecimiento de los Estados nacionales, y tendrían una historicidad diferente a la de otros grupos dominados como son las clases sociales. Persiste, por tanto, como problema establecer qué es lo específico de lo étnico.

Quitando los puntos de divergencia entre los diversos autores, lo que permanece en todos —y que podría ser el elemento unificador de sus posiciones— es que al mencionar lo étnico hacen referencia a relaciones de dominación asociadas siempre a la identidad y la cultura. ¿No podría, entonces, ser eso precisamente lo específico de lo étnico? ¿No podría ser que lo étnico sea un tipo particular de dominación que se ejerce con características especí-

ficas sobre grupos particulares, y en situaciones históricas que le darían al proceso sus cualidades distintivas también particulares?

De ser así, quedaría resuelto el problema de definir cuáles son en cada caso los rasgos culturales asociados a lo étnico, puesto que éstos variarían de una situación histórica a otra y según los grupos sobre los que se ejerciera ese tipo de dominación. De igual forma se abren las puertas para explicar las relaciones entre la dominación étnica y la dominación de clase, ya que sería más fácil comprender que tales tipos de dominación —diferentes en sus especificidades— pueden coincidir y complementarse en determinadas circunstancias pero no en otras.

La especificidad de lo étnico: una propuesta

Ensayando una definición del tipo mencionado arriba, puede considerarse que lo característico de lo étnico es que se refiere a un tipo determinado de dominación que se ejerce y se explica sobre la base de la diferencia cultural. Dicha diferencia cultural puede referirse sólo a un rasgo, al conjunto de la cultura o a la identidad como expresión articulada de la diferencia. La dominación étnica, empero, no excluye la presencia de otro tipo de dominación y, por el contrario, se emplea precisamente para fundamentar otro tipo de relaciones de subordinación, de explotación o de exclusión. Así que la dominación étnica puede ejercerse sobre poblaciones socialmente homogéneas o estratificadas y clasistas, sin que ello sea condición ni impida el ejercicio de la dominación cultural. De ahí la importancia de diferenciar la dominación de tipo étnico de otros tipos, como la clasista, aunque en determinadas condiciones pueden coincidir ambos tipos de dominación en un mismo grupo social. Por tanto, lo étnico, el ser étnico, es una cualidad, una característica, una connotación que se asigna y se impone desde el poder a una o a varias poblaciones subordinadas, empleando las diferencias culturales para justificar la dominación que se ejerce sobre ellas. En ese caso, las diferencias de identidad, de raza, de lengua, e incluso de civilización, surgen como atribuciones culturales sobre las que se acentúan las diferencias (reales o imaginarias), sustentando la dominación y generando la segregación y/o la exclusión.

Consecuentemente, la caracterización y clasificación de una población como étnica es una construcción social, puesto que ningún grupo en especial ni tampoco ninguna población, en general, tienen como característica inherente esa condición; es una atribución histórica que adquiere características específicas según las condiciones históricas y coyunturales en que se produce y se genera en la interacción entre grupos sociales en condiciones de desigualdad social, por lo cual implica una situación relacional y asimétrica. De esta forma, no toda identidad de un pueblo o grupo social es étnica, no cualquier grupo subordinado puede ser considerado étnico, no es étnica cualquier forma de subordinación ni lo étnico puede predefinirse a partir de la existencia de ciertos rasgos culturales de la población.

Sobre la base de la definición anterior, en México la identidad indígena —impuesta a los grupos con identidades culturales propias y anteriores a la Colonia— es una identidad étnica, ya que se produjo y se impuso como resultado de las relaciones asimétricas establecidas en los procesos de colonización, en las cuales las diferencias culturales, religiosas y raciales fueron empleadas para explicar y justificar el dominio y la explotación económica de las poblaciones prehispánicas. En el marco del Estado mexicano actual los diferentes grupos con culturas e identidades propias denominados indígenas se caracterizan, precisamente, porque son poblaciones subordinadas sobre las cuales se ejerce la dominación cultural, que es lo que les otorga a esos grupos su carácter de etnias.

En muchas ocasiones, la dominación étnica se emplea para reproducir la dominación de clase, justificando la explotación clasista en las diferencias culturales. Atendiendo a esto último, los indígenas pueden tener posiciones de clase diferentes y desde estas generar demandas: algunas serán étnicas y otras no. De igual forma, no todas las organizaciones en las que participan los indígenas son étnicas. Tendrán un carácter étnico sólo las reivindicaciones y organizaciones encaminadas a transformar las relaciones de dominación-subordinación presentes, y que en el México contemporáneo se originan en el tipo de inserción subordinada que tienen las poblaciones indígenas dentro del Estado nacional. Así, por ejemplo, en una organización formada por población indígena pueden generarse demandas no étnicas —como las asistenciales

mandas y sus fines. Serán organizaciones indígenas de tipo étnico las que se insertan en la disputa política mediante demandas que

diferencias culturales, y que exigen para ello que se les reconozcan derechos específicos sobre la base de su pertenencia a comunidades con identidades y culturas propias. Son étnicas las demandas a favor de la educación bilingüe, bicultural o intercultural, por reformar la Constitución para conseguir derechos históricos, para tonomía,

El planteamiento que considera que no hay que confundir las identidades propias (que persisten como ámbitos de pertenencia locales y regionales) con la identidad indígena (impuesta y que

amente para caso de los pueblos procesos siales mediante los cuales originaria espaci

entre otras) de aquellos otros lugares y procesos que reproducen la identidad indígena —que unifica a un conjunto de pueblos dis-

dicho, puede emplearse para nación, o para acabar con ella

algún momento se cons eró po
identidad sustentada en aiores ,

Con la afirmación anterior no se pretende aseverar que los procesos de constitución y reproducción de las identidades propias y los que intervienen en la constitución de su identidad como indígenas se mantengan independientes entre sí. Tampoco quiere decir que la primera de estas identidades se mantenga ajena a las influencias generadas por los procesos de dominación étnica. Se quiere indicar, en cambio, que en un mismo sujeto social existen diferentes tipos de identidad y con ello se pretende abrir la posibilidad de comprender, por una parte, las contradicciones que puede haber entre ellas; y por otro, cuál de ellas se activa, según los contextos de interacción y los intereses puestos en juego, ya sea para fines de diferenciación, supervivencia, confrontación, alianza y hasta de negociación, con las autoridades gubernamentales y con otros sectores sociales. Tener claro que en un mismo sujeto colectivo persisten estos dos tipos de identidades sociales, en todo caso, permite comprender cómo los estigmas que persiguen aun a la identidad indígena influyen, hasta la inhibición y la destrucción, en el valor de las identidades propias. No obstante, en el sentido opuesto, permite comprender cómo la apropiación y la dignificación de la identidad indígena pueden hacer de esa identidad étnica una identidad política reivindicativa, que actúa a favor del fortalecimiento y la permanencia de las identidades propias.

propia, heredada de sus ancestros, anterior a la Conquista y la colonización, y que les permite hasta hoy establecer su ámbito de pertenencia e identificación colectiva. Tal identidad sería diferente de la étnica o indígena, que les ha sido impuesta a estos pueblos, y que como categoría de clasificación y como práctica histórica tiene precisamente a unificar y a homogeneizar a todos los pueblos que se encuentran en la misma situación. Aquí, sin embargo, se ha optado por llamarla *identidad propia u originaria* para diferenciarla de la "primordialista" cuyo paradigma se funda en la convicción de que, en los actuales contextos de cambio social, la gente busca refugio en los aspectos de sus vidas y sus relaciones sociales que les ayudan a definir su pertenencia y su identidad; por ejemplo, en sus lazos primordiales de parentesco, territorio y religión. En el caso que nos ocupa, estos grupos, lejos de emplear sus identidades para refugiarse de la globalización, es a partir de ellas como se enfrentan y la aprovechan para su reproducción como grupos con identidades y culturas propias. Un trabajo que analiza la aplicación de diversas propuestas teóricas para el estudio de la identidad en organizaciones indígenas de México es el de Margarita Zárate Vidal (1998). Dicha autora analiza la tendencia primordialista, la instrumentalista, así como a algunos autores que se oponen a abordar la identidad de manera dicotómica y oponiendo las determinaciones estructurales a la acción humana, o que pretenden unificar el enfoque primordialista con el instrumental.

Identificar los procesos mediante los cuales se gesta y se reproduce cada una de estas identidades colectivas tiene sentido, además, porque cada una de ellas tiene sus propias marcas de identificación, sus particulares ámbitos de reproducción, sus agentes, e inclusive pueden emplearse con finalidades diferentes, si bien ambas están influidas y relacionadas entre sí.³⁰ A esos dos tipos de identidad habrá que agregar, también, las otras muchas formas de identidad e identificación, como las religiosas, que están presentes en las poblaciones originarias y que, en algunos casos, les permiten ampliar sus ámbitos de lucha y negociación: por ejemplo, ser mexicano, ciudadano, campesino, productor, comercializador, cooperativista, etc. Ésta es la forma, en suma, como pueden comprenderse mejor los conflictos entre diferentes identidades, así como su manejo estratégico.

Un aspecto importante de concebir lo étnico como un tipo específico de dominación, es contribuir a resolver el difícil problema de las relaciones entre las etnias y las clases sociales.

Etnias, clases y procesos de diferenciación

Los pueblos originarios han sido idealizados por antropólogos, trabajadores al servicio de las instituciones indigenistas, líderes indígenas y ahora hasta por cronistas, poetas y periodistas. La idealización ha sido parte necesaria del proceso de revaloración de lo indígena para hacer de esta categoría un elemento unificador y movilizador. En ese proceso se han omitido ciertos rasgos de la historia de algunos grupos como su poderío militar, su dominio sobre otros pueblos y la marcada estratificación de su organización social, que desde antes de la Conquista mantenían en condiciones privilegiadas a ciertos sectores —como las castas militares

³⁰ Así, por ejemplo, mientras las identidades propias u originarias cuentan con espacios y agentes propios para su reproducción (sitios sagrados, rituales, sistemas propios de generación y transmisión de conocimientos, hombres y mujeres de conocimiento, etc.), los de la identidad étnica se generan en lugares y por agentes externos (políticas e instituciones indigenistas, promotores culturales, políticas educativas y culturales nacionales, etc.). Asimismo, la identidad indígena revalorizada, base de los movimientos sociales actuales, desarrolla también sus propios espacios y agentes de reproducción (la asamblea comunitaria, la organización regional y nacional, la formación de nuevos líderes, etc.) (Pérez Ruiz [2000]).

y religiosas— en detrimento de otros que trabajaban obligatoriamente en su beneficio. Según esa manera de ver la historia la Conquista, la Colonia y el Estado nacional son los responsables de la destrucción de un mundo idílico, que sirve de ejemplo y modelo para la reconstrucción de los indígenas como pueblos. Así, la visión idealizada se ha trasladado hacia los indígenas contemporáneos y desde esa perspectiva se han realizado muchos estudios sobre organización social, parentesco, recursos naturales, tecnologías, ritualidad, etc., que suponen modelos de organización social equitativos, racionales y justos, y que omiten en las descripciones los elementos discordantes, las diferencias y los conflictos internos. Cuando es inevitable hablar de esto último, el conflicto se explica sólo por las relaciones de los indígenas con el exterior.

Por fortuna, no todos los estudios contemporáneos son así, y cada vez con mayor frecuencia se producen obras de mayor profundidad histórica y rigor etnográfico que demuestran, en muchos casos, que la diferenciación social de las comunidades indígenas contemporáneas no es algo nuevo y que tiene vínculos con la que ya existía en el momento de la Conquista y la Colonia, de modo que sólo fue aprovechada y refuncionalizada por las instituciones españolas. Ya desde entonces había quienes tenían más tierra que otros, quienes no la tenían y quienes servían y trabajaban al servicio de los poderosos. Entre los indígenas de hoy, ciertamente, existen comunidades en las cuales la pobreza y la dominación ha homogeneizado a su población, pero existen muchas otras en las cuales no sólo se mantienen las diferencias ancestrales, sino que éstas han cobrado nuevas dimensiones con las transformaciones sufridas por las comunidades indígenas al estar integradas a las dinámicas nacionales e internacionales del mundo globalizado. Existen profundas diferencias en la distribución de los recursos territoriales, sociales y culturales, en la participación de los miembros en la toma de decisiones, así como en el acceso a las instancias de gobierno y a la impartición de justicia. A los cacicazgos ejercidos por la población blanca asentada en regiones de población originaria hay que agregar, en muchos casos, el caciquismo ejercido por miembros de la misma comunidad o región, que hacen de su condición cultural y de identidad instrumentos para mantener su dominio. No cualquier diferencia interna deriva

en caciquismo, pero sí resulta en posibilidades diferentes entre la población para enfrentar y resolver los problemas. No todos tienen las mismas oportunidades para acceder a la educación básica, media y superior, a los sistemas de crédito, a la tecnología, a los programas de desarrollo, ni para ser beneficiarios de los programas gubernamentales ni para poder seguir las mismas rutas y modelos de la migración regional, local, nacional e internacional. Si a ese panorama agregamos la presencia cada vez más contundente de campesinos sin tierra, jornaleros, mujeres que trabajan la mayor parte de su tiempo en el servicio doméstico fuera de la comunidad, madres solteras, jóvenes técnicos y profesionistas, maestros indígenas, etc. —todos ellos miembros de la comunidad—, se tiene una sociedad cada vez más compleja, en la cual existen diferencias de intereses y perspectivas de lo que debe ser el futuro individual, familiar y colectivo, así como de la identidad de sus miembros.

La diferenciación social y la diversidad de nuevos sectores cada vez más activos y exigentes en la vida comunitaria, pueden derivar en la existencia de proyectos diferentes y hasta antagónicos. Unos querrán que sus identidades propias desaparezcan, mientras que otros se encaminarán a fortalecerlas. Tales proyectos no siempre se explicitan ni se discuten claramente como proyectos de identidad y cultura, y generalmente se expresan en la cotidianidad de la vida individual y comunitaria; por ejemplo, cuando se decide el uso de las tierras colectivas, la parcelación y la privatización de las mismas, la organización productiva, el sentido de la producción y la comercialización, el uso de la lengua originaria y el español, el fortalecimiento, el cambio, o la desaparición de los sistemas tradicionales, etc. Las diferencias aparecen con mayor claridad cuando los miembros de una comunidad se articulan en movimientos sociales que difieren en objetivos, como sucedió en Las Cañasadas cuando surgió el EZLN.

En situaciones como las que prevalecen hoy en día en las comunidades y regiones indígenas cobra vigencia nuevamente dilucidar el problema de las relaciones entre las etnias y las clases. Y aquí es donde la definición de lo étnico como un tipo de dominación particular —que se articula y contribuye a justificar otros tipos de dominación— puede ayudar a plantear el problema y a resolverlo en nuevos términos, para abordar aspectos como los

siguientes: *a) la presencia de diferentes clases sociales dentro de un grupo considerado étnico; b) los diversos tipos de dominación, que no es sólo económica, que el grupo social hegemónico impone a grupos sociales subordinados, y c) el uso de las diferencias culturales y de la identidad para reproducir la subordinación o para luchar en contra de ella.*

Un primer aspecto que hay que resaltar es que al concebir lo étnico como un tipo de dominación, se pretende diferenciarlo de muchas de las cosas con las que comúnmente se le confunde hasta el punto donde parece que se habla de lo mismo: de la identidad de un grupo (cuando se tratan como sinónimos la identidad étnica y la identidad que tenía ese grupo antes de ser "etnicizado"), de la cultura (cuando se habla de "culturas étnicas" para hablar de los rasgos culturales específicos de un grupo que es caracterizado como étnico) y de la dominación de clase (cuando se da por supuesto que la dominación étnica necesariamente incluye la dominación de clase).

Visto lo étnico como aquí se propone puede comprenderse que lo que comúnmente se identifica como "culturas étnicas" se refiere a las culturas propias de los grupos que han sido llamados y catalogados, por los sectores dominantes, como "étnicos": de allí su diversidad y las dificultades para llegar a caracterizar los elementos que definen una cultura étnica y de ahí también que quienes lo intentan terminen haciendo listados descriptivos de rasgos culturales para decidir qué grupos sí son y qué grupos no son "étnicos". Algo similar sucede cuando se piensa que son lo mismo las "identidades étnicas" y las identidades propias, sin que se llegue a saber, entonces, qué es lo específicamente étnico en ellás. Al separar los procesos a través de los cuales un grupo "etruciza" a otro podrán identificarse, en cambio, cuáles son los rasgos culturales que el grupo dominante emplea para justificar las diferencias que lo separan del "otro", así como los mecanismos a través de los cuales lo hace. Como estos procesos siempre se desarrollan en condiciones históricas precisas, también podrán ser diversos los elementos culturales empleados para marcar las distancias y las diferencias sociales, así como las características específicas que adopta el dominio al asociarse con otros, como el de clase, el de género, etc. En algunos casos serán los fenotipos y las percepciones raciales, en otros la lengua, en otros la religión, en otros las

identidades, como expresión articulada de la cultura diferente del otro, pero siempre enmarcados por las representaciones sociales que el dominante tiene acerca del dominado.³¹

La identidad étnica, entonces, es aquella dimensión que recae sobre las identidades de los dominados, que las hace extrañas y diferentes a las de los opresores y que, como en el caso de América, pueden inclusive llegar a construir una identidad sobrepuerta, homogeneizante, que une a los dominados, a pesar de su diversidad de culturas e identidades, en un solo grupo social en el cual se diluyen los rasgos culturales específicos. En ese proceso extremo se crea, entonces, una identidad imaginada que estigmatiza una serie de rasgos (reales o no) entre los dominados para marcar las diferencias entre los oprimidos y los opresores (los indios son herejes, caníbales, flojos, atrasados, incivilizados, feos, inmorales, mal vestidos, incultos, etc.). Precisamente cuando los grupos oprimidos por la dominación étnica emplean esa identidad para unir a la diversidad de los oprimidos en contra del grupo opresor, el proceso se invierte: son los oprimidos quienes desde sus particularidades culturales e identitarias recrean, inventan o le dan vuelta a los estigmas de la identidad común empleada para sojuzgarlos. Le dan así otros contenidos, otro valor, y forman su propia visión de la identidad étnica que los unifica: la identidad indígena, entonces, es depositaria del imaginario que emplean los dominados para su movilización social: los indios son sabios, armonicos con la naturaleza, guardianes de saberes y misterios ancestrales, justos casi por esencia; son, además, los dueños ancestrales de la tierra; todos son explotados y discriminados por igual por los no indígenas y tienen grandes cosas que enseñarles a los no indios respecto de la democracia, la justicia y la humanización de las relaciones sociales. Muchos de esos elementos que se emplean en las luchas de reivindicación étnica poco tienen que ver con la realidad de las culturas y las identidades de las comunidades a nombre de las cuales se combate. Pero en cierta forma son indispensables para lograr contundencia y fuerza en la

³¹ Dentro de la teoría de las representaciones sociales se considera que éstas son producidas por el sentido común y que para que existan y para que impacten en la vida social no tienen que ser necesariamente "verdaderas" o "falsas". Por eso es materia de estudio la producción misma de las representaciones, su consolidación en los grupos e incluso cómo pueden ser movilizadoras de la acción social (Moscovici [1989] y Jodelet [1989]).

batalla por las representaciones sociales —contra el dominador— para lograr cambiar la organización social de las diferencias culturales, que no les favorecen; es un mecanismo, en suma, para conseguir, del Estado y la sociedad nacional, el reconocimiento positivo de sus peculiaridades e identidades propias.

Debido a que la lucha étnica es una batalla por el reconocimiento, por el respeto a la diferencia cultural, ésta es insuficiente para resolver los problemas derivados de la desigualdad entre las clases sociales o las desigualdades de otro tipo, como la de género. Cada tipo de desigualdad tiene su propia lógica de dominación y de reproducción, tiene sus agentes particulares y sus ámbitos institucionales para hacerlo, aunque en la cotidianidad de la vida todas esas formas de dominación y desigualdad se mezclan, se confunden y unas se sirven de otras. Las relaciones entre la dominación étnica y la de clases no se presentan ni se desarrollan de la misma manera entre todos los grupos ni en todos los momentos de la historia. Las particularidades que adquieren los procesos dependen, en cambio, de las condiciones de los pueblos que entran en contacto, en condiciones significativas de asimetría y desigualdad.

Por lo menos para el caso mexicano, lo que ha podido verse a lo largo de la historia es que el grupo social dominante emplea dos formas principales para el establecimiento de relaciones de dominación étnica: puede incorporar a los grupos dominados en una sola posición —sin respetar sus diferencias de estratificación y diferenciación social previas— homologándolos a todos en una sola clase social; o puede imponer su dominación manteniendo la diferenciación social preexistente, adaptándola a su propia estructura de clases y ejerciendo sobre todas las clases y estratos su predominio cultural. En este último caso es posible que existan sectores del pueblo dominado que ocupen posiciones de clase alta (dueños de medios de producción, burguesías agrícolas y financieras, etc.), pero que no por ello dejan de padecer la estigmatización, la persecución y la desvalorización de sus identidades y sus culturas propias; hasta el extremo de que tienen que renunciar a ellas para poder mantenerse en su posición social de clase.

Al primer modelo de dominación se le llamará aquí de *dominación étnica estratificada* porque sobre un mismo grupo social coin-

ciden tanto la dominación étnica como la dominación de clase, de modo que todo el grupo culturalmente "etnicizado" ocupa una misma clase social. En él coincide, por tanto, la dominación étnica y la dominación de clase. En este caso, el grupo étnico ocupa una misma posición de clase, es decir, no tiene en su interior miembros con diferente clase social, ya que la posición de clase de todos les ha sido impuesta por el grupo opresor mediante mecanismos, por supuesto, que no son sólo culturales. La conquista y la guerra han sido medios privilegiados para ello, puesto que traen consigo el despojo de territorios y de medios de producción, así como la expropiación o la destrucción de bienes culturales. La permanencia de las culturas y de las identidades propias de los grupos dominados dependerán, a su vez, de diversas circunstancias, entre las que destacan la fuerza de la resistencia o la presencia de motivaciones por parte del opresor para permitirlas. Este modelo es el que normalmente se ha empleado para explicar el caso de los indígenas de México desde la Colonia hasta nuestros días. Esta forma de explicar las cosas, si bien puede ser correcta para ciertos lugares y ha servido para fortalecer las reivindicaciones étnicas, no ha sido muy eficaz para explicar la complejidad y la diversidad de condiciones que viven las comunidades indígenas contemporáneas ni tampoco para dar cuenta de las particularidades de sus relaciones con las instituciones y la sociedad nacional.

El segundo modelo, en cambio, parece más adecuado para explicar gran parte de las situaciones presentes en México. Se ha denominado aquí de *dominación étnica global*, ya que se refiere a situaciones en las que la dominación étnica se impone sobre grupos con formas de organización social estratificadas. En esos casos el grupo dominante mantiene y adecua la diferenciación social que ya existe en su beneficio: permite que sigan persistiendo privilegios de clase entre los dominados, pero impone su dominio sobre todo el conjunto social. Un dominio que no es sólo cultural —es económico, jurídico, político y simbólico—, pero que el dominador emplea para justificarse ante el dominado y ante sí mismo, puesto que se sustenta en la razón histórica que está de su lado, ya que posee las cualidades culturales y civilizatorias que lo ubican en la parte más alta del desarrollo humano. Sus integrantes son los *civilizados*, los que llevan la verdad de la palabra divina, los que merecen, en suma, imponer la razón y la verdad sobre

el resto del mundo. La confrontación étnica en los casos extremos adquiere un tinte de conflicto, de guerra, entre civilizaciones.

En las situaciones donde la dominación étnica se establece sobre una sociedad con clases, y/o se permite que existan clases sociales en el interior del grupo subordinado, la dominación étnica y la dominación de clase adquieren tintes especiales, ya que entre los subordinados existen miembros de clases que monopolizan los recursos y el poder dentro de sus comunidades, mientras que frente a la clase similar del grupo opresor, éstos son discriminados y estigmatizados por sus características de identidad y cultura. Esas élites de poder viven la tensión entre asumir la cultura y la identidad de los dominantes o mantener sus peculiaridades de identidad y cultura. En muchos casos su pertenencia, identidad y cultura se vuelven instrumentos de negociación con el grupo dominante para poder afirmar y acentuar sus privilegios de clase y su propio dominio de clase en el interior de su comunidad cultural. En estos casos su identidad y su cultura se ponen al servicio de su interés por mantener los privilegios de clase. De allí que no siempre las reivindicaciones étnicas estén al servicio de la equidad y la justicia ni de todos los integrantes de las comunidades a nombre de las cuales se promueven. Eso explica por qué, en algunos casos, mientras las élites de poder indígenas emprenden negociaciones con el Estado para defender ámbitos propios de gobierno y justicia, otros miembros de esas comunidades apelen al derecho nacional, la ciudadanía o al cambio religioso para oponerse a la tradición cultural bajo la cual las clases dominantes de su propio grupo los explotan y dominan.

Un ejemplo de cómo la dominación étnica se ejerce sobre una clase (la burguesía indígena) es el de los indígenas "ricos" de Chiapas, que pese a su dominio económico en regiones enteras y a pesar de que controlan buena parte del comercio y del transporte de San Cristóbal de Las Casas y de Los Altos, continúan siendo víctimas de malos tratos y desprecios por parte de los "coletos" —que pueden ser menos ricos que ellos pero que se sienten herederos de la sangre y la cultura de los españoles—. La contraparte de ese ejemplo es cómo los caciques chamulas hacen de su identidad, su pertenencia y su cultura, instrumentos para explotar económicamente y dominar políticamente a los miembros de su propia comunidad.

Dicho desde otro ángulo, vale reiterar que la condición de subordinación étnica en un grupo no implica homogeneidad ni igualitarismo en el interior del grupo dominado ni tampoco, en consecuencia, la existencia interna de relaciones equitativas y democráticas. Por lo cual un cambio en el Estado nacional para que los indígenas sean reconocidos como integrantes de la nación y éstos adquieran derechos propios, no implica necesariamente un cambio estructural en la sociedad nacional para que desaparezcan la desigualdad de clases, la injusticia, ni tampoco las otras desigualdades e iniquidades que existen.

Identidades propias, identidad étnica e identidad nacional

En México —con un incipiente reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas— existen por lo menos tres tipos de identidades colectivas relevantes para comprender a los indígenas convertidos en actores políticos desde hace 30 años: 1) la identidad que les da pertenencia a comunidades culturales específicas; 2) la identidad étnica, que pese a sus peculiaridades de identidad y cultura, los clasifica como indígenas, y 3) la identidad nacional, que los hace ser miembros de la nación mexicana, ya que jurídicamente los identifica, en tanto ciudadanos, con otros sectores y clases sociales diferentes a ellos en posición social y cultura.³² Cada una de estas identidades sociales tiene maneras particulares de delimitarse, formas específicas de reproducción y ámbitos en los cuales se expresa y se reproduce cotidianamente.³³

³² Gilberto Giménez insiste en que no deben confundirse analíticamente los ámbitos de las identidades: en los individuos debe hablarse de "dimensiones de identidad", mientras que cuando se habla de grupos sociales debe hablarse de "identidades colectivas". Si se habla de que un individuo tiene "diversas identidades" se supondría la presencia de un individuo fragmentado, casi esquizofrénico. Mientras que al hablar de dimensiones de su identidad, se da cuenta de la diversidad de identidades colectivas a las que pertenece ese individuo, e inclusive se puede hablar de las contradicciones que pueden existir entre ellas, pero al individuo se le presenta como unidad (Seminario sobre Cultura y Representaciones Culturales, sesiones de 2002).

³³ Un ensayo previo, sobre las diferencias y los ámbitos de reproducción de las identidades étnicas, por una parte, y de la identidad nacional, por la otra, es el de Maya Lorena Pérez Ruiz (1991). En él, sin embargo, todavía se trata la identidad étnica como equivalente de la identidad originaria. Lo que se presenta ahora, en cambio, es la elaboración más completa de una propuesta analítica que contempla

La identidad propia u originaria, dependiendo del grupo particular a que corresponda, se mantiene y reproduce mediante instituciones específicas en las que juegan un papel esencial ciertos elementos culturales claves. Entre los grupos de origen mesoamericano es común que se mantengan, como ámbitos privilegiados para su reproducción, las relaciones de parentesco familiares y rituales; los sistemas para la conservación de la memoria (orales y escritos); los sistemas religiosos y rituales que conservan, ordenan y explican el pasado, el presente y el futuro; los sistemas jurídicos que norman y sancionan la vida colectiva, familiar e individual de sus miembros; los sistemas de generación, conservación y transmisión de conocimientos (para la producción, la conservación del medio ambiente, la salud, la educación, etc.), y, en general, los sistemas de comunicación (lingüísticos, corporales, gestuales, etc.) vigentes entre sus miembros. Cada uno de esos sistemas contiene elementos y códigos de identificación que se conservan y/o se modifican en complejos —y muchas veces conflictivos— procesos de renovación y adaptación a nuevas condiciones históricas. La tensión entre los viejos y los nuevos agentes sociales que pugna por la conservación o por el cambio marca muchas de las dinámicas internas y los conflictos en la vida de los grupos originarios. Una fuente que cambió, pero que también activó la resistencia cultural, provino del sistema colonial que generó presiones sobre estas colectividades y las mantuvo subordinadas. Otras fuentes que también han incentivado los cambios y las resistencias son todos aquellos contactos con grupos sociales y culturales diferentes, más aún si éstos se presentan en condiciones de asimetría y conflicto. Los ancianos, los sanadores, los hombres y mujeres de conocimiento, los que imparten justicia y sancionan, así como los responsables de la religión y la ritualidad, son algunos de los agentes depositarios de los códigos de permanencia e identificación para los integrantes de sus comunidades. Entre los jóvenes, las mujeres, los maestros, los técnicos, los profesionistas, los ricos, los pobres y los que no tienen tierra, están algunos de quienes pugnan por los cambios. Las tensiones, según se resuelven a favor de la permanencia, el cambio o la adecuación, contribuyen a la transformación de las identidades.

diferencias entre la identidad étnica y la originaria, y las relaciones de ambas con la identidad nacional. Por ello no debe leerse como si fuera un ensayo histórico sobre la emergencia de esos tipos de identidades.

buyen a la continuidad o a la destrucción de la identidad propia de una comunidad.

La identidad indígena, por su carácter de étnica, ha requerido de otras instituciones para su reproducción: de las coloniales primero y de las nacionales después. Durante todo el tiempo en que no estuvo reconocido en la Constitución (hasta 1992) el indigenismo, como política de Estado, fue responsable de reproducir la identidad indígena, paradójicamente, mientras pretendía su desaparición; ya que operaba sobre la existencia (material y simbólica) de las diferencias entre los indígenas y los no indígenas. Lo hizo mediante sus políticas diferenciales, con sus acciones que sustituían la responsabilidad de las demás instituciones y políticas nacionales, y cuando durante casi 30 años se abrogó la representación de los indígenas ante el Estado. Sin embargo, el indigenismo también generó las condiciones que permitieron que la identidad indígena adquiriera la connotación positiva y movilizadora que ahora tiene. Lo hizo con sus políticas para educar y reproducir intermediarios culturales (maestros, promotores, profesionistas, técnicos y líderes indígenas); con la oficialización de muchos de esos agentes como interlocutores válidos ante el gobierno nacional, y al tratar de encauzar las luchas indígenas independientes hacia vías institucionales, ya que por ese camino formó organizaciones regionales y nacionales sustentadas en la identidad indígena, y erogó mucho dinero en capacitación para darle un cierto perfil a sus líderes. Eso, junto a la cobertura que el INI le dio a muchos antropólogos, abogados y otros profesionistas para actuar y disentir de las políticas integracionistas, favorecieron el surgimiento de movimientos sociales sustentados en la identidad indígena.³⁴ No es casual, entonces, que un gran número de líde-

³⁴ Es común que se hable de las políticas indigenistas como si éstas se hubieran mantenido iguales desde los tiempos de Aguirre Beltrán (y el indigenismo de integración), y que se omita el análisis de las particularidades del indigenismo de etnodesarrollo y participación (Salomón Nahmad), del de transferencia de funciones (Warman), y del de perfil indefinido vigente actualmente. En el seno del INI, sin embargo, se han gestado proyectos de apoyo a organizaciones independientes (productivas, de derechos humanos y aun políticas) de donde ha salido un buen número de los líderes actuales del movimiento indígena, que busca ser nacional. Sus funcionarios, a su vez, han sido muy heterogéneos tanto en sus posiciones políticas como en sus acciones. Baste recordar que Magdalena Gómez, hoy abogada reconocida por defender la causa zapatista, fue directora de Procuración de Justicia del INI y como tal asistió a la Primera Mesa de Negociación de San Andrés.

res indígenas que hoy luchan por la autonomía de sus pueblos en el ámbito regional y nacional, sean producto o estén vinculados con alguna acción o política indigenista (como beneficiarios de proyectos, becados para capacitarse y estudiar, trabajadores del INI, interlocutores, etcétera).

La identidad indígena, por tanto, ha tenido durante el siglo XX y lo que va del XXI dos ámbitos esenciales de reproducción: el del indigenismo como política de Estado y el de la movilización de las poblaciones originarias agrupadas en organizaciones y movimientos que retoman lo étnico, lo indígena, como bandera para su identificación y su movilización.

La lucha por el reconocimiento se tradujo en los primeros años de 1990 en la demanda que exigía que en la Constitución mexicana se reconociera que en el territorio nacional había población cuyo origen precedía a la formación de la nación y que tenía características culturales e identitarias propias. Frente a la diversidad de grupos, identidades y culturas, la identidad que se empleó para esa oficialización fue la indígena. La modificación del artículo 4º de la Constitución mexicana que en 1992 admitió a los indígenas como sujeto social integrante de la nación mexicana, reconoció jurídicamente esa identidad que desde el siglo XIX anduvo de "illegal" en el país. Así, jurídicamente, la identidad indígena adquirió el valor de una especie de identidad "franca" que representa a una gran cantidad y variedad de grupos de población originaria en México: refrendó su carácter de identidad étnica, sólo que ahora bajo la perspectiva de la discriminación positiva, es decir, para permitir la existencia de instrumentos legales que permitieran compensar y acabar con la desigualdad (que no la diferencia). Los grupos que en ella se amparan legal y jurídicamente y con ella se identifican están asumiendo esa identidad indígena como una nueva manera de defender las condiciones necesarias para reproducir las identidades originarias de sus pueblos, resemantizando la identidad indígena colonial y nacional de sentido negativo. El reconocimiento constitucional de la identidad indígena no es, sin embargo, garantía en sí misma de una relación justa y equitativa de los miembros de los pueblos originarios con el resto de la sociedad.

Por sus planteamientos fue acusada (informalmente) por la delegación gubernamental de ser "prozapata" y así fueron calificados, a su vez, muchos de los trabajadores indigenistas (Pérez Ruiz [2000]).

nacional. Por ello las organizaciones indígenas continuaron en su lucha por dotar de sentido a ese reconocimiento constitucional. La demanda autonómica ocupó desde 1992 un lugar importante en la lucha de las organizaciones indígenas de corte político.

En cuanto a la identidad nacional ésta se ha caracterizado por ser una construcción social destinada a identificar y unir bajo un mismo proyecto territorial, social y cultural, a sectores sociales y culturales diferentes —que nacieron y se reprodujeron bajo un mismo proceso colonial— y que se supuso que compartían un mismo proyecto de independencia nacional.³⁵ De ese proyecto imaginario se excluyeron las demandas de las comunidades indígenas que querían conservar derechos similares a los que habían tenido bajo la protección de la Corona española, y en cambio, en ese proceso, dirigido por los sectores cultural y económicamente hegemónicos de la nueva nación, se reinterpretó la historia, se homologaron las demandas por la justicia, se creó, y se impuso, un imaginario de identificación entre todos los mexicanos que omitía las diferencias y las relaciones desiguales: las historias locales y regionales, lo mismo que las culturas e identidades particulares, fueron subordinadas y, en muchos casos, destinadas a desaparecer. Construir un México homogéneo culturalmente y con una sólida y única identidad ha sido por mucho tiempo el proyecto de las clases política, económica, social y culturalmente dominantes. Se han privilegiado las instituciones nacionales, políticas, educativas y culturales necesarias para consolidar ese proyecto de identidad cultural común. Todas ellas acompañadas de la construcción de un complejo y poderoso sistema ritual y simbólico encaminado a legitimar la existencia de la nación, el Estado y sus autoridades. Sólo hasta la década de 1980, y bajo presión social, se produjeron instituciones nacionales para dar cabida a las culturas e identidades regionales (la Dirección de Culturas Populares, el Museo Nacional de Culturas Populares, los museos regionales y comunitarios, entre otros). En el contexto de un Esta-

³⁵ La perspectiva de la identidad nacional como una construcción social, en oposición a las perspectivas esencialistas y telúricas, se ha desarrollado en México principalmente por Guillermo Bonfil, Enrique Florescano y Néstor García Canclini, quienes han escrito al respecto numerosos libros y artículos. Por mi parte, analizo desde esa perspectiva el manejo de la cultura popular en los museos mexicanos en el libro *El sentido de las cosas. La cultura popular en los museos contemporáneos*, INAH, México, 1999.

do vertical y autoritario —con escasos espacios institucionales para la expresión y la reproducción de la diversidad cultural—, las relaciones entre las identidades propias de los pueblos originarios y la identidad nacional han sido conflictivas y hasta antagónicas, en la medida en que la última se fundamentó, por mucho tiempo, en la destrucción o asimilación de las primeras; en tanto que la identidad indígena oficializada fue una vía, primero para destruir y luego para regular las diferencias culturales existentes.

En la actualidad, las identidades propias, la identidad indígena y la identidad nacional, pueden continuar siendo antagónicas y estar en conflicto permanente, o pueden llegar a ser parte de un mismo proyecto en el que más que contraponerse en intereses se complementen para construir un nuevo tipo de sociedad: en el que cambien las reglas de la convivencia entre lo diverso y se construyan formas más equitativas de organizar las diferencias sociales y culturales para disminuir también las desigualdades.

En relación con esto último persiste aún el reto y la discusión sobre el tipo de sociedad que están buscando construir los indígenas desde los movimientos sociales de los últimos años. Desde la década de 1970, desde la antropología pero también desde los movimientos sociales indígenas, se ha recurrido al elemento civilizatorio para marcar las diferencias de los grupos indígenas respecto de otros grupos, como las clases sociales, y sobre ese argumento se ha construido una agenda que busca dotar de derechos específicos a esas poblaciones. La polémica en torno a ese tema, sin embargo, ha conducido, por una parte, al rechazo absoluto de las culturas indígenas, y por otro, a su idealización, desde diferentes posiciones.³⁶ Y con ello se ha llegado a hacer tabla rasa de las diferencias de los pueblos indios, que son vistos como portadores de un mismo modelo civilizatorio. De esta manera, si bien el discurso de oposición tajante entre el modelo civilizatorio indígena y el impulsado por los grupos hegemónicos contribuyó a la construcción de un discurso de liberación étnica —lo cual ha permitido

³⁶ Normalmente tal idealización de los pueblos indígenas se reconoce en los planteamientos de Guillermo Bonfil y sus seguidores. Sin embargo, aun sin que se emplee la oposición occidente-pueblos indígenas, también es frecuente encontrar la homologación y la idealización de todos o algunos aspectos de las culturas indígenas en los planteamientos de antropólogos que defienden los derechos culturales de los pueblos indígenas, o que militan en partidos y agrupaciones de izquierda.

aglutinar a miembros de diferentes pueblos indígenas del país y del continente—, frente a los Estados nacionales, que los han opri-mido e ignorado como sujetos constitutivos de su ser nacional; también es cierto que han propiciado que se oculten realidades, a veces contradictorias, en la vida de los pueblos indígenas, al mis-mo tiempo que éstos han sido homologados en un supuesto modelo común de civilización y cultura.

Las dificultades de partir de un supuesto que no reconoce la profundidad de las diferencias sociales y culturales que existen entre los indígenas las hemos visto en las luchas indígenas recientes, en torno a la autonomía; y se han vinculado a través de la solidaridad con el EZLN. Allí, por lo menos, han quedado al des-cubierto las dificultades de construir alianzas de mediano y largo plazos entre organizaciones indígenas con historias y demandas diferentes, aunque todas en el discurso defiendan la autonomía y un mismo modelo civilizatorio. La abismal diferencia entre orga-nizaciones fundamentalmente reivindicativas, con demandas productivas, sociales y económicas de corto plazo; las organiza-ciones políticas, con demandas que buscan incidir en las formas de representación y gobierno del país; así como entre éstas y las organizaciones radicales, que además de estar armadas se plan-tean transformaciones sustanciales del orden social, evidencia-ron, por lo demás, las dificultades para resolver entre ellas las disputas por el liderazgo, el control de los recursos y la represen-tación (Pérez Ruiz, 2000).

Asimismo, los movimientos de mujeres indígenas y sus perma-nentes demandas por el reconocimiento de sus derechos esenciales, han cuestionado y puesto límites a los discursos idealizados sobre los modelos civilizatorios indígenas y la autonomía (Bonfil Sánchez, 1999). Algo similar ha sucedido desde las reivindica-ciones de los jóvenes y los migrantes indígenas, que se empeñan en seguir perteneciendo a su grupo y a su comunidad, aunque les guste el rock pesado, se pinten el pelo de verde y se apropien de los ámbitos urbanos (Pérez Ruiz, 1993a, y Oehmichen Bazán, 2001).

Ciertamente, frente a la incertidumbre provocada por los pro-cesos de globalización, que cuestiona Estados y naciones, las luchas interétnicas en el mundo parecen señalar que existen otras opciones de civilización, identidad, cultura y desarrollo, y en ese contexto los pueblos indígenas, con sus sistemas culturales de

control sobre la toma de decisiones, sobre sus gobernantes, sobre sus formas de organización, y aun sobre sus recursos naturales, parecen ser una opción frente a la destrucción ecológica, la conta-minación, la deshumanización y la universalización mercantilista de las relaciones sociales que ha traído consigo la globalización. Pero no reconocer sus limitaciones e idealizar sus potencialidades es generar una perspectiva con matices milenaristas, dogmáticos y de retorno, que no pueden conducir más que a lo que en el fon-do se pretende evitar: el conflicto y la violencia interétnicas. Tras-cender estas perspectivas y llegar a la discusión nacional, e incluso global, requiere, pues, de un fuerte trabajo intercultural, de reconstrucción, rehabilitación y readecuación.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams N., Richard (1990), "La tradición de conquista en Mesoamérica; hipótesis de interpretación de las relaciones interétnicas en Centro-américa", *Anales Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXIII, Guatemala.
- (1994), "Las etnias en una época de globalización", en N. García Canclini et al., *De lo local a lo global: perspectivas desde la antropología*, UAM-I, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967), *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- (1976), *El proceso de aculturación*, UNAM, México.
- (1981), *Formas de gobierno indígena*, INI, México.
- (1984), "La polémica indigenista en el México de los años seten-tas", *Anuario Indigenista*, XLIV, México.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities*, Verso Éditions and NLB, Londres.
- Arizpe, Lourdes (1978), "El reto del pluralismo cultural", en INT *Memorias*, INT, México.
- (1988), "Pluralidad cultural y proyecto nacional", en R. Stavenha-gen y M. Nolasco (coords.), *Política cultural para un país multiétnico*, SEP/Colmex/DGCP, México.
- (1990), "De filiaciones arbitrarias a lealtades razonadas: la nación y las fronteras culturales en México", en L. Arizpe y L. de Gortari, en la memoria del coloquio *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 174, CIESAS, México.

- Arizpe, Lourdes, F. Paz y M. Velázquez (1993), *Cultura y cambio global: percepciones sociales sobre la deforestación de la Selva Lacandona*, CRIM-UNAM, México.
- Ávila Méndez, Agustín (1991), "Movimientos étnicos contemporáneos en la Huasteca", en A. Warman y A. Argueta, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias*, FCE, México.
- Balibar, Étienne, et al. (1989), *Identidad cultural*, Franco Angeli, Milán.
- Barabás, Alicia (1987), *Utopías indias*, Grijalbo, México.
- , y Miguel Bartolomé (coords.) (1986), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México.
- , y Miguel Bartolomé (coords.) (1999), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols., INAH/DNI/CNCA, México.
- Barre, Marie-Chantal (1988), *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México.
- Bartolomé, Leopoldo (1980), "Sobre el concepto de articulación social", *Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 8, vol. xx, Buenos Aires.
- Bartolomé, Miguel (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI/DNI, México.
- (2000), "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/DNI/Miguel Ángel Porrúa, México.
- , y Stefano Varese (1986), "Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural", en A. Barabás y M. Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México.
- Bartra, R., E. Boege et al. (1978), *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo XXI, México.
- Bataillon, C., H. Favre, P. Descola et al. (1988), *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- Boege, Eckart (1988), *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.
- (1988a), "La cuestión étnica y la antropología social en México: balance y perspectivas", en la memoria del simposio *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*; Cuadernos de la Casa Chata, núm. 60, CIESAS, México.
- , y N. Barrera (1992), "Producción y recursos naturales en los territorios étnicos: una reflexión metodológica", en A. Warman y A. Argueta, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.

- Bonfil Batalla, Guillermo (1979), "El objeto de estudio de la antropología", *Nueva Antropología*, año III, núm. 11, México.
- (1981), *Utopía y revolución*, Nueva Imagen, México.
- (1984), "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", en A. Colombras (comp.), *La cultura popular en México*, Premiá, México.
- (1986), "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en *De eso que llaman la antropología mexicana*, Comité de Publicaciones de la ENAH, México.
- (1987), *Méjico profundo. Una civilización negada*, CIESAS/SEP, México.
- (1987a), *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, México.
- (1988), "Panorama étnico y cultural de México", en R. Stavenhagen y M. Nolasco (coords.), *Política cultural en un país multiétnico*, Colmex/DGCP/SEP, México.
- (1988a), "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares", en *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, CIESAS/UAM, México.
- (1991), "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea", Iztapalapa, año II, número extraordinario, UAM-I, México.
- (1993), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México.
- Bonfil Sánchez, Paloma (1999), *Las alfareras de las ollas morenas. Las mujeres indígenas en su construcción como sujeto social*, tesis de maestría, UAM-X, México.
- Brass, Paul R. (1985), *Ethic Group and the State*, Croam Helm, Londres.
- Buckley, Walter (1973), *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Burguete, Araceli (1984), "¿Quiénes son los 'Amigos del Indio'?", *Antropología Americana* (reimpresiones), Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- Cardoso de Oliveira (1974), *Um conceito antropológico de identidade*, Fundação Universidade de Brasilia (circulación limitada).
- (1976), *Identidade, etnia e estructura social*, Biblioteca Pionera de Ciências Sociais, São Paulo.
- (1977), "Articulación interétnica en Brasil", en *Procesos de articulación social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1992), *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México.
- Caso Andrade, Alfonso (1978), "Los ideales de la acción indigenista", en *INI 30 años después*, INI, México.
- Castellanos, Alicia, y G. López y Rivas (1992), *El debate de la nación: cuestión nacional, racismo y autonomía*, Claves Latinoamericanas, México.
- Cucó i Giner (1994), "La intimidad en público. Amigos y cuadrillas en España", en *Antropología sin fronteras. Homenaje a Carmelo Lisón*, CIS.

- Cucó i Giner (1995), *La amistad. Perspectiva antropológica*, Icaria-Institut, Barcelona.
- Despres, Leo A. (1975), "Toward a Theory of Ethnic Phenomena", en *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Mounton, La Haya.
- Devalle, Susana (1992), "La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos?", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. x, núm. 28, enero-abril, México.
- (2000), "Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Díaz Polanco, Héctor (1978), "Indigenismo, populismo y marxismo", *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.
- (1981), "Etnia, clase y cuestión nacional", *Cuadernos Políticos*, núm. 30, octubre-diciembre, México.
- (1985), "Etnia y cuestión nacional", en *La cuestión étnico-nacional*, Línea, México.
- (1991), "Cuestión étnico-nacional y autonomía", en A. Warman y A. Argueta, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México*, CINN-UNAM, México.
- (1992), "Autonomía y cuestión territorial", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. x, núm. 28, enero-abril, México.
- (1995), "Etnia, clase y cuestión nacional", en H. Díaz Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, CNCA, México.
- Epstein, A. L. (1978), *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, Tavistock, Londres.
- Erikson, Erik (1976), "Identidad", en *Enciclopedia internacional de ciencias sociales*, vol. VII, Aguilar, Madrid.
- Falomir, Ricardo (1991), "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?", *Alteridades*, año 1, núm. 2, UAM-I, México.
- Figueroa V. Alejandro (1992), "Organización de la identidad étnica y persistencia cultural entre los mayos", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. x, núm. 28, enero-abril, México.
- (1994), *Por la tierra de los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, CNCA, México.
- (1995), "Competencia étnica y políticas estatales de asignación de recursos. El caso de los yaquis y los mayos", en Raquel Barceló, Ma. Ana Portal y Martha J. Sánchez, *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: organizaciones indígenas y políticas estatales*, UNAM/Plaza y Valdés, México.
- Forbes, H. D. (1997), *Ethnic Conflict*, Yale University Press, New Haven y Londres.
- Fuente, De la (1965), *Relaciones interétnicas*, INI, México.

- Geertz, Clifford (1992), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Giménez, Gilberto (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Goodenough, Ward H. (1965), "Rethinking 'Status' and 'Role': Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships", en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock, Londres.
- Gramsci, Antonio (1972), *Los intelectuales y la organización de la cultura. Nueva Visión*, Buenos Aires.
- Guerrero, Javier (1983), "El anticapitalismo reaccionario en la antropología", *Nueva Antropología*, vol. v, núm. 20, México.
- (1986), "Cultura nacional y culturas populares", *Argonautas*, núm. 4, año II, Ediciones Aguirre Beltrán, ENAH, México.
- , M. Lagarde y M. Morales (1978), "La cuestión étnica", *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.
- , y G. López y Rivas (1984), "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional", *Antropología Americana* (reimpresiones), Instituto Interamericano de Geografía e Historia, México.
- Gutiérrez, Natividad (2000), "El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Grupo de Barbados (1979), *Indianidad y descolonización en América Latina. Nueva Imagen*, México.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia (1984), *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*, El Colegio de México, México.
- Isaacs, Harold R. (1975), *Idols of the Tribe, Groupe Identity and Political Change*, Harper and Row Publishers, Nueva York.
- Iturralde, Diego (1989), "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley", *América Indígena*, vol. XLIX, Instituto Nacional Interamericano, México.
- (1991), "Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados latinoamericanos", *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 39, México.
- Jodelet, Denis (1989), "Représentations sociales: un domaine en expansion", en Denis Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, París.
- Krotz, Esteban (1990), "Comentario a la mesa 'Fronteras culturales, étnicas y nacionales'", en L. Arizpe y L. de Gortari, memoria del coloquio *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 174, CIESAS, México.

- Lameiras, José (1975), "Antropología política e indigenismo", *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.
- Lomnitz-Adler, Claudio (1979), "Clase y etnicidad en Morelos: una nueva interpretación", *América Indígena*, xxxix, México.
- (1995), *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz/Planeta, México.
- López y Rivas, Gilberto (1988), *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*, Ediciones Aguirre Beltrán, ENAH, México.
- (1996), *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, México.
- McKay, James, y Frank Lewins (1980), "Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation", en *Ethnic and Social Studies*, vol. 1, núm. 4, Routledge and Kegan Paul Ltd., Londres.
- Margolis, Ana (1992), "Vigencia de los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. x, núm. 28, enero-abril, México.
- Martín Barbero, Jesús (1987), "Introducción", en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, FELAFACS-GG, México.
- Marzal, Manuel M. (1986), *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Matta, Roberto da (1976), "Quanto custa ser indio no Brasil? Consideraciones sobre o problemas da identidades étnicas", *Revista Dados*, núm. 13.
- Medina, Andrés (1983), "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", *Nueva Antropología*, vol. v, núm. 20, México.
- (1990), "Los grupos étnicos en el espacio del Estado y la nación", en L. Arizpe y L. de Gortari, memoria del coloquio *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 174, CIESAS, México.
- (1992), "La identidad étnica: turbulencias de una definición", en Leticia Méndez y Mercado (comp.), *Primer Seminario sobre Identidad*, INAH-UNAM, México.
- Méndez Laville, Guadalupe (1987), "La quiebra política (1965-1976)", en García Mora (coord.), *La antropología en México, panorama histórico*, vol. 2, INAH, México.
- Moscovici, Serge (1989), "Des représentations collectives aux représentations sociales", en Denis Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, París.
- Nahmad, Salomón, et al. (1977), *Siete ensayos sobre indigenismo*, Serie Cuadernos de trabajo, núm. 6, INI, México.
- (1978), "Perspectivas y proyección de la antropología aplicada en México", *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.

- Nahmad, Salomón (1988), "Corrientes y tendencias de la antropología aplicada en México. Indigenismo", en la memoria del simposio *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 60, CIESAS, México.
- (1991), "Los derechos humanos de los pueblos indígenas de México [...] su propio desarrollo político, económico y cultural", en A. Warman y A. Argueta, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- (1995), "La construcción de la democracia y los pueblos indígenas de México", en Raquel Barceló, Ma. Ana Portal y Martha J. Sánchez, *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: organizaciones indígenas y políticas estatales*, UNAM/Plaza y Valdés, México.
- Nájenson, José L. (1984), "Etnia, clase y nación en América Latina", *Antropología Americana* (reimpresiones), Instituto Interamericano de Geografía e Historia, México.
- Nolasco, Margarita (1986), "La antropología aplicada en México y su desarrollo final: el indigenismo", en *De eso que llaman antropología mexicana*, ENAH, México.
- Oehmichen Bazán, M. Cristina (1999), *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, IIA-UNAM, México.
- (2001), "Mujeres indígenas en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial", tesis de doctorado en antropología, UNAM, México.
- Oommen, T. K. (1997), *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Polity Press-Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts.
- Peña, Guillermo de la (1998), "Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario. Apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos", en S. Zendejas y P. de Vries, *Las disputas por el México rural*, vol. II, El Colegio de Michoacán, México.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (1991), "Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional", en A. Warman y A. Argueta, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- (1993), "Lo popular en el movimiento urbano popular", inédito, México.
- (1993a), "La identidad entre fronteras", en G. Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México.
- (1995), "El Museo Nacional de Culturas Populares, 1982-1989: producción cultural y significados", tesis de maestría en antropología social, ENAH, México.
- (1999), *El sentido de las cosas. La cultura popular en los museos contemporáneos*, INAH, México.

- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2000), "¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas!", tesis de doctorado en ciencias antropológicas, UAM-I, México.
- Reina, Leticia (coord.) (2000), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INAI/Miguel Ángel Portúa, México.
- Sarmiento Silva, Sergio (1987), *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México.
- (1991), "Movimientos indígenas y participación política", en A. Warman y A. Argueta, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- , L. Paré y G. Flores (1988), *Las voces del campo: movimiento campesino y política agraria, 1976-1984*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Shils, Edward W. (1957), "Primordial, Personal, Sacred and Civilities", *British Journal of Sociology*, núm. 8.
- Stavenhagen, Rodolfo (1974), *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México.
- (1980), *Problemas étnicos y campesinos*, INI, México.
- (1988), *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- (1991), "Los derechos indígenas: un nuevo enfoque del sistema internacional", en A. Warman y A. Argueta, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- (1992), "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. x, núm. 28, enero-abril, México.
- (1992a), "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", *Revista IIDH*, núm. 15, junio, México.
- Tajfel, Henry, y J. C. Turner (1979), "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", en W. G. Austin y S. Worcher, *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Brooks-Cole, Monterey.
- Val, José del (1990), "Identidad, etnia y nación", en L. Arizpe y L. de Gortari, memoria del coloquio *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 174, CIESAS, México.
- Varese, Stefano (1978), "Defender lo múltiple: nota al indigenismo", *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.
- (1979), "¿Estrategia étnica o estrategia de clase?", en *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- (1987), "Patrimonio cultural, participación y etnicidad", ponencia presentada en el simposio *Patrimonio y política cultural para el siglo XXI*, 5-9 de octubre, INAH, México.

- Varese, Stefano (1989), "Movimientos indios de liberación y Estado nacional", en *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, El Colegio de México, México.
- (1992), "Grupos no gubernamentales y organizaciones de base", en *Agricultural Sector Reforms and the Peasantry in Mexico*, Special Programming Mission to Mexico, International Fund For Agricultural Development.
- (1996), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Vos, George de (1972), "Social Stratification and Ethnic Pluralism: An Overview from the Perspective of Psychological Anthropology", *Race*, vol. XIII, núm. 4, The Institute of Race Relations, Oxford University Press.
- , y Lola Romanucci-Ross (1982), *Ethnic Identity Cultural Continuities and Change*, 2^a ed., University of Chicago Press, Chicago.
- Warman, Arturo (1982), "Sobre la creatividad... o cómo buscarle tres pies al gato, que como es sabido, sólo tiene dos", en *Culturas populares y política cultural*, Museo Nacional de Culturas Populares/SEP, México.
- (1986), "Todos santos y todos difuntos: crítica histórica de la antropología mexicana", en *De eso que llaman antropología mexicana*, Comité de Publicaciones de la ENAH, México.
- (1988), "Comentarios sobre pluralidad y política cultural", en R. Stavenhagen y M. Nolasco (coords.), *Política cultural para un país multiétnico*, SEP/Colmex/DGCP, México.
- (1991), "Introducción", en A. Warman y A. Argueta, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas*, CIIH-UNAM, México.
- , y A. Argueta (comps.) (1993), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, CIIH-UNAM, México.
- Zárate Vidal, Margarita (1998), *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organizaciones campesinas en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, UAM-I, México.

El hacer sometido al saber y el saber pegadito con la vida común, de gente igualmente común	436
Punto de flotación: duros que se hunden en el mar y blandos que estallan en el aire	437
Contar (magnitudes medibles): por los mares de la tranquilidad, 438; Contar (cuentos verosímiles): por los cielos de la elegancia, 438	
De miradas sobre miradas y algunos amoríos imposibles	439
La insopportable complejidad del ser y del no poder ser	441
Del "exterior" al movimiento: el Programa Cultura en el México del "interior"	442
Contactos extra-exteriorinos del tercer tipo	444
De carencias, prospectivas, agendas y varios retos pendientes	446
<i>Born to be wired: World Wide, "Web" para unos y "Wait!" para muchos</i>	447
Mundos <i>un-plugged, redes un-wired</i>	449
Textos cerrados, gramáticas privadas, ¿hipertextos públicos y abiertos?	449
Cortos en circuitos, circuitos muy cortos y cortos circuitos: entre "pirámides" y "redes"	452
Bastimento para un largo viaje. Viaje para un largo bastimento	453
Salida de emergencia: no grito, no corro, no empujo... ¿Santificarse en maremotos?, 455	