

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

LOS PUEBLOS INDIGENAS Y LA REFORMA DEL ESTADO:
LA ETNICIDAD EN LAS LUCHAS INDIGENAS CONTEMPORANEAS

MAYA LORENA PÉREZ RUIZ

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directores: Dr. Scott Robinson
Dr. Stefano Varese

Asesoras: Dra. Alicia
Castellanos
Dra. Margarita
Nolasco

México D.F.

Octubre de 1995



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

DENOMINACIÓN DE LA TESIS
 LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LA
 REFORMA DEL ESTADO: LA
 ETNICIDAD EN EL MOVIMIENTO
 INDÍGENA CONTEMPORANEO

En México, D. F. se presentaron a las 11:00 horas
 del día 23 del mes de OCTUBRE del año 1995
 en la Unidad IZTAPALAPA de la Universidad Autónoma
 Metropolitana, los suscritos miembros del Jurado.
 DR. SCOTT ROBINSON STUDEBAKER;
 DRA. MARGARITA MOLASCO ARMAS Y
 DRA. ALICIA CASTELLANOS GUERRERO

bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último se reunieron para proceder al examen de grado de



Maestro en: Ciencias Antropológicas
 de MAYA LORENA PÉREZ RITZ

quien presentó una comunicación de resultados, cuya deno-
 minación aparece al margen y de acuerdo con el artículo 33
 fracciones I, II, III y V del Reglamento de Estudios de Posgra-
 do de esta Universidad, los miembros del Jurado resolvieron:

APROBARLA

Acto continuo, el Presidente del Jurado comunicó al Interesa-
do el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue
tomada a protesta.

REVISÓ

 DIRECCIÓN DE SISTEMAS REGulares

DR. SCOTT ROBINSON STUDEBAKER
 PRESIDENTE

DRA. MARGARITA MOLASCO A.
 VOCAL

DRA. ALICIA CASTELLANOS G.
 SECRETARIO

El suscrito Director de División de C.S.II. hace
 constar que las firmas que aparecen son auténticas y co-
 rresponden a los señores Miembros del Jurado cuyos nom-
 bres aparecen en esta acta.

MTRO. GREGORIO VIDAL B.
 DIRECTOR DE DIVISIÓN

INDICE

INTRODUCCION

1. ¿Hacia una nueva relación entre indios y no indios?
2. Hipótesis
3. Importancia del Estudio de las relaciones interétnicas en México.
4. Lo étnico como categoría de la subordinación de los pueblos indígenas en los Estados nacionales.
Cómo surgieron los indios.
Cómo se convirtieron los indios en indígenas.
La construcción de la identidad indígena.
La especificidad de lo étnico.
El papel de la dominación étnica en la situación colonial.
Las identidades de los pueblos originarios, la identidad indígena, y la identidad nacional.
Las identidades originarias frente a los procesos de diferenciación social.
Importancia de las instituciones y políticas indigenistas en la reproducción de la dominación étnica y el cambio social.
Pueblos indígenas, luchas indígenas y Estado Nacional en el proceso actual de globalización.
5. Procedimientos

CAPITULO I
EL CONFLICTO ETNICO EN EL MARCO DE LOS ESTADOS NACIONALES
Y LA GLOBALIZACION

1. El estudio de las relaciones interétnicas en el México contemporáneo.
 - 1.1 Presencia de las relaciones interétnicas en el pensamiento indigenista integracionista.
 - 1.2 Importancia de las relaciones interétnicas en las posiciones críticas al indigenismo integracionista.
 - 1.3 Importancia de las relaciones interétnicas en las posiciones etnomarxistas.
2. Los conflictos interétnicos en los Estados nacionales y frente a la globalización.
3. Reflexiones para la interpretación de las relaciones interétnicas en México.

CAPITULO II
LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE MEXICO: ENTRE EL ESTADO NACIONAL
Y SU RECONSTITUCION COMO PUEBLOS

1. Poblaciones originarias de México: Demografía, desigualdad y pobreza.
2. Organización geoeconómica y política del territorio nacional y la fragmentación étnica como estrategia de dominación.
3. Relaciones entre el Estado Nacional y poblaciones originarias: políticas nacionales y políticas indigenistas.
4. Desigualdad y subordinación jurídica.
5. Pueblos originarios y formas de organización.
6. Las organizaciones indígenas y su emergencia como

movimiento social.

6.1 Entre el corporativismo y la independencia: reto permanente de las organizaciones indígenas.

6.2 De la lucha por la tierra y la producción a la defensa de los derechos indígenas.

6.3 De la comunidad a la lucha urbana.

CAPITULO III REFORMA DEL ESTADO Y PUEBLOS INDIOS

1. Reforma del Estado en México
2. La modernización del campo mexicano
 - 2.1 Reforma al Artículo 27
 - 2.2 Reformas a la Ley Forestal
 - 2.3 La Ley del Medio Ambiente
 - 2.4 Aguas y subsuelo.
3. Políticas Indigenistas 1989-1994
4. Reforma al Artículo 4o. Constitucional

CAPITULO IV LOS PUEBLOS INDIOS Y EL EZLN

1. Los pueblos indígenas y los movimientos armados.
2. El EZLN y su aprendizaje de los derechos indígenas.
3. Las organizaciones indígenas y la lucha del EZLN.
4. Las organizaciones indígenas y el debate por la autonomía indígena.
5. Las mujeres y la lucha por la autonomía.
6. Alcances de la propuesta autonómica y la Reforma del Estado.
7. Los derechos indígenas en la confrontación militar entre el EZLN y el Gobierno Federal.

CAPITULO V
REFORMA DEL ESTADO, LUCHA DEMOCRATICA
Y DERECHOS INDIGENAS

1. Irrupción del EZLN en el proceso democrático nacional.
2. La Reforma del Estado, el EZLN y los derechos indígenas.
3. Políticas públicas y pueblos indígenas.
 - 3.1 Viejos y nuevos intermediarios entre los pueblos indios y el Estado.
 - 3.2 Políticas e instituciones indigenistas
4. El debate nacional por el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas.
5. Los pueblos indígenas, la reforma del Estado y la democracia.

CAPITULO VI
LOS DERECHOS INDIGENAS Y LAS REFORMAS DE LOS ESTADOS
LATINOAMERICANOS.

1. El conflicto étnico: del comunismo a la internacionalización en América Latina.
2. La experiencia Ecuatoriana.
3. La experiencia Boliviana.
4. La experiencia Colombiana.
5. La experiencia Guatemalteca
6. La experiencia Brasileña

VII

CONCLUSIONES

1. Vigencia de las relaciones interétnicas, como modelo de análisis para el estudio de los pueblos indígenas en el contexto de las Naciones y la globalización.
2. Los derechos indígenas: una reforma en la Constitución, o Reformas en toda la Constitución.
3. Los pueblos indígenas y la democracia Nacional: ¿un movimiento indígena nacional o un movimiento nacional indígena?
4. La nación y las nuevas opciones para el mundo globalizado. Tareas de los pueblos indígenas de América en la lucha por la democracia (Reforma del Estado, demandas étnicas y globalización).

ANEXOS

1. Los derechos indígenas en la confrontación entre el EZLN y el Gobierno Federal. Etnografía de un conflicto.
2. La autonomía indígena. Análisis de propuestas y documentos:
 - Comisión Nacional de Justicia
 - ANIPA
 - Acuerdos de San Andrés.
 - Iniciativa de Ley de la COCOPA
 - Iniciativa de Ley del Gobierno Federal.

BIBLIOGRAFIA

REFERENCIAS HEMEROGRAFICAS

INTRODUCCION

1. ¿HACIA UNA NUEVA RELACION ENTRE INDIOS Y NO INDIOS?

En 1994 las luchas de los pueblos indígenas de México por ocupar un lugar digno dentro de la nación impactaron fuertemente los escenarios políticos nacionales, una vez que el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional hizo visible para muchos sectores sociales la existencia de millones de indígenas carentes de sus derechos y de representación política en nuestro país. Para quienes ignoraban la realidad indígena la constatación a través de los medios de difusión de la dramática situación indígena rompió con la idea del México del primer mundo: miseria extrema, violencia caciquil, discriminación, racismo.... pero al mismo tiempo les permitió adentrarse a la otra parte de la realidad indígena: resistencia, vigor de sus culturas y sus identidades, luchas milenarias, pueblos vivos. Todos ellos procesos desterrados en el imaginario de un México liberal, igualitario y justiciero.

Cientos de entrevistas a hombres y mujeres tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales que recorrieron el mundo evidenciaron lo que los políticos y muchos científicos sociales por decenios quisieron ocultar: la existencia de relaciones interétnicas, entre indios y no indios, conflictivas, añejas en su antagonismo, y violentas en su cotidianeidad. Relaciones donde el indígena ocupa el lugar subordinado y en donde se combina la explotación con el racismo y la discriminación. Por si hiciera falta, los habitantes no indios de Chiapas, especialmente los coletos de San Cristóbal de las Casas dieron pruebas contundentes de ello. Al indio no sólo se le explota sino que se le humilla por ser indio. La falta de escolaridad, de preparación profesional, y de recursos productivos, se reproduce y explica por vías que conjugan la dominación de clase con la dominación racial y cultural.

La madurez alcanzada por las luchas indígenas en el país, permitieron comprender que tal situación tiene profundas raíces estructurales e históricas. Y La alianza de las organizaciones políticas a la vanguardia de estos movimientos con el EZLN, contribuyeron a situar el problema indígena como un asunto crucial de la contienda contemporánea por la reforma del Estado. Desde entonces, las demandas indígenas por modificar no sólo sus condiciones de pobreza y explotación, sino las de discriminación política, social y

cultural, al unísono con el levantamiento zapatista en Chiapas, son referentes constantes para justificar la necesidad y la premura de reformar al Estado.

Desde hace por lo menos dos décadas y media, la reforma del Estado es un asunto que ha preocupado a todas las fuerzas políticas del país, y se ha convertido en el aspecto esencial de la lucha por la construcción de la democracia. En el tipo de reformas que se proponen, su sentido, y las formas que se emplean para llevarlas a cabo, pueden leerse los proyectos de las diferentes fuerzas políticas en esta contienda, en la que a fin de cuentas se debate el tipo de nación con el que este país transitará al año dos mil.

La globalización, la crisis del Estado, la disputa política por el contenido de la reforma de éste y las crecientes luchas y demandas indígenas, constituyen el marco general donde se confrontan diferentes proyectos políticos en torno a la nación, y donde se dirime el futuro de los pueblos indígenas de México. En varias partes del mundo, donde la coincidencia del agotamiento de los modelos nacionales y la emergencia de las luchas de los pueblos no comprendidos en ellos no ha generado nuevas formas de democracia y participación, las naciones se han fragmentado o viven bajo cruentas y prolongadas luchas interétnicas. Ejemplos dramáticos los constituyen la ex-Yugoeslavia y la ex-Unión Soviética. De ahí la importancia de reflexionar sobre lo que está sucediendo en México.

En nuestro país la crisis del modelo de nación establecido después de la revolución de 1910, se hizo visible desde finales de los años sesentas, y en ella se concretó el fracaso del modelo de desarrollo económico, social y cultural, establecido; se hizo patente la ausencia de espacios democráticos para la sociedad; y se inició la emergencia de diversos movimientos sociales inconformes con la situación del país, entre ellos los de los sectores populares urbanos, los de los campesinos y los de los pueblos originarios o indígenas. Sin embargo, ni el establecimiento de algunas instituciones culturales menos elitistas (como las dedicadas a la cultura popular, por ejemplo), ni la creación de algunos otros espacios de participación política (surgidos de los diversos procesos de reforma política emprendidos desde entonces), han podido paliar los efectos de las profundas transformaciones que en lo económico y lo financiero, han impuesto al país las políticas de las agencias internacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo, etc.) para

orientar la incorporación de México a los crecientes procesos de globalización e internacionalización de los capitales que rigen el nuevo ordenamiento mundial.

Dichas transformaciones han constituido lo que en el marco de las políticas nacionales sexenales se ha denominado el adelgazamiento (con López Portillo), la modernización (con De La Madrid) , y la reforma del Estado (con Salinas de Gortari). En términos generales éstas se han encaminado a eficientar los aparatos administrativos del gobierno, a privatizar las empresas paraestatales, a romper las barreras proteccionistas existentes en el país en lo económico y lo financiero, y a limitar lo más posible las políticas sociales del Estado, siempre en nombre de la destrucción del Estado productor y protector. En esos procesos de ajuste, los pueblos indígenas, apenas y fueron reconocidos por la constitución, a través de las reformas al artículo 4o., y con un énfasis fuertemente cultural.

La disminución de las inversiones reales en educación, salud, y bienestar social; la caída del valor de los salarios de las clases trabajadoras; las reformas constitucionales para propiciar la privatización de los recursos naturales y la entrada de capitales extranjeros; y el golpeteo contra los contratos colectivos de trabajo así como contra las organizaciones gremiales; son algunas de las consecuencias que han tendido las muchas y variadas reformas del Estado efectuadas, desde el poder presidencial y con el apoyo de ciertos sectores sociales del país (ciertos sectores nacionales de la burguesía comercial y financiera, las cúpulas burocráticas y administrativas del sector público, y los líderes de las organizaciones corporativas obreras y campesinas).

En esa crisis del modelo de nación establecido en México la emergencia de la población indígena, como un sujeto social en lucha por cambiar su situación subordinada, se ha dado de manera creciente. Aunque cabe decir que su inmersión en un contexto nacional como el de México (cuyo marco jurídico e ideológico no reconoce sustancialmente los derechos de los pueblos histórica y culturalmente diferentes) ha obligado a grandes núcleos de población originaria ha incorporarse, también subordinadamente, a las luchas de otros sectores sociales, como los campesinos, los obreros, y aún los urbanos populares, que no han comprendido las peculiaridades de su condición.

De esta forma, si bien la emergencia de las luchas indígenas se ha dado en México con claridad desde los años setenta, para muchos grupos políticos, incluyendo a la mayoría de los militantes de izquierda, los indígenas o no existían o no eran importantes en el debate por la nación. Por ello, el llamado problema indígena se redujo por varios decenios a ser objeto mayoritario del trabajo antropológico, y a nivel de Estado, sólo de las políticas indigenistas.

La participación de fuertes contingentes indígenas dentro del EZLN y sus bases de apoyo, la legitimidad de sus demandas fundamentadas en esa presencia indígena, así como los planteamientos de las organizaciones indígenas de todo el país en alianza con el EZLN, pusieron en claro que el llamado problema indígena no puede ser tratado sólo como una cuestión de asimilación e integración (como sucedió con las políticas indigenistas de Caso, Gamio y Aguirre Beltrán); ni sólo de marginación (como pasó en los tiempos del INI-COPLAMAR); ni sólo de pobreza y participación (como fue tratado por el sexenio del PRONASOL); y que se trata de asunto de Estado. De un Estado que les ha negado a los pueblos originarios sus derechos territoriales, jurídicos, políticos, sociales, y culturales, y los ha mantenido bajo las formas más precarias de dominación y subordinación.

De hecho, las demandas de las organizaciones a la vanguardia de las luchas indígenas en México, ponen en entredicho las bases jurídicas y políticas de la relación entre el Estado y los pueblos indios, y entre éstos y todo el conjunto de la sociedad nacional: cuestionan fundamentalmente la legalidad y la legitimidad de un Estado que tradicionalmente ha negado la existencia de aproximadamente el 10% de la población total nacional, y que carece de las vías sustanciales para su representación y para el ejercicio de sus derechos.

Esta certeza sin embargo no ha sido compartida en toda su magnitud por todas las fuerzas políticas participes en la Reforma del Estado. Ni tampoco por todas las organizaciones indígenas, cuyas demandas se expresan de mediante un amplio abanico de demandas, muchas de ellas incluso con diferente sentido. En nuestros días, las luchas de los pueblos indígenas abarcan una gama muy amplia de demandas, muchas de ellas aún asistenciales y de carácter inmediato. Las demandas por cambiar estructuralmente la situación de estos pueblos dentro del Estado es tarea sólo de un reducido número de organizaciones, en tanto que la mayoría de ellas están más preocupadas por las condiciones materiales necesarias para su reproducción. Esto se explica

principalmente por la pervivencia de condiciones que mantienen a los pueblos originarios en gran desventaja respecto a otras fuerzas políticas y movimientos sociales con mayor presencia en el debate nacional: la fragmentada condición de sus poblaciones; su precaria situación económica y social; su sometimiento político; su escaso acceso a los medios educativos, culturales y de comunicación; así como la falta de proyectos y formas de organización capaces de aglutinar y dar coherencia a la lucha emprendida por una gran cantidad y tipo de organizaciones indígenas dispersas por todo el país.

En un contexto internacional de fuertes pugnas interétnicas donde se debate la pertinencia de los Estados nacionales para organizar las relaciones globalizadas y la vida de los pueblos; frente a una creciente crisis del Estado nacional, de su modelo de desarrollo y de su sistema político; y en medio de una guerra interna -entre el EZLN y el gobierno Federal cuyo final aún no se vislumbra-; es del todo pertinente realizar, por tanto, una investigación que se pregunte por el peso de las demandas indígenas en los procesos actuales de reforma del Estado, y por la manera como los indígenas buscan establecer una nueva relación con el Estado y la sociedad nacional.

Importa con ese sentido preguntarse por las actuales demandas indígenas; por el sentido estructural o coyuntural de éstas; por el peso que han adquirido entre las fuerzas políticas en pugna en el actual proceso de reforma; así como por el proceso de alianza entre el EZLN y las organizaciones indígenas de tipo político, y su impacto en la reforma del Estado actual.

Las preguntas y reflexiones orientadoras de la investigación se expresan a continuación:

Las organizaciones con fuertes bases indígenas en México, son diversas en objetivos, demandas, formas de lucha, coberturas territoriales, alianzas, y sobre todo, en la forma como se conciben a sí mismas: hay las que se consideran indígenas, y en esa peculiaridad sitúan la esencia de sus luchas y demandas; y las hay también, que ponen por delante su ser como productores, como demandantes de tierras, como comercializadores, etc., lo que las conduce a luchar al lado de sectores de la población no-indígenas, pero que comparten esas mismas condiciones de vida. ¿Cuáles son en la actualidad las demandas de los pueblos y organizaciones indígenas? ¿Cómo se inscriben en el proceso actual de reforma del Estado? ¿y

cuáles son los fundamentos que se proponen para crear una nueva relación pueblos indios-Estado y sociedad?

Sin duda el levantamiento armado del EZLN ha sido un catalizador del proceso de reforma del Estado en México, lo mismo que de las luchas indígenas. Gran parte de la legitimidad política alcanzada por esta organización se fundamenta en sus bases indígenas, así como en la justeza de las demandas asociadas a las condiciones de pobreza, iniquidad e injusticia en que viven los indígenas de Chiapas, y de México en general.

Sin embargo, en la trayectoria pública del EZLN las demandas indígenas no han tenido la misma importancia ni el mismo sentido. Incluso se puede afirmar que ha habido por parte del EZLN un aprendizaje de las demandas más avanzadas de las luchas indígenas de México, y que éste se ha dado a la par que esta organización ha estrechado vínculos con las organizaciones indígenas de mayor presencia nacional. Con ese sentido vale preguntarse ¿Cuáles han sido las demandas y propuestas del EZLN? ¿Que importancia y qué sentido han tenido las demandas indígenas en el proceso de confrontación y negociación entre el EZLN y el gobierno federal? ¿Cómo se han ido incorporando a la lucha de los zapatistas hasta convertirse en aspecto esencial de las negociaciones con el gobierno?

Las demandas de los pueblos originarios y sus organizaciones son tan variadas como sus formas de organización, y no siempre están encaminadas a modificar sus condiciones estructurales dentro de la nación. En la alianza de las organizaciones políticas indígenas con el EZLN sus demandas, principalmente las que luchan por su autonomía, han cobrado nuevas fuerzas y difusión nacional. La incorporación de la demanda de autonomía indígena en los acuerdos de San Andrés, entre el EZLN y el gobierno Federal, incluso, ha abierto las puertas de las Cámaras legislativas para que ésta se plasme como un derecho constitucional de los pueblos indígenas: ¿Cómo y con quiénes de las organizaciones indígenas se ha dado la alianza con el EZLN? ¿Qué carácter ha tenido ésta alianza y que importancia ha tenido en la lucha de los pueblos indígenas por cambiar su situación dentro del Estado y la Nación? ¿De qué forma en ese proceso han contribuido a unificar o a distanciar a las organizaciones indígenas? ¿Hay consenso entre las organizaciones indígenas sobre lo que ha de significar esa autonomía y sus alcances? ¿Hasta dónde esa vinculación las han incorporado a la lucha nacional por la reforma del Estado y la democracia? ¿Y Cuáles son las

perspectivas de esos acuerdos para transformar la condición del conjunto de las poblaciones indígenas de México?

El empleo de la legalidad y la legitimidad, para descalificar movimientos sociales, no son nuevos en México, y precisamente esos han sido algunos de los elementos usados muy frecuentemente para anular el carácter radical, estructural, de las luchas indígenas. Pero también la legalidad y la legitimidad son instrumentos de lucha que en diversos momentos han esgrimido las organizaciones indígenas en sus intentos por transformar el Estado nacional. ¿Que papel ocupan, la legalidad y la legitimidad, en el proceso actual de lucha por transformar la sociedad nacional? ¿Y que importancia tiene el discurso indígena en la deslegitimación del Estado actual y en las propuestas para construir un Estado alternativo?

2. HIPOTESIS

a) Las organizaciones indígenas de tipo político, que son hasta ahora la vanguardia de las luchas indígenas, hasta el momento no han podido construir una plataforma de reivindicaciones ni una forma de organización capaz de aglutinar la gran cantidad y diversidad de organizaciones indígenas existentes en el país. Por ello, pese al avance que significan las demandas por la autonomía, entre las organizaciones indígenas y aún entre las organizaciones que sostienen esta demanda, existen diferencias profundas, no dirimidas todavía, que pueden constituir propuestas y proyectos diferentes. Por lo mismo, tampoco han podido configurar un movimiento nacional indígena, ni una propuesta, o proyecto integral de reforma del Estado que constituya una propuesta alternativa para los pueblos indígenas y para el conjunto de la nación.

b) La alianza de las organizaciones indígenas políticas con el EZLN se ha dado de manera coyuntural en la medida en que han coincidido en la necesidad de modificar la situación de los pueblos indígenas dentro de la nación, pero no constituyen aún un movimiento orgánico con un mismo proyecto de largo alcance. Por ello si bien, las organizaciones indígenas le han dado al EZLN legitimidad y sus demandas más acabadas, y el EZLN le ha brindado a las organizaciones indígenas el espacio político para negociar con un impacto nacional, está pendiente dirimir la compatibilidad de objetivos y medios de lucha a largo plazo.

c) De esta manera, mientras que el EZLN pugna por un proyecto político de Liberación Nacional, en la que lo indígena y la reforma del Estado son sólo fases, las organizaciones indígenas no logran aún, como sujetos políticos y fuerza independiente, participar activamente en la disputa por la reforma del Estado, o por un nuevo Estado, ni esclarecer los límites de su propuesta autonómica, ni las tareas pendientes para conseguir una nueva inserción dentro del Estado Nacional.

d) Pese al levantamiento armado de Chiapas, y a la emergencia de las luchas indígenas en México, los proyectos de reforma del Estado que se disputan entre las principales fuerzas políticas, no contemplan, o lo hacen sólo marginal o incipientemente, las demandas indígenas encaminadas a una transformación sustancial de su situación dentro de la nación. Ello está pendiente a la par que la constitución de un movimiento indígena de alcance nacional.

3. IMPORTANCIA DEL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

Durante mucho tiempo México ha sido un país considerado como un país gobernado por un régimen liberal e igualitario, y en el que la pobreza y la desigualdad se vieron como problemas y retos a resolver a través de los mandatos de una Constitución hecha para el bien de todos.

El racismo, la discriminación, y la confrontación interétnica fueron omitidos de los grandes problemas nacionales, y cuando mucho se pensaron como problemas menores posibles de resolverse mediante la educación, y el aprendizaje de los principios liberales de igualdad y justicia para todos.

Paradójicamente las instituciones y políticas indigenistas, fueron las que por mucho tiempo reconocieron que en el llamado problema indígena había un fuerte componente cultural en las condiciones que mantenían a los pueblos indígenas, hoy también llamados originarios, en la pobreza y la marginalidad.

Tal componente también fue reconocido por algunos opositores al indigenismo, principalmente al integracionista, de ahí que desde diferentes posiciones políticas e ideológicas, pensadores como Aguirre Beltrán y Guillermo Bonfil, señalaron que existían condiciones históricas y estructurales que ubicaban y mantenían a los indígenas en situaciones de

dominación y explotación, precisamente sobre la base de sus especificidades culturales y raciales.

La importancia de tales señalamientos no fue apreciada en toda su magnitud frente a la hegemonía de posiciones marginalistas y clasistas, que por varios años omitieron el componente racial y cultural de la problemática indígena, y en las causas de sus condiciones de pobreza y explotación. Mientras tanto, los conflictos interétnicos, expresados en conflictos personales, familiares, locales, regionales y aún nacionales, continuaron, hasta obligar a los pueblos y organizaciones indígenas a emprender nuevas luchas por la reivindicación de sus derechos, en los que, sin duda, sus particularidades culturales e históricas desempeñan un papel fundamental de identidad.

De esta forma, los avances de las luchas indígenas por un lado, así como la consolidación de la antropología jurídica en México y América Latina por el otro, reabren el debate sobre las condiciones estructurales que contribuyen a mantener a los pueblos originarios, en condiciones de desigualdad, precisamente por su obstinamiento en mantenerse como pueblos con culturales e identidades propias, y diferentes, a las del resto de la sociedad mexicana.

El fuerte componente político de las demandas indígenas, es expresión contundente de que las organizaciones indígenas en lucha no buscan sólo modificar sus condiciones materiales de vida y producción (su posición de clase), sino los principios también estructurales que, como pueblos, los han mantenido subordinados, y propiciando relaciones culturales y sociales de dominación (sus relaciones interétnicas).

La importancia de la dimensión cultural en la condición subordinada de los pueblos originarios, así como en las luchas indígenas contemporáneas, implican por tanto, establecer un nivel de análisis que comprenda todas aquellas formas que permiten mantener y reproducir las relaciones de dominación sobre pueblos con culturas e identidades diferentes a las hegemónicas.

En el caso de este trabajo de investigación, hay de fondo el interés por ver con ojos diferentes campos de reflexión no siempre coincidentes: el de la Reforma del Estado y el de los pueblos y luchas indígenas.

Dentro de las ciencias sociales en México hay abundantes trabajos que reflexionan sobre la reforma del Estado, ya que

ha sido una temática ampliamente trabaja por la economía, las ciencias políticas, la administración pública, y en menor grado por la filosofía y la sociología. Pero entre ellos la población indígena no es tomada en cuenta, e implícitamente se le incorpora al problema de la pobreza, para cuya solución se discuten políticas sociales específicas.

Por el contrario la reforma del Estado no ha sido un campo de reflexión prioritario para la antropología, por lo que existen dificultades para reunir dos ámbitos de importancia contemporánea: el que se relaciona con el Estado nacional, su administración y su reordenamiento, su vinculación con reproducción del poder y el mantenimiento de la hegemonía; y el que se relaciona con las poblaciones indígenas.

Han sido pocos los antropólogos involucrados sustantivamente en la discusión sobre la reforma del Estado. Están, por ejemplo, los opositores al TLC (que omiten el problema indígena), y algunos antropólogos vinculados con las organizaciones indígenas y/o con la antropología jurídica, y que se han interesado en modificar la Constitución Mexicana para dar cabida a los derechos indígenas. Sin embargo, han quedado fuera del interés antropológico muchos otros aspectos relacionados con lo que ha sido la reforma del Estado: por ejemplo lo referente a las políticas sociales, a las modificaciones administrativas, y en general, la discusión del modelo de desarrollo y de modernización del país.

Ciertamente la antropología con un enfoque político en México se ha preocupado cada vez más por explicar a niveles que pretenden superar el nivel comunitario, procesos que tienen que ver con las determinaciones y procesos macrosociales y cuyas manifestaciones regionales se embisten de las particularidades que les imprimen los agentes locales a través de las cuales se expresan. Y de igual forma la sociología, a través de su interés por explicar movimientos sociales, se ha preocupado por incursionar en los movimientos indígenas nacionales y regionales. Pero en ellos no ha prevalecido el interés de analizar el tipo de relaciones interétnicas implicadas en esos procesos.

De esta manera, en general han sido pocos los científicos sociales en México, a excepción de algunos interesados en las políticas indigenistas, que se hayan interesado por desentrañar el tipo de relación que el Estado nacional ha establecido con los pueblos indígenas, en la dimensión que

incluye las relaciones estructurales que condicionan las relaciones políticas económicas, sociales y culturales de los pueblos indígenas con el Estado y con el resto de la sociedad nacional. Igualmente, han sido pocos los preocupados por conocer el sentido de las demandas y las movilizaciones indígenas; y por dilucidar la expresión que en términos de modificar las relaciones interétnicas, tiene la confrontación de las organizaciones indígenas con el Estado. Entre los antropólogos críticos al indigenismo, los especialistas en explicar las relaciones entre las etnias y la nación, y más recientemente los dedicados a la antropología jurídica y los derechos humanos están los pocos antropólogos que han tocado de alguna manera el tema.

En cuanto a las luchas indígenas, este ha sido un tema trabajado principalmente antropólogos y sociólogos, quienes en general se han interesado por conocer a profundidad los procesos organizativos, las formas de lucha y las demandas indígenas que se han presentado en México, ya sea históricamente, o desde los años setenta. Pero no ha sido asunto suyo, analizarlo en el contexto del debate por la reforma del Estado, ni tomando en consideración el carácter estructural o no de sus demandas. Como tampoco lo ha sido analizar la incidencia de tales luchas en las políticas y estructuras del Estado, y menos aún la forma como se han dado los procesos de confrontación y negociación, entre Estado y pueblos indios, que condicionándose y transformándose mutuamente, han contribuido a reproducir o modificar las relaciones sociales y culturales entre los indígenas y los no indígenas, durante todos esos años de relación.

Con el levantamiento armado del EZLN, gran parte de los esfuerzos, realizados por periodistas, analistas políticos, sociedad civil, organizaciones no gubernamentales, y algunos científicos sociales, se han dado principalmente alrededor de la crónica y el análisis político de lo que acontece; de la importancia que ha tenido el EZLN para la democracia nacional; de la compilación de sus comunicados y declaraciones; del análisis del impacto que ha tenido el EZLN en los medios de comunicación; de la movilización y organización de eventos para apoyarlo; y de la búsqueda de explicaciones y justificaciones de su surgimiento.

Algunos antropólogos, por su parte, al unísono de amplias movilizaciones de la sociedad civil, han contribuido a importantes actividades como: parar la guerra, a defender la legitimidad de la lucha zapatista; apoyar el proceso de alianza del EZLN con las organizaciones indígenas de

vanguardia; colaborar en la construcción de propuestas para incorporar la defensa de los derechos indígenas en las negociaciones EZLN-gobierno; y han participado intensamente en la difusión y discusión del tema indígena a nivel nacional. Pero ha quedado pendiente esclarecer cómo se ha expresado esa alianza, cuál ha sido el peso que han tenido las demandas indígenas en el proceso de confrontación-negociación entre EZLN y el gobierno federal, y el impacto de esos procesos en la reforma del Estado.

Unir el debate sobre reforma del Estado con el de las luchas indígenas contemporáneas, es entonces el objetivo y la justificación fundamental de esta investigación. Acotada por el interés de explorar la dimensión étnica del conflicto entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad nacional, en el marco de la reforma del Estado y los crecientes procesos de globalización.

4. LO ETNICO COMO CATEGORIA ESENCIAL DE LA SUBORDINACION ESTRUCTURAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS EN LOS ESTADOS NACIONALES. PUNTOS DE PARTIDA.

Cómo surgieron los indios.

Antes de la llegada de los españoles a América en 1492, los indios eran sólo aquellos que habían nacido en la India. La confusión de Cristóbal Colón al creer que había llegado a las Indias Occidentales generó que sus pobladores fueran considerados indios. Esta manera de designar a los nativos originales de estas tierras se hizo costumbre, y si bien el error geográfico de confundir América con India pronto fue corregido, no lo fue el de seguir llamando indios a sus habitantes originales. Así el vocablo indio fue impuesto a poblaciones que quedaron clasificadas en él y que no les era propio.

Pero la palabra indio no fue solo una manera de llamar a los nativos de América y se convirtió en una categoría social a través de la cual se expresó el dominio colonizador de los españoles. Bajo este término quedaron englobados todos los pobladores prehispánicos sin importar sus especificidades étnicas e históricas, ya que para los conquistadores lo importante era señalar que todos esos nativos eran desde ese momento súbditos de la Corona. La diferencia quedó establecida: los españoles eran los conquistadores, los indios los conquistados, y con ello se institucionalizaron las reglas que regirían las relaciones entre ambos.

Los avances de la conquista dieron paso a la colonización, y con ella el concepto de indio fue adquiriendo connotaciones ideológicas que sirvieron para justificar y mantener las condiciones de dominación. Es así como además lo indio se convirtió en un estereotipo, simbólico, necesario para mantener las relaciones establecidas. La imagen deteriorada del oprimido se usó para justificar su situación de explotación imputando las causas al propio dominado. Ser indio significó entonces ser incivilizado, salvaje, bárbaro, cruel, ignorante, salvaje, rudo, inculto, y hasta antropófago e inhumano.

Por eso cuando la Colonia se consolidó, el vocablo de indio no hacía referencia ya al equívoco geográfico inicial, sino a la organización productiva, y a los sistemas económicos, políticos e ideológicos presentes en las tierras conquistadas. La conservación del vocablo indio se mantuvo durante toda la Colonia porque legitimaba los privilegios y la constitución misma de su sujeto contrario, el español (Alcides Reissner, 1983).

La independencia de México, si bien modificó algunas de las formas coloniales de explotación, e incluso reemplazó el término de indio por el de indígena, no cambió de manera profunda las relaciones desiguales de la sociedad, ni tampoco el fondo de la definición que mantuvo implícitas las relaciones de subordinación para con las etnias del país.

Cómo se convirtieron los indios en indígenas.

Pese a la destrucción de miles de pueblos, durante la Colonia existió cierta protección jurídica del indio en parte gracias a la intervención de los religiosos, quienes si bien estaban convencidos de la necesidad de convertirlos al catolicismo, no siempre estuvieron de acuerdo con los métodos de explotación y exterminio empleados. El establecimiento de Misiones Religiosas, y el ordenamiento de las poblaciones indias a su alrededor permitió en alguna medida la continuidad cultural y el mantenimiento de muchas de sus tradiciones y formas de organización. Pero sobre todo la protección colonial permitió el mantenimiento de muchas de las tierras comunales indias.

Al momento de la Independencia una buena parte de la población india vivía bajo el régimen de Repúblicas de Indios, similar en cierto sentido al de castas, y cuyo

núcleo estaba en la propiedad comunal de la tierra, el tributo y el servicio personal.

Al inicio de las luchas por la Independencia en 1810, los programas de Hidalgo y Morelos plantearon devolver a los indios las tierras que se les habían quitado. Pero al consumarse la independencia, el 1821, Iturbide estableció un programa más conservador en cuanto al reparto de tierras y decreta la igualdad de todos los mexicanos ante la ley.

Con el fin de la Colonia, pues, se anulan los regímenes de servidumbre y esclavitud de los indios, se acaban las diferencias de casta y raza y se suprime de las leyes la palabra indio.

Después de la independencia, al considerarse todos los hombres iguales ante la ley, ya no fue posible que los indios conservaran el derecho especial de protección sobre sus tierras. Los cambios en la tenencia de la tierra propuestos por Juárez en 1856, y con ello la desamortización de las tierras indias, contribuyeron para que muchas de ellas pasaran a manos de latifundistas, y a su vez los indios se convirtieran en sus peones. Dicho proceso se consumó en 1875 con la Ley de Colonización dictada por Porfirio Díaz.

No obstante el triunfo final del pensamiento liberal, durante todo ese siglo en las diferentes legislaturas se siguió discutiendo si era necesario o no proteger a los indios mediante leyes especiales. Las críticas al igualitarismo liberal se basaban en el reconocimiento de que la aplicación de leyes sin distinciones lejos de beneficiar a los indios los había conducido a peores condiciones de vida en relación a las que tenían cuando eran protegidos por la Corona Española.

Como contraparte a esta inquietud protectora, y en contradicción también con el pensamiento liberal, hay que hacer notar que varias constituciones de los Estados del país establecieron restricciones al ejercicio de los derechos cívicos de los indios aduciendo el estado de sirviente doméstico, el analfabetismo y hasta "por andar vergonzosamente desnudo". De todas las entidades únicamente Puebla y San Luis Potosí no establecieron las suspensiones de los derechos cívicos de los indios. Es con la Constitución de 1857 que por fin las restricciones señaladas desaparecen (González Navarro, 1954).

La sustitución del término indio por el de ricos y pobres en el lenguaje legislativo no fue suficiente, ni contundente,

en el siglo XIX, de modo que durante el Porfiriato el Presidente Díaz propone un proyecto de Ley a la Cámara de Diputados para ceder gratuitamente ciertas tierras a los indios. En la discusión de la ley, en noviembre de 1896, la XVIII legislatura propone quitar el término indios y sustituirlo por el de labradores pobres. Y es en ese momento cuando Guillermo Prieto propone cambiar la palabra indio por la de indígena (González Navarro, 1954). Su propuesta no fue aceptada pero fue así como se introdujo una nueva manera de designar a los indios.

De alguna manera se fue generalizando la idea de que al decir indígena en lugar de indio, se estaba acabando con la forma colonial de nombrarlos y tratarlos.

Con los movimientos armados de 1910 se hacen evidentes nuevamente las críticas condiciones de las poblaciones indias, pero también del país en general. Y en gran medida las causas de la pobreza y la falta de desarrollo nacional se atribuyen a la existencia de estos pueblos tradicionales, y no a los sistemas económicos establecidos. Para acabar con tal situación surge una nueva manera de tratar el ahora llamado problema indígena. Ya no se trata de discutir la igualdad legal de los "indios" como en el México Independiente, sino de superar la desigualdad real de los "indígenas". Ya no se quiere "asimilarlos" para que desaparezcan sino "integrarlos" conservando sus peculiaridades culturales.

Al tenor de las políticas indigenistas que se instauran paulatinamente es que resurge la necesidad de definir a su sujeto de acción, el indígena, y con ello las preguntas de quién es y como identificarlo.

La construcción de la identidad indígena

Si bien hasta hoy continua el debate sobre cómo definir al indio o indígena, el auge de éste se presenta en 1940, precisamente ante el empuje de la modernización que considera a este sujeto social como un impedimento para alcanzar las metas logradas por otros países.

En el ámbito intelectual los criterios empleados para intentar su definición han sido variados:

Algunos autores optaron por los biológicos. Sin embargo emplear el criterio de raza resultó inútil ante la amplitud de la miscigenación ocurrida entre poblaciones diversas, lo que hace que en México todos seamos mestizos.

Otros más pensaron que la lengua era el elemento más certero para su identificación. Sin embargo, existen dentro de las colectividades indígenas individuos que no hablan su lengua y que sin embargo son reconocidos como miembros de éstas. Otro ejemplo más de la inoperancia de la lengua como único criterio de identificación para el indígena lo encontramos en la subrepresentación indígena censal e incluso en la aparición y desaparición de etnias completas de un censo a otro.

Otros, en cambio, se inclinaron por los criterios culturales:

.Juan Comas: "Propiamente un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales" (en Bonfil, 1972)

.Léon Portilla: "En nuestro medio cuando se pronuncia la palabra "indígena", se piensa fundamentalmente en el hombre prehispánico y en aquellos de sus descendientes contemporáneos que menos fusión étnica, y sobre todo cultural, tienen con gentes más tardíamente venidas de fuera" (en Bonfil, 1972)

.Alfonso Caso: "Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo, cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador de sus acciones y reacciones" (en Bonfil, 1972)

Las definiciones culturales que pusieron énfasis en la condición monolingüe de los indígenas, en su apego a la cultura prehispánica y a las diferencias contrastantes con la cultura occidental, resultaron inoperantes al tratar con pueblos concretos, muy diferentes entre sí (en tamaño, recursos naturales, tecnologías, economía, etc.) y que además poseen diversas formas y grados de participación en la vida nacional.

De igual manera han sido deficientes las definiciones que han querido restringir lo indígena a sus condiciones de aislamiento, pobreza, explotación, rusticidad y retraso.

Y ha sido así puesto que entre las pueblos englobadas como indígenas existen desde grandes productores de exportación de trigo y tomate como los yaquis y los mayos hasta productores de maíz de autosubsistencia como los mayas. Lo mismo que hay también exitosos comerciantes como los nahuas de guerrero y los mazahuas del estado de México, quiénes han tenido no sólo que aprender el español sino también el inglés, y ya se interesan por el japonés. Y aún en términos culturales, no solamente la práctica del bilingüismo es cada día más frecuente sino que entre algunos grupos se han formado ya profesionistas, técnicos y maestros, y se ha generalizado el empleo cotidiano de grabadoras, radios, refrigeradores y hasta computadoras, sin que por ello sus miembros pierdan su identidad étnica.

Todos esos intentos de esclarecer quien es indígena y cómo definirlo, si bien han estado encaminadas en este siglo fundamentalmente a operativizar las políticas indigenistas nacionales, no han resuelto finalmente el problema de la distancia entre el que define y es definido, ni tampoco la distancia social entre los que deciden las leyes y los programas de desarrollo y aquellos a quienes se destinan.

Por eso, es que aún hoy, el vocablo indígena, en ciertos ámbitos, continua expresando la forma subordinada de relación de los pueblos originarios a la sociedad nacional. Los pueblos así designados ciertamente saben que sus identidades específicas, o primordiales, están englobadas en esa identidad, misma que debe ser asumida si quieren ser beneficiarios de las políticas indigenista nacionales.

En oposición a las caracterizaciones del indio o del indígena que se fundan en la existencia de uno o varios elementos (ya sea en la lengua, la raza, el vestido, las costumbres, la religión, u otros), han surgido otras posiciones en las que los autores consideran que los vocablos indio e indígena corresponden a categorías sociales creadas por sistemas sociales particulares precisamente para englobar a pueblos diferentes pero que comparten las mismas condiciones, y el mismo tipo de relaciones frente a los sectores sociales dominantes.

Con ese sentido Bonfil (1972) aclara: "La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría

de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesarias a la relación colonial".

Desde esa perspectiva, las culturas aborígenes sufren el efecto de la situación colonial en dos sentidos. Por una parte se modifican en sentido convergente para ajustarse a las situaciones que las iguala dentro del sistema, pero por la otra, se particularizan al asimilar de forma diferencial las medidas aculturativas uniformes que se les imponen, y lo hacen en función de una matriz cultural específica y propia, al tiempo que las unidades étnicas mayores se fragmentan y reorganizan en sociedades locales que responden a la estructura de dominio del régimen colonial. Tal situación no se modifica en lo fundamental después de la independencia y la revolución, sólo que ahora la contraparte del colonizado ya no es el español sino el mestizo que ocupa su lugar en las estructuras de poder.

Y es que en efecto, las relaciones que la sociedad nacional establece para con los indígenas, sin respetarlos en sus particularidades de identidad y cultura, sin los espacios políticos para que participen democráticamente en la vida nacional, y sin modificar sustancialmente los sistemas económicos que los explota, reproducen y dan continuidad a la segregación impuesta por la colonia. A esto varios autores le llaman colonialismo interno.

Sin embargo, no únicamente intelectuales se han opuesto al empleo indiscriminado, globalizador y colonialista del término indígena, y han sido precisamente los sujetos a quienes así se define los que están luchando porque se les reconozca y llame por su nombre, y con ello está la exigencia de que se les respete en su especificidad cultural, y su identidad primordial como Konkaak, O odham, o ñañu, por mencionar algunos.

Pero hay que decir también, que conforme las movilizaciones políticas de los pueblos originarios se han hecho presentes en el país, y en general en toda América Latina, sobre todo a partir de los años setenta, se ha gestado un proceso de apropiación liberadora del término, y con él la generación de una identidad "indígena" movilizadora políticamente. Las palabras indígena e indio, en un proceso que lleva ya más de treinta años, han sido resemantizadas y empleadas por los propios sujetos así llamados para establecer alianzas políticas en la lucha por sus derechos. Y la indianidad, y el movimiento indígena continental, se presenta como un

movimiento descolonizador y liberador de los más de 300 pueblos de Latinoamérica.

De esta manera si al principio el termino indio fue ajeno totalmente a los sujetos a los que se asignó tal nombre, y poco a poco éstos lo fueron interiorizando, lo mismo que la identidad negativa que junto a él se les atribuyó, ahora lo emplean, como sinónimo de indígena, como elemento de unidad e identificación con los otros pueblos para modificar sus condiciones de explotación. Es decir que partir de un concepto colonizador, se está construyendo un "término franco", y una nueva identidad, que permite ampliar las fronteras de los pueblos, en un movimiento de identidad e identificación que busca su liberación.

La especificidad de lo étnico.

Ante la emergencia del movimiento indígena en México y América Latina, han surgido estudiosos de estos procesos, y con ellos el análisis de sus procesos organizativos y sus demandas. Es decir, además de los estudiosos de los pueblos originarios, llamados indígenas, y que han sido el objeto tradicional de la antropología, han cobrado auge los estudios de su emergencia como un sujeto social y político. Ahora sociólogos, además de antropólogos, se han abocado a ello.

El auge de tales estudios, que además discuten las relaciones entre estos pueblos y el Estado-nación, si bien ha traído consigo avances importantes en el conocimiento de tales hechos, también ha generado, o acentuado el manejo indiscriminado de términos como "etnia", "pueblo originario", y "pueblo indígena", o bien de "identidad étnica", "identidad indígena" e "identidad india", sin que se establezca con precisión una definición de lo que se quiere decir con ello, ni del proceso a que hace referencia.

De manera consecuente al hablar de las demandas de las poblaciones y organizaciones "indígenas", se considera que todas por venir de ellos son "étnicas".

En este trabajo, por el contrario, se trata de identificar diferentes niveles de identidad en este nuevo sujeto social identificado como indígena, el cuál se caracteriza en el contexto del Estado-nación, por estar precisamente en una situación estructural de dominación. Situación estructural que le otorga a estos pueblos su carácter de etnia.

De esta forma se considera que no todas las demandas y reivindicación proveniente de los pueblos y organizaciones

llamadas indígenas, son automáticamente de tipo étnico. Y por el contrario, se considera, que son reivindicaciones étnicas, las que hacen referencia, o que están encaminadas a reproducir, transformar o terminar, con las relaciones de dominación-subordinación, presentes en los procesos de articulación étnica (en el sentido que le da Cardoso de Oliveira) entre poblaciones minoritarias (en éste caso indígenas), el Estado y la sociedad nacional. Ya que son precisamente ese tipo de relaciones, las que le dan sentido de etnia a un pueblo, o grupo social, determinado.

Este procedimiento permitirá diferenciar las demandas indígenas, según estén enfocadas, o no, a reproducir, o a transformar, las condiciones estructurales de las relaciones de dominación-subordinación, específicamente las de carácter étnico. Así por ejemplo, están las demandas asistenciales, generalmente relacionadas al piso básico de bienestar social: salud, educación, vivienda, servicios, comunicación, etc., que tienen como objetivo alcanzar por lo menos los niveles promedio de la población nacional. Luego tenemos las demandas de tipo económico que incluyen una amplia gama de aspectos, entre las cuales predominan las de tipo agrario, las crediticias, las de comercialización, etc., que si bien pueden incidir en aspectos estructurales de la dominación (como en el caso de la tenencia de la tierra o en el mayor acceso a bienes de producción y capital), no tocan necesariamente la dimensión étnica de ésta (aunque pueden incluirla si es que emplean como argumento tal dimensión). Y por último están las demandas étnicas, que son las que tienen que ver con las reivindicaciones que se sustentan argumentalmente en la diferencia cultural: la educación bilingüe y bicultural, las reformas constitucionales que buscan el reconocimiento de los derechos históricos y culturales de los pueblos indígenas, la autonomía, etc. En estos casos, si bien las demandas tienen un carácter étnico, no siempre, ni todas se enfocan a transformar sustancialmente las formas de relación entre el Estado y los pueblos indígenas, por lo que al interior de esta clasificación, habría que diferenciar a su vez uno y otro tipo de demandas.

Los principios anteriormente señalados parten de una concepción en la que se considera que un pueblo, o grupo social, debe ser analizado como etnia, sólo en aquellas situaciones en las que, dicho grupo con una identidad propia (originaria), forma parte de una relación de dominación-subordinación con uno, o más pueblos, que se asumen como

culturalmente diferentes, y que justifican en ese hecho las relaciones asimétricas entre ellos. Específicamente, los pueblos cobran carácter de etnia en aquellas situaciones en las que las relaciones con otro pueblo, o pueblos dominantes, se encuentran contextualizadas por relaciones de colonización. En tales circunstancias, por tanto, la formación, y transformación, de los Estados nacionales no siempre resuelve el conflicto interétnico, ya que el poder continúa estando en manos del grupo social culturalmente hegemónico.

De esta forma, un pueblo, o grupo social, es poseedor de una identidad étnica, únicamente en aquellos casos, en los que a su identidad propia, se le agrega la identidad de dominador o dominado, justificada precisamente por sus cualidades culturales. Eso significa que la identidad étnica de un pueblo o grupo social, es una identidad agregada, producida social e históricamente, como resultado de las relaciones asimétricas que ha establecido con otros pueblos, en los procesos de colonización, y que perduran pese a la conformación de Estados nacionales en los pueblos antes coloniales. Dicho de otra manera, por principio, no toda identidad de un pueblo o grupo social es étnica.

Esto supone, a su vez, diferenciar (metodológicamente y para fines analíticos) los procesos de constitución de las identidades particulares de tales grupos sociales, o pueblos (en los que se configuran, con sus identidades primordiales como mayas, nahuas, tenek, konkaak, etc.) de aquellos procesos de identidad, en los que, mediante las relaciones de subordinación y dominación (que se establecen entre éstos y el sistema dominante, y que están hegemónizado por un grupo social culturalmente diferente) se constituyen como parte de un sector, genéricamente denominado e identificado como indio o indígena. La identidad como indígena e indio, es precisamente la que expresa y concreta, el sentido de las relaciones de dominación que vinculan y sitúan en condiciones similares, a una gran cantidad y diversidad de pueblos con identidades, culturas y condiciones históricas específicas.

Con lo anterior no se pretende aseverar que los procesos de constitución de las identidades específicas de los pueblos, y los que intervienen en la constitución de su identidad como indígenas, se mantengan independientes y separados entre sí; ni tampoco se quiere decir, que la primera de estas identidades se mantenga ajena a las influencias e interacciones generadas por los procesos de dominación étnica. Únicamente se pretende dar claridad, en torno a los

diferentes tipos de identidad, que están presentes entre los pueblos genéricamente identificados como indígenas, y con ello abrir la posibilidad de comprender el manejo y uso, que en diferentes circunstancias, estos pueblos hacen de cada una de sus identidades, para fines de diferenciación, de sobrevivencia, de confrontación, de alianza, y de negociación con el Estado y con otros sectores sociales indígenas y no indígenas.

Mantener como diferentes los procesos de etnogénesis que se gestan en los pueblos para establecer sus identidades primordiales (u originarias), de aquellos procesos por los cuales se construye la identidad étnica (en éste caso denominada indígena o india), tiene sentido en la medida en que en la práctica cotidiana y política, cada una de estas identidades tiene elementos o marcas de identificación específicas, así como ámbitos de reproducción, agentes, y finalidades diferentes, si bien ambas están influidas y relacionadas entre sí.

A esos dos tipos de identidad, habrá que agregar, además, las otras muchas formas de identificación que están presentes entre los pueblos originarios, y que les permiten ampliar sus ámbitos de lucha y negociación con el Estado nacional y con la sociedad; por ejemplo su ser mexicano, ciudadano, campesino, productor, comercializador, etc. Así podrá comprenderse mejor el manejo estratégico que hacen de sus identidades y de sus alianzas. Bajo esta perspectiva es que habrá de entenderse la apropiación que han hecho los pueblos originarios de su identidad étnica (como indios o indígenas), de origen colonial, para hacer de ella un elemento de liberación, que ha permitido la identificación y la alianza entre pueblos con identidades y culturas diferentes de todo el Continente Americano

En este trabajo, pues, se contempla lo étnico como una dimensión de la dominación en aquellas realidades históricas en las que existen grupos sociales, o pueblos, con culturas e identidades diferentes, y en las que se emplean tales diferencias para imponer, reproducir, o modificar, las relaciones sociales existentes, específicamente aquellas de dominación-subordinación.

O sea, que se considera que la dominación de un pueblo sobre otro ocurre en todos los ámbitos de la vida: en el económico, en el político, en el simbólico, etc. Pero, cuando esa dominación se justifica mediante argumentos que esgrimen las diferencias culturales y raciales, se agrega una dimensión

más a la dominación: que es la étnica, y que tiene una forma de operar y un discurso específico.

Plantear lo étnico, o la identidad étnica, como una dimensión, presente en las sociedades multiétnicas regidas por las relaciones de dominación que ejerce el grupo culturalmente hegemónico, se considera que puede contribuir a resolver teóricamente el problema de las relaciones entre los sistemas de estratificación étnica y la estructura de clases, por lo siguiente:

Al concebir lo étnico como una dimensión, se pretende diferenciarla como proceso, de la identidad grupal de los pueblos; de la cultura, que también es una dimensión presente y necesaria para el establecimiento de las identidades y de las relaciones interétnicas; así como de las clases sociales.

Al ubicar la etnicidad como una dimensión capaz de atravesar, de permear, toda la estructura de clases, se intenta aprehender aspectos de los sistemas interétnicos generalmente no tratados, como son: a) la presencia de diferentes clases sociales dentro de un mismo grupo social estigmatizado y subordinado por su identidad y sus cualidades culturales; b) la subordinación-dominación, que se establece para con éstos grupos sociales y que no es sólo económica (y que puede ser religiosa, política, jurídica, cultural, etc.); y c) el uso de las diferencias culturales y de identidad, para reproducir la subordinación y marcar diferencias, entre sectores sociales que ocupan lugares similares en la estructura de clases, pero que pertenecen a grupos culturales (étnicos en ese sentido) diferentes.

Vista de esta forma, la etnicidad supone un tipo específico de dominación que guarda una lógica diferente a la dominación de clase, aunque pueden existir y expresarse ambas en un mismo grupo social. De esta forma, la etnicidad es una dimensión de la identidad, o una forma específica de identidad, que adquieren los grupos sociales cuando entran en contacto, cuando se articulan, con otros grupos sociales de identidades y culturas diferentes y se establecen entre sí relaciones de dominación-subordinación. Diferencias que justifican la imposición de relaciones asimétricas, y de dominación-subordinación, entre ellos.

La asimetría de las relaciones de dominación étnica, sin embargo, se considera que no se presenta ni se desarrolla de la misma manera, ni emplea los mismos mecanismos de reproducción. Y por el contrario, depende de factores

históricos, que han determinado las formas particulares de organización de los pueblos en contacto asimétrico, y que pueden haber propiciado al interior de estas formas de estratificación y diferenciación social particulares.

De esta forma, el grupo social dominante tiene dos formas, o modelos, para el establecimiento de las relaciones de dominación étnica: puede incorporar en un sólo nivel de clase a todo el grupo social dominado, sin respetar sus diferencias de estratificación y diferenciación social previas; o puede imponer su dominación manteniendo la diferenciación social que ya existía, adaptándola a su propia estructura de clases. En éste 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 subordinación, que ejerce el grupo étnicamente dominante, y que abarca ámbitos, económicos, políticos, jurídicos, y simbólicos.

El primer modelo de dominación étnica es el que normalmente se ha empleado para explicar la sociedad mexicana colonial y aún contemporánea, pero se ha mostrado incapaz para dar cuenta de la compleja y diversa condición de los pueblos indígenas y sus relaciones entre ellos y con el Estado y la sociedad nacional.

Aquí se propone, el segundo modelo, ya que la dominación étnica se supone como un tipo de dominación diferente a la dominación de la clase, aunque de hecho se imbrican una y otra, para, en conjunto, reproducir las condiciones de dominación de un pueblo sobre otro. Dominación, que si bien incluye una subordinación económica con diversas modalidades, también incluye otros ámbitos de dominación no económicos.

Un ejemplo de lo que aquí se dice, lo constituyen los casos en los que una preponderancia o dominio económico del sector étnicamente dominado, no anula la discriminación y el racismo que el grupo cultural y racialmente hegemónico ejerce sobre éste. Es el caso de los caciques indígenas, que pese a su dominio económico en regiones enteras, ante los no-indígenas, aún de estratos sociales inferiores, continúan siendo víctimas de malos tratos y desprecios. O, es también el caso de las vejaciones que sufren los comerciantes mazahuas y nahuas, que pese a ser exitosos negociantes (manejan miles de nuevos pesos en sus camiones y mercancías), son víctimas de la policía que continuamente los despoja de su dinero y sus productos, sólo por ser indígenas.

El papel de la dominación étnica en la situación colonial.

La forma de definir y entender lo étnico, así como el papel que ha desempeñado la dominación étnica en el proceso de dominación colonial, es un instrumento fundamental para dilucidar los sucesos que hoy por hoy, están tan escasamente explicados, sobre todo en lo que se refiere al futuro de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas.

En este caso, se proponen tres etapas, o tres modelos distintos en el tiempo, bajo los cuáles se ha efectuado la dominación colonial y que han determinado las especificidades de la dominación étnica sobre los pueblos originarios: el de la etapa que corresponde al momento de la colonia; el que corresponde al del momento de la formación y consolidación del Estado nacional mexicano; y el que comprende el momento actual de crisis del Estado nacional.

Primera Etapa:

En la colonia, el establecimiento de la dominación colonial sobre la gran diversidad de pueblos originarios que ocupaban los territorios de lo que ahora es México, se estableció a través de múltiples mecanismos e instituciones coloniales que tenían como objetivo imponer y reproducir el control de la Corona Española, en todos los ámbitos de la vida, tanto de los colonizadores como de los colonizados. Sin entrar en detalles, baste decir que el dominio colonial sobre las poblaciones originarias se estableció mediante el control de la distribución y el manejo territorial de esos pueblos; a través del control de la distribución y la ocupación de la población; mediante su subordinación económica; su subordinación jurídica; su subordinación cultural y educativa; y su subordinación política.

Durante todo ese periodo colonial, el discurso articulador de la dominación se justificó en las diferencias raciales y culturales, entre colonizados y colonizadores. Bases sobre las cuales se argumentó la superioridad de los españoles, lo mismo que el deber y el derecho de la Corona para someter, convertir, y cristianizar a los nativos. Es decir, sobre la dominación étnica.

El dominio colonial convirtió en indios a los diversos pueblos nativos de América, y con ello, les impuso una identidad étnica que los hizo iguales entre sí, en tanto dominados, ante los colonizadores. De esta manera, el dominio

colonial hizo de las diferencias culturales y raciales un elemento central para la reproducción del sistema de dominación, que permeó todas y cada una de las instituciones coloniales, y todos y cada uno de los ámbitos de la vida social en la colonia.

Todos los espacios de reproducción del sistema, lo mismo que los espacios de resistencia, lucha y confrontación, y negociación, entre pueblos colonizados y colonizadores, de esta manera, estuvieron permeados por el sistema de estratificación étnica, impuesto y controlado por las autoridades coloniales.

Segunda Etapa:

Durante el proceso de constitución de la nación Mexicana, se pretendió acabar con el sistema colonial y de estratificación étnica. El discurso liberal sobre la igualdad, los derechos individuales, y la libre empresa, constituyó el elemento articulador de la nación, que excluyó las diferencias culturales y raciales, como componentes vigentes de la organización social y simbólica de la sociedad. Ciertamente, con el surgimiento de la nación mexicana, no se acabó con la dominación y explotación de las poblaciones indígenas, ya que incluso se mantuvieron, sin su nombre, muchas de las instituciones coloniales, sólo que ahora se efectuó también a través de nuevos mecanismos, como los del mercado, y los de la vida pública, que negó la existencia de los pueblos indígenas, y les excluyó de toda participación política.

Es una etapa en la que hay una "secularización" de la vida social, que excluye el discurso religioso y el discurso étnico de la vida pública. Entonces la estratificación colonial, es sustituida por una estratificación de clases, moderna y a tono con la creciente y vigorosa expansión del sistema capitalista. Ello no significó, empero, un cambio radical que terminará con las formas de dominación hacia las poblaciones indígenas, herencia de la colonia, ni que acabara con los mecanismos de dominación étnica vigentes, y manifiestos a nivel nacional, en el tipo de Estado nacional, excluyente de la diversidad cultural y étnica; y a nivel regional y local, en la vigencia de la dominación étnica estrechamente vinculada a la explotación económica.

Durante todo el periodo de consolidación del Estado nacional, en el que el discurso de la libre empresa tuvo que matizarse con el del proteccionismo estatal, los indígenas tuvieron

existencia sólo como objetos de las políticas de asimilación e integración tendentes a desaparecerlos como pueblos diferentes a los del resto de la nación. El resto del tiempo fueron tratados, como un sector de la población asimilado al de los campesinos, y los grupos pobres de las ciudades, los cuales fueron objeto de las políticas de desarrollo que pretendían hacer de México un país moderno al estilo de los Estados Unidos.

Durante este periodo las poblaciones indígenas -si bien conservaron sus identidades como pueblos originarios y continuaron siendo sujetos explotación, mediante procesos derivados de una dominación étnica vigente en la vida local y regional- también asumen para la vida pública y la negociación económica y política, el discurso "laico" y "secular" que les permitió vincularse a otros sectores sociales con los que comparte condiciones de clase similares (a los campesinos principalmente).

Hay que decir, sin embargo, que la ruptura de la estratificación étnica, colonial; la ruptura de los sistemas regionales de dominación tradicionales; y la apertura de las comunidades indígenas al mercado y a la educación nacional, por una parte acentuaron, o generaron, la diferenciación social a su interior, y por otra también, permitieron una mayor movilización social, entre algunos miembros de estos sectores, que ascendieron en la escala social, la mayoría de las veces a costa de renunciar a su identidad como miembro de un pueblo originario y, también a su identidad étnica, como indígenas.

En este contexto, las luchas, confrontaciones y negociaciones, de estos pueblos, con el Estado, se dieron en los espacios sociales y con las alianzas que generalmente omitieron la dimensión étnica de la dominación: como solicitantes de tierra, como productores, como comercializadores, etc.

Tercera Etapa:

La crisis del Estado nacional se inició con las evidencias, cada vez más contundentes, del fracaso del modelo de desarrollo, económico y político, emprendido por el Estado, que comenzaron a manifestarse con claridad a fines de los sesenta. A partir de entonces, se ha acentuado el agotamiento del modelo de desarrollo -que ofrecía bienestar y riqueza,

bajo la égida del discurso que reivindicaba la igualdad, la libre empresa, y el proteccionismo estatal-, y el descontento social se ha manifestado entre todos los sectores de la sociedad. El corporativismo incapaz de controlar y dar cause al descontento social, y los pactos sociales tradicionales, han mostrado sus limitaciones para responder a las demandas de la sociedad, que pugna por una mejor distribución de la riqueza y una mayor participación en la vida pública y en el ejercicio del poder.

Precisamente con el agotamiento del modelo de desarrollo y político del país, y con la disminución, y hasta cancelación, de las oportunidades (potenciales o reales) que a los indígenas les daba su negación como sector particular, y su asimilación a otros sectores, principalmente al campesino, ha emergido cada vez con más fuerza el movimiento indígena, que se ha constituido en un sujeto político, que lucha por alcanzar derechos específicos, y que es cada vez más visible en la vida nacional.

La emergencia del movimiento indígena, como sujeto político, ha implicado la apropiación y resignificación de su identidad étnica como indio o indígena, y se ha vuelto un elemento de liberación. Las luchas indígenas de México, se han retroalimentado del movimiento indígena latinoamericano, así como de los procesos de liberación nacional tardíos, que se llevaron a cabo en Asia y África. Y en todo este proceso, ha habido una emergencia del discurso y las demandas de tipo étnico que articulan las luchas de liberación, en confrontación con la herencia colonial, que les ha negado sus derechos ancestrales; que los ha negado la opción de ser sujetos constitutivos de la nación; y que los ha privado de participar, como sujetos políticos, dentro del Estado nacional.

En esa apropiación y revaloración positiva de su identidad étnica, radica una de las diferencias fundamentales, que se pueden encontrar en las luchas indígenas contemporáneas, en relación a las luchas que enfrentaron los pueblos nativos durante la colonia, y aún con las luchas de los pueblos originarios del México independiente y revolucionario. En aquél entonces, la identidad como indios, era la condición de su subordinación, y no había logrado constituirse en un tipo de identidad liberadora que permitiera la alianza con otros pueblos de lenguas y culturas diferentes pero también subordinados. En ese sentido sus luchas, regionalmente localizadas, tenían como frontera, la frontera de sus propias demandas e identidades particulares. Hoy en día, la

identidad como indígenas, como identidad que unifica a millones de pobladores con culturas y lenguas diferentes, es un instrumento de lucha para discutir frente a la nación sus derechos. Derechos que han de ser lo suficientemente generales para que los abarque a todos, y para que en ellos estén incluidas las particularidades que le da a cada pueblo su identidad.

Los pueblos y organizaciones indígenas, empero, han ampliado sus frentes de lucha, haciendo uso, u omitiendo, su identidad étnica, en un manejo estratégico de las opciones organizativas y políticas que les brindan las diversas políticas estatales, y en muchos casos, dependiendo del tipo de alianzas que puedan establecer con otros sectores sociales. De esta manera, muchas de las bases y de los líderes del movimiento indígena, son también defensores de sus derechos humanos, de sus derechos ciudadanos, o, son parte de organizaciones regionales de carácter productivo o de comercialización, que no se reivindican como indígenas.

Y en ese contexto, las alianzas, son igualmente heterogéneas, y pueden tener, o no un carácter étnico: las organizaciones indígenas de pueblos diferentes, se alían entre sí como indígenas, o como campesinos, o como productores, o como demandantes de tierras, o como jornaleros, o como comerciantes; los pobladores indígenas se afilian a organizaciones indígenas y no indígenas, como pobladores rurales o urbanos; y como organizaciones o como individuos se acercan a los partidos políticos, que no son indígenas.

En esta tercera etapa, el movimiento armado en Chiapas de 1994, ha dejado al descubierto lo que desde hace más de veinte años, las luchas indígenas venían diciendo, sin ser escuchadas: que en el país existen millones de pobladores con identidades y culturas diferentes; que en las regiones en las que éstos habitan mayoritariamente, muchas de las relaciones de explotación conservan aún un carácter étnico, herencia del periodo colonial pero adecuado a la expansión del sistema capitalista; que el Estado nacional, bajo el discurso de la igualdad, les ha negado la posibilidad de formar parte de la nación y a ejercer con libertad sus derechos; y que por esa combinación de formas de explotación y de dominación étnica, éstos son, en la actualidad, los pobladores del país, que viven con mayor crudeza la injusticia, la pobreza y la inequidad del desarrollo. Es decir ha dejado al descubierto, que el Estado nacional, que se pretende moderno y con un ritmo acorde a los requerimientos del proceso de globalización, mantiene dentro de sí a millones de pobladores

subordinados y explotados, que además, están sujetos a una dominación de tipo étnica. O sea, que conserva aún importantes rasgos como un Estado colonial.

En este periodo, los espacios de conflicto, confrontación y negociación, entre las poblaciones indígenas y el Estado nacional, son muy diversos, y expresan la complejidad de relaciones económicas, políticas, culturales y simbólicas, que se han generado a lo largo de muchos años. Se expresan a nivel local, en la confrontación entre las formas de gobierno indígenas y las que se imponen desde el Estado; a nivel regional se expresa en la lucha agraria, que de parte del Estado pugna porque sea vista y tratada como un problema de tierras, que y desde los indígenas empuja porque sea tratada como un problema de territorios; a nivel de los municipios se manifiesta en la pugna por el control de los espacios de gobierno, y en la lucha porque las formas de poder y gobierno sigan la lógica indígena, o la del Estado; y a nivel nacional, se expresa en la pugna por el tipo de reformas constituciones que han de llevarse a cabo; y con ello, a fin de cuentas, por la definición del tipo de nación, de Estado y de sociedad que se quiere para el futuro.

En esa confrontación, las demandas étnicas no siempre se expresan de la misma forma, ni ocupan el mismo lugar en importancia dentro de las luchas indígenas.

Precisamente, porque la dimensión étnica de la dominación ha estado oculta durante todos los años de jauja del modelo de Estado y desarrollo nacionales, y porque las demandas étnicas no cubren todo el espectro de las demandas de las luchas indígenas contemporáneas, tiene sentido, explorar la importancia que tienen éstas, tanto el proceso actual de reforma del Estado, así como dentro de las organizaciones indígenas.

El modelo de interpretación acerca de la dominación étnica aquí esbozado, es por tanto, una herramienta, que junto a lo ya expuesto sobre lo étnico como categoría de la subordinación, se consideran elementos indispensables para el desarrollo de la investigación.

Las identidades primordiales de los pueblos originarios, la identidad indígena y la identidad nacional.

En México, con un incipiente reconocimiento constitucional de que existen pueblos indígenas, existen tres tipos de identidad, relevantes para este trabajo: la identidad

primordial u originaria, que pese a quinientos años de dominación, continúa dándoles su especificidad cultural, lingüística y simbólica; la identidad indígena, que primero como identidad colonizadora y ahora como identidad liberadora, en alianza con otros pueblos les permite enfrentarse, negociar y sobrevivir con el gobierno y la sociedad nacional; y la identidad nacional que, dentro del imaginario colectivo nacional, les vincula e identifica con otros sectores y clases sociales diferentes en posición y cultura.

Cada una de estas identidades tiene formas específicas de reproducción, y ámbitos en los cuales se expresa y reproduce cotidianamente.

La identidad primordial, dependiendo del pueblo particular a que corresponda, se mantiene y reproduce a través de instituciones en las que determinados elementos culturales, la religiosidad y la ritualización juegan papeles esenciales. Son ámbitos privilegiados para su reproducción: los sistemas para la conservación de la memoria (ahora orales y crecientemente escritos) que guardan, recuperan, y hasta recrean, el pasado milenario del pueblo; los sistemas rituales que 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 culturales 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, marcan las dinámicas internas, y los conflictos, en la vida de los pueblos.

Los ancianos, los sanadores, los hombres y mujeres de conocimiento, los que imparten justicia y sancionan, y los responsables de la religión y la ritualidad, son algunos de los agentes depositarios de estos códigos de permanencia e identificación.

Entre los jóvenes, las mujeres, los maestros, los técnicos, los profesionistas, los ricos, los pobres, y los sin tierra, están algunos de los que pugnan por los cambios.

Y entre la permanencia y el cambio, las tensiones según se resuelvan pueden contribuir a la continuidad de la identidad de un pueblo o a su destrucción.

La identidad indígena, por su parte, ha requerido de instituciones coloniales, primero, y nacionales, después, para su reproducción. El indigenismo como política de Estado hacia los pueblos originarios, ha jugado un papel esencial para la reproducción real y simbólica de las diferencias entre los indígenas y los no indígenas. Con sus políticas diferenciales para un sector de la población, con sus acciones de sustitución de las demás instituciones y políticas nacionales en regiones indígenas, y con sus actitudes de representación de los pueblos originarios ante el Estado, ha contribuido a ello.

Pero el indigenismo, por otro lado, ha creado también las condiciones que han dado paso a la creación de la identidad indígena como elemento para la liberación de los pueblos originarios: con sus políticas para crear y reproducir intermediarios culturales, promotores, y aún líderes indígenas ha contribuido a ello. Y con su necesidad de oficializar a sus interlocutores, y de encausar e institucionalizar las luchas indígenas, ha erogados recursos financieros, y aún de capacitación, para la emergencia del liderazgo y las organizaciones indígenas, muchas de las cuales hoy se inclinan por la toma de decisiones en favor de la continuidad y el fortalecimiento de sus pueblos e identidades originarias. No es casual, entonces, que la mayoría de los líderes 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, como becados para capacitarse y estudiar, como trabajadores del INI, como interlocutores, etc.).

La identidad indígena, por tanto, ha tenido dos ámbitos esenciales de reproducción, el del indigenismo como política de Estado, y el de la movilización de los pueblos originarios agrupados en organizaciones y movimientos que retoman lo indígena como bandera para su identificación y su lucha.

La lucha por el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como integrantes de la nación ha sido la búsqueda

por la institucionalización, la oficialización, y el reconocimiento legal de la identidad indígena.

La modificación del artículo 4o de la Constitución mexicana, para introducir el reconocimiento de los indígenas como parte de la nación, es, por tanto, el reconocimiento legal y jurídico de este nuevo tipo de identidad: la indígena.

Frente a la diversidad de pueblos originarios, la identidad indígena, es la identidad "franca", la identidad "supraétnica", que se plasma en la constitución. Los pueblos que en ella se amparan, y con ella se identifican, están asumiendo esa identidad indígena como una manera, nueva y paradójica, de defender y reproducir la identidad primordial u originaria a través de asumir de una manera nueva la anquilosada y colonial identidad indígena.

El reconocimiento constitucional de la identidad indígena, no es sin embargo garantía de una relación justa y equitativa de los miembros de los pueblos originarios con el resto de la sociedad nacional. Con su carga de racismo, de dominación y de subordinación, la identidad indígena, los pueblos que se reconozcan también en esta identidad, tienen el reto de modificar sustancialmente el sentido de las instituciones, las políticas y las acciones destinadas a ellos, para que no continúen institucionalizando y haciendo operativas, las desigualdades, las injusticias, y los abismos raciales y culturales, que existen hoy en día, entre los indígenas y los no indígenas.

En cuanto a la identidad nacional, esta ha sido 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 proceso colonial, y que se supone compartieron un mismo proyecto de independencia nacional.

En este proceso, dirigido por los sectores hegemónicos de la nueva nación, se ha reinterpretado la historia, y se ha creado un imaginario de identificación, en el que se han omitido diferencias, relaciones desiguales, e incluso situaciones históricas, y en el que las historias locales y regionales, lo mismo que las culturas e identidades particulares, han sido apropiadas, subordinadas, y en muchos casos, destinadas a desaparecer.

Construir un México homogéneo culturalmente, y por tanto, con una sólida y única identidad, ha sido por mucho tiempo el proyecto de las clases política, económica, social y culturalmente dominantes.

Los responsables de la reproducción de la identidad nacional han sido privilegiadamente las instituciones nacionales que rigen la vida social, política y jurídica, las instituciones y políticas educativas y para la reproducción de la lengua y la cultura (como las políticas de castellanización y alfabetización, las políticas de museos, las políticas culturales, etc.); y la construcción de un complejo y poderoso sistema ritual y simbólico encaminado a legitimar la existencia de la Nación, el Estado y sus autoridades.

En el contexto de un Estado vertical y autoritario, y que no reconoce la heterogeneidad cultural, las identidades primordiales y la identidad nacional han sido antagónicas, en la medida en que la última se fundamenta en la destrucción, o asimilación de las primeras. Y la consolidación y reproducción de la identidad indígena, ha sido una vía, un instrumento del Estado, para la destrucción de las identidades primordiales, al tiempo de mantener y reproducir las desigualdades.

En la actualidad, las identidades primordiales, la identidad indígena, y la identidad nacional, pueden continuar siendo contradictorias, y en conflicto permanente, o pueden llegar ser parte de un mismo proyecto en el que más que contraponerse en intereses, se complementen, para construir un nuevo tipo de sociedad: una nación con un Estado multicultural y multiétnico.

Un estado nacional que no reconoce, ni abre espacios de participación equitativa a los pueblos con identidades diferentes, y desiguales social económica y socialmente, es genocida, y mantendrá en su seno las condiciones estructurales para su desintegración, mediante las luchas y confrontaciones interétnicas. Uno que, por el contrario, se construya sobre la base del reconocimiento de las diferencias entre los pueblos que lo conforman, y se sustente en el reconocimiento de sus derechos, será un Estado democrático, que tendrá la legitimidad que le dan sus integrantes para dirimir conflictos, sobre la base del respeto y la equidad. Tal es, lo que está en juego en nuestro país en estos días.

Las identidades originarias o primordiales frente a los procesos de diferenciación social.

Los pueblos prehispánicos que vivieron en lo que hoy es nuestro territorio nacional han sido idealizados, tanto por algunos ideólogos al servicio del Estado Nacional, como por los líderes de las luchas indígenas contemporáneas,

omitiéndose en la historia de muchos de estos pueblos algunos rasgos como los de su poderío militar, su dominación sobre otros pueblos, y la marcada estratificación de su organización social, que mantenía en condiciones privilegiadas a ciertos sectores, como la castas militares y religiosas, precisamente por la existencia de amplias capas de la población que trabajaba obligatoriamente en su beneficio.

Tal visión idealizada de los pueblos originarios ha sido compartida también por muchos de los estudiosos de las pueblos y culturas de origen prehispánico que aún sobreviven y resisten en el México de nuestros días. Cientos de estudios sobre organización social, parentesco, recursos naturales, tecnologías, ritualidad, etc., realizados por antropólogos, agrónomos y biólogos, suponen modelos de organización social equitativos, racionales y justos, que no contienen en su interior elementos de discordancia, y menos aún contemplan diferencias sustanciales y fuertemente conflictivas al interior de estos pueblos. En muchas ocasiones, el conflicto percibido se explica sólo por las relaciones de estos pueblos con el exterior.

Estudios más detallados, y con mayor profundidad histórica, han demostrado sin embargo, que en muchos casos, la estratificación social que ya existía en el momento de la conquista y la colonización, fue aprovechada, y refuncionalizada, por las instituciones españolas. De esta manera, aún dentro de las Repúblicas de Indios Libres, había quiénes tenían más tierra que otros, y quiénes servían y trabajaban al servicio de otros. Y ello se sumaba a la diferencia sustancial entre indios y no indios.

Entre los pueblos indígenas contemporáneos, ciertamente existen comunidades en las que condiciones históricas precisas han homogeneizado a su población en la pobreza, pero existen muchas otras más, en las que se mantienen en su interior diferencias sustanciales en el acceso a los recursos territoriales, sociales y culturales, así como en la participación en la toma de decisiones. Y esto, tiene raíces históricas profundas, y se presenta entre miembros indígenas de una misma comunidad.

A los cacicazgos ejercidos por 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, y que hacen de su condición de identidad un instrumento para mantener su dominio, y para enfrentarse a

los caciquismo no-indios con los que compiten por el control político y económico regional.

Ciertamente no cualquier diferencia interna deriva en caciquismo, pero si en posibilidades diferentes de enfrentar las relaciones y las condiciones que les impone la sociedad nacional. Diferentes oportunidades para acceder a la educación básica, media y superior, para el acceso a los sistemas de crédito, para seguir ciertas rutas, modelos y fines de la migración, para acceder a la tecnología, a los programas de desarrollo, y para ser beneficiarios de los programas gubernamentales, entre muchas otras cosas.

Si a ello agregamos la presencia cada vez más contundente de campesinos sin tierra, de jornaleros, de mujeres que trabajan gran parte de su tiempo en el servicio doméstico fuera de la comunidad, de madres solteras, de jóvenes técnicos y profesionistas, de maestros indígenas, etc., todos ellos miembros de la comunidad, tenemos una realidad cada vez más compleja en intereses y perspectivas de lo que debe ser el futuro individual, familiar y colectivo de su pueblo, y de su identidad como miembros o no de un pueblo originario.

Esto último es muy importante, ya que precisamente, la dominación étnica que han padecido estos pueblos por más de 500 años, y que ha hecho de la identidad étnica e indígena identidades negativas y subordinadas, posibilita, y hasta condiciona, que el ascenso social y la legitimidad cultural se alcance sólo con la renuncia a la identidad originaria, e indígena.

La diferenciación social, y la diversidad de nuevos actores cada vez más activos, y exigentes de participar en la vida comunitaria, puede, pues, derivar en la existencia de proyectos culturales y de identidad diferentes, y hasta antagónicos. Unos pueden tender a la desaparición de sus identidades primordiales, mientras que otros, pueden encaminarse a fortalecer sus culturas e identidades.

Tales proyectos, no siempre se explicitan 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 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. Son mucho más claros, y

explícitos, cuando se articulan en movimientos sociales que se reivindican como indígenas.

Importancia de las instituciones y las políticas indigenista en la reproducción de la dominación étnica y el cambio social.

Cuando se habla de las políticas indigenistas, generalmente se mencionan como las políticas del Estado nacional para las poblaciones indígenas de México, y se hace referencia a ellas sólo como los medios institucionales a través de las cuáles se somete y domina a estas poblaciones a la nación. De ahí que la "asimilación", la "integración" y aún la "participación" -paradigmas de las políticas indigenista vigentes en México en este siglo, a través del Instituto Nacional Indigenista-, son interpretadas sólo como los instrumentos genocidas del Estado Mexicano. Las críticas de varias corrientes de la antropología mexicana, y hoy también de importantes organizaciones indígenas van en ese sentido.

Ciertamente analizar de esa manera el indigenismo ha sido un aporte muy importante para la comprensión acerca de la condición subordinada que tienen los pueblos indios en la nación, y más aún, para avanzar en las modificaciones constitucionales encaminadas a acabar con esa situación.

Sin embargo, hay que decir, que analizar únicamente desde esa perspectiva las políticas e instituciones indigenistas, y hacerlo mayoritariamente desde el debate académico, ideológico y político, también ha dejado de lado aspectos importantes sin explicar. De modo que si bien es una verdad que el indigenismo ha sido una política para reproducir la dominación étnica, también es cierto que están aún sin explicar las condiciones puntuales, los mecanismos particulares que en cada pueblo facilitaron o dificultaron tal dominación; los elementos de "transacción", de negociación y aún de beneficio que han hecho posible, y en ciertas condiciones "buscada" desde algunos de estos pueblos (o por algunos sectores de estos pueblos) esa integración a la nación (y concretamente los beneficios puntuales de las políticas indigenistas); y, por tanto, las condiciones que han hecho posible la reproducción hegemónica del Estado y la Nación.

Están también sin explicar todos aquellos elementos de las políticas indigenistas que han propiciado, paradójicamente, la reconstitución de las identidades de los pueblos originarios, y la gestación y la gran emergencia de las

luchas indígenas a nacional. Están pues en esa cara todavía oscura, los impactos de las políticas indigenistas en rubros cómo: la formación de líderes e intelectuales indígenas, la generación de formas y vías de negociación entre pueblos indígenas y Estado, la destrucción de cacicazgos locales, los impactos positivos en salud y demografía, en escolaridad y para la formación de profesionales, etc. Y con todo ello, ha quedado sin explicar la apropiación y refuncionalización de las políticas indigenistas, por su origen en gran medida paternalistas y corruptoras, para beneficio de los pueblos indígenas y que han contribuido a su constitución como un sujeto social emergente cada vez más dinámico y exigente.

Interpretar el origen de todas las políticas y programas indigenistas, como una vía para integrar una mano de obra asilada en épocas de crecimiento agropecuario e industrial; para acrecentar un mercado interno en el período de la sustitución de importaciones; para capacitar una mano de obra en el período modernizador; o para incorporar los medios de producción indígenas al mercado neoliberal, es una visión, que aunque con elementos certeros, es limitada.

Igualmente parcial es también el análisis que establece que la única relación entre el Estado y los pueblos indios es la dominación; y que por tanto únicamente las poblaciones indígenas "sin conciencia étnica", y las organizaciones indígenas "oficiales" y "corruptas" han buscado y buscan la interlocución y la negociación con el Estado. De muchas formas eso significa conceptualizar a los pueblos indios como sujetos pasivos, manipulables, e incapaces de reaccionar propositiva y creativamente frente a las políticas del Estado.

Para este trabajo se propone, en cambio, una perspectiva (cercana a las tesis gramscianas) que concibe la existencia del Estado como resultado de complejas confrontaciones y negociaciones, entre sociedad y gobierno. Posición que se opone a las visiones mecanicistas que depositan en el Estado, como instrumento de las clases dominantes, todo el poder de la continuidad y el sometimiento de la sociedad a un sistema y un modelo de desarrollo, y que ven en las relaciones entre clases hegemónicas y subalternas sólo confrontación y antagonismo. Por ello, aquí la hegemonía (a diferencia de la dominación que se ejerce sobre adversarios sólo mediante la violencia) es vista como un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder

en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan concepciones y prácticas independientes y no siempre "funcionales" para la reproducción del sistema (García Canclini, 1984; p.77).

Bajo esta concepción, las instituciones y las políticas impulsadas por el Estado mexicano, se entienden, más que como una imposición absoluta emanada de las clases dominantes para el resto de la población, como un campo de fuerzas y negociación en el que diversos sectores sociales participan y luchan para que sus intereses y demandas sean comprendidos en la definición y puesta en práctica de las políticas y acciones de Estado.

Una interpretación de este tipo implica considerar que las clases dominantes y sus instituciones, para mantener y ejercer con eficacia su hegemonía, logran adquirir cierta legitimidad (simbólica, política y económica) entre las clases subalternas precisamente porque ésta se sostiene sobre la base de un intercambio, -a veces real y a veces supuesto-, de servicios y utilidades mutuas y, porque además, pueden ser expresión o concreción de demandas emanadas de grupos subalternos (García Canclini, 1984).

Esto significa que las instituciones y políticas nacionales así como las prácticas y movilizaciones políticas, constituyen espacios donde pueden existir prácticas de resistencia e impugnación frente al ejercicio de la dominación, y que persisten junto a la reproducción de hábitos y relaciones sociales instaurados por el sistema hegemónico y útiles para su reproducción.

Ejemplos de esto, lo tenemos dentro de las organizaciones indígenas cuando, pese a sus objetivos liberadores, reproducen a su interior, y en su práctica cotidiana la suplantación, el paternalismo y la corrupción, aprendidas de sus vínculos con el Estado. En el campo del desarrollo económico, esto mismo puede verse, cuando las demandas indígenas sólo buscan tener mayor participación de los supuestos beneficios del modelo de desarrollo impuesto por los sectores dominantes, sin cuestionar el modelo tecnológico, ambiental, cultural y social que le es inherente, y que genera desigualdad, pobreza, y la dominación y explotación de algunos sectores sociales sobre otros.

Ciertamente en el ámbito de las relaciones Estado-pueblos indios, la dominación étnica es un factor que lo cruza todo. Por eso para explicar la reproducción del sistema no basta considerar ni sólo el supuesto intercambio de servicios y

utilidades mutuas y las demandas concretas de los pueblos indígenas que el Estado haya satisfecho, como tampoco sólo las prácticas de la imposición violenta (que por supuesto las hay). Y por el contrario, es indispensable tomar en cuenta la existencia de elementos simbólicos que también contribuyen a ello. En este caso es precisamente la existencia de una identidad primordial subordinada (vigente en los pueblos originarios), la que en muchos casos opera como el referente negativo que los induce a buscar el cambio. Es decir, el ser poseedor de una identidad negativa, definida como de indio, e inferior cultural y socialmente, por la sociedad dominante es la que puede inducir a abandonar esa identidad, o en el mejor de los casos, a buscar "desarrollarla".

Paradójicamente, es desde ese mismo ámbito simbólico y partiendo de esa misma identidad negativa, sólo que reivindicada y generalizada como una identidad indígena, cómo se gestan las condiciones para que tales pueblos luchen por su liberación.

Aquí pues se concibe lo simbólico como una dimensión del todo social, que está presente en todos los procesos de conocimiento y comunicación, y que es indispensable para todo proceso de reproducción y cambio social. Se considera que las estructuras simbólicas más que una forma particular de poder son una dimensión de todo poder/¹.

En este sentido se considera que hay una articulación entre lo económico y lo simbólico. Y que si bien las relaciones económicas son fundamentales para la reproducción social, no pueden entenderse aisladas de su dimensión simbólica, ya que ésta contribuye a la reproducción y diferenciación social. Es decir, la clase dominante, podrá imponerse en el plano económico, y reproducir su dominación, sólo si al mismo tiempo controla la reproducción simbólica de esa diferenciación social y el poder. La sociedad organiza la

¹ Fundamentales en este sentido son los planteamientos de Bourdieu que, al explicar el papel de la cultura en las relaciones y diferencias sociales, señala que las estructuras simbólicas más que una forma particular de poder son una dimensión de todo poder. En esa medida, para él no hay relaciones de comunicación o conocimiento que no sean, inseparablemente relaciones de poder. Y por ello, las relaciones culturales sólo pueden operar como relaciones de poder porque en ellas se produce el conocimiento y se realiza la comunicación entre los miembros de una sociedad (Bourdieu, 1981 y 1988).

distribución desigual de los bienes materiales y simbólicos, al tiempo que organiza en los grupos e individuos las relaciones subjetivas entre ellos, como una interiorización de la desigualdad social. El cambio social, la transformación misma de las prácticas e instituciones hegemónicas, sólo será posible en la medida en que nuevos contextos, nuevas posibilidades históricas permitan reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras (Bourdieu, 1981, 1988, y Bourdieu en Canclini 1986b)/².

A la luz de tales planteamientos, podemos decir que en México, las políticas nacionales, tanto las indigenista como las destinadas al conjunto de la sociedad nacional, han estado encaminadas a institucionalizar las diferencias entre los indígenas y los no indígenas, clasificándolos a partir de sus especificidades culturales, y otorgándoles un valor diferencial acorde con una estratificación étnica y social, no abiertamente reconocida ni jurídica ni constitucionalmente.

Tales políticas, entonces, han contribuido a reproducir las diferencias y a ordenar las relaciones entre las diferentes clases y los grupo culturales del país. Y en esa medida, las políticas e instituciones indigenista, además de cumplir funciones particulares de desarrollo y bienestar, constituyen mecanismos a través de los cuales se ha buscado legitimar las diferencias sociales y reproducir la dominación social y étnica.

Bajo esa línea de interpretación, la disputa social y política por el control de los espacios sociales donde se deciden las instituciones y las políticas nacionales, es una lucha por el control de la reproducción social. Implica, por tanto, no sólo una lucha en el plano económico, sino también, la disputa por el control de los espacios de producción simbólica. Es decir, por la capacidad de definir y controlar la producción de sentido, y por tanto de legitimar el lugar social que ocupan los grupos sociales étnicamente diferenciados.

² Bourdieu considera que esta interiorización se a través del habitus, que es entendido como disposiciones inconscientes, durables y transferibles, es decir como "estructuras estructurantes predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes" (Bourdieu, 1981, 1988, y Bourdieu en Canclini 1986b).

Lo cual, para el caso de las organizaciones indígenas, permite comprender la importancia que para ellos, y sus aliados, tiene la lucha por conseguir el control de las instituciones responsables del diseño de las políticas de desarrollo en sus regiones y sobre todo de las políticas indigenista. Hacer de las instituciones indigenistas un espacio social indígena es también una lucha por cambiar el sentido simbólico de las mismas, y por conquistar un espacio de poder, dentro de la estructura del Estado, desde donde construir relaciones simbólicas y discursivas diferentes. De ahí también, la importancia que tiene la lucha de varias organizaciones indígenas por el control de las radiodifusoras del sistema indigenista.

Ahora bien, el hecho de que el Instituto Nacional Indigenista sea una dependencia gubernamental, pero que ha surgido, lo mismo que sus políticas, bajo la influencia y la iniciativa de antropólogos que han tenido diferentes perspectivas de la cuestión indígena, se explica al comprender que en México existe un campo intelectual con cierta autonomía de creatividad respecto a las disposiciones de los otros aparatos del Estado, y en el que estos mantienen, por tanto, cierto margen de decisión, que los hace ser mucho más que meros ejecutores de las políticas dictadas por un Estado maniqueo, omnipresente y omnipotente/³.

³ Bajo esta cobertura explicativa deben ser vistas tanto las políticas integracionistas que se pusieron en marcha con Aguirre Beltrán a la cabeza, como las fuertes limitaciones que tuvo Salomón Nahmad para llevar a cabo las políticas indigenistas de participación, mismas que le costaron su libertad. Las tareas indigenistas están repletas de ejemplos en los que es posible ver, tanto prácticas que han producido y fortalecido la dominación, como de otras, que intencionalmente, o no, oficialmente aceptadas, o no, han generado prácticas contrahegemónicas, y con inclinaciones liberadoras. Ejemplo de ello, han sido algunas de las radios indigenistas, o independientes, que se han convertido en radios al servicios de los indígenas, y que, como la de Huayacocotla han sido reprimidas. Lo mismo puede decirse de los proyectos indigenistas de transferencia de medios audiovisuales, como el cine y el video, así como de muchos de los esfuerzos organizativos, llevados a cabo desde el INI como tarea institucional, y que en lugar de servir para fortalecer el dominio del Estado, se han convertido en espacios de lucha política con un fuerte sentido liberador. Para algunos analistas y personajes políticos incluso, la presencia del EZLN, no habría sido posible en Chiapas, entre otras cosas, sin los recursos económicos aportados, directa e indirectamente, por el PRONASOL, a través de ciertos directivos y de muchos de sus promotores de campo, muchos de ellos militantes de la izquierda radical. Dicha afirmación sin embargo, es difícil de documentar, puesto que se hace por lo general de manera no formal ni pública, y sólo con conocimiento de causa.

La posibilidad de ver también en las instituciones del Estado, como el INI, espacio de disputa entre miembros de sectores de la sociedad con posiciones opuestas, los cuales no responden siempre, ni mecánicamente, a las intenciones y prácticas legitimadoras del Estado, para reproducir las relaciones de desigualdad y dominación, se apoya en las propuestas acerca de los campos culturales de Bourdieu.

Para Bourdieu el campo intelectual, como campo cultural, a la manera de un campo magnético constituye un sistema de líneas de fuerza, formadas por los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él y que pueden oponerse entre sí, confiriéndole al campo su estructura específica en un momento dado del tiempo. Este campo cultural surgió y se organizó en la sociedad conforme la vida intelectual se liberó de la tutela de la aristocracia y de la iglesia así como de sus valores éticos y estéticos, y también en la medida que aparecieron instancias específicas de selección y consagración propiamente intelectuales: escuelas, instituciones financiadoras, foros de comunicación y difusión, etc. (Bourdieu; 1967,1980,1983)

Para el caso de los intelectuales, entre ellos los antropólogos, que en México han aceptado trabajar en instituciones gubernamentales como el INI, hay que entender entonces, que media entre ellos y las instituciones, la existencia de un campo cultural con ciertos márgenes de independencia, misma que se reivindica como característica del Estado liberal moderno. De ahí, que sea posible un margen para los acuerdos, las negociaciones, las transacciones y las mutuas concesiones, entre los intelectuales miembros del campo intelectual y los otros funcionarios gubernamentales responsables de la dirección del Estado/⁴. Los límites, no obstante, se establecieron claramente con el encarcelamiento de Salomón Nahmad comprometido con una política real de etnodesarrollo y participación.

⁴ Producto de todo ello han sido, por una parte, el surgimiento de ciertas instituciones como la Dirección General de Culturas Populares, el Museo Nacional de Culturas Populares, y algunos programas de investigación y docencia de universidades y centros de investigación que promueven un discurso y una práctica antihegemónica, por ejemplo en la ENAH, en la DEAS, en el CIESAS y en la UAM; y por otra, las aperturas del Estado a ciertas prácticas políticas, educativas y culturales menos autoritarias y un poco más democráticas. Esto se plantea, sin demérito del peso que los movimientos sociales han tenido en las transformaciones del país.

Pueblos originarios, luchas indígenas y Estado nacional en el proceso actual de globalización.

Globalización y etnicidad, han sido parte de un mismo proceso de expansión de sistemas hegemónicos sobre pueblos diferentes, que sin incorporan en condiciones de subordinación y desventaja a bloques hegemónicos que se dividen la producción, los mercados y la mano de obra del mundo.

La formación de Estados nacionales, en épocas pasadas sirvió para participar de esos bloques hegemónicos, o para oponerse a ellos. Hoy los Estados nacionales están en crisis frente a los requerimientos de la nueva globalización que los hace inoperantes.

Los pueblos subordinados a tales Estados nacionales y bloques de poder, hoy reaccionan con fuertes movimientos de liberación que han sacudido y hasta destruido naciones y bloques hegemónicos.

En México, como producto de las movilizaciones indígenas, pero también de los efectos contradictorios de las propias instituciones y políticas del Estado, está generándose un movimiento indígena que cuenta entre sus dirigentes a cuadros formados bajo la cobertura del Estado (que los formó como maestros bilingües, como promotores culturales, como profesionales indígenas, e incluso los generó como sus interlocutores mediante la formación de organizaciones indígenas como los Consejos Supremos). Constituido por un gran número de organizaciones, que difieren en la forma y en su grado de representación, el movimiento indígena en emergencia enarbola una amplia gama de demandas, entre las cuales existen algunas encaminadas a modificar la relación estructural de las poblaciones indígenas con el Estado, mientras que otras, sólo demandan mayores beneficios en la riqueza y el bienestar que ha ofrecido, y se supone ha generado, el modelo de desarrollo impulsado por el Estado (demandan sólo más créditos, más infraestructura, más insumos, etc.). A lo largo de más de dos décadas, dicho movimiento, en alianza con otros sectores sociales, ha conseguido algunas conquistas de tipo étnico, como la educación bilingüe y bicultural en regiones indígenas, como la dirección de la Institución de este tipo de educación, la apertura de algunos programas de educación superior específicos para indígenas (como la maestría en Lingüística Indoamericana), y han ejercido cierta presión para su reconocimiento en la Constitución.

La sociedad civil, encarada en organizaciones políticas, como los partidos, o en organizaciones no gubernamentales, o también manifiesta a través de la estructuración de campos intelectuales (los antropológicos, los de los escritores, los de los periodistas y analistas políticos, etc.), junto con las iglesias, constituyen otro bloque de fuerzas que han incidido también, aunque cada uno con diferente grado y sentido, en coyunturas diferentes, en la reproducción y la modificación de las políticas e instituciones del Estado; en las organizaciones indígenas; así como en las relaciones estructurales del Estado y los pueblos indígenas.

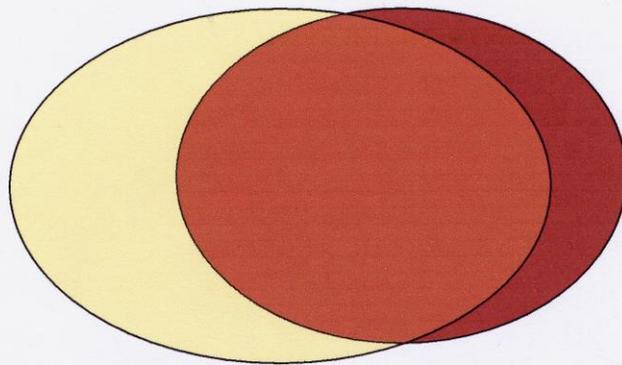
Todos estos sectores, que inicialmente se pueden englobar bajo el amplio rubro de "sociedad civil", sobre todo en los últimos años, han intensificado sus vínculos con las fuerzas internacionales, que como parte del proceso de globalización, de la crisis de los Estados nacionales, y del nuevo reordenamiento del poder en el mundo, acentúan la tendencia a acordar con organizaciones nacionales, regionales y hasta locales, saltándose la intermediación de sus Estados.

Estas fuerzas internacionales constituyen otro bloque de fuerza presente, y son expresión del acelerado proceso de globalización. Incluyen en su seno instituciones, corporaciones, y organismos de la más variada índole, que abarcan desde las grandes corporaciones financieras, hasta los organismos de cooperación internacional, pasando por las organizaciones de defensa de los derechos humanos y del medio ambiente. Las cúpulas financieras y financiadoras del desarrollo, en alianza con los gobiernos hegemónicos en el mundo de hoy en día, son quiénes han presionado a los gobiernos nacionales latinoamericanos para que realicen las políticas de ajuste económico, y de adelgazamiento, modernización y reforma del Estado. Y desde algunas organizaciones como la Organización Internacional del Trabajo, y la Comisión Internacional de Derechos Humanos?, han salido los convenios y las recomendaciones para que los estado nacionales modifiquen sus relaciones con los pueblos indígenas.

Aprovechando coyunturas nacionales e internacionales, así como los resquicios de las normatividades de los organismos de cooperación internacional, las organizaciones indígenas recurren cada vez más a éstos, sin la intermediación estatal, en busca de recursos para su desarrollo, para su organización política, así como para hacerse de foros internacionales desde los cuales presionar al Estado nacional, para que cumpla sus demandas.

En ese complejo contexto de interrelaciones, en México se da la peligrosa coincidencia, de las presiones internacionales para la reforma, y debilitamiento, del Estado, junto a las demandas de las fuerzas políticas y sociales nacionales, por una mayor apertura de los espacios de participación en la vida institucional y política del país. Y el movimiento indígena, enlazado, y hasta confundido, con el movimiento particular del EZLN, forman parte de esa amplia movilización por lucha de la democracia y la justicia. Tal es el complejo contexto de los procesos que aquí se trabajan.

LA CONSTRUCCION DE IDENTIDADES EN UNA SOCIEDAD COLONIAL



Ambitos de la identidad definidos por la pertenencia a un pueblo colonizador

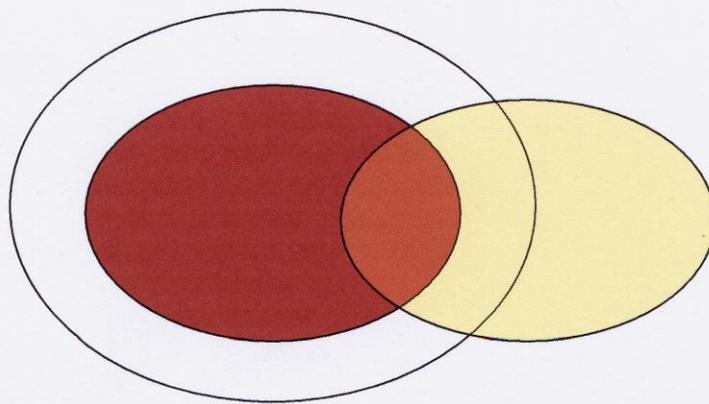


Ambitos de la identidad definidos por la contrastación étnica entre colonizadores y pueblo originario



Ambitos de la identidad definidos por la pertenencia a un pueblo originario

LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES EN UNA SOCIEDAD NACIONAL DE ORIGEN COLONIAL



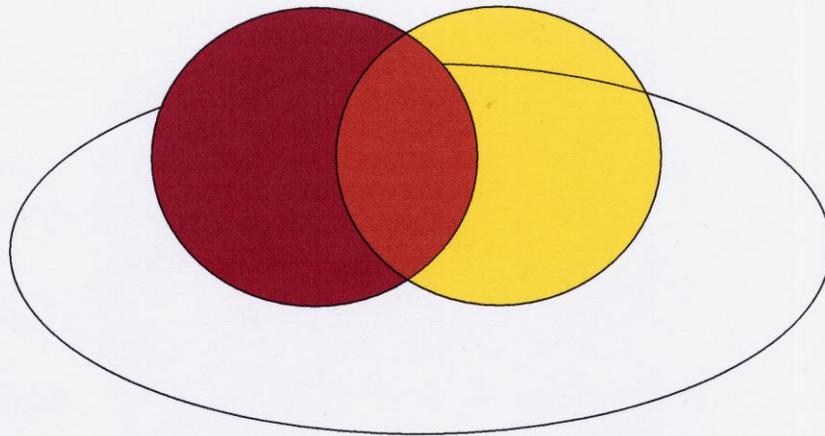
○ El imaginario de la identidad nacional

● Ambitos de la identidad definidos por contrastación étnica

● Ambitos de la identidad definidos por la pertenencia a un pueblo originario

● Ambitos de la identidad definidos por la pertenencia a una nación

**IDENTIDADES PROPIAS, IDENTIDAD NACIONAL
Y PROYECTO NACIONAL**



Proyecto Nacional



Grupos Sociales con identidad
definida por pertenencia a un
pueblo originario

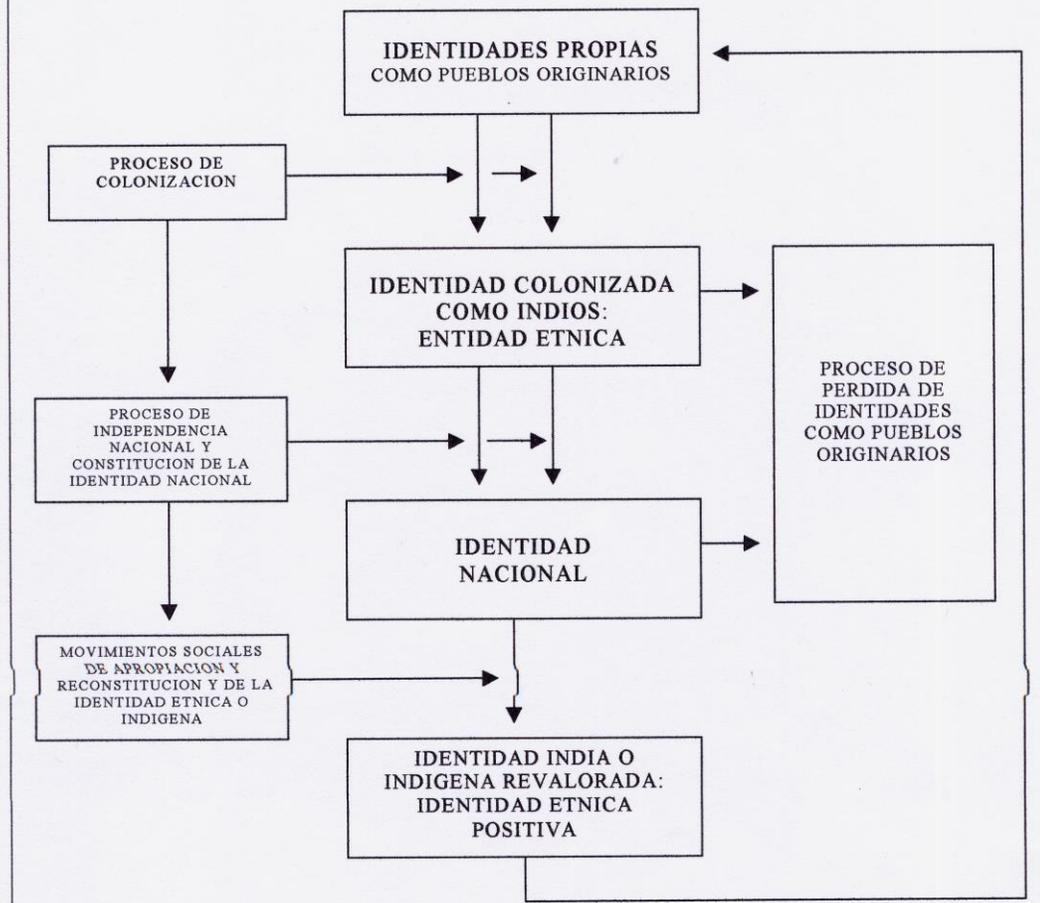


Grupos Sociales con identidad en
proceso de cambio

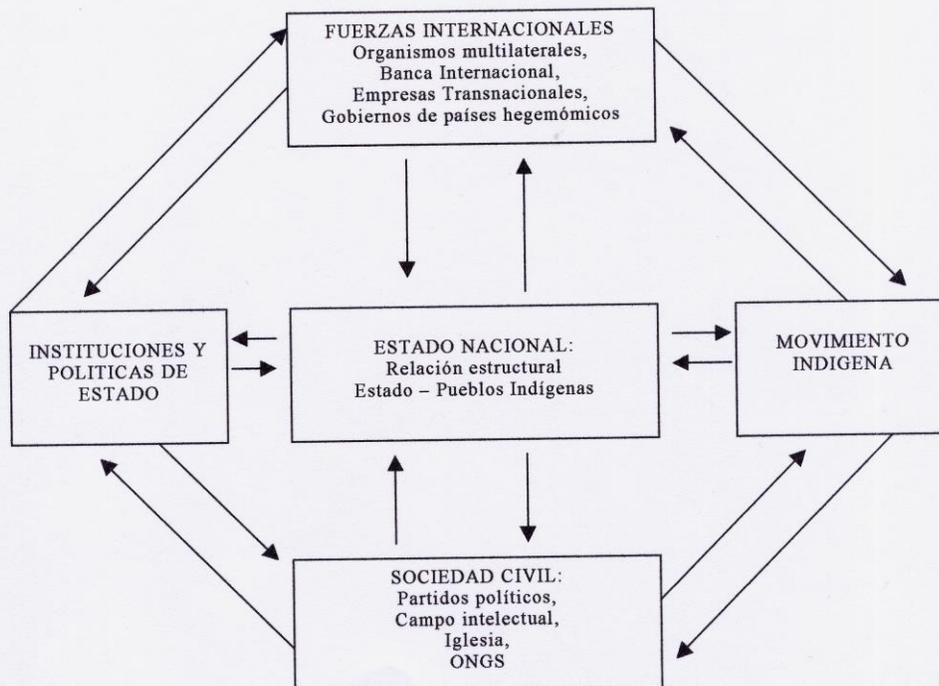


Grupos Sociales con identidad
definida por pertenencia a la
nación

CREACION, PERDIDA Y RECONSTITUCIÓN DE LAS IDENTIDADES PROPIAS, ÉTNICA Y NACIONAL



RELACIONES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL ESTADO NACIONAL EN LA GLOBALIZACION



5. PROCEDIMIENTOS

1. Para la realización del proyecto ha sido necesario:

- Construir modelos analíticos que permitan comprender la especificidad de lo étnico en el conflicto entre el Estado y los pueblos indígenas.

- Elaborar un diagnóstico de la situación actual de las poblaciones indígenas (demografía, índices de bienestar, distribución geográfica, tipo de recursos naturales, organización y economía, etc.).

- Hacer un recuento de las políticas del Estado que han incidido sobre las poblaciones indígenas.

- Hacer un recuento histórico de las demandas indígenas frente al Estado, poniendo atención a su especificidad étnica, y a su incidencia sobre las políticas del Estado; así como en las instituciones o sectores sociales que han servido de intermediarios entre las demandas indígenas y el Estado.

- Elaborar una tipología de organizaciones indígenas, de acuerdo a su cobertura, tipo de organización y tipo de demandas; y su constitución como sujeto social.

- Sistematizar la información referente al EZLN, para conocer la especificidad de sus demandas en cuanto a la población indígena; así como para establecer su correlato con las demandas de las organizaciones indígenas y el proceso actual de reforma del Estado.

- Sistematizar la información referente a las principales fuerzas políticas del país, para ubicar en ellas la importancia de las demandas indígenas, y su apreciación sobre el conflicto étnico.

- Analizar la forma como la legalidad y la legitimidad han sido empleados en la confrontación de los pueblos indígenas y con el Estado, específicamente en los conflictos de carácter étnico, así como su sentido en las propuestas de transformación nacional contemporáneas.

Dicho trabajo se ha apoyado en los procedimientos que se enlistan a continuación, sin que su ordenamiento implique una distinción de valor o prioridad:

- Revisión bibliográfica sobre las políticas del Estado, los conflictos étnicos y el movimiento indígena contemporáneo.

- Revisión bibliográfica sobre el proceso de reforma del Estado en México, frente a la globalización y la lucha interna por la democracia.
- Recopilación de documentos significativos de las principales organizaciones indígenas.
- Compilación y organización de información periodística, documental y bibliográfica, sobre conflictos étnicos no organizados, movimiento indígena, y levantamiento armado del EZLN.
- Compilación y organización de información periodística, bibliográfica y documental sobre reforma del Estado, plataformas políticas de los principales partidos políticos, y sus percepciones acerca del conflicto étnico, el movimiento indígena y el EZLN.
- Compilación y organización de información periodística para visualizar las posiciones de la iglesia, el ejército y las organizaciones no gubernamentales, sobre acerca el conflicto étnico, el movimiento indígena y el EZLN.
- Entrevistas a líderes y miembros de las principales organizaciones indígenas.
- Entrevistas a funcionarios públicos, implicados en el diseño y ejecución de las políticas públicas, relacionadas con los indígenas.
- Entrevistas a líderes de opinión, de organizaciones y partidos políticos, así como de organizaciones de la sociedad civil.
- Participación y asistencia a foros políticos y académicos donde se trate la reforma del Estado y la cuestión indígena.

CAPITULO I

EL CONFLICTO ETNICO EN EL MARCO DE LOS ESTADOS NACIONALES Y LA GLOBALIZACIÓN

1. EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERETNICAS EN EL MEXICO CONTEMPORANEO

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. De manera general, las tendencias se pueden agrupar, en dos grandes bloques: las que han surgido para orientar y apoyar las políticas de Estado (concretadas en las políticas indigenista); y las que han surgido en oposición y crítica a tales posiciones.

Cabe decir, sin embargo, que ni las políticas indigenista, ni las críticas de estas, han sostenido posiciones homogéneas, ni han tratado de la misma forma el asunto de las relaciones entre los indígenas, el Estado y la sociedad nacional, ni entre los indígenas y los no indígenas. Por ello, y por las aportaciones y problemas, que desde sus diversas posiciones han brindado al desarrollo de la antropología mexicana, vale la pena adentrarse en el análisis de la forma como 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 presentará un avance.

1.1 PRESENCIA DE LAS RELACIONES INTERETNICAS 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 esenciales 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.

No obstante, que todos los antropólogos indigenista tuvieron como objetivo de sus reflexiones y/o 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, en los procesos desencadenados por las políticas indigenista, o en los problemas específicos que se propusieron resolver, tuvieron diferente peso, fueron abordados de diferente manera, y han tenido impactos diferenciales tanto en las políticas indigenistas, como entre los antropólogos opositores al indigenismo, y las organizaciones indígenas mexicanas.

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 nacional. El interés por las culturas indígenas, por tanto, radicaba en la necesidad de conocerlas integralmente sólo en la medida que ello preparaba las acciones del Estado, y la sociedad nacional, tendentes a superar su aislamiento y a propiciar el acercamiento racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico. Elementos básicos que Gamio pensaba 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, como 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/⁵.

⁵ Existe una amplia bibliografía donde se discute el indigenismo, de manera introductoria, para éste punto puede consultarse: Forjando Patria de Manuel Gamio, Editorial Purrúa, 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, editado por El Colegio de México, México, 1988.

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, que fundado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en 1950 (Marzal, 1986).

Es a Julio de la Fuente a quién 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, y 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, contra todos los mestizos.

En sus largas estadias 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 constituía "casi una casta". De la Fuente encontró, sin embargo, que la "situación dual" descrita por él, estaba delimitada a regiones geográficas definidas, atrasadas, relativamente aisladas y con grupos de población mestiza no plenamente incorporados a la sociedad y la economía modernas. De ahí 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 esas zonas 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; y 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, dentro del indigenismo propiamente dicho, en defender el carácter pluricultural de la nación, y en oponerse al incorporacionismo y asimilacionismo por anticuadas y colonialistas (Hewitt, 1988, y Dominguez C., 1988).

Gonzalo Aguirre Beltrán es quién retomará para su desarrollo en varias obras, 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 Chiapas, 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 ha logrado construir una teoría del cambio cultural. En El proceso de aculturación, la atención de Aguirre Beltrán se situó en comprender los procesos de aculturación y cambio cultural, y 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 llevaron 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. Ese precisamente 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. Cercano en ese punto al enfoque marxista, Aguirre Beltrán, consideraba que esa relación e interdependencia se basaba, no en el principio de la reciprocidad y la ganancia mutua de los funcionalistas, sino en la dominación. En el México de su época, igual que para De la Fuente, esas ciudades eran "ciudades señoriales" que aseguraban su supervivencia en su dominio sobre las comunidades indígenas, sujetas estructuralmente desde la conquista, a través de 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, 1988).

En la obra de Aguirre Beltrán se dejan 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 dentro 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 dominicales: a) la segregación racial, que apoya el supuesto de la superioridad racial 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 hacen funcionar el sistema de castas; e) y 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, 1957, 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 nacional, y en lo que debería ser el futuro indígena, tenía grandes afinidades con el funcionalismo, en la medida que veía que la integración de las regiones interculturales a la gran comunidad nacional sólo podría

tener mutuos beneficios. De esta manera, para Aguirre Beltrán, como para un buen número de antropólogos que lo precedieron en las labores indigenistas, las tareas esenciales eran, 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, se buscaba que fuera regional, y mediante la apertura de oportunidades económicas, culturales y educativas, lo que haría 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/⁶.

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. Eso por diversas limitaciones, entre ellas las presupuestales y la poca incidencia del INI en las demás dependencias gubernamentales; y, porque, esas mismas élites regionales, que se había identificado como limitantes del desarrollo, en muchos casos se reforzaron con la apertura de esas regiones, con los caminos, con la entrada de servicios, y en general, con la modernización de la economía y las relaciones políticas, etc.

Con el tiempo, además, la premisa fundamental del indigenismo integracionismo, que establecía en el mantenimiento de la identidad étnica era el factor principal para el mantenimiento de las relaciones dominicales, se convirtió en un punto polémico, tanto para indigenista como para sus opositores. Y aunque por momentos, pareció obsoleto, hasta la fecha continúa discutiéndose, ante el resurgimiento 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

⁶ Para conocer el impacto que las ideas 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 México Rural, en su capítulo I, dedicado al particularismo, el marxismo y el funcionalismo en la antropología mexicana.

mismo proceso, que necesariamente debe conducir a la libertad, el bienestar y la justicia para todos.

1.2 IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN POSICIONES CRÍTICAS AL INDIGENISMO ANTI INTEGRACIONISTA

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 anti-incorporacionista. Este, participe 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 Jhon Dewey, y en 1925 llegó a ser subsecretario de Educación Pública. Desde ahí, y con el apoyo de las Misiones Culturales, participó en la promoción de acciones educativas, médicas, de mejoramiento del hogar y de la economía, etc., mismas que tenían como objetivo acabar con el aislamiento y, de esta forma, 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 los años treinta, Záenz advertía la necesidad de tomar en cuenta la situación especial de los indígenas en las tareas de planeación y diseño de las políticas para el desarrollo rural, y ponía en duda 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 cuál 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, 1988).

La otra gran vertiente crítica al incorporacionismo se dio desde el marxismo, con Lombardo Toledano y Chávez Orozco. Ninguno de ellos fue antropólogo, pero proclamaban el derecho de los indígenas a conservar sus costumbres y lenguas propias, y sostenían que eran las condiciones estructurales y no los sistemas de creencias, las que mantenían a los indígenas en condiciones 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 los años treinta, 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, 1988).

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 a 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 promover primero el aprendizaje de las lenguas maternas y ya después del español/⁷.

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 constituía la tercera vertiente de interpretación de la situación de los indígenas en México durante los años veinte y treinta, 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 Sáenz, que preconizaba como positivo un cierto aislamiento de las comunidades indígenas para su defensa, y que correspondía a la posición populista (Hewitt, 1988).

De esas tres posiciones, la que hegemonizó el campo antropológico hasta los años cincuenta fue la vertiente del

⁷ Esta concepción se apoyaba en las propuestas generadas por el Instituto Lingüístico de Verano, formado por financiamiento de misioneros protestantes, y dirigido por William Townsend.

indigenismo integracionista, con sus afinidades e interacciones con la antropología funcionalista. Paradigma, éste último, que se encontraba en proceso de desintegración ya durante el decenio de los años sesenta, 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 marxismo, 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 marxistas, 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 los años cincuenta y sesenta, 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 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, 1988, Méndez Laville, 1987).

La influencia marxista, presente en México en algunos movimientos sociales desde principios de siglo, se vio fortalecida con la llegada de los intelectuales españoles refugiados a causa de la guerra civil que había en su país, quienes a través de su incursión directamente 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 tener una perspectiva económica y global de la explotación, y abrió la posibilidad de construir explicaciones que rompieron las visiones culturalistas y de los análisis parciales. Pero, hay que decir, que impactó diferencialmente a los simpatizantes de la ecología cultural, a los que asumieron las teorías de la dependencia, y los que se mantuvieron como marxistas ortodoxos. Estos últimos, igual que los ecólogos culturales, se inclinaron por la investigación de los campesinos.

Desde los años cincuenta, pero sobre todo en los sesenta, 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, mostraban que su subordinación colonial había deformado de tal manera las 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 encontrar respuestas a esa situación. La interdisciplina, 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 la dependencia 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, 1988).

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 colonizadores sobre los colonizados. Con ello, el colonialismo, implicaba también 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, éstos investigadores encontraron que las mismas pautas podían encontrarse al interior de sus países, a niveles inter e intraregionales. 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, 1988).

En México, los antecedentes sobre las regiones de refugio y la preocupación por los indígenas, le dieron a la teorías del colonialismo y la dependencia, la dimensión étnica necesaria, para explicar porque 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, porque al 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. Este para resolver el problema entre explotación geográfica y de clase, propuso que

la estratificación de casta y 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, 1988).

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

En el México de finales de los años sesenta, la crítica al paradigma y la práctica indigenista, 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 una acelerada urbanización, y las fuertes protestas sociales e intelectuales (respecto a las políticas económicas y culturales impuestas en el país), acentuaron la apertura de las fronteras a una praxis antropológica, 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 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, de parte del propio Estado, que se propuso fortalecer su relación con los centros de investigación y docencia, después de la matanza del 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 se constituyeron en el blanco 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 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 anti-indigenista, de finales de los setenta y la década de los ochenta fueron: los afines a los llamados antropólogos críticos y 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 convirtió en un parteaguas en la historia del indigenismo. Las posiciones de tales antropólogos disidentes fueron presentadas desde antes, en el VI Congreso indigenista realizado en 1968. Participaban de esta posición Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Margarita Nolasco, 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, a través de Robert Jaulin, Régis Debray, Dominique Perrot, George Condominas, y Pierre Clastres, entre otros. Tales autores, también bajo la influencia marxista, denunciaron a nivel mundial, a fines de los sesenta y principios de los setenta, el etnocidio ejercido para las poblaciones indígenas bajo la dominación colonial y el capitalismo de occidente.

Sensibilizados sobre 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 el que participaron antropólogos mexicanos, o 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 (Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, 1979)⁸.

⁸ 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

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).

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, en 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.

De la amplia corriente de antropólogos simpatizantes de estas concepciones generales, Guillermo Bonfil y Stavenhagen, fueron de los más interesados en profundizar el análisis de las relaciones interétnicas, y dilucidar las relaciones entre etnia y clase⁹.

En el pensamiento de Bonfil, las comunidades indígenas son producto de las estructuras coloniales de dominación, pero 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

corrientes similares, llamadas o etnopopulistas, o etnicistas, o etnopopulistas románticos, como veremos más adelante.

⁹ Por cuestión de tiempo sólo se hablará de Bonfil y Stavenhagen, pero queda pendiente trabajar las aportaciones de Stefano Varese, Miguel Bartolomé, Lourdes Arizpe, y otros más, que han hecho aportaciones relevantes, tanto en el campo de la teoría como el trabajo etnográfico, es estos campos.

indígenas a la dominación. Al tener la dominación indígena un origen, y una forma diferente, al 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 predominantes en la sociedad global (Bonfil, 1979, 1986).

Esta última afirmación de Bonfil, sobre que los indígenas establecen 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 enfatizar las diferencias de la explotación del indígena respecto a 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, presente en gran número de los habitantes rurales. Pero implicaba también diferenciarse de otros grupos políticos y de antropólogos, respecto a lo que tendría que 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 *México Profundo* (Bonfil, 1987), en la que postula abiertamente al modelo civilizatorio indígena, contrapuesto al de occidente, como proyecto político nacional.

Esa 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, 1988, 1991)¹⁰. En todos esos trabajos existe un llamado para que se entienda 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, en 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 tiene que ver con la mayor o menor

¹⁰ Para ver con detalle el desarrollo del pensamiento de Bonfil en este aspecto véase la tesis de maestría de Maya Lorena Pérez Ruíz *El Museo Nacional de Culturas Populares 1982-1989: producción cultural y significados*, ENAH, 1995.

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 uso sino también el control de reproducción de sus elementos y procesos culturales); el de cultura apropiada (hace referencia al ámbito en el que el grupo mantiene sólo el control de uso); el de cultura enajenada (ámbitos de la cultura sobre los cuales 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 a procesos 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, 1982, 1984 y 1987a).

Vistas así las cosas, los grupos y 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, y de dominación 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 aún entre culturas subordinadas 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 aquellos 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 colonizadora, 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 socio-cultural, 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 éste 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 al 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 a través de 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 se considera que entre los indígenas hay elementos culturales estrechamente vinculados a sus posiciones de las clases que ocupan (que pueden ser diversas), lo mismo que también hay elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase. Para poder entender las relaciones entre ellas, se plantea entonces, no se debe analizarlas 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).

Pese a las diferencias existentes entre Stavenhagen, Bonfil, y otros postulantes 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, hasta esos años, no había logrado dar una respuesta satisfactoria a los pueblos y minorías étnicas, sometidas 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 a través de 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 el campo de lo agrario, lo económico y lo 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 participantes de esta corriente le dieron a la cultura y a los derechos políticos y culturales de los indígenas, no significaba que éstos creyeran que las comunidades indígenas habían permanecido intactas, e iguales a sí mismas, a lo largo de la historia. Y por el contrario, veían en ellas procesos de fuerte imposición, adaptación, y expropiación, pero también de resistencia e innovación que les habían permitido la sobrevivencia (Bonfil, 1984). Pero estaban convencidos de la posibilidad de, que por la vía de devolverles sus derechos, y acabar con su subordinación,

éstos pueblos tenían la capacidad de encontrar nuevas perspectivas para el desarrollo de su identidad y 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 a 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 varios años de los ochenta, 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 bajo el parteaguas de la cultura popular/¹¹.

¹¹ En 1979, en la Mesa redonda sobre Marxismo y Antropología (publicada por la Revista Nueva Antropología), Guillermo Bonfil si bien reconoce los aportes del marxismo para comprender la realidad mexicana, encuentra en él también 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. 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. Por su parte, para Stavenhagen hablar de cultura popular es hablar de los procesos de creación cultural emanados directamente de las clases populares, de sus tradiciones propias y locales y de su genio creador cotidiano. Considera que en gran medida la cultura popular es una cultura de clase, puesto que es la cultura de las clases subalternas. Su concepción complementaria entre etnia y clase, lo lleva a imaginarse una sociedad nacional en la que coexistan grupos sociales con culturas diversas, que antes de ser un obstáculo para la nacionalidad, constituyan un aporte vivo e infinitamente rico a la cultura nacional. Sin embargo, y a diferencia de lo que piensa Bonfil, para él es poco probable que las clases populares puedan contraponer, en términos generales, un modelo cultural alternativo a los esquemas de dominación cultural a nivel nacional, pero en cambio considera factible que sean base para el desarrollo de modelos culturales alternativos anclados en situaciones concretas a nivel local y comunal (Stavenhagen 1980 y 1982).

Otro de los aspectos, 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, quiénes condujeran los procesos de liberación indígena: técnicos en cultura popular y lenguas indígenas, promotores culturales bilingües, etnolingüistas, etc. Muchos de los generadores de estas propuestas veían en estos indígenas una especie de "intelectuales orgánicos" en el sentido gramsciano.

1.3 IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES INTERETNICAS EN LAS POSICIONES ETNOMARXISTAS.

Para los etnomarxistas, el interés sobre 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 la construcción del socialismo, así como del afán por dilucidar las bases y las condiciones en las que el movimiento revolucionario debería apoyar las luchas por la autodeterminación o la autonomía de las nacionalidades y los grupos étnicos (Díaz Polanco, 1985). En la caracterización general sobre las etnias se plantean de principio su origen clasista, de modo que 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.

Específicamente para 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 en contraste respecto a otros grupos (Díaz Polanco, 1985).

Como herramienta fundamental para la comprensión del problema de la cuestión étnica en los estados nacionales, se emplea el concepto de minoría subordinada. En el que destacan como esencia del 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 una misma situación de clase se encuentran sujetas a una explotación adicional y preferencial en las esferas económicas, políticas y culturales. Es especial, Gilberto López y Rivas, considera que las relaciones que establecen las mayorías con las minorías étnicas subordinadas no pueden considerarse como relaciones interétnicas, puesto que lo que existen entre ellas son las relaciones de clase que se establecen con el Estado-nación capitalista; son relaciones entre etnias subordinada y "grupos de nacionalidad de las clases subordinadas 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 a 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 revelarse 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 en estos momentos ha sido bandera de muchas de las organizaciones indígenas de vanguardia del país (Díaz Polanco, 1991, Castellanos G., Alicia y López y Rivas G, 1992, López y Rivas, 1995)

En contraposición, a las posiciones de la corriente a fin 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 su movimientos (Díaz Polanco, 1985).

En general estos antropólogos si bien no entraron directamente la discusión de lo popular en términos de las culturas populares (como sí lo hicieron varios de la corriente crítica) si 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 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 Ruíz, 1993, 1995).

Los etnomarxistas, se opusieron constantemente a los antropólogos críticos y sus seguidores (tanto en especialidad indígena como cuando las trataron dentro del concepto de

culturas populares), por lo que consideraron una posición pequeño burguesa: una posición poco clara respecto a 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, Díaz Polanco desde 1978 llamó la atención sobre el carácter populista de la corriente de los antropólogos críticos, y Javier Guerrero, en 1981, los bautizó con la noción de etnopolulistas (Burguete, 1984). Al caracterizar a esa corriente como populista estaban asumiendo las críticas, que desde el leninismo se habían hecho a las concepciones románticas y anarquista sobre el pueblo, y al agregarle el prefijo etno estaban haciendo referencia a la inclinación de esos antropólogos por defender a los indígenas, desde una posición, que en su opinión, era revisionista y pequeño burguesa/¹².

Los aspectos por los cuales los antropólogos críticos fueron caracterizados como etnopolulistas fueron: que destacaban los cambios positivos de la comunidad indígena, alabando su armonía, su solidaridad, su integración, etc.; que plateaban 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)/¹³.

¹² El pensamiento ilustrado es el primero en reivindicar la figura del pueblo para organizar un nuevo sistema de legitimación del poder político. Sin embargo, el discurso en torno al pueblo está inmerso en la ambivalencia, puesto que por una parte se le considera como la condición esencial de la existencia de una verdadera sociedad democrática, y por otro lado se lo ve como el principal peligro de la estabilidad de las instituciones. De esta manera el pueblo es fundador de la democracia no en cuanto a su ser como población, sino sólo en cuanto es una categoría que permite dar parte, en tanto aval, del nacimiento del Estado Moderno. Es decir el pensamiento ilustrado "está contra la tiranía en el nombre de la voluntad popular, pero está contra el pueblo en nombre de la razón. Formula que cifra el funcionamiento de la hegemonía". Las diferencias entre el pensamiento ilustrado, el romántico el anarquista y el marxista se puede ver en Martín Barbero, 1987.

¹³ Los simpatizantes de los antropólogos críticos, también fueron calificados como etnopolulistas románticos por Andrés Medina, partidario

A su vez, cuando los antropólogos críticos cuestionaban a los etnomarxistas, lo hacían precisamente 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, durante los años setenta y ochenta fue ardua, y no siempre exenta de pasión. Por las implicaciones políticas, y las acciones que se derivaban de una y otra posición, la discusión adquirió connotaciones personales e ideológicas, que muchas veces impidieron a los contrincantes, escucharse analíticamente.

Al finalizar los años ochenta, y abrirse la posibilidad de modificar el artículo 4o constitucional, para finalmente reconocer a los indígenas como parte de la nación mexicana, si bien el debate continuó, también fue posible el establecimiento de acuerdos mínimos, para llevar a cabo la reforma. Sin embargo, la posterior modificación del artículo 27o, volvió a polarizar las posiciones. Sólo que entonces la muerte de Bonfil, el apoyo de Warman a la reforma como funcionario gubernamental, y el silencio de la mayoría de los simpatizantes de esa corriente, truncaron el debate.

Frente al levantamiento del EZLN en enero de 1994, el debate antropológico enmudeció. Ante los acontecimientos, la parte activa y propositiva, en el medio antropológico, la han tenido los etnomarxistas y sus simpatizantes, que han promovido entre las organizaciones indígenas, y aún entre el EZLN, la autonomía regional para los pueblos indígenas como alternativa de solución. Pese a su importancia política, sin embargo, a excepción de dos o tres eventos, no ha sido motivo

del marxismo ortodoxo. Pero a su vez, éste sostenía discrepancias con los etnomarxistas, a quienes consideraba como etnopolitistas marxistas. Esto era así, porque según él, igual que el etnopolitismo romántico, hacía de los grupos étnicos el sujeto histórico de reivindicaciones políticas basadas en las diferencias lingüísticas y culturales, y remitía siempre a ambiguas definiciones del grupo étnico. Según Medina, las declaraciones del Partido Comunista en 1978 recogían estas posiciones, que tenían por origen las concepciones al respecto de Lombardo Toledano. El documento fundador del etnopolitismo marxista, lo ubica Medina, publicado por la revista Nueva Antropología, No. 9, en el año de 1978, y señala como a sus principales teóricos a Javier Guerrero, Gilberto López y Rivas, y Héctor Díaz Polanco (Medina, 1988).

de análisis y discusiones serias en el medio académico. Fuera de los ámbitos políticos, donde se ha trabajado con las organizaciones indígenas, y las simpatías que han despertado entre los antropólogos también afines a los planteamientos del EZLN, el debate sobre el tema no se ha abierto como motivo de reflexión disciplinaria.

Abrir nuevamente el debate sobre aspectos, de las relaciones entre indígenas, Estado y sociedad nacional, que ya se consideraban cerrados, se hace por ello imprescindible, sólo que es igualmente imprescindible que se haga a la luz de los acontecimientos mundiales y nacionales, que han dado la razón a unos y otros en diferentes aspectos, y con un nuevo estilo de discusión, sustentado en el respeto, y más enfocado al diálogo y el entendimiento que con aquel otro destinado a acabar al contrincante.

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

Contra todas las predicciones de llegar al año dos mil con una sociedad homogénea, el fin de siglo está acompañado 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 un contenido étnico, parecen indicar que éstas están asociadas, y son respuesta, a los intensos procesos de integración (con sus consecuentes procesos de genocidio y etnocidio) que suscitó el surgimiento y 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, 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 su legitimidad.

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, y por el contrario es posible distinguir tres tipos de situaciones de conflicto étnico: los que ocurren en el ámbito de las relaciones personales, y que no desafían a las instituciones; los que se presentan entre grupos étnicos, con la alianza de uno de ellos con el Estado; y los que asumen la vía política. Llama la atención también, que no todas las demandas étnicas, reivindican el derecho a la diferencia, y por el contrario, existen algunos que convocan su derecho a adquirir su plena ciudadanía y de 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. De las interacciones entre ambos, se dan las situaciones particulares de conflicto. Estos, pueden presentarse, tanto en regímenes autoritarios con políticas étnicas coercitivas que agudizan los conflictos étnicos (como en Guatemala), como también en situaciones de apertura democrática, que liberan fuerzas largamente reprimidas como sucedió con la Unión Soviética (Stavengahen, 1992).

Frente a las evidencias del resurgimiento del conflicto étnico en el mundo, faltan explicaciones de fondo, que argumenten por que las lealtades étnicas motivan y fortalecen las luchas de esos pueblos contra los Estados nacionales. Como explicaciones para algunos están: la fuerza de los procesos de globalización, (o de cambio global, como lo llama Arizpe), 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 ha colocado en peligro incluso de sobrevivencia al planeta.

Bajo de esa línea de reflexión, Richard N. Adams, ha sugerido que ante el fin de la expansión globalizante, el reto de la sociedad mundial en su consolidación y su involución. Y el resurgimiento de lo étnico es parte de éste 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 (Adams, 1994).

México, como toda América Latina, no ha quedado fuera de los conflictos étnicos, a todo lo largo de su historia. Sin embargo, la constitución de los indígenas como uno de los nuevos sujetos sociales y políticos de nuestros días, se ha generado a la par que ha crecido y 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 y vinculado con 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 luchas que involucran a la población indígenas: organizaciones de carácter productivo, comercial, cultural y político; con niveles locales, regionales, y nacionales; y formadas con poblaciones con igual o diferente identidad/¹⁴.

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

¹⁴ Una caracterización más desarrollada se encuentra en la Introducción de este trabajo, donde se exponen planteamientos propios respecto a la identidad y la etnicidad.

Pero cabe decir, que esa emergencia del movimiento indígena organizado, cuya propuesta en torno a la autonomía/¹⁵ es la más avanzada, puesto que sintetiza sus reclamos históricos en torno a sus territorios, la justicia, la política, la cultura, la economía, etc., no constituye el único nivel en el que en México se manifiestan los conflictos de carácter étnico.

Además de ésta nivel, que ya tiene un carácter eminentemente político, se presentan otros niveles de conflicto interétnico que ocurren en el ámbito de las relaciones interpersonales, en los que se enfrentan indígenas y no indígenas, y que no desafían en forma directa las políticas y las instituciones del Estado; y aún otros, en los que son indígenas con identidades diferenciadas, los que entran en conflicto, casi siempre con la participación gubernamental, del lado de unos de ellos (Margolis, 1992).

De esta manera, el conflicto étnico en México, se debate entre las expresiones cotidianas, comunitarias y no organizadas, y el nivel nacional, desde el cuál además, y mediante la formación de organizaciones políticas, se proyecta a niveles internacionales al constituir alianzas con otros movimientos indígenas del Continente, y al recurrir a organismos y legislaciones internacionales o supranacionales en la búsqueda por encontrar 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, se han establecido por tanto, múltiples y variadas formas de intermediación entre los indígenas y la sociedad nacional. Mismas que también han ido cambiando a lo largo del tiempo. Entre ellas 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 a través del ofrecimiento de recursos financieros, técnicos, de asesoramiento y de capacitación, generalmente de origen externo al país, actúan en los ámbitos que antes era exclusivo del gobierno nacional. La defensa del medio ambiente, y la de los derechos humanos y culturales de los indígenas, son asuntos privilegiados cada vez más en la

¹⁵Al respecto véase el documento discutido en la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), así como los trabajos de Gilberto López y Rivas, 1995, y Díaz Polanco, 1991.

acción de esos agentes no gubernamentales, que han fortalecido también la emergencia de los indígenas como sujetos sociales, al abrirles las puertas a foros internacionales (Iturralde, 1991).

De esta manera, igual como sucede con los niveles de conflicto étnico, las luchas indígenas y sus organizaciones, se debaten entre el localismo, o parroquialismo, y la internacionalización, o la transnacionalización (Varese, 1993). Y, orientan el reto de la antropología para explicarlas.

3. REFLEXIONES PARA LA INTERPRETACION DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN MEXICO

La evidencia empírica, en torno a los pueblos indígenas, y a sus organizaciones gestadas para interactuar y negociar con el estado y la sociedad nacional no indígena, dejan muchas dudas acerca de la justeza de las propuestas, hasta ahora desarrolladas en México, para explicar, las relaciones interétnicas, y el conflicto étnico, presente en las relaciones sociales, políticas y simbólicas, y manifiestas en los contactos continuos entre indígenas y no indígenas/¹⁶.

Las explicaciones más acertadas sobre el tema, ciertamente han incorporado aspectos importantes que han contribuido a aclarar que las relaciones entre indígenas y no indígenas, significan mucho más que una mera relación entre grupos con culturas diferentes. Esto ha sido así desde que al problema de las relaciones interétnicas: se incorporaron las nociones

¹⁶ Entre los antropólogos mexicanos, hasta ahora, las teorías de Aguirre Beltrán, sobre los procesos de aculturación y las regiones interculturales, y de Guillermo Bonfil, sobre el control cultural, constituyen las propuestas teóricas más acabadas para explicar las relaciones interétnicas en contextos de dominación y subordinación. Las propuestas de Rodolfo Stavenhagen, sobre las interacciones entre castas y clases, y las diferencias entre sistemas de estratificación y sistemas de clases, por una parte, y, por otra, las Héctor Díaz Polanco y Gilberto López y Rivas sobre las relaciones entre etnias y clases, si bien han aportado reflexiones relevantes para el entendimiento de las etnias y sus relaciones con las clases sociales, no han alcanzado desarrollos suficientes para constituir todavía teorías explicativas. Con todo, las propuestas de los autores mencionados, han sido contribuciones importantes, encaminadas en su momento a explicar fenómenos y procesos poco a nulamente atendido por la antropología, pero que hoy son insuficientes para explicar la complejidad de las relaciones interétnicas presentes en la vida política, social, económica y cultural de México, así como en los movimientos sociales que cuestionan la legalidad y la legitimidad del Estado nacional.

de conflicto y dominación colonial (Aguirre Beltrán); se ubicaron dichos procesos de conflicto y dominación como parte estructural de sistemas socioeconómicos nacionales e internacionales más amplios e históricos (González Casanova y Stavengahen); se explicitaron las características específicas que adquieren los procesos de dominación, explotación, y aún de liberación, entre sectores de población provenientes de pueblos colonizados o de clases subordinadas (Bonfil); se señalaron los fuertes matices racistas que implican las relaciones de dominación étnica (Castellanos); y se enfatizó la similitud de horizontes políticos que pueden tener los miembros de clases sociales subordinadas y grupos indígenas al compartir las mismas posiciones de clase (Díaz Polanco Y López y Rivas).

Pese a lo que han significado dichos avances, aún quedan muchos problemas por resolver, desde el momento, en que paradójicamente, las posiciones que hemos visto, y que se han confrontado durante las últimas décadas, han confluído al plantear modelos explicativos, que aunque diferentes, tienen como condición común para ser efectivos, la coincidencia de la estratificación étnica con la estructura de clases. Es decir, la coincidencia de los sectores de población bajo dominación étnica con una sola posición y condición de clase, la más baja y la más explotada.

De esta manera en 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 social.

De igual manera, para Bonfil, aunque señalando las diferencias entre indígenas colonizado y clases subordinadas no indígenas (pero con el mismo origen cultural de los dominadores), la ubicación de los indígenas correspondía a un mismo nivel de dominación y explotación, al colocarlos ocupando la posición también más baja en la estructura social, es decir en las clases más bajas.

Y esa misma coincidencia, entre posición de clase y dominación étnica, es la que han enfatizado permanentemente, Díaz Polanco y López y Rivas/¹⁷.

Dicha coincidencia estructural, entre la dominación étnica y la dominación clase, si bien ha permitido comprender la importancia, y la magnitud, de la dominación étnica y la explotación de los indígenas a nivel nacional (implicada en el conjunto de relaciones entre indígenas y no indígenas), no ha sido tan certera para explicar situaciones particulares, presentes entre pueblos indígenas inmersos en regiones específicas, y que han respondido a tales situaciones, a través de formas diversas de organización social y política. Así como tampoco ha resultado suficiente para explicar la gran diversidad de organizaciones y movilizaciones indígenas, con diferentes y hasta contradictorias demandas, y en alianza con diferentes sectores sociales no-indígenas.

De alguna forma, todos ellos han dejado de lado, en la elaboración de sus propuestas explicativas, las evidencias empíricas que muestran: 1) que no siempre los indígenas ocupan estructuralmente las mismas posiciones de clase; 2) que no todos están situados en las escalas más bajas de la estructura de clases; 3) que las relaciones de dominación-subordinación, y aún las de explotación, se presentan también entre grupos indígenas; y 4) que la etnia dominante (los mestizos) con sus expresiones de identidad regionales, tampoco ocupan siempre las mismas posiciones de clase, o sea las dominantes.

Y por ello, el punto de partida de sus propuestas teóricas (en el que coincide la estratificación étnica con la estructura de clases) no ha sido suficiente para explicar situaciones de conflicto interétnico entre grupos indígenas, con largas historias de conflictos entre ellos, o de dominación y explotación de unos sobre otros (por ejemplo entre zapotecos y huaves, o entre nahuas, mazahuas y matlatzincas, etc.); para explicar las alianzas de uno u otro con la etnia nacional que las ha dominado a ambas (situación muy común y repetida a lo largo del proceso de conquista y aún hasta ahora); para explicar la especificidad del discurso étnico en los casos de conflicto dentro de un mismo grupo indígena, en el cual ya existen diferentes clases

¹⁷ 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.

sociales, y hay proyectos políticos y religiosos diferentes (por ejemplo el caso de las expulsiones chamulas, o los tan comunes conflictos comunitarios o intercomunitarios por el control y uso de los recursos naturales para proyectos de desarrollo encontrados); para explicar la ausencia o la presencia de las demandas étnicas en movimientos sociales ejecutados por poblaciones indígenas (y que marcan la diferencia entre algunas organizaciones que se autodefinen indígenas y otras, igualmente formadas por indígenas, pero que no se conciben como tales); ni tampoco para explicar las alianzas políticas de ciertos sectores indígenas, y no de otros, con sectores no indígenas que pueden, o no, guardar similitudes en cuanto a sus posiciones de clases (como sucede ahora tan visiblemente, en los procesos electorales con fuerte presencia de partidos políticos opositores).

Los argumentos que se concentran en constatar la ausencia o la presencia de la conciencia étnica y la conciencia de clase, son descriptivas y no explican la existencia de tales procesos.

Ante tal situación, hace falta recurrir a las experiencias de investigación generadas, en México así como en otros países, para enriquecer las propuestas analíticas hasta ahora mencionadas. Por eso será necesario revisar tanto aquellas experiencias generadas para explicar relaciones interétnicas entre grupos indígenas y estados nacionales, como las elaboradas para dilucidar las situaciones de sectores sociales no indios (como los negros, los judíos, etc.) que constituyen minorías sociales, dentro de estados nacionales, y que están en condiciones de conflicto étnico. Tarea ésta, que será parte integral de la investigación, y sobre la cual ahora sólo se mencionarán algunos de los aspectos esenciales que deberán orientar la búsqueda.

Uno de los aspectos pendientes de trabajar teóricamente, es, pues, el de las relaciones entre las clase y las etnias: es decir, el de las relaciones y diferencias entre los sistemas de estratificación étnica y el sistema de clases sociales; el de aclarar los ámbitos y las formas de expresión de la dominación étnica y la dominación de clase; el de explicar las especificidades de cada uno de éstos tipos de dominación; y el de poder establecer, con claridad, los ámbitos de coincidencia entre ellos, así como sus formas de expresión.

Otro bloque más de preocupaciones por clarificar, es el de los procesos que configuran una cultura, una identidad

social, una identidad étnica, una identidad de clase, la etnicidad y la etnia, para poder establecer las relaciones entre ellas. Aspecto importante, desde el momento, en que en ocasiones, algunos de esos términos se han empleado indistintamente para hacer referencia a procesos similares, o se han mezclado para explicar procesos que competen a diferentes ámbitos de la dinámica social.

Esclarecer lo antes mencionado, es importante, para entender una realidad social, en la que el conflicto interétnico y el conflicto de clases, implican a un amplio mosaico de pueblos con culturas e identidades locales y regionales diferenciadas, tanto entre los indígenas como entre los no indígenas, inmersos todos ellos en un contexto nacional en el que determinados sectores sociales buscan imponer a los otros, ciertos modelos culturales, políticos, económicos y simbólicos, para mantener y reproducir su hegemonía.

La importancia de tal esclarecimiento además, tiene que ver con el hecho de que la enorme diversidad de indígenas, que viven en el territorio nacional, son poseedores, simultáneos de identidades locales, étnicas, de clase, estatales, y nacionales, además de la que les ha sido impuesta su clasificación como indígenas o indios, desde la colonia.

La presencia y el conflicto entre estos tipos de identidades, seguramente están presentes en los procesos que viven tales pueblos para mantenerse como entidades diferenciadas (del resto de los integrantes de la sociedad nacional), pero también lo están, en la manipulación de esas identidades, que llevan a cabo para emprender los procesos de confrontación, alianza y negociación con el Estado nacional, y otros sectores sociales. Por ello seguramente forman parte de la explicación de la enorme y gran variedad de formas de organización, presente entre los pueblos indígenas de México. Y por lo mismo, también, será un punto relevante para entender la presencia o ausencia de reivindicaciones étnicas en las organizaciones y movilizaciones indígenas, así como las alianzas con otros indígenas y otros sectores sociales.

Y, finalmente, un tercer bloque más de preocupaciones tiene que ver, con lo que en el fondo, se disputa en la confrontación interétnica dentro de los Estados nacionales, y frente a la creciente globalización del mundo. Es decir, con los diferentes modelos civilizatorios, que han orientado 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/¹⁸.

Un uso incontrolado de los recursos energéticos del mundo; una creciente contaminación y agotamiento de los recursos naturales; la incapacidad actual para mantener el crecimiento económico; la falacia sobre la distribución de la riqueza y los beneficios del desarrollo entre las amplias capas de la sociedad; la concentración de la riqueza; las hambrunas; la creciente incapacidad de las instituciones para controlar la violencia y el descontento social; la creciente concentración de poder en unos cuantos centros de decisión financieros en el mundo; así como la amplia y permanente difusión de modelos de producción y consumo, inaccesibles para las mayorías del mundo; son sin duda, algunas de las manifestaciones extremas de lo que ha significado el desarrollo y la expansión del capitalismo en el mundo, pero también del camino que llevaban los países del bloque socialista, hoy destruido.

Para muchos, el renacimiento de los conflictos étnicos en las naciones, son respuestas a tales procesos de globalización. Pero también lo son, del agotamiento de los Estados nacionales para satisfacer las expectativas de desarrollo y bienestar generado, por ese modelo, que se les ha intentado imponer a los pueblos con culturas y modelos civilizatorios diferentes.

En ese sentido, sin embargo, también se ha caído en la idealización, y se han considerado hasta cierto punto homogéneos los modelos civilizatorios de los pueblos dominados y subordinados a la expansión del capitalismo mundial. Y en el extremo, se ha llegado a satanizar todo lo referente al modelo de desarrollo hegemónico.

De esta manera, en México, desde diferentes posiciones/¹⁹, se ha llegado a hacer tabla rasa de las diferencias de los

¹⁸ Importantes con ese sentido son, el artículo de Richard N. Adams "Las etnias en una época de globalización", en García Canclini Et. al De lo Local a lo Global, UAM-I, México, 1994; y el libro de Lourdes Arizpe Et. al, Cultura y Cambio Global: percepciones sociales sobre la deforestación de la Selva Lacandona, CRIM-UNAM, México, 1993.

¹⁹ Normalmente tal idealización de los pueblos indígenas, se reconoce en los planteamientos de Guillermo Bonfil, y sus seguidores. Sin embargo, aún 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.

pueblos indios, que son vistos como portadores de un mismo modelo civilizatorio, y no se comprenden, ni se toman en cuenta las diferencias que pueden existir entre ellos, y que los ha confrontado también, en el presente y en el pasado.

Las diferentes formas en que han vivido condiciones históricas particulares, entre ellas las de dominación; las diferentes maneras de concebir el manejo y la explotación de un bosque; la diferencia que puede implicar vender o no la tierra; la forma en que son asumidas las relaciones con los otros, que no son miembros del grupo; las diferentes formas de organización y de control social; las diferentes formas de ejercer el poder y tomar las decisiones; las diferentes formas como se han llevado a cabo los procesos de imposición, dominación, y enajenación; pero también las diferencias en como se ha desarrollado la apropiación e innovación cultural; seguramente también están atrás de los diferentes proyectos étnicos, que se disputan, no tan visiblemente, entre los diferentes pueblos y organizaciones indígenas de México, y de éstos con el Estado.

La identificación como indígenas, o indios de esa gran cantidad de pueblos; el discurso de oposición tajante entre el modelo civilizatorio impulsado por el capitalismo, así como la homologación de los modelos civilizatorios indígenas; ciertamente han contribuido a la construcción de un discurso de liberación étnica, que ha permitido aglutinar a miembros de diferentes pueblos indígenas del país y del continente, frente a los estados nacionales, que los han oprimido y omitido como sujetos constitutivos de su ser nacional. Pero también han permitido que se oculten realidades, a veces contradictorias, e imprescindibles de aclarar y resolver, para que puedan, construirse metas y proyectos políticos encaminados a lograr la transformación de los Estados nacionales, pero dentro de cánones efectivamente más democráticos y plurales que los actuales.

CAPITULO I

EL CONFLICTO ETNICO EN EL MARCO DE LOS ESTADOS NACIONALES Y LA GLOBALIZACIÓN

1. EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES INTERETNICAS EN EL MEXICO CONTEMPORANEO

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. De manera general, las tendencias se pueden agrupar, en dos grandes bloques: las que han surgido para orientar y apoyar las políticas de Estado (concretadas en las políticas indigenista); y las que han surgido en oposición y crítica a tales posiciones.

Cabe decir, sin embargo, que ni las políticas indigenista, ni las críticas de estas, han sostenido posiciones homogéneas, ni han tratado de la misma forma el asunto de las relaciones entre los indígenas, el Estado y la sociedad nacional, ni entre los indígenas y los no indígenas. Por ello, y por las aportaciones y problemas, que desde sus diversas posiciones han brindado al desarrollo de la antropología mexicana, vale la pena adentrarse en el análisis de la forma como 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 presentará un avance.

1.1 PRESENCIA DE LAS RELACIONES INTERETNICAS 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 esenciales 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.

No obstante, que todos los antropólogos indigenista tuvieron como objetivo de sus reflexiones y/o 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, en los procesos desencadenados por las políticas indigenista, o en los problemas específicos que se propusieron resolver, tuvieron diferente peso, fueron abordados de diferente manera, y han tenido impactos diferenciales tanto en las políticas indigenistas, como entre los antropólogos opositores al indigenismo, y las organizaciones indígenas mexicanas.

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 nacional. El interés por las culturas indígenas, por tanto, radicaba en la necesidad de conocerlas integralmente sólo en la medida que ello preparaba las acciones del Estado, y la sociedad nacional, tendentes a superar su aislamiento y a propiciar el acercamiento racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico. Elementos básicos que Gamio pensaba 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, como 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/²⁰.

²⁰ Existe una amplia bibliografía donde se discute el indigenismo, de manera introductoria, para éste punto puede consultarse: Forjando Patria de Manuel Gamio, Editorial 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, editado por El Colegio de México, México, 1988.

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, que fundado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en 1950 (Marzal, 1986).

Es a Julio de la Fuente a quién 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, y 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, contra todos los mestizos.

En sus largas estadias 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 constituía "casi una casta". De la Fuente encontró, sin embargo, que la "situación dual" descrita por él, estaba delimitada a regiones geográficas definidas, atrasadas, relativamente aisladas y con grupos de población mestiza no plenamente incorporados a la sociedad y la economía modernas. De ahí 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 esas zonas 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; y 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, dentro del indigenismo propiamente dicho, en defender el carácter pluricultural de la nación, y en oponerse al incorporacionismo y asimilacionismo por anticuadas y colonialistas (Hewitt, 1988, y Dominguez C., 1988).

Gonzalo Aguirre Beltrán es quién retomará para su desarrollo en varias obras, 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 Chiapas, 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 ha logrado construir una teoría del cambio cultural. En El proceso de aculturación, la atención de Aguirre Beltrán se situó en comprender los procesos de aculturación y cambio cultural, y 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 llevaron 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. Ese precisamente 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. Cercano en ese punto al enfoque marxista, Aguirre Beltrán, consideraba que esa relación e interdependencia se basaba, no en el principio de la reciprocidad y la ganancia mutua de los funcionalistas, sino en la dominación. En el México de su época, igual que para De la Fuente, esas ciudades eran "ciudades señoriales" que aseguraban su supervivencia en su dominio sobre las comunidades indígenas, sujetas estructuralmente desde la conquista, a través de 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, 1988).

En la obra de Aguirre Beltrán se dejan 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 dentro 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 dominicales: a) la segregación racial, que apoya el supuesto de la superioridad racial 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 hacen funcionar el sistema de castas; e) y 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, 1957, 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 nacional, y en lo que debería ser el futuro indígena, tenía grandes afinidades con el funcionalismo, en la medida que veía que la integración de las regiones interculturales a la gran comunidad nacional sólo podría

tener mutuos beneficios. De esta manera, para Aguirre Beltrán, como para un buen número de antropólogos que lo precedieron en las labores indigenistas, las tareas esenciales eran, 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, se buscaba que fuera regional, y mediante la apertura de oportunidades económicas, culturales y educativas, lo que haría 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/²¹.

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. Eso por diversas limitaciones, entre ellas las presupuestales y la poca incidencia del INI en las demás dependencias gubernamentales; y, porque, esas mismas élites regionales, que se había identificado como limitantes del desarrollo, en muchos casos se reforzaron con la apertura de esas regiones, con los caminos, con la entrada de servicios, y en general, con la modernización de la economía y las relaciones políticas, etc.

Con el tiempo, además, la premisa fundamental del indigenismo integracionismo, que establecía en el mantenimiento de la identidad étnica era el factor principal para el mantenimiento de las relaciones dominicales, se convirtió en un punto polémico, tanto para indigenista como para sus opositores. Y aunque por momentos, pareció obsoleto, hasta la fecha continúa discutiéndose, ante el resurgimiento 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

²¹ Para conocer el impacto que las ideas 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 México Rural, en su capítulo I, dedicado al particularismo, el marxismo y el funcionalismo en la antropología mexicana.

mismo proceso, que necesariamente debe conducir a la libertad, el bienestar y la justicia para todos.

1.2 IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN POSICIONES CRÍTICAS AL INDIGENISMO ANTI INTEGRACIONISTA

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 anti-incorporacionista. Este, participe 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 Jhon Dewey, y en 1925 llegó a ser subsecretario de Educación Pública. Desde ahí, y con el apoyo de las Misiones Culturales, participó en la promoción de acciones educativas, médicas, de mejoramiento del hogar y de la economía, etc., mismas que tenían como objetivo acabar con el aislamiento y, de esta forma, 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 los años treinta, Záenz advertía la necesidad de tomar en cuenta la situación especial de los indígenas en las tareas de planeación y diseño de las políticas para el desarrollo rural, y ponía en duda 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 cuál 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, 1988).

La otra gran vertiente crítica al incorporacionismo se dio desde el marxismo, con Lombardo Toledano y Chávez Orozco. Ninguno de ellos fue antropólogo, pero proclamaban el derecho de los indígenas a conservar sus costumbres y lenguas propias, y sostenían que eran las condiciones estructurales y no los sistemas de creencias, las que mantenían a los indígenas en condiciones 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 los años treinta, 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, 1988).

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 a 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 promover primero el aprendizaje de las lenguas maternas y ya después del español/²².

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 constituía la tercera vertiente de interpretación de la situación de los indígenas en México durante los años veinte y treinta, 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 Sáenz, que preconizaba como positivo un cierto aislamiento de las comunidades indígenas para su defensa, y que correspondía a la posición populista (Hewitt, 1988).

De esas tres posiciones, la que hegemonizó el campo antropológico hasta los años cincuenta fue la vertiente del

²² Esta concepción se apoyaba en las propuestas generadas por el Instituto Lingüístico de Verano, formado por financiamiento de misioneros protestantes, y dirigido por William Townsend.

indigenismo integracionista, con sus afinidades e interacciones con la antropología funcionalista. Paradigma, éste último, que se encontraba en proceso de desintegración ya durante el decenio de los años sesenta, 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 marxismo, 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 marxistas, 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 los años cincuenta y sesenta, 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 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, 1988, Méndez Laville, 1987).

La influencia marxista, presente en México en algunos movimientos sociales desde principios de siglo, se vio fortalecida con la llegada de los intelectuales españoles refugiados a causa de la guerra civil que había en su país, quienes a través de su incursión directamente 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 tener una perspectiva económica y global de la explotación, y abrió la posibilidad de construir explicaciones que rompieron las visiones culturalistas y de los análisis parciales. Pero, hay que decir, que impactó diferencialmente a los simpatizantes de la ecología cultural, a los que asumieron las teorías de la dependencia, y los que se mantuvieron como marxistas ortodoxos. Estos últimos, igual que los ecólogos culturales, se inclinaron por la investigación de los campesinos.

Desde los años cincuenta, pero sobre todo en los sesenta, 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, mostraban que su subordinación colonial había deformado de tal manera las 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 encontrar respuestas a esa situación. La interdisciplina, 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 la dependencia 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, 1988).

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 colonizadores sobre los colonizados. Con ello, el colonialismo, implicaba también 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, éstos investigadores encontraron que las mismas pautas podían encontrarse al interior de sus países, a niveles inter e intraregionales. 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, 1988).

En México, los antecedentes sobre las regiones de refugio y la preocupación por los indígenas, le dieron a la teorías del colonialismo y la dependencia, la dimensión étnica necesaria, para explicar porque 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, porque al 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. Este para resolver el problema entre explotación geográfica y de clase, propuso que

la estratificación de casta y 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, 1988).

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

En el México de finales de los años sesenta, la crítica al paradigma y la práctica indigenista, 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 una acelerada urbanización, y las fuertes protestas sociales e intelectuales (respecto a las políticas económicas y culturales impuestas en el país), acentuaron la apertura de las fronteras a una praxis antropológica, 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 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, de parte del propio Estado, que se propuso fortalecer su relación con los centros de investigación y docencia, después de la matanza del 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 se constituyeron en el blanco 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 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 anti-indigenista, de finales de los setenta y la década de los ochenta fueron: los afines a los llamados antropólogos críticos y 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 convirtió en un parteaguas en la historia del indigenismo. Las posiciones de tales antropólogos disidentes fueron presentadas desde antes, en el VI Congreso indigenista realizado en 1968. Participaban de esta posición Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Margarita Nolasco, 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, a través de Robert Jaulin, Régis Debray, Dominique Perrot, George Condominas, y Pierre Clastres, entre otros. Tales autores, también bajo la influencia marxista, denunciaron a nivel mundial, a fines de los sesenta y principios de los setenta, el etnocidio ejercido para las poblaciones indígenas bajo la dominación colonial y el capitalismo de occidente.

Sensibilizados sobre 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 el que participaron antropólogos mexicanos, o 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 (Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, 1979) /²³.

²³ 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

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).

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, en 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.

De la amplia corriente de antropólogos simpatizantes de estas concepciones generales, Guillermo Bonfil y Stavenhagen, fueron de los más interesados en profundizar el análisis de las relaciones interétnicas, y dilucidar las relaciones entre etnia y clase/²⁴.

En el pensamiento de Bonfil, las comunidades indígenas son producto de las estructuras coloniales de dominación, pero 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

corrientes similares, llamadas o etnopopulistas, o etnicistas, o etnopopulistas románticos, como veremos más adelante.

²⁴ Por cuestión de tiempo sólo se hablará de Bonfil y Stavenhagen, pero queda pendiente trabajar las aportaciones de Stefano Varese, Miguel Bartolomé, Lourdes Arizpe, y otros más, que han hecho aportaciones relevantes, tanto en el campo de la teoría como el trabajo etnográfico, es estos campos.

indígenas a la dominación. Al tener la dominación indígena un origen, y una forma diferente, al que tienen las demás clases subordinadas del capitalismo (vicariables), se considera que los indígenas establecen su perspectiva histórica y su legitimidad al margen del sistema de clases predominantes en la sociedad global (Bonfil, 1979, 1986).

Esta última afirmación de Bonfil, sobre que los indígenas establecen 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 enfatizar las diferencias de la explotación del indígena respecto a 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, presente en gran número de los habitantes rurales. Pero implicaba también diferenciarse de otros grupos políticos y de antropólogos, respecto a lo que tendría que 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 *México Profundo* (Bonfil, 1987), en la que postula abiertamente al modelo civilizatorio indígena, contrapuesto al de occidente, como proyecto político nacional.

Esa 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, 1988, 1991)/²⁵. En todos esos trabajos existe un llamado para que se entienda 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, en 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 tiene que ver con la mayor o menor

²⁵ Para ver con detalle el desarrollo del pensamiento de Bonfil en este aspecto véase la tesis de maestría de Maya Lorena Pérez Ruíz *El Museo Nacional de Culturas Populares 1982-1989: producción cultural y significados*, ENAH, 1995.

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 uso sino también el control de reproducción de sus elementos y procesos culturales); el de cultura apropiada (hace referencia al ámbito en el que el grupo mantiene sólo el control de uso); el de cultura enajenada (ámbitos de la cultura sobre los cuales 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 a procesos 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, 1982, 1984 y 1987a).

Vistas así las cosas, los grupos y 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, y de dominación 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 aún entre culturas subordinadas 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 aquellos 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 colonizadora, 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 socio-cultural, 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 éste 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 al 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 a través de 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 se considera que entre los indígenas hay elementos culturales estrechamente vinculados a sus posiciones de las clases que ocupan (que pueden ser diversas), lo mismo que también hay elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase. Para poder entender las relaciones entre ellas, se plantea entonces, no se debe analizarlas 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).

Pese a las diferencias existentes entre Stavenhagen, Bonfil, y otros postulantes 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, hasta esos años, no había logrado dar una respuesta satisfactoria a los pueblos y minorías étnicas, sometidas 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 a través de 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 el campo de lo agrario, lo económico y lo 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 participantes de esta corriente le dieron a la cultura y a los derechos políticos y culturales de los indígenas, no significaba que éstos creyeran que las comunidades indígenas habían permanecido intactas, e iguales a sí mismas, a lo largo de la historia. Y por el contrario, veían en ellas procesos de fuerte imposición, adaptación, y expropiación, pero también de resistencia e innovación que les habían permitido la sobrevivencia (Bonfil, 1984). Pero estaban convencidos de la posibilidad de, que por la vía de devolverles sus derechos, y acabar con su subordinación,

éstos pueblos tenían la capacidad de encontrar nuevas perspectivas para el desarrollo de su identidad y 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 a 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 varios años de los ochenta, 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 bajo el parteaguas de la cultura popular/²⁶.

²⁶ En 1979, en la Mesa redonda sobre Marxismo y Antropología (publicada por la Revista Nueva Antropología), Guillermo Bonfil si bien reconoce los aportes del marxismo para comprender la realidad mexicana, encuentra en él también 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. 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. Por su parte, para Stavenhagen hablar de cultura popular es hablar de los procesos de creación cultural emanados directamente de las clases populares, de sus tradiciones propias y locales y de su genio creador cotidiano. Considera que en gran medida la cultura popular es una cultura de clase, puesto que es la cultura de las clases subalternas. Su concepción complementaria entre etnia y clase, lo lleva a imaginarse una sociedad nacional en la que coexistan grupos sociales con culturas diversas, que antes de ser un obstáculo para la nacionalidad, constituyan un aporte vivo e infinitamente rico a la cultura nacional. Sin embargo, y a diferencia de lo que piensa Bonfil, para él es poco probable que las clases populares puedan contraponer, en términos generales, un modelo cultural alternativo a los esquemas de dominación cultural a nivel nacional, pero en cambio considera factible que sean base para el desarrollo de modelos culturales alternativos anclados en situaciones concretas a nivel local y comunal (Stavenhagen 1980 y 1982).

Otro de los aspectos, 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, quiénes condujeran los procesos de liberación indígena: técnicos en cultura popular y lenguas indígenas, promotores culturales bilingües, etnolingüistas, etc. Muchos de los generadores de estas propuestas veían en estos indígenas una especie de "intelectuales orgánicos" en el sentido gramsciano.

1.3 IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES INTERETNICAS EN LAS POSICIONES ETNOMARXISTAS.

Para los etnomarxistas, el interés sobre 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 la construcción del socialismo, así como del afán por dilucidar las bases y las condiciones en las que el movimiento revolucionario debería apoyar las luchas por la autodeterminación o la autonomía de las nacionalidades y los grupos étnicos (Díaz Polanco, 1985). En la caracterización general sobre las etnias se plantean de principio su origen clasista, de modo que 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.

Específicamente para 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 en contraste respecto a otros grupos (Díaz Polanco, 1985).

Como herramienta fundamental para la comprensión del problema de la cuestión étnica en los estados nacionales, se emplea el concepto de minoría subordinada. En el que destacan como esencia del 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 una misma situación de clase se encuentran sujetas a una explotación adicional y preferencial en las esferas económicas, políticas y culturales. Es especial, Gilberto López y Rivas, considera que las relaciones que establecen las mayorías con las minorías étnicas subordinadas no pueden considerarse como relaciones interétnicas, puesto que lo que existen entre ellas son las relaciones de clase que se establecen con el Estado-nación capitalista; son relaciones entre etnias subordinada y "grupos de nacionalidad de las clases subordinadas 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 a 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 revelarse 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 en estos momentos ha sido bandera de muchas de las organizaciones indígenas de vanguardia del país (Díaz Polanco, 1991, Castellanos G., Alicia y López y Rivas G, 1992, López y Rivas, 1995)

En contraposición, a las posiciones de la corriente a fin 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 su movimientos (Díaz Polanco, 1985).

En general estos antropólogos si bien no entraron directamente la discusión de lo popular en términos de las culturas populares (como sí lo hicieron varios de la corriente crítica) si 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 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 Ruíz, 1993, 1995).

Los etnomarxistas, se opusieron constantemente a los antropólogos críticos y sus seguidores (tanto en especialidad indígena como cuando las trataron dentro del concepto de

culturas populares), por lo que consideraron una posición pequeño burguesa: una posición poco clara respecto a 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, Díaz Polanco desde 1978 llamó la atención sobre el carácter populista de la corriente de los antropólogos críticos, y Javier Guerrero, en 1981, los bautizó con la noción de etnopolulistas (Burguete, 1984). Al caracterizar a esa corriente como populista estaban asumiendo las críticas, que desde el leninismo se habían hecho a las concepciones románticas y anarquista sobre el pueblo, y al agregarle el prefijo etno estaban haciendo referencia a la inclinación de esos antropólogos por defender a los indígenas, desde una posición, que en su opinión, era revisionista y pequeño burguesa/²⁷.

Los aspectos por los cuales los antropólogos críticos fueron caracterizados como etnopolulistas fueron: que destacaban los cambios positivos de la comunidad indígena, alabando su armonía, su solidaridad, su integración, etc.; que plateaban 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)/²⁸.

²⁷ El pensamiento ilustrado es el primero en reivindicar la figura del pueblo para organizar un nuevo sistema de legitimación del poder político. Sin embargo, el discurso en torno al pueblo está inmerso en la ambivalencia, puesto que por una parte se le considera como la condición esencial de la existencia de una verdadera sociedad democrática, y por otro lado se lo ve como el principal peligro de la estabilidad de las instituciones. De esta manera el pueblo es fundador de la democracia no en cuanto a su ser como población, sino sólo en cuanto es una categoría que permite dar parte, en tanto aval, del nacimiento del Estado Moderno. Es decir el pensamiento ilustrado "está contra la tiranía en el nombre de la voluntad popular, pero está contra el pueblo en nombre de la razón. Formula que cifra el funcionamiento de la hegemonía". Las diferencias entre el pensamiento ilustrado, el romántico el anarquista y el marxista se puede ver en Martín Barbero, 1987.

²⁸ Los simpatizantes de los antropólogos críticos, también fueron calificados como etnopolulistas románticos por Andrés Medina, partidario

A su vez, cuando los antropólogos críticos cuestionaban a los etnomarxistas, lo hacían precisamente 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, durante los años setenta y ochenta fue ardua, y no siempre exenta de pasión. Por las implicaciones políticas, y las acciones que se derivaban de una y otra posición, la discusión adquirió connotaciones personales e ideológicas, que muchas veces impidieron a los contrincantes, escucharse analíticamente.

Al finalizar los años ochenta, y abrirse la posibilidad de modificar el artículo 4o constitucional, para finalmente reconocer a los indígenas como parte de la nación mexicana, si bien el debate continuó, también fue posible el establecimiento de acuerdos mínimos, para llevar a cabo la reforma. Sin embargo, la posterior modificación del artículo 27o, volvió a polarizar las posiciones. Sólo que entonces la muerte de Bonfil, el apoyo de Warman a la reforma como funcionario gubernamental, y el silencio de la mayoría de los simpatizantes de esa corriente, truncaron el debate.

Frente al levantamiento del EZLN en enero de 1994, el debate antropológico enmudeció. Ante los acontecimientos, la parte activa y propositiva, en el medio antropológico, la han tenido los etnomarxistas y sus simpatizantes, que han promovido entre las organizaciones indígenas, y aún entre el EZLN, la autonomía regional para los pueblos indígenas como alternativa de solución. Pese a su importancia política, sin embargo, a excepción de dos o tres eventos, no ha sido motivo

del marxismo ortodoxo. Pero a su vez, éste sostenía discrepancias con los etnomarxistas, a quienes consideraba como etnopolitistas marxistas. Esto era así, porque según él, igual que el etnopolitismo romántico, hacía de los grupos étnicos el sujeto histórico de reivindicaciones políticas basadas en las diferencias lingüísticas y culturales, y remitía siempre a ambiguas definiciones del grupo étnico. Según Medina, las declaraciones del Partido Comunista en 1978 recogían estas posiciones, que tenían por origen las concepciones al respecto de Lombardo Toledano. El documento fundador del etnopolitismo marxista, lo ubica Medina, publicado por la revista Nueva Antropología, No. 9, en el año de 1978, y señala como a sus principales teóricos a Javier Guerrero, Gilberto López y Rivas, y Héctor Díaz Polanco (Medina, 1988).

de análisis y discusiones serias en el medio académico. Fuera de los ámbitos políticos, donde se ha trabajado con las organizaciones indígenas, y las simpatías que han despertado entre los antropólogos también afines a los planteamientos del EZLN, el debate sobre el tema no se ha abierto como motivo de reflexión disciplinaria.

Abrir nuevamente el debate sobre aspectos, de las relaciones entre indígenas, Estado y sociedad nacional, que ya se consideraban cerrados, se hace por ello imprescindible, sólo que es igualmente imprescindible que se haga a la luz de los acontecimientos mundiales y nacionales, que han dado la razón a unos y otros en diferentes aspectos, y con un nuevo estilo de discusión, sustentado en el respeto, y más enfocado al diálogo y el entendimiento que con aquel otro destinado a acabar al contrincante.

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

Contra todas las predicciones de llegar al año dos mil con una sociedad homogénea, el fin de siglo está acompañado 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 un contenido étnico, parecen indicar que éstas están asociadas, y son respuesta, a los intensos procesos de integración (con sus consecuentes procesos de genocidio y etnocidio) que suscitó el surgimiento y 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, 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 su legitimidad.

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, y por el contrario es posible distinguir tres tipos de situaciones de conflicto étnico: los que ocurren en el ámbito de las relaciones personales, y que no desafían a las instituciones; los que se presentan entre grupos étnicos, con la alianza de uno de ellos con el Estado; y los que asumen la vía política. Llama la atención también, que no todas las demandas étnicas, reivindican el derecho a la diferencia, y por el contrario, existen algunos que convocan su derecho a adquirir su plena ciudadanía y de 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. De las interacciones entre ambos, se dan las situaciones particulares de conflicto. Estos, pueden presentarse, tanto en regímenes autoritarios con políticas étnicas coercitivas que agudizan los conflictos étnicos (como en Guatemala), como también en situaciones de apertura democrática, que liberan fuerzas largamente reprimidas como sucedió con la Unión Soviética (Stavengahen, 1992).

Frente a las evidencias del resurgimiento del conflicto étnico en el mundo, faltan explicaciones de fondo, que argumenten por que las lealtades étnicas motivan y fortalecen las luchas de esos pueblos contra los Estados nacionales. Como explicaciones para algunos están: la fuerza de los procesos de globalización, (o de cambio global, como lo llama Arizpe), 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 ha colocado en peligro incluso de sobrevivencia al planeta.

Bajo de esa línea de reflexión, Richard N. Adams, ha sugerido que ante el fin de la expansión globalizante, el reto de la sociedad mundial en su consolidación y su involución. Y el resurgimiento de lo étnico es parte de éste 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 (Adams, 1994).

México, como toda América Latina, no ha quedado fuera de los conflictos étnicos, a todo lo largo de su historia. Sin embargo, la constitución de los indígenas como uno de los nuevos sujetos sociales y políticos de nuestros días, se ha generado a la par que ha crecido y 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 y vinculado con 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 luchas que involucran a la población indígenas: organizaciones de carácter productivo, comercial, cultural y político; con niveles locales, regionales, y nacionales; y formadas con poblaciones con igual o diferente identidad/²⁹.

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

²⁹ Una caracterización más desarrollada se encuentra en la Introducción de este trabajo, donde se exponen planteamientos propios respecto a la identidad y la etnicidad.

Pero cabe decir, que esa emergencia del movimiento indígena organizado, cuya propuesta en torno a la autonomía/³⁰ es la más avanzada, puesto que sintetiza sus reclamos históricos en torno a sus territorios, la justicia, la política, la cultura, la economía, etc., no constituye el único nivel en el que en México se manifiestan los conflictos de carácter étnico.

Además de ésta nivel, que ya tiene un carácter eminentemente político, se presentan otros niveles de conflicto interétnico que ocurren en el ámbito de las relaciones interpersonales, en los que se enfrentan indígenas y no indígenas, y que no desafían en forma directa las políticas y las instituciones del Estado; y aún otros, en los que son indígenas con identidades diferenciadas, los que entran en conflicto, casi siempre con la participación gubernamental, del lado de unos de ellos (Margolis, 1992).

De esta manera, el conflicto étnico en México, se debate entre las expresiones cotidianas, comunitarias y no organizadas, y el nivel nacional, desde el cuál además, y mediante la formación de organizaciones políticas, se proyecta a niveles internacionales al constituir alianzas con otros movimientos indígenas del Continente, y al recurrir a organismos y legislaciones internacionales o supranacionales en la búsqueda por encontrar 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, se han establecido por tanto, múltiples y variadas formas de intermediación entre los indígenas y la sociedad nacional. Mismas que también han ido cambiando a lo largo del tiempo. Entre ellas 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 a través del ofrecimiento de recursos financieros, técnicos, de asesoramiento y de capacitación, generalmente de origen externo al país, actúan en los ámbitos que antes era exclusivo del gobierno nacional. La defensa del medio ambiente, y la de los derechos humanos y culturales de los indígenas, son asuntos privilegiados cada vez más en la

³⁰ Al respecto véase el documento discutido en la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), así como los trabajos de Gilberto López y Rivas, 1995, y Díaz Polanco, 1991.

acción de esos agentes no gubernamentales, que han fortalecido también la emergencia de los indígenas como sujetos sociales, al abrirles las puertas a foros internacionales (Iturralde, 1991).

De esta manera, igual como sucede con los niveles de conflicto étnico, las luchas indígenas y sus organizaciones, se debaten entre el localismo, o parroquialismo, y la internacionalización, o la transnacionalización (Varese, 1993). Y, orientan el reto de la antropología para explicarlas.

3. REFLEXIONES PARA LA INTERPRETACION DE LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN MEXICO

La evidencia empírica, en torno a los pueblos indígenas, y a sus organizaciones gestadas para interactuar y negociar con el estado y la sociedad nacional no indígena, dejan muchas dudas acerca de la justeza de las propuestas, hasta ahora desarrolladas en México, para explicar, las relaciones interétnicas, y el conflicto étnico, presente en las relaciones sociales, políticas y simbólicas, y manifiestas en los contactos continuos entre indígenas y no indígenas/³¹.

Las explicaciones más acertadas sobre el tema, ciertamente han incorporado aspectos importantes que han contribuido a aclarar que las relaciones entre indígenas y no indígenas, significan mucho más que una mera relación entre grupos con culturas diferentes. Esto ha sido así desde que al problema de las relaciones interétnicas: se incorporaron las nociones

³¹ Entre los antropólogos mexicanos, hasta ahora, las teorías de Aguirre Beltrán, sobre los procesos de aculturación y las regiones interculturales, y de Guillermo Bonfil, sobre el control cultural, constituyen las propuestas teóricas más acabadas para explicar las relaciones interétnicas en contextos de dominación y subordinación. Las propuestas de Rodolfo Stavenhagen, sobre las interacciones entre castas y clases, y las diferencias entre sistemas de estratificación y sistemas de clases, por una parte, y, por otra, las Héctor Díaz Polanco y Gilberto López y Rivas sobre las relaciones entre etnias y clases, si bien han aportado reflexiones relevantes para el entendimiento de las etnias y sus relaciones con las clases sociales, no han alcanzado desarrollos suficientes para constituir todavía teorías explicativas. Con todo, las propuestas de los autores mencionados, han sido contribuciones importantes, encaminadas en su momento a explicar fenómenos y procesos poco a nulamente atendido por la antropología, pero que hoy son insuficientes para explicar la complejidad de las relaciones interétnicas presentes en la vida política, social, económica y cultural de México, así como en los movimientos sociales que cuestionan la legalidad y la legitimidad del Estado nacional.

de conflicto y dominación colonial (Aguirre Beltrán); se ubicaron dichos procesos de conflicto y dominación como parte estructural de sistemas socioeconómicos nacionales e internacionales más amplios e históricos (González Casanova y Stavengahen); se explicitaron las características específicas que adquieren los procesos de dominación, explotación, y aún de liberación, entre sectores de población provenientes de pueblos colonizados o de clases subordinadas (Bonfil); se señalaron los fuertes matices racistas que implican las relaciones de dominación étnica (Castellanos); y se enfatizó la similitud de horizontes políticos que pueden tener los miembros de clases sociales subordinadas y grupos indígenas al compartir las mismas posiciones de clase (Díaz Polanco Y López y Rivas).

Pese a lo que han significado dichos avances, aún quedan muchos problemas por resolver, desde el momento, en que paradójicamente, las posiciones que hemos visto, y que se han confrontado durante las últimas décadas, han confluído al plantear modelos explicativos, que aunque diferentes, tienen como condición común para ser efectivos, la coincidencia de la estratificación étnica con la estructura de clases. Es decir, la coincidencia de los sectores de población bajo dominación étnica con una sola posición y condición de clase, la más baja y la más explotada.

De esta manera en 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 social.

De igual manera, para Bonfil, aunque señalando las diferencias entre indígenas colonizado y clases subordinadas no indígenas (pero con el mismo origen cultural de los dominadores), la ubicación de los indígenas correspondía a un mismo nivel de dominación y explotación, al colocarlos ocupando la posición también más baja en la estructura social, es decir en las clases más bajas.

Y esa misma coincidencia, entre posición de clase y dominación étnica, es la que han enfatizado permanentemente, Díaz Polanco y López y Rivas/³².

Dicha coincidencia estructural, entre la dominación étnica y la dominación clase, si bien ha permitido comprender la importancia, y la magnitud, de la dominación étnica y la explotación de los indígenas a nivel nacional (implicada en el conjunto de relaciones entre indígenas y no indígenas), no ha sido tan certera para explicar situaciones particulares, presentes entre pueblos indígenas inmersos en regiones específicas, y que han respondido a tales situaciones, a través de formas diversas de organización social y política. Así como tampoco ha resultado suficiente para explicar la gran diversidad de organizaciones y movilizaciones indígenas, con diferentes y hasta contradictorias demandas, y en alianza con diferentes sectores sociales no-indígenas.

De alguna forma, todos ellos han dejado de lado, en la elaboración de sus propuestas explicativas, las evidencias empíricas que muestran: 1) que no siempre los indígenas ocupan estructuralmente las mismas posiciones de clase; 2) que no todos están situados en las escalas más bajas de la estructura de clases; 3) que las relaciones de dominación-subordinación, y aún las de explotación, se presentan también entre grupos indígenas; y 4) que la etnia dominante (los mestizos) con sus expresiones de identidad regionales, tampoco ocupan siempre las mismas posiciones de clase, o sea las dominantes.

Y por ello, el punto de partida de sus propuestas teóricas (en el que coincide la estratificación étnica con la estructura de clases) no ha sido suficiente para explicar situaciones de conflicto interétnico entre grupos indígenas, con largas historias de conflictos entre ellos, o de dominación y explotación de unos sobre otros (por ejemplo entre zapotecos y huaves, o entre nahuas, mazahuas y matlatzincas, etc.); para explicar las alianzas de uno u otro con la etnia nacional que las ha dominado a ambas (situación muy común y repetida a lo largo del proceso de conquista y aún hasta ahora); para explicar la especificidad del discurso étnico en los casos de conflicto dentro de un mismo grupo indígena, en el cual ya existen diferentes clases

³² 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.

sociales, y hay proyectos políticos y religiosos diferentes (por ejemplo el caso de las expulsiones chamulas, o los tan comunes conflictos comunitarios o intercomunitarios por el control y uso de los recursos naturales para proyectos de desarrollo encontrados); para explicar la ausencia o la presencia de las demandas étnicas en movimientos sociales ejecutados por poblaciones indígenas (y que marcan la diferencia entre algunas organizaciones que se autodefinen indígenas y otras, igualmente formadas por indígenas, pero que no se conciben como tales); ni tampoco para explicar las alianzas políticas de ciertos sectores indígenas, y no de otros, con sectores no indígenas que pueden, o no, guardar similitudes en cuanto a sus posiciones de clases (como sucede ahora tan visiblemente, en los procesos electorales con fuerte presencia de partidos políticos opositores).

Los argumentos que se concentran en constatar la ausencia o la presencia de la conciencia étnica y la conciencia de clase, son descriptivas y no explican la existencia de tales procesos.

Ante tal situación, hace falta recurrir a las experiencias de investigación generadas, en México así como en otros países, para enriquecer las propuestas analíticas hasta ahora mencionadas. Por eso será necesario revisar tanto aquellas experiencias generadas para explicar relaciones interétnicas entre grupos indígenas y estados nacionales, como las elaboradas para dilucidar las situaciones de sectores sociales no indios (como los negros, los judíos, etc.) que constituyen minorías sociales, dentro de estados nacionales, y que están en condiciones de conflicto étnico. Tarea ésta, que será parte integral de la investigación, y sobre la cual ahora sólo se mencionarán algunos de los aspectos esenciales que deberán orientar la búsqueda.

Uno de los aspectos pendientes de trabajar teóricamente, es, pues, el de las relaciones entre las clase y las etnias: es decir, el de las relaciones y diferencias entre los sistemas de estratificación étnica y el sistema de clases sociales; el de aclarar los ámbitos y las formas de expresión de la dominación étnica y la dominación de clase; el de explicar las especificidades de cada uno de éstos tipos de dominación; y el de poder establecer, con claridad, los ámbitos de coincidencia entre ellos, así como sus formas de expresión.

Otro bloque más de preocupaciones por clarificar, es el de los procesos que configuran una cultura, una identidad

social, una identidad étnica, una identidad de clase, la etnicidad y la etnia, para poder establecer las relaciones entre ellas. Aspecto importante, desde el momento, en que en ocasiones, algunos de esos términos se han empleado indistintamente para hacer referencia a procesos similares, o se han mezclado para explicar procesos que competen a diferentes ámbitos de la dinámica social.

Esclarecer lo antes mencionado, es importante, para entender una realidad social, en la que el conflicto interétnico y el conflicto de clases, implican a un amplio mosaico de pueblos con culturas e identidades locales y regionales diferenciadas, tanto entre los indígenas como entre los no indígenas, inmersos todos ellos en un contexto nacional en el que determinados sectores sociales buscan imponer a los otros, ciertos modelos culturales, políticos, económicos y simbólicos, para mantener y reproducir su hegemonía.

La importancia de tal esclarecimiento además, tiene que ver con el hecho de que la enorme diversidad de indígenas, que viven en el territorio nacional, son poseedores, simultáneos de identidades locales, étnicas, de clase, estatales, y nacionales, además de la que les ha sido impuesta su clasificación como indígenas o indios, desde la colonia.

La presencia y el conflicto entre estos tipos de identidades, seguramente están presentes en los procesos que viven tales pueblos para mantenerse como entidades diferenciadas (del resto de los integrantes de la sociedad nacional), pero también lo están, en la manipulación de esas identidades, que llevan a cabo para emprender los procesos de confrontación, alianza y negociación con el Estado nacional, y otros sectores sociales. Por ello seguramente forman parte de la explicación de la enorme y gran variedad de formas de organización, presente entre los pueblos indígenas de México. Y por lo mismo, también, será un punto relevante para entender la presencia o ausencia de reivindicaciones étnicas en las organizaciones y movilizaciones indígenas, así como las alianzas con otros indígenas y otros sectores sociales.

Y, finalmente, un tercer bloque más de preocupaciones tiene que ver, con lo que en el fondo, se disputa en la confrontación interétnica dentro de los Estados nacionales, y frente a la creciente globalización del mundo. Es decir, con los diferentes modelos civilizatorios, que han orientado 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/³³.

Un uso incontrolado de los recursos energéticos del mundo; una creciente contaminación y agotamiento de los recursos naturales; la incapacidad actual para mantener el crecimiento económico; la falacia sobre la distribución de la riqueza y los beneficios del desarrollo entre las amplias capas de la sociedad; la concentración de la riqueza; las hambrunas; la creciente incapacidad de las instituciones para controlar la violencia y el descontento social; la creciente concentración de poder en unos cuantos centros de decisión financieros en el mundo; así como la amplia y permanente difusión de modelos de producción y consumo, inaccesibles para las mayorías del mundo; son sin duda, algunas de las manifestaciones extremas de lo que ha significado el desarrollo y la expansión del capitalismo en el mundo, pero también del camino que llevaban los países del bloque socialista, hoy destruido.

Para muchos, el renacimiento de los conflictos étnicos en las naciones, son respuestas a tales procesos de globalización. Pero también lo son, del agotamiento de los Estados nacionales para satisfacer las expectativas de desarrollo y bienestar generado, por ese modelo, que se les ha intentado imponer a los pueblos con culturas y modelos civilizatorios diferentes.

En ese sentido, sin embargo, también se ha caído en la idealización, y se han considerado hasta cierto punto homogéneos los modelos civilizatorios de los pueblos dominados y subordinados a la expansión del capitalismo mundial. Y en el extremo, se ha llegado a satanizar todo lo referente al modelo de desarrollo hegemónico.

De esta manera, en México, desde diferentes posiciones/³⁴, se ha llegado a hacer tabla rasa de las diferencias de los

³³ Importantes con ese sentido son, el artículo de Richard N. Adams "Las etnias en una época de globalización", en García Canclini Et. al De lo Local a lo Global, UAM-I, México, 1994; y el libro de Lourdes Arizpe Et. al, Cultura y Cambio Global: percepciones sociales sobre la deforestación de la Selva Lacandona, CRIM-UNAM, México, 1993.

³⁴ Normalmente tal idealización de los pueblos indígenas, se reconoce en los planteamientos de Guillermo Bonfil, y sus seguidores. Sin embargo, aún 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.

pueblos indios, que son vistos como portadores de un mismo modelo civilizatorio, y no se comprenden, ni se toman en cuenta las diferencias que pueden existir entre ellos, y que los ha confrontado también, en el presente y en el pasado.

Las diferentes formas en que han vivido condiciones históricas particulares, entre ellas las de dominación; las diferentes maneras de concebir el manejo y la explotación de un bosque; la diferencia que puede implicar vender o no la tierra; la forma en que son asumidas las relaciones con los otros, que no son miembros del grupo; las diferentes formas de organización y de control social; las diferentes formas de ejercer el poder y tomar las decisiones; las diferentes formas como se han llevado a cabo los procesos de imposición, dominación, y enajenación; pero también las diferencias en como se ha desarrollado la apropiación e innovación cultural; seguramente también están atrás de los diferentes proyectos étnicos, que se disputan, no tan visiblemente, entre los diferentes pueblos y organizaciones indígenas de México, y de éstos con el Estado.

La identificación como indígenas, o indios de esa gran cantidad de pueblos; el discurso de oposición tajante entre el modelo civilizatorio impulsado por el capitalismo, así como la homologación de los modelos civilizatorios indígenas; ciertamente han contribuido a la construcción de un discurso de liberación étnica, que ha permitido aglutinar a miembros de diferentes pueblos indígenas del país y del continente, frente a los estados nacionales, que los han oprimido y omitido como sujetos constitutivos de su ser nacional. Pero también han permitido que se oculten realidades, a veces contradictorias, e imprescindibles de aclarar y resolver, para que puedan, construirse metas y proyectos políticos encaminados a lograr la transformación de los Estados nacionales, pero dentro de cánones efectivamente más democráticos y plurales que los actuales.

Bibliografía

- Adams N., Richard, 1990. "La tradición de conquista en Mesoamérica: hipótesis de interpretación de las relaciones interétnicas en Centroamérica", en *Anales Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, LXIII, Guatemala.
- Adams N., Richard, 1990. "Algunas observaciones sobre el cambio étnico en Guatemala" en *Anales Academia de Geografía e Historia de Guatemala* LXIV, Guatemala.
- Adams N., Richard, 1994. "Las etnias en una época de globalización", en García Canclini et. al. *De lo local a lo global: perspectivas desde la antropología*, UAM-I, México.
- Adams, Richard, 1995. *Etnias en Evolución social: estudios de Guatemala y Centroamérica*, UAM-I, México.
- Aguirre Beltrán Gonzalo, 1967. *Regiones de Refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1976. *El proceso de aculturación*, UNAM, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1984. "La polémica indigenista en México de los años setentas", *Anuario Indigenista*, Vol. XLIV, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1981. *Formas de Gobierno Indígena*, INI, México.
- Arizpe, Lourdes, 1978. "El reto del pluralismo cultural", en *INI Memorias*, INI, México.
- Arizpe, Lourdes 1987. "El exilio de la cultura nacional" en la Revista *Nexos* núm. 117, México.
- Arizpe, Lourdes, 1988. "Pluralidad cultural y proyecto nacional", en Stavengahen y Nolasco (Coords.) en *Política cultural para un país multiétnico*, SEP-COLMEX-DGCP, México.
- Arizpe Lourdes y De Gortari Ludka, 1990. *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*, CIESAS-SEP, México.
- Arizpe, Lourdes, Paz F. y Velázquez M., 1993. *Cultura y Cambio Global: percepciones sociales sobre la deforestación de la Selva Lacandona*, CRIM-UNAM, México.
- Arriola, Aura M. "La política indigenista y las organizaciones indias en Guatemala", en Barceló Raquel, Portal Ma. Ana y Sánchez, Martha J. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: organizaciones indígenas y políticas estatales*, UNAM y Plaza y Valdés Editores, México.
- Avila Méndez, Agustín, 1991. "Movimientos étnicos contemporáneos en la Huasteca", en Warman A. y Argueta A. *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- Avila Méndez, Agustín, 1994. "El reconocimiento de la costumbre indígena comunitaria", inédito, México.
- Barabás Alicia M., *Utopías Indias*, Grijalbo, México.

- Barre Marie-Chantal, 1988. *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Bartra R., Boege E. et. Al., 1978. *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Bartolomé M. y Varese S., 1986. "Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural " en Barabás y Bartolomé Coords. *Etnicidad y Pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México.
- Barth, Frederik (com.), 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bataillon C., Favre H. Descola P. et. al., 1988. *Indianidad, Etnocidio e Indigenismo en América Latina*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- Boege E. y Barrera N., 1992. "Producción y recursos naturales en los territorios étnicos: una reflexión metodológica", en Warman A. y Argueta A. *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- Bourdieu, Pierre, 1967. "Campo Intelectual y Proyecto Creador" en Jean Puillon *Problemas del Estructuralismo*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Bourdieu, Pierre, 1980. "Algunas propiedades de los campos", en *Questions de sociologie*, Minuit, París.
- Bourdieu P. y Passeron J.P., 1981. *La reproducción*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, Pierre, 1983. "Campo intelectual, campo de poder y *habitus* de clase", en *Campo del poder y campo intelectual*, Folios, Buenos Aires.
- Bourdieu, P., 1988. *La distinción*, Laia, Barcelona,
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1979. "El objeto de estudio de la Antropología", en *Nueva Antropología* núm. 11, año III, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (Comp.), 1981. *Utopía y Revolución*, Nueva Imagen, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1981. "Las nuevas organizaciones indígenas" en Bonfil Batalla, Guillermo (Comp.), *Utopía y Revolución*, Nueva Imagen, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1982. "De culturas populares y políticas culturales", en *Culturas populares y política cultural*, MNCP, SEP, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1983. "El Museo Nacional de Culturas Populares", en *Nueva Antropología* núm. 20, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1984. "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", en Colombres A. (Comp.), *La cultura popular*, Premiá Editora, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 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.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1987. *México profundo: una civilización negada*, CIESAS/SEP, México.

- Bonfil Batalla, Guillermo, 1987a. *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, CIESAS, Papeles de la Casa Chata, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1988. "Panorama étnico y cultural de México", en Stavenhagen y Nolasco (Coords.), *Política cultural en un país multiétnico*, COLMEX-DGCP-SEP, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 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.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1988. "El Estado, el indigenismo y los indios", en Alonso Jorge (Coord.), *El Estado Mexicano*, Nueva Imagen, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1991. "Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares", en *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México.
- Bonfil Batalla G. et. al., 1991a. *Conciencia Étnica y Modernidad*, INI, CENCA y Gobierno del Estado de Nayarit, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1991b. "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea", en *Iztapalapa* año II, número extraordinario, UAM-Iztapalapa, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1993. *Hacia Nuevos Modelos de Relaciones Interculturales*, CNCA, México.
- Burguete, Araceli, 1984. "¿Quiénes son los 'Amigos del Indio'?", en *Antropología Americana* (reimpresiones), Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- Cardoso de Oliveira, 1977. "Articulación interétnica en Brasil", en *Procesos de articulación social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Cardoso de Oliveira, 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 López y Rivas G., 1992. *EL debate de la nación: cuestión nacional, racismo y autonomía*, Claves Latinoamericanas, México.
- Devalle, Susana B.C., 1992. "La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos?", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. X, núm. 28, enero-abril, México.
- Díaz Gómez, Floriberto, 1995. "Pueblo, territorio y libre determinación", en Chacón et. al. (Comps.), *Efectos de las reformas al agro y los derechos de los pueblos indios de México*, UAM-Azcapotzalco, México.
- Díaz Polanco, Héctor, 1978. "Indigenismo, populismo y marxismo", en *Nueva Antropología* Año III, núm. 9, México.
- Díaz Polanco, Héctor, 1981. "Etnia, Clase y Cuestión Nacional", en *Cuadernos Políticos* núm. 30, Oct- Dic, México.
- Díaz Polanco, Héctor, 1985. "Etnia y cuestión Nacional", en *La cuestión étnico-nacional*, Línea, México.
- Díaz Polanco, Héctor, 1991. "Cuestión étnico-nacional y autonomía", en Warman A. y Argueta A. *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.

- Díaz Polanco, Héctor, 1992. "Autonomía y Cuestión Territorial", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. X, núm. 28, enero-abril, México.
- Díaz Polanco, Héctor. 1997. *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Figueroa V., Alejandro, 1992. Organización de la identidad étnica y persistencia cultural entre los mayos", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. X, núm. 28, enero-abril, México.
- Figueroa V., Alejandro, 1995. "Competencia étnica y políticas estatales de asignación de recursos. El caso de los yaquis y los mayos", en Barceló Raquel, Portal Ma. Ana y Sánchez, Martha J. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: organizaciones indígenas y políticas estatales*, UNAM y Plaza y Valdés Editores, México.
- García Canclini, Néstor, 1984. "Cultura y Organización popular: Gramsci con Bourdieu", en *Cuadernos Políticos* núm. 39, Era, Enero-marzo, México.
- García Canclini, Néstor, 1986a. "Gramsci y las Culturas Populares en América Latina", en *Dialéctica*, Año XI, núm. 18, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- García Canclini, Néstor, 1986b. *Desigualdad y poder simbólico*, Cuadernos de Trabajo núm.1, INAH, México.
- García de León, Antonio, 1985. *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2 vols., Era, México.
- Gramsci, Antonio 1972. Los intelectuales y la organización de la cultura, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio, 1973. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Guerrero J., Lagarde M. y Morales Ma, 1978. La cuestión étnica" en *Nueva Antropología* Año III, núm. 9, México.
- Guerrero Javier, 1983. "El anticapitalismo reaccionario en la antropología", en *Nueva Antropología* vol. V, núm. 20, México.
- Guerrero J. y López y Rivas G., 1984. "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional", en *Antropología Americana* (Reimpresiones), Instituto Interamericano de Geografía e Historia, México.
- Guerrero M., Javier, 1986. "Cultura nacional y culturas populares", en *Argonautas* núm. 4, año II, Ed. Aguirre Beltrán, ENAH, (Comité de Publicaciones), 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.
- Iturralde Diego, 1989." Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley", en *América Indígena* vol. XLIX, Instituto Nacional Interamericano, México.

- Iturralde, Diego, 1991. "Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados latinoamericanos", en *Nueva Antropología*, vol, XI, núm. 39, México.
- Lameiras, José, 1975. "Antropología política e indigenismo", en *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.
- Lomnitz-Adler, Claudio, 1979. "Clase y etnicidad en Morelos: una nueva interpretación", en *América Indígena*. Vol. XXXIX, núm. III, México.
- López y Rivas, Gilberto, 1988. *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*, Ediciones Aguirre Beltrán, Cuicuilco ENAH, México.
- Margolis Ana, 1992. "Vigencia de los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. X, núm. 28, enero-abril, México.
- Martín Barbero Jesús, 1987. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Ediciones G. Gili, Barcelona.
- Martín Barbero, Jesús, 1987. *Introducción en Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, FELAFACS-GG, México.
- Martín Barbero, 1987. "Comunicación, pueblo y cultura en el tiempo de las transnacionales" en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, FELAFACS GG, México.
- Medina, Andrés, 1983. "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", en *Nueva Antropología* vol. V, núm. 20, México.
- Méndez Laville, Guadalupe, 1987. "La quiebra política (1965-1976)", en García Mora (Coord.), *La Antropología en México, panorama histórico*, vol. 2, INAH, México.
- Nahmad, Salomón et. al., 1977. *7 Ensayos sobre indigenismo*, INI, Serie Cuadernos de Trabajo núm. 6, INI, México.
- Nahmad, Salomón, 1978. "Perspectivas y proyección de la antropología aplicada en México", en *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.
- Nahmad, Salomón, 1991. "Los derechos humanos de los pueblos indígenas de México a su propio desarrollo político, económico y cultural", en Warman A. y Argueta A. *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- Nahmad, Salomón, 1995. "La construcción de la democracia y los pueblos indígenas de México", en Barceló Raquel, Portal Ma. Ana y Sánchez, Martha J., *Diversidad étnica y conflicto en América - Nájenson José L., 1984. "Etnia, clase y nación en América Latina" en 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.
- Nolasco, Margarita, 1995. "Los indios refugiados de la frontera de México", en Barceló Raquel, Portal Ma. Ana y Sánchez, Martha J. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: organizaciones indígenas y políticas estatales*, UNAM y Plaza y Valdés Editores, México.
- Pérez Ruíz, Maya Lorena, 1991. "Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional", en Warman, A. y Argueta A. *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.

- Pérez Ruiz, Maya Lorena, 1993^a. "Lo popular en el movimiento urbano popular. Inédito, México.
- Pérez-Ruiz, Maya Lorena, 1995. *El Museo Nacional de Culturas Populares 1982-1989: producción cultural y significados*, tesis de maestría en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Sarmiento Silva, Sergio, 1987. *La Lucha Indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Sarmiento S., Paré L. Flores G., 1988. *Las voces del campo: movimiento campesino y política agraria 1976-1984*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Sarmiento Silva, Sergio, 1991. "Movimientos indígenas y participación política", en Warman A. y Argueta A. *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1974. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1980. *Problemas étnicos y campesinos*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Stavenhagen, 1982. "La cultura popular y la creación intelectual", en Colombres A. (Comp.) *La cultura popular*, Premiá Editora, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1984. "La Cultura Popular y la creación intelectual" en Colombres A. (Comp.) *La cultura popular*, Premiá Editora, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1986. "La cultura popular y la creación intelectual" en la *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1988. *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1991. "Los derechos indígenas: un nuevo enfoque del sistema internacional", en Warman A. y Argueta A. *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1992. "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. X, núm. 28, enero-abril, México.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1992a. "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Revista IIDH*, núm. 15, junio, México.
- Varese Stefano, 1978. "Defender lo múltiple: nota al indigenismo", en *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.
- Varese, Stefano, 1979. "¿Estrategia étnica o estrategia de clase?", en *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- Varese, Stefano, 1987. Patrimonio cultural, participación y etnicidad, ponencia presentada en el Simposio patrimonio y política cultural para el siglo XXI, 5-9 octubre, INAH, México.
- Varese, Stefano, 1989. "Movimientos indios de liberación y Estado nacional", en *La diversidad prohibida: resistencia Etnica y Poder de Estado*, El Colegio de México, México.

-Varese, Stefano, 1992. "Grupos No gubernamentales y Organizaciones de Base", in *Agricultural Sector Reforms and the Peasantry in México*, Special Programming Mission to México, International Fund For Agricultural Development.

-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.

-Warman, Arturo, 1986. "Todos santos y todos difuntos: crítica histórica de la Antropología Mexicana", en *De eso que llaman antropología mexicana*, Escuela Nacional de Antropología, Comité de Publicaciones, México.

-Warman, Arturo, 1988. "Comentarios sobre pluralidad y política cultural", en Stavenhagen y Nolasco (Coords.) *Política cultural para un país multiétnico*, SEP-COLMEX-DGCP, México.

-Warman A. y Argueta A. (Comps)., 1993. *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, CIIH-UNAM, México.

