

EL LABERINTO DE LA PLURALIDAD. A 50 AÑOS DE POLÍTICAS
DE RECONOCIMIENTO Y EXCLUSIÓN DIRIGIDAS HACIA LOS
PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO

Alejandro Vázquez*

RESUMEN. La relación del Estado con los pueblos indígenas en México es laberíntica, ya que nos muestra a lo largo de los años una gran variedad de discursos y acciones que han ido desde el desconocimiento y la asimilación hasta la discusión relacionada con formas de atención legislativa para la comprensión de su pluralidad. En el presente texto se revisan de manera impresionista las principales transformaciones políticas, institucionales y legislativas de los últimos 50 años relacionadas con el reconocimiento y la exclusión hacia los pueblos indígenas en nuestro país.

PALABRAS CLAVE. Diversidad, pluralidad, indígenas, reconocimiento, exclusión.

THE LABYRINTH OF PLURALITY. 50 YEARS
OF RECOGNITION AND EXCLUSION POLICIES
DIRECTED TO INDIGENOUS PEOPLES IN MEXICO

ABSTRACT. The relationship of the State with the indigenous peoples in Mexico is labyrinthine, since it shows us over the years a great variety of discourses and actions that have gone from ignorance and assimilation to the discussion related to forms of legislative attention for the understanding of its plurality. In the present text

* Profesor investigador en la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Correo electrónico: publicogeneral@yahoo.com.mx

the main political, institutional and legislative transformations of the last 50 years related to the recognition and exclusion towards indigenous peoples in our country are reviewed in an impressionistic way.

KEY WORDS. Diversity, plurality, indigenous, recognition, exclusión.

INTRODUCCIÓN

Un laberinto es un espacio edificado con una forma, diseño y fin particular, constituido por calles y encrucijadas. Calles por donde el tránsito es dirigido de una manera lineal, encrucijadas como el lugar donde se cruzan dos o más vías que ofrecen la posibilidad de elección. Hay distintos tipos de laberintos pero lo que es constante en ellos es que se constituyen de una entrada, un trayecto y una salida o un encuentro a un punto trascendental. Algunos de estos trayectos hacen un recorrido más corto, otros más complicado, en fin, los laberintos son construidos siempre por aquellos que detentan el poder.

El encuentro con la pluralidad y su relación con los pueblos indígenas en México es laberíntica. En este texto se hace una reflexión sobre el posicionamiento de la pluralidad cultural como un modo de relación complejo y oblicuo emanado de la articulación histórica y territorial de los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad, que ha tenido como principales impulsos la institucionalización de diversos proyectos civilizatorios, ideas de nación y horizontes de progreso.

A lo largo de la historia de nuestro país podemos advertir que la idea de pluralidad cultural se ha caracterizado por un conjunto dinámico de emociones, nostalgias, pérdidas, ambiciones, negaciones y desdichas. El rechazo sistemático a las presencias indígenas como un proyecto civilizatorio ligado al progreso así como la incapacidad social de comprender su presencia en el presente, son ideas rectoras que han orientado en mucho las políticas indigenistas en México. Las políticas de Estado nos muestran no solamente su comprensión sobre las sociedades indígenas sino también una noción de lo mexicano y la mexicanidad, “aun en la actualidad y a pesar del discurso y la retórica pluralista, la práctica política e ideológica concreta reproduce el bloque histórico constituido y

se orienta hacia la homogeneización de la diversidad, asumiendo que la diferencia es motivo de desigualdad". (Bartolomé, 1997: p29)

Inevitablemente, hablar de *lo indígena* en México a finales de la segunda década del tercer milenio, es destacar una enorme diversidad de modos de ser, de vivir, de significar y de sentir las formas en las cuales son representados, reconocidos e interpretados. Es por ello que la noción de *lo indígena* lleva de manera intrínseca las condiciones de diversidad, dinamismo y desigualdad inevitables de los modos particulares y específicos de las culturas. Sus manifestaciones hoy en día son infinitas no solo en sus bases materiales o patrimoniales sino en los incontables modos de relación y significación que han desarrollado a partir de la interculturalidad, las mediaciones tecnológicas y su novedosa articulación a campos económicos nacionales y globales. Actualmente esta enorme manifestación de modos de ser indígena representa para el Estado un reto monumental en cuanto a su comprensión e intervención.

En México desde los afanes universalistas del Estado posrevolucionario en el siglo pasado, donde todos eran mexicanos, se edificó una base política para decidir el rol que jugaría la diversidad dentro del proyecto de aquello que forjaría a la nación mexicana. A mediados del siglo pasado para el Estado el tema de *lo indígena*, se convirtió en *el problema del indio* y su solución se constituía en la elaboración de políticas públicas que tuvieran entre sus objetivos principales llevar el progreso económico a las distintas regiones indígenas a partir de un proyecto civilizatorio confeccionado desde la asimilación y el mestizaje hacia la cultura mayoritaria. Como una gran hazaña nacional se abrieron, en comunidades alejadas de las ciudades, escuelas y hospitales con el fin de atenuar los altos índices de pobreza y rezago. Sin embargo, estos espacios construidos desde el poder en muchos casos contribuyeron al desconocimiento, el menosprecio y la discriminación institucionalizada donde mexicanizar al indio fue el proyecto de nación.

Para autores como Bonfil (1987) y Bartolomé (1997) el indigenismo del Estado fue un modo de relación colonialista que, basado en el discurso de la modernidad y el progreso, violentó los procesos indígenas comunitarios, fragmentó sus formas de organización social y desplazó los conocimientos y prácticas ancestrales ligadas con sus territorios. En simultáneo a ello el indigenismo también representó un

modo de resolver desde el Estado los problemas atribuidos a los pueblos indígenas. Se fundaron instituciones específicas como el Instituto Nacional Indigenista (INI en 1948), se liberaron presupuestos para la realización de infraestructura y servicios, se conformaron políticas transversales de atención a la educación, la salud y la productividad al mismo tiempo que se edificó un discurso oficialista donde el progreso y la homogeneidad eran las vías para revertir los letargos y desvaríos atribuidos de manera obscena a la pluralidad cultural.

Desde la sociedad mexicana y el Estado se reconoció a los pueblos indígenas como culturas necesitadas de la guía de las instituciones, insuficientes por sí solas para tomar decisiones e incapaces de construir desde su identidad un horizonte nacional de integración. Por lo tanto, la salida del laberinto de la pluralidad consistía en transitar hacia la asimilación de la cultura mayoritaria, incluirse en la evolución social a partir de la escuela y el salario de un trabajo urbanizado. En palabras de Gamio, uno de los padres fundadores del indigenismo, se trataba de “encauzar sus poderosas energías hoy dispersas, atrayendo a sus individuos a otro grupo social que siempre han considerado como su enemigo, incorporándolos, fundiéndolos con él, teniendo, en fin, a hacer coherente y homogénea la raza nacional, unificando el idioma y convergente la cultura”. (Gamio, 1916: 14)

Es importante señalar que las políticas de reconocimiento hacia los pueblos indígenas son productos culturales que reflejan las intenciones sociales y los modos institucionales con los que funciona el Estado. Por lo tanto, las leyes y las políticas públicas están envueltas de anhelos y prejuicios que normalizan la legitimación y estigmatización de identidades sociales. Sin embargo, como son productos históricos y situaciones, las leyes y las políticas tienden a transformarse de manera cíclica a partir de las transformaciones internas y externas que dan lugar al reacomodo de fuerzas que rediseñan constantemente las vías para la intervención de dilemas sociales. En el caso del reconocimiento a los pueblos indígenas las vías tienden a ser barrocas, confusas y borrosas debido a que es el poder del Estado quien se ha configurado como el garante para dar respuesta a los problemas por ellos tipificados. En el presente texto revisaremos de manera impresionista e incompleta las distintas transformaciones sucedidas en los últimos 50 años en materia

de reconocimiento y exclusión por parte del Estado hacia los pueblos indígenas de nuestro país y así posicionarnos de frente a la coyuntura política contemporánea marcada el 4 de diciembre de 2018 cuando se expide la Ley que crea el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) y se abroga la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) instancia que en el 2000 fue testigo de la extinción del INI pero no del indigenismo mexicano. Advertimos que el corte de 50 años es para acotar el análisis a un periodo de tiempo manejable a los objetivos y extensión breve del presente texto, sin embargo, comprendemos que el indigenismo es un proceso que se tiene que comprender en su dinámica de larga duración para analizar a detalle sus lógicas del poder.

1968 LA QUIEBRA POLÍTICA DE UNA NACIÓN SUPUESTAMENTE HOMOGÉNEA

Para la década de los sesentas, el modelo del desarrollo dirigido hacia los pueblos indígenas a partir del *indigenismo corporativista y ruralizado*, comenzó a presentar sus grietas. El Estado-nación mexicano con sus Apolíneos y dionisiacos había decidido desde sus necesidades institucionales el rumbo de sus desarrollos sociales y políticos a partir de sus tratos comerciales con los Estados Unidos de Norteamérica. Desde ese momento, la economía capitalista comienza a acelerar la brecha entre los contextos urbanos y rurales, entre los campesinos y los obreros, entre la clase trabajadora y los dueños de empresas. Dicho modelo económico en un primer momento impulsó un acelerado crecimiento centralizado en las urbes, el desarrollo industrial y el comercio. Este impulso favoreció a la masificación de un gran sector de la población que sería la clase media, los cuales serían el reflejo vivo *milagro mexicano* demostrando un ascenso social a partir del empleo y la educación de una gran parte de la población que llegó a las ciudades dejando atrás sus territorios originarios y sus identidades culturales.

Ahora convertidos por las urbes en *Marías, inditos, o oaxacos*, los indígenas en las ciudades fueron ese sector que desde la desigualdad social amplió sus capacidades de adaptación y supervivencia a veces camuflando su identidad, por medio de la escuela, y otras invisibilizándola mediante relaciones de subordinación en los trabajos. Una buena parte de la sociedad rural mexicana se dirigió hacia las florecientes

metrópolis como un modo estratégico de lograr el sueño del progreso sin necesidad de abandonar el territorio mexicano.

Este proceso de crecimiento que le dio la cara de modernidad a ciudades como Guadalajara, Monterrey, León y el otrora Distrito Federal, comenzaba a generar las estructuras de atraso con el sector rural del país, el cual era cooptado por las centrales campesinas y controlado desde los nuevos puestos de representación política por los viejos caciques locales.

El poder del Estado para ordenar voluntades disidentes poco a poco vio agrietarse su hegemonía y para finales de la década de los sesentas con las distintas manifestaciones de pensamiento crítico surge un movimiento de ruptura y quiebra política que permea en las universidades, las instituciones, los sindicatos y los movimientos sociales, “es difícil precisar fechas exactas, pero tal vez a fines de los sesenta la perspectiva de y hacia las poblaciones nativas comenzó a cambiar en forma radical en América”. (Bartolomé, 1997: p.32)

En el caso de los pueblos indígenas esto relumbra en el crepúsculo del indigenismo, que poco a poco comienza a ver menguados sus presupuestos de acción institucional corporativista. Los pueblos indígenas levantan la voz contra el gobierno señalando los atropellos y despojos generados por su política desarrollista donde el progreso no termina por llegar ni la marginación termina por marcharse. También comienzan a alzar la voz para criticar sus modelos de asimilación y aculturación así como sus resultados vinculados con el aumento de la pobreza y la marginación. Las consecuencias adversas del indigenismo comenzaron a ser difundidas y analizadas desde un grupo de antropólogos críticos. Este movimiento reflexivo no solamente ocurrió en México sino en distintos países de América Latina. En 1971, mediante la declaración de Barbados, se propone una reflexión de los daños culturales ocasionados por el indigenismo, la asimilación y la integración social nacional de los pueblos originarios. En esta declaración escrita por estudiosos provenientes de la antropología localizada en distintas latitudes latinas, señalan:

Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos

indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino. (Declaración de Barbados, 1971: p. 1)

Para antropólogos como el mexicano Guillermo Bonfil, la labor de la antropología consiste en realizar una revisión sobre los efectos culturales generados por el indigenismo para así colaborar en la creación de formas endógenas para construir vías pertinentes para los pueblos indígenas de acuerdo a sus necesidades sociales y cualidades culturales y sobre todo contribuir junto con los grupos étnicos en la lucha a favor de su liberación y autonomía frente a los dominios coloniales históricos, sociales, políticos y económicos. Para Bonfil quedaba claro que el tratamiento de la pluralidad no era un asunto donde el Estado era el actor conclusivo y determinante, más bien su rol dentro del proceso era escuchar a los pueblos indígenas y posibilitar desde sus horizontes.

En la década de los setentas del siglo pasado, sucede un giro inesperado desde las sociedades indígenas latinoamericanas que en franca asociación con movimientos eclesiásticos, socialista y autonómicos, comienzan a tener una posición de lucha frente al Estado y sus formas de dominio. Estos movimientos indígenas comenzaron a posicionarse contra la manipulación del Estado nación, contra los corporativismos y el etnocidio producido por las intervenciones asimilacionistas. De tal modo que su voz resonó en la construcción de demandas específicas a partir de una idea de desarrollo pertinente a sus formas culturales, gestado desde sus bases intelectuales, históricas y organizativas tendiente a la búsqueda de autonomía. De este modo el laberinto de la pluralidad edificado de manera unívoca por el Estado comienza a complejizarse ya que los pueblos indígenas se pronuncian por otros modos de construcción de articulación con la nación y el resto de la sociedad. Se señala el papel hegemónico y perverso que ha tenido el Estado como la entidad única capaz de diseñar, valorar, dirigir las ideas de progreso y desarrollo de los indígenas.

Para los años setenta y ochenta, la palabra autonomía comienza a sonar de manera más repetida en movimientos relacionados con pueblos indígenas, la antropología se sumó de una manera comprometida en la

generación de premisas reflexivas y analíticas para su posible aplicación. Una de ellas se encuentra vertida en el pensamiento de Guillermo Bonfil desde su teoría del control cultural donde realiza un análisis de los procesos de transformación de las sociedades indígenas camino a la liberación y autonomía a partir de la toma de conciencia y del “control de sus elementos culturales: materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos”. (Bonfil, 1988: p.p. 5-6)

En este planteamiento se concibe un modelo de construcción civilizatorio autónomo al Estado. Ya no se considera que el Estado es el que tiene que construir las vías para la incorporación o asimilación de las sociedades, sino que ahora se plantea la necesidad de reconocimiento de las formas culturales indígenas. En este planteamiento se observa al Estado, sus leyes, sus instituciones y sus políticas como un gran laberinto lleno de encrucijadas y marañas que impiden que los pueblos indígenas vayan de frente en la búsqueda de la autonomía. Es en este momento que los pueblos indígenas consideran de viva voz desde su reflexión y evaluación del indigenismo una necesidad de nación construida desde la diversidad.

¿Y la antropología obstaculizaría o facilitaría el trayecto para lograr este desafío? Para pensadores como Ángel Palerm, Guillermo Bonfil, Rodolfo Stavenhagen, Miguel Bartolomé entre otros, el papel de la antropología no solamente sería el de contribuir con la crítica y la censura de las acciones colonialistas y de dominación del Estado, sino también contribuir a la creación de las vías políticas para la edificación de una lógica plural, cimentada en sus raíces culturales y orientada hacia revertir los procesos de desigualdad, pobreza, exclusión y racismo tristemente florecientes en las orillas y los pliegues del territorio mexicano.

Una de estas iniciativas es el etnodesarrollo, entendido como “el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica, los recursos reales y potenciales de su cultura de acuerdo con un proyecto que defina sus propios valores y aspiraciones”. (Bonfil, 1982: p.133)

En este laberinto, los pueblos indígenas tendrían un punto de encuentro luminoso y posibilitador si el Estado reconociera su importancia social, legislara su autonomía en la toma de decisiones sobre el uso de sus recursos y reeducara al resto de la sociedad no indígena para

observar en las sociedades nativas modos pertinentes y estilos de vida enriquecedores para la vida nacional. Sin embargo, se reconoce que una gran limitante para la elaboración de políticas públicas respetuosas hacia la necesidad autonómica de los indígenas, siguen siendo las actitudes de prejuicio y discriminación que tiene la sociedad no indígena, así como la desigualdad económica y la marginalidad en la que se inscriben los pueblos indígenas. Sin embargo, no todo es compromiso de los mestizos, según Bonfil, los indígenas deberán ser responsables y organizados para tener un control cultural de sus recursos y una mayor conciencia étnica para construir los caminos hacia sus propios proyectos de pluralidad.

Para la década de los 80s los planteamientos críticos del etnodesarrollo y la movilización indígena en resistencia a la asimilación nacionalista, fueron duramente censurados y desaprobados por los movimientos indígenas autonómicos y por el sector crítico de la antropología. Sin embargo, el Estado sistemáticamente se dedicó a tacharlos de comunistas, radicales o extranjeros y a reprimirlos mediante la fuerza pública y la persecución social. A finales de la década de los ochentas del siglo pasado, mientras se reprendía y castigaba a estos pensamientos sublevados, por otro lado, se legitimaba a aquellos indígenas que seguían comulgando de la mano corporativista del Estado. En este laberinto la pluralidad se abre una encrucijada donde se puede ser indígena reconocido por el oficialismo o ser excluido de los beneficios de las políticas públicas por ser considerado como radical y enemigo del proyecto de modernidad nacional.

Para el inicio de la última década del milenio pasado, otro de los grandes impulsos que complejizó aún más el tratamiento de la pluralidad fue la articulación del Estado mexicano a marcos legales internacionales, mismos que el país suscribió más por el hecho de quedar bien con el tenor extranjero vinculante a los derechos humanos que por la necesidad interna que le diera posibilidades de animar una nueva etapa en su relación con los pueblos indígenas, de tal modo que:

El vacío jurídico constitucional se empezó a cubrir con la ratificación el 3 de agosto de 1990 y el registro el 4 de septiembre del mismo año, del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Así, sin consultas a los interesados el Senado de la

República dictaminó que el *presente convenio no contiene disposición alguna que contravenga nuestro orden constitucional ni vulnere la soberanía nacional*.³ Teníamos así, técnicamente, un programa jurídico que, conforme al artículo 133 constitucional, sería ley suprema de toda la Unión. (Gómez, 2002: 241)

Lo anterior marca un punto de inflexión sobre el tratamiento del Estado hacia los pueblos indígenas ya que su adherencia al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) conformaría un marco legal que a la postre se convertiría en una plataforma de gestión de derechos colectivos e individuales que pondría en situaciones nunca antes vistas a la hegemonía del Estado.

LA EMANCIPACIÓN DE LA DIVERSIDAD Y LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DE LA PLURALIDAD

Después de un acalorado proceso que se vivió entre las distintas fracciones políticas, el 28 de enero de 1992 se logra la inclusión de los pueblos indígenas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos “Esta reforma fue rechazada por el movimiento indígena y se procesó desde la soledad y el aislamiento del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI). Habría que señalar que ese párrafo reflejaba lo que en aquel momento el Estado estaba dispuesto a conceder”. (Gómez, 2013: 46)

El fin de la década de los ochentas y el inicio de los noventa marcó con la firma del convenio 169 y con la inclusión de los pueblos indígenas al orden constitucional, una nueva manera de edificar el laberinto de la pluralidad caracterizada por la inclusión y exclusión simultáneas. Una que por un lado agrega y vincula a los pueblos indígenas dentro de los marcos legales nacionales e internacionales de punta y que por otro los excluye de la posibilidad de construcción de proyecto colectivo y búsquedas autonómicas de desarrollo identitario y territorial.

Al final de un sexenio construido desde un conjunto de reformas estructurales a la Constitución mexicana y al sistema financiero, se levanta en armas el primero de enero de 1994, justo al inicio del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional con las premisas de “nunca más un México sin nosotros” A nivel nacional el trayecto que marca el zapatismo desde su aparición

mediática el 1º de enero del 1994 tiene como una de sus particularidades “la inmediata respuesta de la sociedad civil que se identificaba con las demandas” (Valladares, 2015: 481) y la conjunta reacción nacional de colectivos, agrupaciones y comunidades indígenas que venían desde siglos exigiendo las demandas de: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, justicia, democracia y paz.

Al calor de la rebelión zapatista se crearon organizaciones nacionales como: La asamblea Nacional Indígena plural por la autonomía (ANIPA-1995), el congreso Nacional Indígena (CNI-1996) y la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI-1997) que lograron articular organizaciones, movimientos, autoridades y representantes indígenas de gran parte de la república. (Valladares, 2015: 482)

El gobierno mexicano tuvo presencia mediante sus dos comisiones: Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) y la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), esta última se encargó de generar una iniciativa de ley emanada de las jornadas de trabajo y diálogo sobre la realidad indígena y pactados en los acuerdos de San Andrés en febrero de 1996. Sin embargo, esta propuesta de ley a lo largo de los años fue absorbida por los partidos políticos y los intereses parlamentarios, modificando el espíritu de diálogo y consulta realizado por los zapatistas y dando prioridad a la visión monolítica del Estado, la cual consideraba que “los acuerdos autonomistas parecían un riesgo para la integridad del Estado”. (Valladares, 2015: 481)

De tal modo que el zapatismo estaba formulando una iniciativa madura que reflejaba no únicamente la necesidad de reconocimiento de la dignidad de los pueblos indígenas sino también la refundación del Estado desde sus premisas jurídicas, donde la pluralidad de los grupos indígenas fuera una base constitutiva para levantar formas autónomas de proyectos sociales y comunales. En este laberinto, por primera vez aparece la diversidad como salida para la construcción de un Estado plural tanto en su composición como en su reconocimiento jurídico. Se apuesta hacia la convergencia de proyectos sociales orientados hacia la búsqueda de Libertad, Justicia, Democracia, Paz, Dignidad y Autonomía, temas indispensables que fueron debatidos, consultados y plasmados en los acuerdos de San Andrés.

Sin embargo, las fuerzas del Estado se recompusieron utilizando los engranajes del poder y la burocracia frente a la emancipación zapatista complicando y rebuscando los diálogos y las formas para atender la petición de escucha y respeto de aquellos colectivos a los cuales, durante gran parte de la historia, se les había tachado de menores de edad.

Que los zapatistas se hayan levantado en contra del *mal gobierno*, que además tuviesen la simpatía de la sociedad no indígena nacional e internacional y que tuvieron la capacidad de llevar una propuesta de transformación a favor de las autonomías indígenas, fue para el Estado una enorme ofensa que a diferencia de otras décadas no podría silenciar únicamente mediante la fuerza pública sino que tendría que reconstituir sus modos de reconocimiento a la pluralidad y fue en esa encrucijada donde nuevamente el tema del legado de los pueblos indígenas, sus expresiones culturales su colorido y patrimonio, se convirtieron en aquello que desde el Estado era lo digno de ser reconocido.

Para finales del año 2000 el país entero en unas elecciones históricas ponía fin al régimen del Partido Revolucionario Institucional (PRI) quien había gobernado durante 75 años la presidencia. En este sentido, comenzaba la recomposición política nacional e internacional, caracterizado por la diversidad coyuntural de partidos políticos y la emergencia de una nueva élite política empresarial comprometida con el desarrollo de la economía neoliberal. A partir del año 2000 México se perfila como una nación neoliberal, estableciendo ajustes financieros y jurídicos capaces de dar fluidez a las inversiones extranjeras y tomando el combate a la pobreza como una de sus estrategias de desarrollo social.

Con la reforma al artículo 2° de la Constitución mexicana en agosto del 2001, sustentada en el engaño y el incumplimiento del Estado en relación con los acuerdos firmados en San Andrés Sakamch' *en de los pobres*, pretendió hacer un intercambio espurio de vagas promesas de recursos, programas gubernamentales y prerrogativas legales, a cambio de violentar la palabra empeñada en temas fundamentales como la autonomía y la autogestión territorial. En este panorama, "la reforma dejó a las leyes de los estados la tarea de legislar sobre autonomía, y el estatuto jurídico de los pueblos y comunidades indígenas. La perspectiva se sustenta claramente en el conocido apotegma aplicado desde siempre por los colonias: divide y vencerás". (Terven, Vázquez y Prieto, 2013: 229)

Posterior a la reforma constitucional del 2001, en el verano del 2003 el Instituto Nacional Indigenista (INI), instancia gubernamental que por más de medio siglo instrumentó la política indigenista del Estado, cedió su encargo a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) dependencia federal que era la encargada de llevar por las vías del desarrollo a los pueblos indígenas del país mediante la realización de infraestructura, obras pública y acompañamiento en proyectos productivos. A partir de su surgimiento, la CDI reorganizó las fuerzas locales y municipales indígenas a partir de la aplicación millonaria de recursos, generando presupuestos opulentos para aquellas comunidades y localidades que estuvieran en condiciones institucionales de organización y gestión, estableciendo una nueva etapa en el corporativismo étnico del Estado. Tal y como lo señala Taussig (2015) “estamos ante la presencia de la magia del Estado y sus formas infinitas de transformación”. (Taussig, 2015: 12)

En esta transición, una de las nuevas formas de reconocimiento consistió en la realización a nivel estatal de la promulgación de distintas leyes en materia de derechos y cultura de los pueblos indígenas. Dichas leyes estatales promovidas entre el 2006 y el 2011 estaban fundamentadas en un padrón de comunidades indígenas el cual emanaba de un ejercicio de diagnóstico y consulta donde se aplicaba una cédula de identidad con distintos ejes temáticos, incluida la auto adscripción. A simple vista podríamos advertir el enorme avance que las leyes estatales supondrían en materia de reconocimiento de comunidades indígenas, ya que durante muchas décadas en nuestro país se reconocían únicamente desde su utilización de la lengua o su residencia en territorios originarios,

El ejercicio de diagnóstico se implementó en la lógica de un procedimiento de consulta participativa, que dio su lugar a la participación comunitaria bajo el principio de un acto previo, libre, informado y de buena fe. Es en tal caso, resultado de la movilización comunitaria donde se expresa o no su fuerza interna, su capital social real y no imaginado, por ello, el diagnóstico da cuenta en detalle de cada uno de estos elementos, que se nutren de una historia, que es depositaria de todos sus esfuerzos por ser y reproducir su comunidad. (Ávila, 2014: 13)

Sin embargo, este ejercicio incluyente de manera inmediata se transformó en excluyente para los habitantes de las comunidades debido a que los procesos de conformación y financiamiento de consulta provenían de las presidencias municipales en articulación con los proyectos de infraestructura carretera y de servicios que tenía el CDI. En estados como Querétaro, Guanajuato e Hidalgo después de que la CDI recibía las cédulas la entregaba *palomeadas* a los diputados responsables de la comisión de asuntos indígenas y eran ellos los que al final del día ingresaban la iniciativa de inclusión de nuevas comunidades dentro del padrón que estructura las leyes generando así “un espacio de civilización remodelada en función de criterios exógenos, manipulados por actores institucionales”. (Galinier, 2008: 112)

En la descripción de este proceso, nos damos cuenta cómo se burocratiza e institucionaliza el ejercicio consultivo en una serie de trámites y acuerdos externos para lograr la inclusión de una comunidad indígena dentro del padrón. Para el caso del estado de Querétaro se registraron varias ocasiones en que presidentes municipales llevaron iniciativas de incluir comunidades dentro del padrón sin haber sido consultadas previamente. En algunos otros casos presidentes municipales animaban a los habitantes de las comunidades a declararse como pueblos indígenas prometiéndoles apoyos y obras públicas de parte de la CDI. El caso del estado de Querétaro es muy peculiar.

Mientras que en la primera versión (2008) de la ley se reconocía como indígenas a 183 localidades de nueve municipios, en una primera reforma de 2011 se enlistaban 231 localidades de diez municipios, y en una siguiente reforma, acordada en enero de 2013, se encontraron diez municipios que comprendían 235 localidades y para el 2015, se promulgó una nueva que contempló 18 municipios del estado de Querétaro, con 250 localidades, lo que significa un 100% de presencia indígena a nivel municipal. (Vázquez, 2017: 118)

Ahora aquellas comunidades que estaban integradas en el padrón dentro de las leyes indígenas estaban incluidas dentro del laberinto del Estado donde acudían en filas enteras para solicitar *carreras y progreso*. pero al mismo tiempo existían otras que no fueron admitidas dentro de dicha

ley por no ajustarse a los lineamientos de la CDI o hacer sus propios ejercicios consultivos sin la metodología propuesta. Al final la exclusión sucedió al convertirse el CDI en juez y parte del reconocimiento de las comunidades al interior de los estados, principalmente en el sexenio del 2006 al 2012, teniendo una nueva estrategia de corporativismo de la población indígena pero ahora desde las estructuras municipales. Sin embargo, los resultados de la elección de 2012 no le dieron continuidad al régimen del Partido Acción Nacional (PAN) que lo había conseguido en 2000 y mantenido en 2006. El nuevo triunfo del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en las elecciones presidenciales marcó una nueva transformación en el CDI que consistió principalmente en el adelgazamiento de sus presupuestos, así como la disminución de personal para la realización de programas y proyectos. De 2012 a 2018 año con año el CDI fue perdiendo sus recursos millonarios para *pavimentar caminos para el desarrollo* de los pueblos indígenas. Actualmente existen comunidades que no están reconocidas por el padrón de comunidades indígenas y han lanzado su reflexión interna preguntándose qué somos de frente a un Estado que solo permite el reconocimiento de la pluralidad a partir de sus propios mecanismos y de sus propias intenciones, en Querétaro por ejemplo, habitantes de distintas comunidades de habla ñaño tomaron las oficinas del CDI exigiendo fueran integrados dentro del padrón de comunidades pero que no seguirían las reglas impuestas por el CDI apelando a su ejercicio de autodeterminación y autoadcripción colectiva. Después de varios días de intentos fallidos de negociación el CDI terminó por incluir a estas comunidades dentro de la siguiente reforma de la ley indígena queretana.

LOS RETOS PARA LA COMPRESIÓN DE PLURALIDAD INDÍGENA Y LAS TRANSFORMACIONES DEL ESTADO

A lo largo de este texto la figura de los laberintos nos ha posibilitado enfatizar, evidenciar y exponer las formas de colonialismo/dominación que los paradigmas vinculados a la homogeneidad/pluralidad han tenido a lo largo de cincuenta años de historias nacionales y procesos locales. Las estructuras laberínticas edificadas desde la idea de nación nos dejan en la posibilidad de observar la trama geopolítica donde se tejen redes de intercambios que justifican y avalan el ejercicio del poder construido desde el prejuicio hacia la diferencia.

En este recorrido de 50 años, encontramos a la construcción del Estado nación como el vehículo deificado de la *sinonimia* entre progreso y desarrollo, homogeneidad y orden, modernidad y globalización. En este sentido, estas gramáticas del poder construyeron en México una objetivación hacia los pueblos indígenas los cuales se debía intervenir para integrar, transformar y *funcionalizarlos* a la par de una agenda política ligada a intereses en estricto sentido *economicista* y de control social.

De ahí que los pueblos indígenas y afrodescendientes de la América Latina han experimentado siglos de intervenciones, tendientes a trastocar sus pensamientos, sus lenguas, su origen y sus caminos con la justificación de recibir a cambio las baratijas de progreso impulsados por un proyecto hegemónico, llámese nación o llámese mercado o llámese desarrollo.

El mayor reto de hoy en día es evidenciar la manera en que el Estado se apropia de los conceptos de la pluralidad y la autonomía, haciéndolos propios, integrándolos en sus discursos y documentos oficiales, pero en cuyo proceso de aplicación se elimina todo su sentido reivindicativo y autonómico.

Este reto se multiplica para el caso mexicano, donde las políticas multiculturales e interculturales han definido en gran medida a “la buena etnicidad”, como aquella que no contraviene los intereses del Estado, y la etnicidad disfuncional (Hale, 2005) criminalizada y convertida en terrorismo por su carácter refundador y su búsqueda por plantear vías para la autonomía.

En el caso de los pueblos indígenas de México, vemos cómo la reforma del artículo segundo restringe la discusión autonómica y la lucha por el territorio, y se orienta hacia la gestión de presupuestos y proyectos de corte estatal y de la federación. Esto último le brindó a instituciones como la CDI un nuevo carácter de asistencialismo, logrando nuevos corporativismos que fragmentaron y dividieron a distintos movimientos indígenas locales y regionales a partir de la promesa de proyectos y apoyos para sus comunidades.

Con en los tres sexenios de vida del CDI se marcó un nuevo modo de regreso al indigenismo del Estado de los años cincuenta del siglo pasado donde las políticas del aquel entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) servían para estructurar y consolidar la presencia del

Estado y el régimen presidencial basado en el control político. Esta neo colonización creada desde la premisa: *para el desarrollo*, constituyó una forma *verticalizada* de edificar espacios políticos institucionales donde los diálogos relacionados con las demandas ligadas hacia la interculturalidad, la autonomía y la recomposición del movimiento indígena, se resolvían con espejos, limosnas y carreteras.

Hoy en día, con una nueva etapa presidencialista ya se ha anunciado la transformación de la CDI al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) quien estará bajo la dirección de Lic. Adolfo Regino Montes el cual cuenta con una relevante experiencia sobre derechos y cultura de pueblos indígenas en México. ¿El INPI se convertirá en un nuevo laberinto para la construcción de autonomías y la refundación del Estado o podrá construir las bases para la conformación de una nueva etapa del respeto, la dignidad, la justicia hacia los pueblos indígenas? Por lo pronto los zapatistas desde la Selva Lacandona consideran que el proyecto del INPI es un nuevo laberinto del Estado para distraer las discusiones sobre la autonomía y los derechos de los pueblos indígenas volviendo a ofrecer proyectos de desarrollo extractivista como un modo de llevar progreso y dignidad a las comunidades indígenas. Es difícil no sospechar que seguirá siendo la misma vieja y desgastada forma de integracionismo cuando en declaraciones el actual presidente de la república señala:

En todos los pueblos se realizarán acciones en beneficio de la gente más necesitada, pero de todos los pobres, la atención primordial será para pueblos indígenas... El compromiso es que en el sexenio vamos a pavimentar de concreto todos los caminos a las cabeceras municipales de Oaxaca. (Andrés Manuel López Obrador, discurso de Presentación del Programa nacional para los pueblos indígenas, Oaxaca; 21 de diciembre, 2018)

Es importante hacer notar que la nación a lo largo de sus distintas edades ha elaborado diversas gramáticas del poder, las cuales se sofistican de acuerdo a las necesidades sociales y a lo paradigmas de lo políticamente correcto, siendo así *más incluyentes, más respetuosas y más plurales*. Hoy en día estas palabras en labios de la política aparecen como insignias del cambio y la transformación, pero al momento de articularlas con

acciones y prácticas, siguen reproduciendo los modelos asimétricos que ponen a los pueblos indígenas como marginados frente a la ley, las instituciones y el Estado.

Sin embargo, el menosprecio, la desigualdad y las ya mencionadas formas de dominio, han generado entre los pueblos indígenas distintos procesos de reconstitución de sus movimientos, *resemantización* de sus identidades y nuevas estrategias de resistencia y sublevación desde lo cotidiano.

Las enseñanzas de estos colectivos que apelan hacia la construcción de otro mundo posible no sólo expresa la crisis de la modernidad epistemológica y social (Santos, 2011) sino ponen en evidencia la necesidad de repensar el papel de las ciencias y especialmente la antropología en la construcción de conocimientos pertinentes, emergentes y trascendentales para la consolidaciones de redes de pensamiento, tramas de acción y nodos de solidaridad y ayuda para hacer de este mundo, un lugar de muchos mundos y

Ello sólo podrá lograrse abriendo espacios en que, a través del diálogo y la participación de la población, puedan expresarse los reclamos de justicia, dignidad y bienestar de los grupos a quienes ancestralmente se les ha sometido y despojado, de tal modo que se incorporen, con su voz y su determinación, con su voluntad y su corazón, a formar una tierra en donde todos podamos acceder a la igualdad social, podamos reconocernos en la diferencia cultural y podamos abrirnos y conectarnos de manera horizontal y respetuosa con la aldea global que es nuestro entrañable y convulso mundo contemporáneo. (Prieto, 2014: 29)

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ÁVILA, A. (2014). Prólogo. En Alejandro Vázquez y Diego Prieto (Coords) *Los pueblos indígenas del Estado de Querétaro. Compendio monográfico*. pp 9-13. México: Universidad Autónoma de Querétaro, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- BONFIL G. (1982). *El etnodesarrollo. Sus premisas jurídicas, políticas y de organización*. En Bonfil *et al.* América Latina: etnodesarrollo y etnocidio. Costa Rica: FLACSO.

- BONFIL G. (1988). *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. En *Anuario antropológico*. Núm. 86. 13-53. Brasil: Universidad de Brasilia y Tempo Brasileiro.
- GALINIER, J. (2008). Indio de Estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna. En: Argyriadis, Kaly (*et al.*) (coords.). *Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigación para el Desarrollo, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Jesuita de Guadalajara, México.
- GAMIO, M. (1916). *Forjando Patria. Pro nacionalismo*. México: Porrúa.
- GÓMEZ, M. (2013). Los pueblos indígenas y la razón de Estado en México: Elementos para un balance. En *Nueva Antropología*. Vol. 26, Núm. 78. México.
- GÓMEZ, M. (2002). Derecho indígena y constitucionalidad. En Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. pp. 235-277. México: Anthropos/UAM.
- HALE, C. (2005). Neoliberal Multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. En *POLAR: Political and legal Anthropology Review*, vol. 28, Núm. 1, 10-26. American Anthropological Association,
- PRIETO, D. (2014). Lo indígena en Querétaro: un campo simbólico y político que crece y reconfigura. En Alejandro Vázquez y Diego Prieto (Coords) *Los pueblos indígenas del Estado de Querétaro. Compendio monográfico*. pp. 21-32. México: Universidad Autónoma de Querétaro-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- PRIMERA DECLARACIÓN DE BARBADOS. (1971). *Por la liberación del Indígena*.
- TAUSSIG, M. (2015). *La magia del Estado*. México: Editorial Siglo XXI.
- SANTOS, B. (2011). *Una epistemología del sur*. México: CLACSO Siglo XXI.
- TERVEN, A; VÁZQUEZ, A. Y PRIETO, D. (2013). La ciudad como espacio de multiculturalidad y ejercicio de derechos étnicos. En Vázquez, A. y Prieto, D. (Coords.). *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli*

- queretana*. pp. 223-243. México: Universidad Autónoma de Querétaro-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- VALLADARES DE LA CRUZ, L. (2015). Los ejes de la disputa indígena: autonomía, territorios y derechos indígenas 1917-2015. En *Los pueblos indígenas y la Constitución de 1917: una revalorización del pasado hacia el presente*. pp. 463-594. México: Publicado por el Poder Judicial de la Federación, SCJN. Colección 100 aniversario de la Constitución de 1917 SJN.
- VÁZQUEZ, A. (2017). La reconfiguración del Estado y las nuevas caras del indigenismo: modernidad, colonialidad y pueblos indígenas en Querétaro, México. En *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín. Vol. 32, Núm. 53. 100-123. DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v32n53a07>

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2018

Fecha de aceptación: 29 de marzo de 2019

DEL INDIGENISMO A LA INDIGENEIDAD.
LOS DILEMAS DEL PLURALISMO ÉTNICO CONTEMPORÁNEO

José Eduardo Zárate Hernández*

RESUMEN. En este artículo se revisa y discute los conceptos de indígena, etnicidad e indigeneidad como parte del proceso de reconocimiento por el que han transitado los grupos indígenas en nuestro país. En particular a partir de la implantación del neoliberalismo como forma de gobierno a la par de las políticas de reconocimiento que ha implementado el Estado mexicano.

PALABRAS CLAVE. Estado, etnicidad, reconocimiento, pueblo, indígena.

FROM INDIGENISM TO INDIGENOUSNESS. THE DILEMS OF
ETHNIC CONTEMPORARY PLURALISM

ABSTRACT. This article reviews and discusses three key concepts –the indigenous, ethnicity and indigenusness– as elements of the recognition process that indigenous groups in Mexico have traversed. This process is traced, specifically, from the moment when neoliberalism was established as the form of government, and analyzes the recognition policies that the Mexican State has implemented along the way.

KEY WORDS. State, ethnicity, recognition, peoples, indigenous.

* Profesor investigador en el Colegio de Michoacán, México. Correo electrónico: zarate@colmich.edu.mx

INTRODUCCIÓN

Lo indígena o el indígena, sea por negación o afirmación, ha sido una presencia constante en los distintos proyectos de nación por los que ha transitado nuestro país. Aunque participó activamente tanto en el proceso de Independencia como en el de la Revolución, defendiendo sus bienes colectivos o comunales y sus formas de gobierno, se le mantuvo excluido del cuerpo de la nación (Van Young, 2013, Mallon, 1995, varios en el libro del CNDI, 2011). La historia del indigenismo, como lo señalaron distintos autores, es la de aquellas ideas, acciones y políticas diseñadas, por las clases y grupos no indígenas, sea para integrarlo (o volverlo mexicano), sacarlo de su atraso (mediante programas sociales con fines clientelistas y corporativistas) o “hacerlo productivo” (gestor o microempresario) (Villoro, 1979, Caso, 1973). Para los escritores e intelectuales nacionalistas que desde la segunda mitad del siglo XIX y durante gran parte del XX pretendían contribuir a la consolidación y fortalecimiento de la vida pública nacional (como Francisco Pimentel, Andrés Molina Enríquez o Fernando Benítez), su presencia, resultaba un buen indicador de la situación que guardaba la impartición de la justicia en el país.¹ Es precisamente en el siglo XIX cuando se formula el canon de la existencia de dos naciones, que se repetirá a lo largo del siglo XX.²

Sin entrar en detalles y simplemente para tomar como punto de partida el desmoronamiento de los proyectos e ideologías nacionalistas, una de las últimas versiones de este canon la produjo Guillermo Bonfil Batalla, en un momento en que la crisis de proyecto nacionalista que emergió de la Revolución Mexicana era evidente (los años ochenta del siglo XX) y la emergencia de la diversidad y la alteridad demandaba ser reconocida. Retomando la pauta que se establece desde el siglo

¹ Tanto en *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Villoro, como en la obra *la política indigenista en México* de Caso et. al., son los otros los que piensan al indígena y su problemática, sobre todo lo relacionado con las tierras comunales y quienes diagnostican el problema y diseñan y aplican las políticas para solucionarlo.

² Dice Monsivais a propósito: “Pimentel, como examinan Villoro y Marzal, anticipa el gran lugar común del indigenismo. Al cabo de medio siglo de independencia, hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno; pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos”. (Monsivais, 2012: 134-135)

XIX, en su obra *México Profundo*, se refiriere a una sociedad dividida, una parte, que vive en la modernidad del mundo del consumo, niega o no quiere ver al otro México, el que siempre ha estado ahí, el de los indígenas y campesinos excluidos y que representan las raíces profundas de nuestra identidad. Por ser un componente integral de la nación mexicana, el reconocimiento de lo indígena (o de la raíz indígena) sería la reivindicación del México profundo y el inicio de la reconciliación de los dos Méxicos. En cierto sentido esta proposición abrió una gama de posibilidades para la reivindicación de lo indígena, que ahora se manifiesta desde el ámbito estrictamente comercial, hasta la demanda y práctica de la autonomía.

Aunque el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural se logró a principios de la década de los noventa, del siglo XX, esta reconciliación no ha ocurrido. Sobre todo, porque como parte del proyecto neoliberal, también se terminaba con la protección de la propiedad colectiva y con las políticas sociales. En principio el indigenismo no puede existir en el orden neoliberal. [El indigenismo entendido como una política (pública) enfocada hacia la atención de los pueblos indígenas y su desarrollo, es esencialmente incompatible con el neoliberalismo, como el modelo de desarrollo general que guía las políticas públicas y el quehacer de los estados nacionales]. Justamente porque el neoliberalismo niega o trata de negar la importancia de la política y los programas sociales como generadores de orden. Su interés está puesto en el mercado o la actividad económica. Es el control de las variables macroeconómicas como proyecto político que debería tener efectos sociales positivos que se supone legitimaría las políticas neoliberales. Como doctrina, ubica la acción política en un lugar secundario, detrás del impulso de las actividades económica o los negocios y a la expansión del mercado. En nuestro país, como es bien conocido, chocó de frente con la terca realidad de la desigualdad social y la violencia extrema, que terminaron por convertirse en la principal preocupación de los gobiernos y de la mayoría de la población.

De la implantación del neoliberalismo como doctrina de Estado, hemos recorrido un camino de rápidos y vertiginosos cambios: las reformas constitucionales en materia de reconocimiento de la diversidad, el fin del indigenismo como política de Estado, la emergencia y posterior división

del movimiento indígena nacional, la implementación de políticas públicas impuestas por las agencias internacionales, la promoción de la categoría de “pueblos indígenas” y, ahora con la llegada de un nuevo gobierno de corte populista, que, por lo pronto se propone revivir el Instituto Nacional Indigenista, que se llamará de los Pueblos Indígenas, el cual será dirigido por un indígena auténtico.³

En la actualidad no se duda que los indígenas sean no solo los actores de su propio drama, sino también los autores de su propia historia. Se trata de uno de los cambios más importantes, finalmente establecido, luego de la aparición de múltiples movimientos y organizaciones indígenas en América Latina, o como algunos autores le llamaron “la emergencia indígena”. Como lo señaló De la Peña (2005: 732): “Al final del siglo XX la lógica del indigenismo ha sido subvertida. El Estado no puede más ‘nombrar’ a los sujetos indígenas o definir su destino; por el contrario, los pueblos indígenas están definiendo sus propias aspiraciones y forjando un nuevo tipo nación en la que ellos no podrían ser forzados a elegir entre marginalidad opresiva y asimilación”. Hasta la segunda mitad del siglo pasado el Estado era quien nombraba o designaba a los sujetos, quien les daba la voz o los callaba.

Esta transfiguración (de actor a autor) ha significado un claro cuestionamiento del trabajo antropológico y, en cierto sentido, la descalificación de la tarea de traductores o interpretes al hablar por otros. Ahora son ellos quienes hablan de si mismos, quienes se expresan en sus propios términos y de manera directa, cuestionando en algunos casos abiertamente lo que dicen y han dicho los especialistas y produciendo sus propias interpretaciones. Sin duda un reto para la antropología mexicana que, durante gran parte del siglo XX, creció al amparo de la relación entre nacionalismo e indigenismo. Una disciplina bisagra que se pensaba podía actuar en los eslabones del Estado y la academia, sirviendo a dos amos.

Por lo mismo, la antropología, ha debido repensar sus metodologías además de conceptos y categorías. En la actualidad en que los indígenas

³ Maria Luisa, Albores, propuesta como secretaria de Desarrollo Social, para el nuevo gobierno, que ahora se llamará Secretaría del Bienestar, entrevista en Proceso, no. 2186, 23 de septiembre de 2018.

mismos se han convertido y son reconocidos como los hacedores y narradores de su propia historia, pareciera que no tiene mucho sentido hablar por ellos, ahora ellos llevan la voz. Pero ¿realmente ya no tenemos nada que decir, ni que hacer respecto a los nuevos procesos de reorganización territorial e identitaria que están ocurriendo? ¿acaso no hay un uso estratégico de la etnicidad, identidad o representación, tanto para excluir, estigmatizar, como para demandar inclusión? De alguna manera, en la reconfiguración de lo indígena, no deja de estar involucrado el quehacer de los antropólogos, sea por aceptación o rechazo, por compromiso o distanciamiento. Más allá de los cuestionamientos que se le han hecho a la antropología por reproducir el pensamiento colonialista, no se puede negar que lo que se ha producido desde la academia, en particular, la gran cantidad de tesis y estudios antropológicos elaborados en los últimos años sobre las realidades indígenas y sus transformaciones no deja de ser importante al menos, como insumos para enriquecer el diálogo intercultural.

El otro cambio importante que debemos tener en consideración, es la compleja, diversa y múltiple realidad de los indígenas contemporáneos. En la reconfiguración de lo indígena, que ha ocurrido en las últimas décadas, no hay un solo proyecto que marque la pauta o un rumbo único. No solo por las características particulares de las distintas regiones, procesos históricos, contextos políticos y sociales en que se encuentran inmersos los distintos pueblos y comunidades indígenas. En un mundo en conflicto y con grandes movimientos de población el término “indígena”, dejó de referirse exclusivamente a los originarios del lugar.⁴ En nuestra época, es imposible aplicar esta definición a los grandes contingentes que se mueven constantemente a lo largo de la nación y a través de las fronteras internacionales. En su continuo movimiento, hacen uso de redes de paisanos y familiares, algunos mantienen sus vínculos con su comunidad de origen, y echan mano de símbolos de identidad para presentarse públicamente, mientras que a las nuevas generaciones, nacidos fuera de sus comunidades tienen problemas para identificarse con el lugar de sus padres. En este sentido la categoría de

⁴ Aunque la definición del diccionario es clara: “indígena” (así lo asienta el diccionario de Nebrija de 1545) significó el originario del lugar.

“pueblos indígenas”, o “pueblos originarios” puede resultar problemática cuando nos referimos a los grandes contingentes de migrantes que ahora se asientan en las ciudades y que están superando en número a los que se mantienen en las zonas rurales. Como resulta claro cuando observamos como los indígenas originarios de Baja California (Kumiay, Pai pai, Kiliwua, entre otros), se reclaman como los auténticos nativos u “originarios” del lugar, ahora que son una minoría con respecto a los contingentes de indígenas “recién” llegados, quienes, por su número, reciben gran parte de los beneficios de los programas sociales dirigidos a los indígenas.⁵

Por consiguiente, debemos considerar que en tanto actores no se definen únicamente por el lugar en el que se encuentran o por los signos que portan, sino también por sus particulares estrategias de integración y negociación con los poderes dominantes, no necesariamente los regionales o locales, también los nacionales y globales y en las que la autoadscripción a una categoría resulta fundamental. Por ejemplo los jornaleros agrícolas o las organizaciones que hacen frente a las empresas mineras, demandan la intervención del Estado o de tribunales internacionales como mediadores o árbitros en sus conflictos con los actores transnacionales.

Luego de la aprobación de las llamadas leyes indígenas en los distintos estados de la república, hemos sido testigos de la reaparición o visibilización de agrupamientos que por décadas no se presentaban como indígenas, tales como los nahuas de Manatlán, Jalisco, los chichimecas del norte de Jalisco y de Guanajuato, los pirindas y matlatzincas de Michoacán, entre otros que se han hecho visibles. Si en los años ochenta se reconocía a 56 grupos indígenas o étnicos, en la actualidad se habla de 68, más el pueblo afro.⁶ Pero no solo han aparecido nuevas categorías también muchas localidades y nuevos asentamientos rurales y urbanos como parte de las categorías ya reconocidas. Por ejemplo, Lameiras (1990) quien hizo trabajo a principios de los años ochenta, consideraba las danzas como el elemento diacrítico que permitía reconocer a los

⁵ Según datos del INEGI de 2016, en 2015, había en Baja California 283, 167 indígenas, de los cuales nativos eran tan solo 1, 1176, (Caccavari, 2018: 6)

⁶ Así lo reconoce María Luisa Albores, en la entrevista referida.

indígenas nahuas de Tuxpan, Jalisco, era el refugio de su identidad. En la actualidad se les reconoce sin más como una comunidad nahua del Sur de Jalisco. Sin importar que la lengua o aquellos elementos que se consideraban “objetivos” o diacríticos se manifiesten más. Tenemos aquí un cambio importante en la definición de la etnicidad (o del concepto de etnicidad), si en en los años ochenta se le consideraba como algo que se expresaba a través de rasgos objetivos (o que se objetivaban) o símbolos, identificables y que tenían algún significado para los sujetos, en la actualidad lo importante es que los mismos sujetos sean quienes indiquen a que categoría pertenecen y como quieren que se les reconozca. Si consideramos los agudos procesos de empobrecimiento, exclusión y expulsión de grandes contingentes de población, los límites entre los pobres más pobres y los indígenas despojados se vuelven demasiado tenues, sobre todo si consideramos como lo hizo Bonfil que el sustrato indígena se mantiene aunque no sea reconocido, es claro que cualquier marginado podría reivindicarse como indígena.

Las leyes indígenas también han motivado la creación de una buena cantidad de organizaciones que han aparecido en las metrópolis, desde los llamados “pueblos originarios”, hasta los grupos de migrantes tales como los otomíes, mixtecos, wixarika, tenek, nahuas, en Guadalajara y Monterrey, los zapotecos, mixtecos, purhépechas, en Tijuana, entre otros que ahora se asientan en las grandes ciudades formando verdaderas colonias étnicas. Además de la gran cantidad de organizaciones de productores, que en la lógica empresarial, promovida por las agencias globales, se han volcado a los monocultivos, (como los otomíes cultivadores de flor, los productores de mezcal, las empresas forestales comunales en Oaxaca y Michoacán), las cooperativas artesanales y de cafetaleros (en Chiapas, Oaxaca, Veracruz, etc.) de comercialización, de defensa del territorio o de mantenimiento y conservación de su patrimonio tangible e intangible, que encontramos en las comunidades indígenas a lo largo del país. Podemos decir que muchos agrupamientos que permanecían en la sombra o simplemente se identificaban como campesinos, no solo se han hecho visibles sino también legibles para las instancias de gobierno, incluso algunos ayuntamientos mestizos, en diferentes periodos y bajo siglas partidistas distintas, han sido presididos por indígenas y en otros participan como regidores, representantes

de sus comunidades.⁷ El panorama de expresiones de lo indígena en la actualidad es muy amplio y variado. Como el movimiento de “pueblos originarios” de la CDMX, que no se consideran “indígenas”, pero que si están dispuestos a utilizar el actual marco legal para legitimar sus demandas. Entre los que se encuentran ahora también Chimalistac, Coyoacán, Copilco, Santa Fe, Xoco, entre otros, que luchan por el agua, la seguridad, los servicios públicos, frente a las empresas inmobiliarias, que están construyendo grandes edificios, en el corazón de estos antiguos barrios y ahora pueblos originarios. Para estos grupos de vecinos, ahora “pueblos”, ser reconocidos como originarios les permite resistir y negociar mejores condiciones de vida y la reproducción de sus vecindarios, además por supuesto de la defensa de su patrimonio.

Lo que tenemos es una notable diversidad de formas de organización y de organizaciones que, con distintas demandas, maneras de presentarse y de negociación con los poderes instituidos, se reconocen como indígenas. Una gran heterodoxia que no se atiene a nada de lo establecido y que está continuamente reinventándose. Algunos grupos, como los p'urhépechas en la frontera norte, no rechazan, incluso buscan, presentarse en eventos oficiales haciendo uso de sus trajes, danzas y cantos tradicionales, para ser reconocidos; mientras otros como los jornaleros, se organizan con fines estrictamente laborales, muchos más aislados, se mimetizan en las urbes, tratando de pasar desapercibidos. Por no mencionar los múltiples proyectos de ecoturismo o de turismo cultural en el que se ofertan la experiencia mágica o de las tradiciones ancestrales (los nahuas de Veracruz o la noche de muertos de Janitzio). Entre toda esta gama, también es posible encontrar un claro rechazo a las instituciones nacionales, como los partidos políticos, los organismos electorales, incluso los programas sociales, como una manera de expresar su autonomía de facto y su claro posicionamiento como un interlocutor en igualdad de condiciones frente a los otros actores políticos y económicos, como el Estado o las grandes empresas transnacionales. Tal es el caso de de las comunidades zapatistas de Chiapas, algunas en Michoacán y Oaxaca, que se manifiestan abiertamente contra las instancias políticas o del gobierno nacional.

⁷ Así lo refieren para el caso de San Cristobal, Chiapas, Nájera y Rivas (2018) y Ventura (2003).

LA RELACIÓN CON EL ESTADO

Si bien, el Estado no puede nombrar más a los actores, si genera condiciones y ciertos imperativos para que se adopten o se reivindicuen categorías de adscripción. En cierta medida ha sido el reconocimiento constitucional de la conformación diversa y plural de la nación mexicana, (y de que tiene como claro antecedente a los pueblos que originalmente poblaron el territorio), lo que impulsó a que actores, que permanecían en la sombra o que intentaban mimetizarse con la población urbana, decidieran hacerse visibles y reclamar su reconocimiento. Las leyes indígenas de los estados de la república, (entre las cuales sin duda hay notables variaciones, limitaciones y claras ausencias (Ventura y Uzeta, 2017), no obstante ahora constituyen el instrumento mediante el cual se reconocen formalmente a las organizaciones indígenas, gestoras de proyectos sociales y productivos, se canalizan los recursos públicos destinados para este fin y se permite, en algunas ocasiones, que el poder legislativo y los órganos electorales intervengan en los conflictos locales por los cargos públicos.

El reconocimiento de la diversidad, ha significado no solo ordenar o llenar un vacío en nuestro sistema de derechos cívicos, también como cualquier cambio legislativo, tiene claras consecuencias y una de ellas es promover la misma diversidad en todos los niveles sociales. Una de las manifestaciones o efectos de las leyes indígenas ha sido que en algunas comunidades, internamente diferenciadas sea posible que los grupos de interés, (las clásicas facciones políticas), se presenten ahora como portadoras de proyectos políticos o de integración divergentes, como sucede en algunas comunidades michoacanas, guanajuatenses y ha sucedido en alguna chiapanecas y oaxaqueñas. Ejemplos, son los conflictos faccionales o entre grupos políticos como los que han ocurrido en Chiapas (el caso narrado por Solis, 2017) y en Oaxaca (Copala), se trata sobre todo de luchas por el poder local al amparo de la legislación multiculturalista. Aunque pareciera que se trata de las viejas disputas ahora recicladas, bajo la nueva legislación han adquirido nuevos ropajes y se expresan a través del discurso jurídico de los derechos colectivos o de los “usos y costumbres” e incluso de los derechos humanos avalados por los órganos judiciales o por las instancias judiciales. En muchas comunidades, los actores que tradicionalmente

estuvieron vinculados a partidos políticos en cierta medida y por ese hecho ahora son excluidos. Solís (2017) narra como en los conflictos poselectorales en Chiapas y luego de que una facción demandara la aplicación del marco legal y el reconocimiento de usos y costumbres, intervino el congreso del estado para revocar las elecciones locales. Otro ejemplo es el muy estudiado caso de la comunidad de Cherán, Michoacán, en el que igualmente se apeló a las leyes y acuerdos que reconocían la posibilidad de gobernarse por “usos y costumbres”. Se desplazó a las autoridades electas por partidos políticos y a los representantes de estos institutos. Los cheranenses organizados por barrios, primero, buscaron la intervención de las fuerzas armadas, es decir al aparato de seguridad del Estado mexicano, y, posteriormente, elaboraron una argumentación jurídica en la que demandaron la intervención de la SCJN, para que se les reconociera gobernarse por “usos y costumbres”, lo que finalmente lograron.

En Michoacán en los últimos años además de la lucha contra la violencia y los grupos delincuenciales, a la luz de este nuevo marco jurídico, dos demandas han aparecido con fuerza en las comunidades y han obligado a las instituciones del Estado a intervenir: una, el reclamo de presupuesto directo para obra pública, varias comunidades demandan que el presupuesto asignado por el congreso local, no pase por las alcaldías controladas por mestizos. La otra, el rechazo a la instalación de casillas electorales y a la intervención de partidos políticos en 11 comunidades indígenas, en las pasadas elecciones. Lo que ha obligado al congreso local a pronunciarse en uno u otro sentido y a intervenir para evitar confrontaciones.⁸ Los reclamos indígenas han pasado por varios momentos, de la visibilidad, al abierto reclamo de reconocimiento, a la lucha jurídica y la institucionalización de organizaciones y movimientos.

El reconocimiento legal, aunque acotado o limitado, así como ha legitimado ciertas acciones de tendencia autonómicas y sobre todo ciertas organizaciones, también fue la respuesta del sistema (o ha sido la respuesta del sistema) a importantes cambios o transformaciones

⁸ Como en el caso de la cabecera municipal de Nahuatzen, una localidad que desde hace años no se reconocía como indígena o al menos no como purhépecha, pero que ahora demanda que se le reconozca su gobierno por usos y costumbres.

estructurales que venían ocurriendo y que se habían agudizado en los últimos años y que han impactado la reconfiguración de lo indígena en la era neoliberal. Así como la implantación del modelo neoliberal a finales de la década de los ochenta obligó a la aceptación de convenios internacionales (como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo), que condujeron a la reforma en el texto constitucional, también ha incrementado las desigualdades, el despojo, la violencia y generado un gran movimiento de población a nivel mundial, como no se había visto. De tal manera que ahora tenemos ciudades con una gran diversidad étnica que se expresa en demandas de servicios, pero también en fiestas y nuevas formas de convivencia urbana.

Las metrópolis contemporáneas, son espacios donde no solo se reproduce la heterogeneidad, sino ahora se fomenta la diversidad de expresiones y, aunque mantienen mecanismos segregacionistas, en la actualidad, y porque los programas sociales así destinan los recursos, reconocen la presencia de agentes indígenas. En vista de que gran parte de los indígenas migrantes se insertan en el mercado laboral informal, su reagrupamiento, con base en las redes familiares y de amistad existentes, los han llevado a conformar comunidades políticas y en muchos casos a las inevitables relaciones clientelares.⁹ De las cuales pueden sacar provecho, sobre todo en lo que se refiere al logro de servicios públicos, créditos y apoyos para personas vulnerables. A diferencia de lo que se pensaba antaño, respecto a que la etnicidad permitía vincular una liga afectiva con un interés común (Bell, 1980), debilitando la posible solidaridad de clase, en la actualidad esta relación se ha normalizado, en el entendido de que las clases son una especie de entelequia y que lo que prevalece en la actualidad son los intereses y el reconocimiento de los distintos agrupamientos que expresan alguna forma de identidad propia.

⁹ En términos de empoderamiento, y considerando las graves condiciones de vida a que se enfrentan los grupos marginados, y desde su punto de vista podríamos considerar que el clientelismo no es una política absolutamente negativa. Así lo sostiene Chatterjee (2017), para quien el clientelismo puede verse como una política “positiva” de los gobiernos populistas.

Un caso que resulta ejemplar y que nos muestra las tendencias actuales en términos de claros acomodados a esta nueva política es el de las organizaciones indígenas de la frontera norte en especial de Tijuana. Hay fuertes diferencias entre las organizaciones de migrantes de Tijuana B. C., entre los grupos organizados de los indígenas migrantes y los llamados originarios o nativos. Unos, están bastante dispuestos a presentarse en eventos públicos, se dice, que han folklorizado su identidad, y consiguen importantes beneficios del estado y de los gobiernos locales (Chávez, 2018); mientras que los originarios, son una franca minoría y se sienten desplazados y, en cierto sentido, subordinados, excluidos de las políticas públicas.

Mientras los indígenas migrantes han impulsado la conformación de un parlamento indígena que los aglutine a todos para hacer demandas al gobierno del estado, y ahora están contemplando la posibilidad de crear un partido indígena; los nativos, además de que son pequeños grupos y están bastante dispersos, tienen demandas más particulares, como el derecho a la pesca, que ha sido su medio tradicional de vida, frente a las vedas impuestas por las autoridades de pesca y medio ambiente o que se les permitan algunas actividades en zonas, ahora, vedadas, pero a las que antes tenían acceso. Entre estos dos agrupamientos las diferencias son notables, unos ubicados en este espacio empujados por los nuevos procesos de reestructuración económica, los otros habitantes originarios, enfrentados históricamente a condiciones precarias de vida que prácticamente los llevan a casi desaparecer y con procesos de agrupamiento e identificación bastante particulares. En todo caso, el reconocimiento de la pluralidad ha producido mayor diversidad.

Con el desplazamiento de las políticas indigenistas se perdió también el ideal de compromiso nacional y de justicia social y fue sustituido por el de gestión étnica, la promoción de agentes étnicos que se encarguen de gestionar recursos para sus comunidades y el discurso de reconocimiento de los pueblos indígenas, fomentado por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (Vázquez, 2011). La ley indígena actual, en tanto reguladora e impulsora de ciertas conductas, formas de presentarse y de negociar su representación o reconocimiento, no sería sino un instrumento de la gobernabilidad neoliberal.

En este sentido, representa una adecuación (o manera de adecuar los desajustes que provoca) entre el alejamiento del Estado socialmente comprometido, y el avance del mercado, promoviendo la autogestión de recursos para hacer productivos y permitir, a los grupos indígenas, insertarse en mercados más amplios. Ya se vio claramente, a lo largo del siglo XX, que programas sociales o de desarrollo económico, sin reconocimiento pueden acelerar los procesos internos de desigualdad social y el corporativismo, generando, al interior de las comunidades otros estamentos o fuertes desigualdades, que se conocen localmente como nuevos caciques o “nuevos ricos”. Pero únicamente el reconocimiento sin la apertura de un amplio abanico de posibilidades de movilización social produce mayor segregación, exclusión y clientelismo, como es el caso de muchos grupos migrantes.

NUEVOS ACTORES / NUEVAS CATEGORÍAS

A finales de los setenta, cuando el Estado revolucionario entraba en crisis, el enfoque culturalista y la definición del indígena como portador de una cultura de herencia prehispánica, también era cuestionado como útil para explicar los nuevos procesos de integración del indígena a la modernidad urbana e industrial. Aparece en el léxico antropológico mexicano el término de etnicidad, precisamente para referirse a las nuevas expresiones de lo indígena (Arizpe, Díaz Polanco, Friedlander, Stavenhagen, etc.). Se pone el acento en las relaciones sociales y en las particulares formas de insertarse en el México moderno, urbano e industrial. Lo que se destaca es el nuevo contexto en que se reencuentran estos grupos y el tipo de relación que establecen con su entorno. Los rasgos culturales que se consideran significativos serían secundarios, el resultado o consecuencia de la interacción social en un nuevo espacio social. También se utilizó este concepto para comprender los reclamos, sobre todo de defensa de las tierras comunales y las nuevas formas de organizarse por fuera de los organismos oficiales. Por ejemplo, las organizaciones etnocampesinas de los ochenta en gran parte del país, como las agrupadas en la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, (CNPA). Por supuesto, no había un deslinde claro entre las demandas étnicas y las agrarias, como dice Stavenhagen (2017), una confusión semántica.¹⁰

¹⁰ La diferenciación étnica, dice Stavehagen (2017:222) se entrelazó con la terminología

El uso del concepto etnicidad, a finales de los años setenta tenía su justificación en la crítica (o en la continuación de la crítica) a los efectos corporativos y clientelares del indigenismo oficial. Permitió problematizar el tema de las categorías étnicas, a través de su reivindicación, y el uso de símbolos propios, pero también su manipulación con fines políticos y el reclamo de reconocimiento como un estamento, en el sistema de clases de la sociedad nacional. Empero, en el centro de sus demandas estaba siempre el Estado y su horizonte eran las instituciones de la nación. Lo definitivo es que, si bien las organizaciones indígenas ya se expresaban por ellos mismos a través de líderes o voceros, desde los años setenta, su lenguaje seguía siendo el del Estado. Esa confusión semántica de que habla Stavenhagen, permitió que los actores indígenas se expresaran en la terminología agraria, para reivindicar su condición de comunidad indígena y por lo general, su propiedad colectiva. Esto se manifiesta en el gran peso que se le daba a toda la normatividad agraria, desde la definición misma de comunidad como agraria y sus autoridades, la realización de asambleas según el modelo y los procedimientos establecidos por la legislación, como los reclamos y disputas, hasta la utilización del censo para definir quienes tenían o no derechos.

A finales de los ochenta pero sobre todo en la década de los noventa y en gran medida a raíz de la celebración del V centenario del encuentro de dos mundos, la emergencia indígena se cruza con otras corrientes de cambios que habían aparecido en el ámbito académico, sobre todo norteamericano, como la crítica de las grandes teorías y la reaparición del enfoque culturalista renovado con las corrientes posmodernas de pensamiento. Desde los años setenta en que aparecen con claridad el discurso anticolonialista, que denunciaba el carácter cómplice y colonial de la antropología y de la ciencia occidental, la crítica o “deconstrucción” de la antropología como disciplina occidental ha llegado a notables extremos, al grado de desacreditar todo lo que esta disciplina aportó al conocimiento de las distintas sociedades.

La emergencia indígena de los noventa en América Latina tuvo entre otros efectos naturalizar el lenguaje de los reclamos esencialistas,

agraria que apareció en la constitución de 1917, “Creando confusiones semánticas y conceptuales que subsisten en las ciencias sociales hasta la actualidad”

o en la cultura ancestral y en la permanencia de las esencias como la relación con la madre tierra o la madre naturaleza. Pero también que los antropólogos involucrados cuestionaran, desde una perspectiva culturalista, las posturas críticas, sobre todo el racionalismo señalándolas como occidentalistas, como una clara consecuencia de las críticas posmodernas que ya se habían establecido en la academia. Ya no se trataba de entender el punto de vista del actor, sino considerar que lo que dijeran los actores y de la manera en que lo dijeran era válido tanto o más que el conocimiento producido desde las disciplinas científicas occidentales y así habría que asumirlo. Lo que acontece es, en cierta medida, una vuelta al esencialismo culturalista.

Debido al impulso de las agencias internacionales, en los noventa, se reconoce a los grupos o comunidades indígenas como pueblos o naciones y a esta nueva realidad se le intenta dar coherencia teórica destacando de nuevo los profundos significados de sus culturas ancestrales, la profundidad de su pensamiento que había sido negado por el colonialismo occidental y la autenticidad de sus formas de conocimiento, otras epistemologías. Luego de la implantación del neoliberalismo, de las nuevas maneras de desposesión y del auge de la llamada “emergencia indígena”, aparece la categoría de “pueblos indígenas”, y el concepto de indigeneidad para hacer referencia a los reclamos de justicia de las distintas poblaciones indígenas en el mundo.

Del indigenismo al multiculturalismo la categoría de etnicidad quedó rebasada en ciertos ámbitos sin aparentemente validez o utilidad. Se convirtió en una parte del bagaje colonialista. Aunque se sigue utilizando en contextos de gran migración y relacionada a los procesos de segregación de los recién llegados a los nuevos asentamientos, quedó claro que eso no agota la diversa realidad de los agrupamientos indígenas.

Es en este marco de cuestionamiento el papel del Estado y de reorganización de las fuerzas del mercado, que ha ganado un lugar en la discusión el concepto de indigeneidad, como categoría propia de las ciencias sociales contemporáneas o al menos de la antropología contemporánea. Como concepto teórico para entender o comprender las representaciones de lo indígena o como estrategia conceptual para comprender la reconfiguración de lo indígena.

En un primer momento, la idea de indigeneidad aparece o empieza a utilizarse como sinónimo de “pueblo indígena”, término que recibió un fuerte impulso cuando la ONU declaró 1992, el año de los pueblos indígenas, como un justo reconocimiento de la comunidad de las naciones a los pueblos originarios en el mundo y que habían mantenido una relación de subordinación que se inició con el colonialismo y se continuó luego de la conformación de los estados nacionales. Esta declaración que vino a ratificar y a fortalecer la idea de pueblos originarios, que ya estaba en el famoso acuerdo (169) de la Organización Internacional del Trabajo, permitió legitimar de manera definitiva el concepto de pueblo indígena u originario como una categoría políticamente válida, por consiguiente su uso con fines reivindicativos. No hay que ser muy perspicaz para darnos cuenta que la terminología refiere necesariamente a una raíz milenaria o a una esencia que se ha mantenido a pesar de los cambios, amenazas y sojuzgamiento, prácticamente inalterable, en una relación de injusticia y dominación que es necesario revertir.

Tampoco hay que serlo para percatarnos que los procesos de reivindicación que pretendió cobijar esta terminología han sido de carácter muy amplio y variado a lo largo del planeta, algunos ya los hemos descrito, como las organizaciones de migrantes, también la conformación de nuevos e importantes agrupamientos políticos como los partidos indígenas que aparecieron en varios países de América Latina, y otras organizaciones que combinan las diferencias religiosas en Asia, África y la India, o aquellos grupos que han logrado revertir procesos de despojo de grandes empresas extractivas en Asia y Latinoamérica. Si en términos políticos ha resultado útil, en términos analíticos resulta bastante confuso. Esta definición no basta para comprender la totalidad de la problemática étnica contemporánea, ya que se trata de una categoría con un alto contenido político, y en ocasiones no representa ni siquiera la principal tendencia de expresión de lo indígena.¹¹

No voy a detallar aquí la gran polémica que desató hace unos años esta definición, se encuentra en varias publicaciones y revistas, además parece ya superada. El punto de discusión era quienes cuestionaban

¹¹ El concepto de “pueblo” también es bastante problemático y hace referencia a múltiples realidades o a una multiplicidad de situaciones. (Tapia, 2017).

su carácter explicativo o científico, como A. Kuper (2003) o A. Béteille (1998), para lo cual utilizaban varios ejemplos etnográficos en los que mostraban como el concepto resultaba limitado e inducía a confusiones, era “a científico” (Barnard, 2004: 18) o “muy dudoso” (Kuper 2003: 395) ; por su parte, quienes lo defendían, aducían que era así como se presentaban los actores y querían ser reconocidos, no hacerlo por nuestra parte significaba reproducir el pensamiento colonialista que había prevalecido y que los había sometido y del que ahora se revelaban.

En efecto, una de las expresiones de la indigeneidad, que nos viene de los países del sur, tiende a descalificar absolutamente todo lo que cualquier actor externo dice de ellos, de su historia y sobre todo de su cultura. Desde la academia, también se puso en duda que el término se aplicara sin distinción a todo tipo de población aborígen, además de la “imaginiería romántica” de los movimientos que destacan las “raíces indígenas” (Béteille, 1998). Barnard, señalaba, dada las confusiones a que conducía el término “pueblos indígenas” que no sería retenido por el glosario antropológico en términos teóricos. Se trata de un concepto político, pero incorrecto en términos científicos.

Aunque se cuestionaba su utilidad teórica o analítica, se reconocía “que el discurso de los derechos indígenas podría ser una valiosa contribución de los grupos minoritarios en sus reclamos de estatus” (Barnard, 2004: 19). En México, donde ha prevalecido la categoría de comunidad, el término “pueblos indígenas” tiende a confundirse con localidades indígenas, es decir con el asentamiento más que con la idea de una unidad de cultura y condición social. Pero algo similar sucede de la India, donde según Béteille (1998), la categoría de “primitivo” fue desplazada, primero por el término “tribus aborígenes”, y luego por la de “pueblos indígenas”. Sin embargo, dice hay regiones donde la población tribal es la población indígena, pero muchas otras donde no ocurre esto y el uso indistinto o vacío de “pueblos indígenas” en lugar de “población tribal”, resulta seriamente confuso.

Además con frecuencia las categorías étnicas se confunden con la adscripción religiosa, que en ciertos lugares resulta más significativa, pero, dice este autor, “esta frase tiene el mérito de ser políticamente correcta y por ningún medio fácil de separar del discurso académico”

(Béteille, 1998: 188).¹² En efecto, su uso actual tiene mucho que ver con el hecho de ser políticamente correcta, dado que si así se quieren identificar ciertas poblaciones, no se cuestionará su “autoadscripción”, en tanto los rasgos objetivos dejaron de tener significado.

De ahí la redefinición que algunos autores propusieron para referirlo casi exclusivamente a las respuestas organizativas de los grupos indígenas, no necesariamente pueblos, frente a los nuevos procesos de despojo de los grandes poderes transnacionales (Li, 2010). También la bibliografía al respecto es bastante amplia, pero en particular destacan dos aspectos, el uso y reivindicación del término “pueblo indígena” y de su esencia milenaria / o ancestral pero como una estrategia de negociación y reposicionamiento. Al respecto una serie de autores le han dado fundamento al llamado “esencialismo estratégico” como un mecanismo necesario de negociación, en tanto es reconocido por los tribunales y las agencias internacionales y por algunos estados. El discurso esencialista puede ser usado para enfrentar los impulsos del capitalismo así como las distintas expresiones del colonialismo.¹³ En la práctica no representa una esencia histórica, sino que refiere a acciones organizativas alternas, presentarse como comunidad originaria o pueblo milenario, resulta fundamental para enfrentar los intentos de despojo del capitalismo

¹² Béteille (1998) es especialmente crítico de la adopción de conceptos políticamente correctos que frecuentemente hacen los académicos estadounidenses, al respecto dice: “Particularmente en los Estados Unidos, la idea de pueblos indígenas ha adquirido cierta carga moral, parcialmente debido al despertar de las viejas memorias de usurpación, despojo (explotación) y explotación, pero también porque muchos antropólogos contemporáneos parecen disfrutar de estar en un estado de excitación. Es dudoso como mucha excitación moral puede contribuir a la solución de problemas prácticos. Al grado que determinan la claridad intelectual, vicia el entendimiento de las raíces reales de esos problemas.

Las disciplinas intelectuales son organizadas hoy con conceptos y términos que aparecen en respuesta a una experiencia particular en una parte del mundo particular, viajan a otras partes como si fueran ellas mismas y adquieren vida de suyo propia. Esto no solo alimenta la confusión intelectual, pero como en el presente caso, también proveen de munición ideológica a aquellos quienes podrían reordenar el mundo de acuerdo a los valores de sangre y suelo” (Béteille, 1998: 190-191)

¹³ Varios autores, han precisado el término de “esencialismo estratégico” para referirse a la utilización que los grupos indígenas hacen de sus rasgos culturales, tales como Hale (2006), Ramos (2000), Warren (1998)

global. En este campo también las respuestas pueden ser muy amplias y variadas, porque no todos los pueblos indígenas mantienen una propiedad común, algunas comunidades reconocen propiedades privadas, entonces puede no referirse necesariamente a la defensa de la propiedad colectiva sino al patrimonio de grupos particulares o incluso a actores individuales.

En todo caso se trataría de estrategias (que pueden abarcar una amplia gama de respuestas) de reacomodo de grupos desposeídos o en desventaja frente a las fuerzas del capitalismo, por ejemplo el capital inmobiliario a que ya hemos hecho referencia, pero también, cuando se les ha tratado de obligar a colectivizarse, pueden responder reclamando su derecho a la propiedad privada e individual. En particular, este enfoque considera las respuestas organizativas frente a los intentos o procesos de despojo de las grandes empresas transnacionales, en ese sentido pueden fortalecer sus lazos comunales o por el contrario presentarse como propietarios individuales, según sea el contexto en que ocurran los intentos de despojo de los nuevos agentes de la globalización.¹⁴ De hecho es este vínculo entre desigualdad y diferenciación, el que impulsa a los actores a presentarse de tal o cual manera, a migrar, a iniciar proyectos productivos y a organizarse para presentarse públicamente o como ahora se dice “bajar recursos”, para iniciar algún proyecto comunal o productivo. Por lo mismo no se pueden dejar de lado, los procesos de diferenciación interna en muchas comunidades, que hace décadas dejaron de ser homogéneas, aunque esto no implique la pérdida de la identidad indígena. Pero si genera un problema etnográfico en términos de que fundamentalmente quien retoma la bandera de la comunalidad (o de la comunidad originaria), es casi siempre un sector con ciertas características particulares.

Además, si tenemos en cuenta que en la práctica etnográfica se ha pasado de considerar “el punto de vista del actor” a la interpretación que el actor mismo hace de su actuación (que es la auténtica, desde su punto de vista), puede conducir a confusiones.

¹⁴ Desde hace tiempo, los críticos del multiculturalismo, como Ch. Hale (1997), habían enfatizado la persistencia de la profunda desigualdad en relación con la condición indígena en Latinoamérica.

Otra vertiente, más actual de indigeneidad y que, de alguna manera, considera las críticas que se le han hecho al término, no obstante reconocen su utilidad para los mismos actores, pone el acento en el aspecto relacional: lo indígena se construye frente o en relación a lo no indígena y tanto uno como el otro son diversos y asumen múltiples estrategias. Se trata de rehuir la discusión sobre las identidades y las esencias, destacando lo circunstancial, relacional e histórico de las múltiples expresiones de la indigeneidad contemporánea. Se dice que la indigeneidad va más allá de las identidades indígenas y de los movimientos sociales. En todo caso las construcciones primordialistas o esencialistas serían estrategias instrumentales de los mismos grupos indígenas que debemos registrar y analizar, difícilmente podemos cuestionar su autenticidad. Como se hacía antaño, incluso por los mismos actores indígenas. En la actualidad las definiciones de indigeneidad son necesariamente construcciones híbridas, modernas y tradicionales, locales y globales (según lo propone Clifford 1997: 154 y 157, citado en Guenther, 2006: 19).

Si se habla de esencia indígena actual debemos reconocer que es múltiple, variada y se expresa por sí misma en diferentes lugares, tonos, comportamientos, acciones y demandas. Se busca salirse de las definiciones esencialistas de indigeneidad (o del ser indígena) y propone más bien entender como se construye este concepto en contextos particulares y en relación con lo no indígena. Se trata de un concepto construido discursivamente por los distintos actores involucrados, desde los colonizadores, hasta los activistas indígenas, pasando por los académicos y los indígenas académicos. Una “formación dialógica (...) en la que grupos e individuos que ocupan posiciones de sujeto no indígenas siempre participaron también” (De la Cadena y Starn, 2009: 200) Por consiguiente, puede referirse a prácticamente cualquier manifestación de lo indígena o de lo que los actores consideran o definen como indígena, incluso puede referir a aquellos elementos que se expresan performativamente.

Autores como De la Cadena y Starn, han redefinido el concepto de indigeneidad como “un campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos que nos involucra a todos -indígenas y no indígenas- en la construcción y reconstrucción de sus estructuras de poder e

imaginación” (De la Cadena y Starn, 2009: 195), esta definición la elaboran a partir de múltiples y variados ejemplos, evitando la generalización del vínculo únicamente con el territorio. Por su parte una autora mexicana, Paula López Caballero, en un texto reciente, propone entenderlo como:

Las relaciones sociales históricamente construidas que permiten que una persona, una práctica, un grupo o un objeto se identifique o sea reconocido como indígena. Ello supone interesarse en los procesos, de corta, mediana e incluso larga duración, que intervienen al momento de estabilizar ciertos marcadores sociales, ciertos elementos culturales como propiamente indígenas [...] aun si dicha identificación puede desaparecer por momentos del espacio público y del discurso político para quedar relegada, por ejemplo, al ámbito íntimo de la familia y de las subjetividades o estrategias locales de diferenciación con otros sectores subalternos. (López, 2016:18)

Como puede observarse el concepto se ha ampliado muchísimo, por consiguiente, ha perdido precisión y ante esto solo nos queda ampararnos en el trabajo etnográfico. La enumeración de casos tan disímolos nos conduce irremediablemente a un relativismo y a un particularismo casi absoluto. Pero en tanto involucra a los no indígenas, se convierte en un término contencioso que está en permanente debate. Como antropólogos deberíamos de pensar en los usos que se hacen del término indigeneidad y en las relaciones que se están produciendo tanto a nivel local como global. Mediante este concepto, los indígenas afirman su esencia, lo usan como una estrategia para presentarse y negociar, defenderse o resistir; para los activistas representa un buen mecanismo para legitimarse e indudablemente refiere a una esencia que está en peligro y es necesario defender; mientras que para los académicos resulta bastante problemático, demasiado relativo impreciso. Pero esto poco importa, porque se trata de un término políticamente correcto que se ha impuesto y está en proceso de naturalizarse en el léxico antropológico.

EL POPULISMO NEOLIBERAL Y SUS PROPUESTAS

Ahora bien, la presencia de la alteridad no siempre se desarrolla de manera pacífica y mediante la convivencia. A la par de las grandes migraciones a

las ciudades y países industrializados, han aparecido discursos racistas y xenófobos en los países industrializados, del hemisferio norte, de claro rechazo a las minorías de migrantes y que demandan el “cierre” de las fronteras nacionales o el endurecimiento de la migración legal.¹⁵ Estas políticas han aparecido a la par del resurgimiento del populismo a nivel mundial. En estos países, los locales, el pueblo o los originarios buscan hacer valer sus derechos de ciudadanos de un Estado nacional, frente a los migrantes o recién llegados de otras naciones.

Se trata de otro tema propio de nuestra época que es necesario considerar en esta discusión. Al parecer, nos encontramos entre el declive del neoliberalismo progresista que a nivel mundial que abrió múltiples posibilidades a la expresión de las identidades o de lo que se conoció como la política de las identidades (Fraser, 2017). En la actualidad nos enfrentamos de nuevo ante el reclamo de reconocimiento no de las diferencias sino de la desigualdad. En los países industrializados del hemisferio norte este reclamo se ha visto envuelto en una exaltación del nacionalismo y xenofobia y en un claro rechazo a las minorías étnicas, sobre todo a los migrantes recién llegados.

Entendido como un problema de gobernabilidad el populismo neoliberal sería entendido como una especie de ajuste (o un nuevo ajuste) a las problemáticas provocadas por la rígida y a la vez discrecional aplicación de las políticas neoliberales, que no son ajenas, sino por el contrario han estado bastante activas en la promoción del multiculturalismo y las identidades a nivel global. En términos de gobernanza el populismo neoliberal parecería una especie de correctivo social con varias vertientes: una conservadora, mucho más radical que pretende acelerar sus efectos en términos de la acumulación de capital y para lo cual se están cancelando derechos sociales y poniendo fuertes trabas al

¹⁵ La percepción generalizada de que a pesar de la gran producción de riqueza de las últimas décadas, no ha ido aparejada de mecanismos eficientes de redistribución, aunada a la idea de que la justicia como mecanismo redistributivo y el Estado de derecho están muy lejos de ser realidad, ha sin duda intervenido en el resurgimiento del discurso populista a nivel global. Además, claro está, del desprestigio en que han caído las organizaciones políticas formales. Resultado en gran medida de la aplicación discrecional y bastante sesgada del modelo neoliberal y su aceleramiento en el ámbito de los grandes negocios y la gran corrupción.

movimiento de personas. Y otra, más progresista que privilegia de nuevo la política y sobre todo las políticas sociales. El de derecha, utiliza también la política para acelerar el proceso de acumulación. El otro de carácter más progresista, centrado en la idea de justicia social, pretende reducir o limitar los fuertes desequilibrios sociales mediante programas gubernamentales.

Lo que nos muestra está vuelta al populismo o a los gobiernos populistas son las limitaciones claras del modelo autogestivo, que trató definitivamente de acelerar el proceso mediante el cual la mano invisible del mercado ordena todo y los ciudadanos asumen el gobierno como su responsabilidad personal, reduciendo el Estado al mínimo. Lo que resultó en un fracaso, que se manifestó claramente en la explosión de la violencia abierta e incontrolable en todos los ámbitos de la vida nacional. En la redefinición de la categoría indígena que hemos hecho, el hilo conductor o un eje en relación al cual los actores o agentes indígenas se movilizan, organizan y modelan o construyen su vocabulario, es la no resuelta relación (o la persistente relación) entre desigualdad y diferenciación, procesos que se influyen constantemente, pero que de manera notable son sentidos y percibidos por los sujetos indígenas y a partir de su propia interpretación o vivencia construyen respuestas y definiciones.

En este sentido podríamos considerar que el momento populista que estamos viviendo o que se está viviendo con sus diferentes manifestaciones, pero enmarcado en la reproducción del modelo neoliberal, representa una etapa en la construcción de un nuevo bloque hegemónico. Que no se da sin ciertos cuestionamientos y confrontaciones, en las que las transformaciones que está sufriendo la representación de lo indígena, tanto en el espacio público, como en el ámbito académico, son parte de este proceso. Como resulta evidente, una buena cantidad de las poblaciones indígenas se encuentran asentadas en espacios con recursos que se han vuelto estratégicos para el capitalismo global. Es en esta lucha hegemónica o en este juego en que la naturalización de las categorías, que pasa por el reconocimiento académico y luego jurídico, pero también la invención y reinención de categorías y su reivindicación encuentra sentido. Proceso que la antropología debe documentar desde la etnografía.

CONCLUSIONES

La reconfiguración de lo étnico/ indígena pasa también por la redefinición de las categorías que se usan para comprender sus procesos de redefinición o si se quiere reinención o referirse a ellos. Es claro que términos como indígena, grupo étnico o ahora pueblos indígenas son conceptos con un alto contenido político. La categoría de “pueblo” ahora es definida más allá de la localidad, más bien se usa como una adscripción cultural. En este sentido la noción de “comunidad” como unidad de lengua y cultura ha sido redefinida como una unidad de origen y destino y con un patrimonio propio (material o inmaterial) de manera similar a la definición clásica de nación. Indígena, etnia, pueblo, indigeneidad, siempre han sido proposiciones conceptuales para explicar los procesos de diferenciación, que ahora se han convertido en términos contenciosos, desde hace algunos años a la fecha se ubican en la frontera (o en las fronteras) entre lo académico y lo político, entre la teoría y el activismo. Son usados por unos y descalificados por otros, porque pretenden señalar realidades sustantivas, pero, por el contrario, también relaciones de carácter múltiple y variado, pero sobre todo marcadas por la desigualdad. Tal pareciera que en este campo resulta difícil encontrar a que asirse / o algo fijo, que señale claros límites, y un universo específico, o un objeto de estudio, como se decía hace tiempo. Por el contrario lo que tenemos son procesos, si queremos llamarles “realidades” debemos señalar que se trata de realidades fluidas, nada sustantivas, es más tratar de sustancializarlas, sería fijarlas, pretender inmovilizarlas, lo que no ocurre en la vida ordinaria.

Aspectos y procedimientos que se han transformado de manera notable desde los años noventa a la fecha, cuando el involucramiento del Estado mexicano en los procesos de globalización y adopción del modelo neoliberal condujeron al aparato político a reconocer tratados internacionales y adoptar e impulsar políticas de reconocimiento de carácter multicultural. Entonces las organizaciones y pueblos indígenas encontraron otras maneras y términos, así como referentes e interlocutores para representarse y reclamar reconocimiento. En cierto sentido ha ocurrido toda una reinención de lo indígena que aún estamos viviendo. Dado que lo indígena no es en ningún sentido un mundo homogéneo, sino bastante diverso, cambiante y en cierto sentido que tiene sus

propios tiempos o que vive en tiempos distintos, no todos los actores indígenas se expresan en los mismos términos ni mantienen las mismas demandas, ni comparten las mismas preocupaciones y problemas (ni maneras de entender el mundo), lo que para unos resulta vital, para otros es totalmente secundario.

La reconfiguración de lo indígena sería el resultado de la relación entre los discursos de reivindicación y las imágenes y representaciones que proyectan, con las realidades específicas es decir las condiciones o los contextos en que actualmente se desenvuelven y producen sus modos de vida. Es decir de que manera se integran efectivamente al mundo actual.

Desde los actores, la reconfiguración de lo indígena se produce a partir tanto de sus propios mundos de vida o de sus condiciones particulares de vida como de sus discursos que contienen demandas, proyectos, representaciones ideales de su lugar en la sociedad y del tipo de relaciones que esperan o desearían tener con el resto de la sociedad o de los grupos sociales. Pero estos cambian se modifican tanto por su propia dinámica interna, como por la interacción con otras fuerzas y actores sociales.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ALBORES, M. L. (2018). Entrevista: Ante la Secretaría de Bienestar, el abismo de la desigualdad. En *Revista Proceso*. Núm. 2186. pp. 32-34. México.
- ARIZPE, L. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico*. México: El Colegio de México.
- BARNARD, A. (2004). Indigenous peoples: A response to Justin Kenrick and Jerome Lewis. En *Anthropology Today*. Vol. 20 Núm. 5. pp. 19.
- BELL, D. (1980). Ethnicity and social change. En *The Winding Passage*. Cambridge: Mass., ABT Books.
- BÉTEILLE, A. (1998). The idea of Indigenous people. En *Current anthropology*. Vol. 39. Núm. 2. 187-192.
- BONFIL, G. (1989). *México profundo*. México: CONACULTA.

- CACCAVARI, E. (2018). Somos mujeres todo terreno. Indigeneidad, territorialidad y género a través de la experiencia de movilidad de mujeres kumiay en Baja California entre 1980 y 2020. En *Avance de investigación*. Doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.
- CASO, A. (et. Al). (1973). *La política indigenista en México*. 2 vols. México: INI.
- CHATTERJEE, P. (2017). Democracia, populismo y la administración política de la acumulación primitiva. En Alvarez, L. (coord.), *Pueblo, ciudadanía y sociedad civil. Aportes para un debate*. México: Siglo XXI, UNAM.
- CHÁVEZ, A. (2018). *Visibilidad, agencia y organización indígena en Baja California, 1970-2017*. Tesis Doctorado en Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Tijuana, México: UABC.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. (2011). *Participación indígena en los procesos de Independencia y Revolución mexicana*. México: CNDI.
- DE LA PEÑA, G. (2005). Social and cultural policies toward indigenous peoples: perspectives from Latin America. En *Annual Review of Anthropology*. Núm. 34. 717-739.
- DE LA CADENA, M. y STARN, O. (2009). *Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio*. Núm. 10. 191-223. Bogotá, Colombia: *Tabula Rasa*.
- DÍAZ-POLANCO, H. (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. En *Cuadernos Políticos*. Núm. 30. 53-65.
- FRASER, N. (2017). From progressive neoliberalism to Trump. En *American Affairs*. Vol. 1 Núm. 4. 46-64.
- FRIEDLANDER, J. (1977). *Ser indio en Hueyapan*. México: FCE.
- GUENTHER, M. (2006). The concept of indigeneity. En *Social Anthropology*. Núm. 14. 17-19.
- GUTIÉRREZ, D. (2008). *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México: Siglo XXI; El Colegio Mexiquense, El Colegio de Sonora.
- HALE, CH. (2006). Activist research v. cultural critique: indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. En *Cultural Anthropology*. Vol. 21 Núm. 1. 96-120.

- HALE, CH. (1997). Cultural politics of identity in Latin America. En *Annual Review of Anthropology*. Núm. 26. 567-590.
- KUPER, A. (2003). The Return of the Native. En *Current Anthropology*. Vol. 44. Núm. 3. 389-402.
- LAMEIRAS, J. (1990). *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- LI, T. M. (2010). Indiginity, capitalism and the management of dispossession. En *Current Anthropology*. Vol. 51. Núm 3. 385-414.
- LÓPEZ, P. (2016). Pistas para entender la indigeneidad en México. En *Inter*. Vol. 4 Núm. 9. DOI: 10.2201/ceeiih.24485705e.2016.9.56403.
- MALLON, F. (1995). *Peasant and Nation*. Berkley: University of California Press.
- MONSIVAIS, C. (2012). *Las esencias viajeras*. México: CONACULTA, F.C.E.
- NÁJERA, E. y RIVAS, X. (2018). Etnicidades urbanas y gestión política en el ayuntamiento de San Cristobal de Las Casas, Chiapas, (1994-2008). En *Andamios*. Núm. 36. 113-134. DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v15i36.601>
- RAMOS, A. (2000). Pulp fictions of indigenism. En D. Moore, A. Pandian y J. Kosek, (eds.). *Race, Nature and the Politics of Difference*. pp. 346-379. Durham: Duke University Press.
- REYNA, L. (2017). ¿Pueblos indios o ciudadanos modernos? Construcción histórica en el siglo XIX. En L. Alvarez (coord.). *Pueblo, ciudadanía y sociedad civil. Aportes para un debate*. México: Siglo XXI, UNAM.
- STAVENHAGEN, R. (2017). El indigenismo mexicano: Gestación y ocaso de un proyecto nacional. En T. Pérez y P. Yanquelevich. (coords.). *Raza y política en Hispanoamérica*. México: Bonilla Artigas Editores, Colmex.
- STAVENHAGEN, R. (2001). *La cuestión Étnica*. México: El Colegio de México.
- SOLÍS, J. (2017). Ciudadanía y democracia cultural. Los desafíos de la culturalidad política en Chiapas. En *Revista Pueblos y Fronteras digital*. Vol. 12. Núm.13. 1-21.
- TAPIA, L. (2017). Pueblo, nación y ciudadanía en condiciones multisociales. En L. Alvarez (coord.). *Pueblo, ciudadanía y sociedad*

- civil. *Aportes para un debate*. México: Siglo XXI, UNAM.
- VAN YOUNG, E. (2013). *La otra rebelión*, México: FCE.
- VÁZQUEZ, L. (2011). El indigenismo ha muerto. ¿Viva la gestión étnica? En A. Roth (ed). *Caras y máscaras del México étnico*. Vol. II. pp. 129-143. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- VENTURA, C. (2003). *Disputas por el gobierno local en Tarecuato, Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- VENTURA, C. y UZETA, J. (eds.). (2017). *Derechos indígenas en disputa. Legislaciones estatales y tensiones locales en México*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis.
- VILLORO, L. (1979). *Los grandes momentos de indigenismo en México*. México: La Casa Chata.
- WARREN, K. (1998). *Indigenous movements and their critics: pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2018

Fecha de aceptación: 12 de abril de 2019