

Los indios, la nación y el nacionalismo

Este artículo pretende entender la situación actual de los indios en Latinoamérica desde la perspectiva de la nación. Se basa en los aportes de Anderson (1983) - sobre el surgimiento del nacionalismo- y de John y Jean Comaroff (1992) -sobre el nacimiento y permanencia de la etnicidad- y en tres situaciones concretas -las que se dan actualmente en Guatemala, México y Bolivia-. En un primer momento se argumenta que la forma que actualmente toma la etnicidad en Latinoamérica es inseparable del modo que se formaron las naciones en este subcontinente. Posteriormente se muestra cómo los actuales movimientos de reivindicación étnica asumen partes del discurso nacionalista, planteando en este marco la necesidad de una autonomía política. Por último, se sitúa a estos planteamientos en relación a otros de contenido clasista también presentes en el discurso de las organizaciones indias, discutiendo su significado y las consecuencias que pudiera tener.

SANTIAGO BASTOS ✦

L

a reflexión académica sobre la movilización política de los indios en Latinoamérica está adquiriendo cada vez más importancia en los últimos años, a la zaga de la presencia que están consiguiendo como interlocutores para los poderes públicos y organismos establecidos. Quizá el levantamiento chiapaneco haya sido el hecho más espectacular y publicitado, pero en otras regiones de México y en otros países del subcontinente, los indios llevan ya bastante tiempo haciendo sentir su presencia y su determinación. Sin tener en cuenta toda esta lucha, no podremos comprender las novedades introducidas en la reforma constitucional realizada en Colombia en 1991, la modificación del artículo 4º de la Constitución mexicana, o los alcances del

✦ Estudiante del
Doctorado en
Ciencias Sociales
CIESAS, UdeG



Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas alcanzado entre el gobierno y la insurgencia en Guatemala. Siempre quedará la duda sobre la aplicación de esas regulaciones, pero no se puede negar que suponen avances en el reconocimiento de los indios como sujetos sociales con especificidad propia dentro de sus países.

Los estudios llevados a cabo intentan aprehender el fenómeno desde diferentes ángulos: como formación de un movimiento social (Rivera, 1992), desde su base territorial y su inserción comunal (Zárate, 1994), en su relación con las políticas estatales (De la Peña, 1995), como actores políticos (Bastos y Camus, 1993, 1995), o como articuladores de una identidad y una imagen social nueva (Hernández, 1995, Albó, 1995). Según Zárate, la mayoría de estos trabajos adolecen de un problema metodológico: “a lo más que se ha llegado ha sido a caracterizar estas organizaciones o movimientos por lo que decían de sí mismos, de sus programas, manifiestos, notas periodísticas y, algunas veces, entrevistas a sus líderes” (1994: 13). Este artículo pretende seguir en esa línea metodológica, pensando que aún queda mucho jugo por sacar a la idea que de sí mismos tienen -o manejan inconscientemente- quienes reclaman su especificidad étnica como bandera; siempre que este discurso sea ubicado en el contexto en el que surge y se desarrolla.

En concreto, el objetivo de este artículo es situar a estos movimientos dentro de una perspectiva “nacional”. Esto significa tanto ver el por qué del surgimiento de la etnicidad indígena dentro de las sociedades nacionales en que están inscritas, como reflexionar sobre las continuas y cada vez más extendidas referencias de carácter nacionalista que aparecen en el decir y el hacer de estos “nuevos” actores indios. La discusión se basará en dos textos que suponen aportes teóricos para la definición tanto de nación como de etnia, relacionándolos con tres situaciones concretas de movimientos reivindicativos indios en Guatemala, Bolivia y México.¹ La compa-

¹ Para el caso de Guatemala nos basaremos en los textos de Bastos y Camus (1993, 1995) y para el de Bolivia, en el de Albó (1995), por lo que, cuando no se cite referencia bibliográfica, serán éstos los mencionados para cada país. Para México utilizaremos el de De la Peña (1995) como general, el de Hernández (1995) sobre Oaxaca y los de Zárate (1994a, 1994b, y 1995) sobre los purhépechas de Michoacán.

ración entre estos tres casos, sin ser el objetivo central de este texto, permitirá llamar la atención sobre un aspecto hasta ahora poco abordado: la similitud -dentro de los procesos propios de cada país- de los desarrollos y las demandas de los diferentes grupos indios en América Latina.

El trabajo de Anderson (1993) sobre el surgimiento de la nación y el nacionalismo ha tenido gran impacto en las ciencias sociales. En el texto, este autor describe los procesos materiales y culturales que hacen posible que se “imagine una nación” entre una comunidad de personas. Desarrolla los diferentes resultados y formas que nación y nacionalismo toman según la combinación de factores, fuerzas y el momento histórico en que se desarrollan. Así, trata el papel que ha jugado el desarrollo del capitalismo -no sólo en la forma de “capitalismo impreso”- en la génesis y extensión del fenómeno nacional, al ser la burguesía (tomada en un sentido amplio) la que lo lleva a cabo y la que lo exporta fuera de Europa, creando las condiciones para que se reproduzca -adaptado- el modelo nacionalista. Según él, se han dado en la historia cuatro formas de lucha nacional: nacionalismo criollo, popular, oficial-imperial y anticolonial. De cada una de ellas estudia el surgimiento del grupo social específico que forma la “vanguardia”, su formación como actor político, el origen, causas y desarrollo de las demandas básicas que se dan, y por fin, la influencia de los “modelos” anteriores en la delimitación de los que va a ser la nación. Por último, el trabajo de Anderson es particularmente relevante porque destaca la idea de que la nación, como “comunidad imaginada” es la forma de asociación política vista como natural en esta etapa histórica, formando ya parte de nuestra “forma de conciencia” secular. Al hacerlo, da y recrea a los “connacionales” el sentido de transcendencia y pertenencia que previamente otorgaba el pensamiento religioso.

El texto de los Comaroff (1992), que utilizo también como base argumentativa, ofrece una interpretación original sobre el nacimiento y permanencia de la etnicidad y la conciencia étnica en concreto. En él, los autores plantean claramente que la etnicidad “tiene su origen en fuerzas históricas específicas” (:50) -argumento



opuesto a las teorías que la consideran como un fenómeno “primordial”-.² En concreto, tal y como hoy la entendemos, es producto de la expansión del capitalismo y tiene manifestaciones diversas dependiendo de su instrumentación y las estructuras sociales particulares en que se construye. La etnicidad es resultado de una “incorporación asimétrica de grupos estructuralmente diferentes en un sola economía política” (:54), que supone entonces la existencia de un grupo “dominante” y otro “dominado”. Por ello, en la conciencia étnica, como un tipo de conciencia colectiva, se combinan “una clasificación subjetiva ... de acuerdo a diferencias culturales ... (y una) estereotípica jerárquica, en nichos dentro de la división social del trabajo” (:52). De esta forma, confluyen elementos de la identidad totémica y la de clase “pero es en su fusión donde reside el carácter particular de la etnicidad” (ibid). Una vez dadas las condiciones para su surgimiento, la etnicidad llega a tomar, en quienes la viven y reproducen, el papel de principio rector de la diferenciación social, y con su desarrollo puede incluso llegar a ser un motor que modifique la realidad que la hizo nacer.

En definitiva tenemos dos trabajos que plantean, para realidades como el nacionalismo y la etnicidad, una visión combinada de elementos socioeconómicos y culturales.³ De la misma forma, ambos estudios pretenden entender estos fenómenos dentro de unas coordenadas históricas precisas, tanto en su surgimiento como en su perpetuación. Serían dos ejemplos de lo que Roseberry (1989) considera que debe ser la “antropología económico-política”, en que los hechos culturales han de ser vistos como productos y producciones dentro de un marco histórico de relaciones desiguales de poder económico y político. Pero, por generales, ambas tesis necesitan de

² Esta cita, como todas las que provengan de textos en inglés, han sido traducidas por el autor y se presentan en castellano. Dada la multiplicidad de acepciones y matices que conllevan los términos “eticidad”, “grupo étnico”, “identidad étnica” y otros asociados, en este artículo los voy a usar según el sentido que dan los Comaroff (:50-52).

³ Sin embargo, los dos trabajos son muy diferentes. Anderson va analizando, a lo largo de 300 páginas, la historicidad y condiciones concretas en cada paso de la implantación del nacionalismo, con profusión de ejemplos y subcategorías. Mientras, los Comaroff, en sólo 17 páginas exponen su argumento y una amplia pero compacta discusión teórica en cinco tesis, basándose en ejemplos africanos, pero con un planteamiento fundamentalmente analítico.

ajustes para ser aplicables a contextos concretos. Esta será la forma en que se emprenda el artículo.

En suma, mi objetivo es utilizar estas dos fuentes para, discutiéndolas, aportar elementos para la interpretación de los actuales movimientos de reivindicación india en América Latina.⁴ Para ello, en el primer apartado se planteará que los indios, como un tipo de grupo étnico, surgen de las *fuerzas históricas específicas* que suponen las relaciones de poder y formaciones de clase que se dan en la *nación criolla* de América Latina. Posteriormente, se tratará a los movimientos indios entendidos como una forma de movimientos nacionalistas, para lo que se revisarán algunas de sus características en relación a lo planteado por Anderson para este tipo de movimientos. En el tercer apartado se intenta explicar por qué la “autonomía” es la forma de asociación política reclamada en la actualidad por ellos, y cómo se enlaza con los sentimientos nacionalistas. Pero como su base es étnica, las diferencias entre ésta y la nación afloran cuando se introduce -o no- el elemento de clase en el discurso. Esta será la temática tratada en el cuarto y último apartado. Con todo ello no se pretende resolver el problema teórico de los contenidos de la etnicidad, sino avanzar en su comprensión al relacionar este proceso con la nación y el nacionalismo, y aportar algunos elementos al debate en torno a las actuales luchas de los indios.

La nación criolla y los indios

Como plantea Anderson, en el movimiento nacionalista que da lugar al surgimiento de los países americanos como entes políticos diferenciados y separados de sus respectivas metrópolis (Gran Bretaña y especialmente España), tiene especial importancia el hecho de ser llevado a cabo por un tipo particular de población: los criollos, quienes “planteaban un problema político sin precedente en la historia: ... constituían a la vez una comunidad colonial y una clase

⁴ Dado que estas dos van a ser las fuentes bibliográficas básicas del artículo, para aligerar su lectura, cuando se usen conceptos que provengan de ellas, se pondrán en cursiva, evitando los continuos entrecorridos y citas de número de página.



privilegiada” (:92-93). Según este autor, esta contradicción marcará precisamente sus luchas de independencia, ya que pretenderán de alguna forma mantener ese paralelismo *imaginario* con sus congéneres transatlánticos que las condiciones coloniales les niegan. Pero además, será la base del tipo de nación-Estado que surja en América: “los primeros Estados europeos y los africanos y los asiáticos más recientes fueron, y continúan siendo, edificados con bases aborígenes. Este no fue el caso de los países latinoamericanos, donde la construcción de los Estados nacionales se puso en marcha por los descendientes de los colonizadores, quienes ... elaboraron las justificaciones ideológicas de la fundación nacional de las nuevas unidades independientes” (Hernández, 1992: 47)

Así, los “próceres” latinoamericanos se sentirán en la obligación de incluir en su proyecto de nación a todos los grupos sociales insertos en ella, de acuerdo a los preceptos liberales de la soberanía popular y como forma de crear una comunidad que trascienda los límites estamentales preexistentes. De ahí la idea de San Martín de “peruanizar” a los indios, “considerándolos hijos y *ciudadanos* del Perú” (Anderson: 80, cursivas del autor), de dejar de considerarlos como población con carácter especial para que formen parte de la ciudadanía general. Pero contra esta idea imaginaria de la nación como *comunidad*, jugará un elemento que proviene de las divisiones socio-raciales implantadas en la colonia y profundamente enraizado en el pensamiento criollo: su sentimiento oligárquico y por tanto su conciencia de diferencia con el resto de los pobladores de América - ya sean indios, negros o producto del mestizaje- precisamente por su raigambre europea. Parafraseando a San Martín podríamos decir que el pensamiento sería: “reconozcámoslos como peruanos, pero no tanto como nosotros, que somos los verdaderos peruanos”. De hecho, si seguimos a Anderson, son los criollos quienes imaginan y llevan a cabo esta nación y este vicio estará presente desde entonces en ella. Es más, según este autor “uno de los factores decisivos que impulsaron inicialmente el movimiento de independencia... era el *temor* a las movilizaciones políticas de la ‘clase baja’” (:78, cursivas del autor), en lo que tenemos otro elemento que perdurará en la formación

nacional: el miedo inherente de los *dominantes* hacia la mayoría *dominada*.

En definitiva, estamos ante “naciones imperfectas”, *comunidades* que, desde que nacen, se imaginan divididas por sus promotores. En ello puede estar la explicación de lo que Anderson llama “la ‘incapacidad’ de la experiencia hispanoamericana para producir un nacionalismo propio permanente” (:99), más que en las deficiencias del capitalismo y la tecnología en la época y en concreto en el imperio español, como él menciona. Además, creo que el problema del nacionalismo latinoamericano no está tanto en que sea *propio* o *permanente*, sino precisamente en la *incapacidad* para forjar naciones en el sentido de *comunidades*.

El carácter oligárquico de los regímenes que surgen será notable en el largo período de guerras entre conservadores y liberales -generalizadas en todo el continente- que serán necesarias para poder asentar el modelo que teóricamente vio nacer a las naciones. Pero para unos y otros -criollos o a lo sumo mestizos-, su relación con el resto de la población no será muy diferente, y se verá plasmada en la forma en que se intenta construir cada país como una nación.⁵ Así, en el *nacionalismo oficial* que desarrollen estos países, desde su origen hasta la actualidad, se podrán observar dos características comunes con más o menos fuerza. La primera es que, para justificarse como nación, han de incorporar los elementos “gloriosos” de su pasado precolombino, echando mano de una historia que no es la suya -de los criollos- (De la Peña, 1992, Medina, 1995). Pero este esfuerzo de rescatar elementos culturales a través de los *museos oficiales* no tendrá su correlato en la valoración cotidiana de la cultura de los indios contemporáneos -allá donde aún los haya-. Por otro lado, esta ambivalencia respecto a los pobladores originarios, unida a la crónica y generalizada debilidad del aparato estatal en las naciones latinoamericanas, hará que la política de unificación

⁵ Anderson no trata de forma sistemática en su texto -ni tenía por qué hacerlo- la forma en que, después de formada la nación, cada régimen surgido de un tipo de nacionalismo se crea a sí mismo como tal. Ante ello proponemos el surgimiento de un tipo de “nacionalismo oficial” adaptado a cada caso, pero que en base contiene los mismos elementos que el que él delinea para el europeo: identificación de la nación con el gobierno (que puede o no ser monarquía), políticas de unificación lingüística y cultural, y relectura de la historia para construir una que justifique a la nación.



lingüística y cultural (la *rusificación* de Anderson) no sea llevada a cabo en toda su dimensión. Porque no pudieron o porque realmente no quisieron, hasta pasada la mitad de este siglo no se puede hablar de una política educativa para los indios en los países latinoamericanos. Y entonces la política educativa tendrá con unas intenciones bien claras: insertarlos al colectivo “mestizo” que se supone forma la nación (Camus, 1995).

En definitiva, en estas repúblicas con importante población indígena, los indios estarán totalmente ausentes de la toma de decisiones y, en consonancia, no calará o calará muy poco entre ellos el sentimiento de pertenencia nacional. Esta “nación imperfecta” (que reproduce a un otro inferior dentro del nosotros) será el marco donde las poblaciones indias pasen a convertirse en grupos étnicos, donde la etnicidad llegue a ser considerada como un *principio rector de las relaciones sociales* en aquellos países con población india importante. Los Comaroff plantean que la etnicidad puede existir en poblaciones precapitalistas. Aquí pretendo argumentar (siguiendo sus presupuestos) que, tal y como los conocemos hoy en día, los indios pasaron a ser grupos étnicos a partir de dos momentos, siendo el primero de ellos el de la formación de las naciones criollas y el segundo su inserción plena a la economía capitalista occidental.

La división del trabajo y las relaciones de poder entre criollos e indios que se dan durante la colonia evidentemente ponen las bases y forjan el nacimiento de esta etnicidad, al estar basadas en un sistema de clasificación desigual. Sin embargo, en este período no se puede hablar de relaciones interétnicas ni de identidad étnica por dos razones. En primer lugar, se trataba de unas sociedades legalmente estamentadas, donde unos y otros tenían su posición respectiva, con sus derechos y deberes de acuerdo a una legislación. Así, no se puede hablar de una *percepción subjetiva a partir de diferencias culturales* o de una *clasificación estereotípica en nichos dentro de la división social del trabajo*, que son las bases de la etnicidad.⁶ Por otro lado, dado que tanto indios como criollos estaban

⁶ Sin embargo, las relaciones que permanecen posteriormente entre dominantes y dominados son vistas por algunos autores como estamentales (Aguirre Beltrán, 1967), dejando abierta la posibilidad de que este tipo de dominación defina la etnicidad, y que por tanto ésta exista en situaciones precapitalistas y prenacionales.

sujetos a los designios políticos y económicos de un ente superior -la metrópoli-, aunque su incorporación a este sea *asimétrica*, no podemos hablar de una *economía política singular*. Tanto indios como criollos estaban en una posición de desventaja ante el centro rector. Pero, de hecho, esta situación puso evidentemente las bases para el surgimiento de la etnicidad, junto con un elemento más: el mestizaje.

Así es a pesar de los supuestos intentos por mantener separadas las “repúblicas” de los indios y los españoles, con el tiempo irá apareciendo un sector de la población que no comparta las ventajas de unos ni de otros: a diferencia de los indios estarán legalmente desprotegidos y sin embargo no gozarán del poder económico de los criollos. Al no tener el estatuto jurídico de los primeros, siempre se sentirán diferentes a ellos. Con este nuevo elemento en escena, ya será posible crear un sistema en que las relaciones de poder queden escondidas bajo un manto cultural y de adscripción a un grupo, pues se podrá “enfrentar a los unidos en la miseria” (Solares, 1989), mostrándose así en toda su dimensión la perversidad de la diferenciación étnica. Este elemento es el que falta en el análisis de los Comaroff, por lo demás tan aplicable a la situación latinoamericana: las relaciones, según ellos, se dan entre un grupo de *dominantes* y otro de *dominados*, sin considerar la situación en que no hay una adscripción cultural específica y diferente a la de los primeros, pero tampoco unas relaciones de dominación económica sobre los segundos. El origen de este sector está en la importancia cuantitativa del elemento europeo en el poblamiento americano en comparación a otros lugares. Quizás la compleja relación entre mestizos e indios -compartiendo en general una posición de clase pero perteneciendo a grupos culturales diferenciados- sea lo que diferencia la etnicidad que se da en Latinoamérica de la que se da en otros lugares.⁷ La

7 Posiblemente el papel del mestizo en otros países lo cumplan otros segmentos étnicos diferenciados claramente de ambos grupos (como chinos en Indonesia o hindúes en Sudáfrica), o los surgidos del mestizaje (los mulatos en África). Pero estos últimos nunca serán asimilados étnicamente a los dominadores europeos como ocurre con los mestizos en relación a los indígenas. Una posibilidad para adaptar el esquema dicotómico de los Comaroff a Latinoamérica sería leer la división étnica considerando a mestizos e indios como etnicidades segmentadas dentro de una misma relación con los dominantes criollos, pero en este caso la misma realidad no permite tal construcción teórica: unos y otros se ven como opuestos en las relaciones y percepciones interétnicas.



existencia del mestizo servirá como un elemento que mistifique la relación de dominación étnica, al diferenciarse del indio más por cuestiones de adscripción que por elementos raciales.

En definitiva, cuando los criollos logran la independencia de “sus” Estados y se ponen a forjar “su” nación, se borrarán, en virtud de las doctrinas de la soberanía popular, las diferencias legales existentes entre los indios y el resto de la población. En teoría todos serán ciudadanos del mismo país, pero no se harán muchos esfuerzos por borrar las barreras culturales ni por cambiar la situación de subordinación económica de los primeros. Además, con la independencia ya podremos hablar de una *economía política singular* en la que los indios mantienen su propio *nicho estereotipado en la división social del trabajo*, diferenciado no sólo de los criollos, sino incluso de los mestizos.

Con este nuevo marco tendremos la situación para que las relaciones que se dan entre los grupos se vean como étnicas, y este elemento comience a ejercer como *principio rector de las relaciones sociales*. Esto se acabará de lograr cuando los criollos infundan en los mestizos un sentido nacional a esta diferenciación étnica -vía por ejemplo del supuesto carácter mixto de los orígenes de la *comunidad imaginada*- y así éstos se perciban a sí mismos como parte del grupo dominante, pese a compartir con los indios en general la situación de clase subordinada al no ser propietarios de los medios de producción. Pese a ello, sí que podrán disfrutar de ciertos beneficios de ciudadanía y cierto acceso al poder económico y político a una escala local y regional que no cuestione la dominación criolla. En esta situación, las diferencias sociales se asimilarán claramente a las culturales y se verán como intrínsecas a la pertenencia a uno u otro grupo, con lo que ya estará montado el aparato ideológico de la etnicidad.⁸

⁸ En aquellos países en que la población indígena no sea numéricamente importante frente al elemento mestizo, la etnicidad existirá, pero como principio rector de las relaciones sociales sólo será definitorio a nivel local o regional (como en Panamá o Colombia). Donde, por fin, haya sido plenamente absorbida, el discurso de construcción de la nación creado por los criollos hará que las diferencias entre éstos y los mestizos no sean vistas en términos étnicos, aflorando de forma más evidente las diferencias de clase. Véase el distinto desarrollo de las luchas sociales de finales de los setenta entre Guatemala, por un lado, y El Salvador y Nicaragua, por el otro (Menjívar y Camacho, 1985).

Pero en este momento inicial de construcción del Estado nacional, podemos decir que los indios siguen manteniendo un sistema de vida bastante similar al llevado durante la colonia, en sus “pueblos de indios” y dedicados a la agricultura de subsistencia. Según Smith (1984) en esta época se dan importantes diferenciaciones internas, ya sea porque algunos individuos entren a trabajar como asalariados para otros miembros de las comunidades, ya sea por el surgimiento de una capa de comerciantes regionales. Se podría decir incluso que en las luchas de poder entre conservadores y liberales, tienden a apoyar a los primeros, pues su política de mantener las instituciones derivadas de la colonia favorece la dotación de tierras y cierta autonomía de la comunidades frente a los cambios que pretenden introducir los segundos (Lovell, 1988).

Cuando, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, los liberales vayan tomando el poder, se producirán una serie de cambios que afectarán directamente a la forma que va a tomar la etnicidad hasta nuestros días. En primer lugar, podemos hablar de una nueva etapa en la inserción de las economías latinoamericanas en el mercado mundial (de la mano del café en el caso de Guatemala, por ejemplo), que supondrá la expropiación de las mejores tierras cultivables de las comunidades indias, apoyados en la concepción liberal de la propiedad privada y el fin de los “privilegios” estamentales. La reclusión de éstos en las tierras altas y su subsistencia a partir de los minifundios se complementará con su trabajo forzado en las nuevas plantaciones cafetaleras. Esto va a implicar dos cosas: por un lado, los indios van a ser parte bien importante en la división social del trabajo, con un papel claramente definido; y por otro, los mestizos van a ir ocupando el papel de intermediarios en las relaciones políticas y económicas entre ellos y los criollos. El Estado va a iniciar una fase de relativa expansión creando autoridades y puestos administrativos en estos municipios, ocupados por mestizos -que serán los encargados de reclutar mano de obra para las fincas-. A esta nueva entrada le seguirán pequeños comerciantes y agricultores medios que se establecerán en las cabeceras, creando un núcleo de poder nuevo, en parte delegado por el Estado, en parte autónomo.



Estos cambios socioeconómicos van acompañados de otros ideológicos que surgen de ellos y al mismo tiempo les sirven de justificación. Por un lado, la revolución liberal es publicitada como el acceso, por fin, de los mestizos al poder político, con lo que se da un paso más en la supuesta división étnica de los países entre indios y mestizo-criollos.⁹ Lo que sí es cierto que ocurre es que se da una alianza -y en cierta parte fusión- entre los criollos y ciertos sectores mestizos enriquecidos con el café. Pero por otro lado, esta “política de renovación” de las oligarquías se complementa con la llegada al país de europeos que vendrán de alguna manera a neutralizar la entrada de piel oscura entre ellos y renovará el pacto imaginario con los orígenes europeos. El acceso a ciertas cuotas de poder de las exiguas clases medias urbanas y el papel dominador sobre los indios en el campo no serán óbice para que la mayoría de los mestizos continúe siendo económicamente explotada.¹⁰

Esta nueva fase de los países supone la base de la formación del Estado en su sentido moderno -aunque en México habría que esperar a la revolución- y la definición del papel de las economías nacionales en el mercado mundial. Es también la base para la etnicidad tal y como se ha entendido hasta estos últimos tiempos en estos países. En Guatemala, Smith (1984) plantea que el nuevo papel del ladino (mestizo) como intermediario local del Estado y la economía es el que crea definitivamente los *estereotipos* tanto entre ellos -que se ven así como iguales a los criollos- como entre los indios -que les ven como agentes directos de su explotación-.

Para acabar de comprender la situación actual de la etnicidad en estas sociedades, podemos incorporar un elemento nuevo, presente

⁹ Esta “mestización” del poder se simboliza en las figuras de Benito Juárez en México y Justo Rufino Barrios en Guatemala, ambos adalides triunfadores de sus respectivas “reformas”.

¹⁰ En Guatemala, lo complejo y perverso de esta bipolaridad étnica de la sociedad queda mostrada en la figura del “ladino”, término que puede tener varios significados: históricamente era el indio “que sabe latín”, para criollos y algunos estudiosos es el mestizo con rasgos culturales y raciales indios, para otros es “el antindígena, aquel que por activa o por pasiva fomenta la actitud discriminadora hacia el indígena” (Solares, 1989:), y en general se aplica al no-indio. Esta multisignificación ayuda a desdibujar al “otro”, al mismo tiempo que su uso simple -el no indio- presupone una unidad étnico-racial-cultural inexistente.

siempre y siempre negado: el racismo. Esta visión por parte de los *dominantes* hacia los *dominados* se podría asimilar a lo que los Comaroff llaman la “negación de los títulos similares a los otros, a menudo en los campos culturales o ‘civilizacionales’ y que puede llevar a dudar de su misma humanidad” (:52). Para estos autores este es un elemento constitutivo de las relaciones interétnicas -que puede darse también entre los *dominados*- y en esencia “refleja las tensiones a que dan cuerpo las relaciones de desigualdad” (ibid). Nos encontramos de nuevo ante un análisis sencillo entre dos polos, que no puede llegar a explicar plenamente la extensión del racismo entre aquellos que realmente no ejercen la desigualdad. Habría que retornar a la ampliación de los criollos a los mestizos de su sentimiento de superioridad hacia el indio. Esta sería la mejor muestra de cómo han conseguido hacerles olvidar su carácter de económicamente dominados, al traspasarlo ideológicamente sólo a los indios, dándole un carácter “natural” a la desigualdad.

Por su parte, Anderson hace un análisis del racismo en que lo desvincula del nacionalismo y lo asume a “dominaciones internas” (:211), al ser producto de ideologías de clase. Así, para él, este fenómeno tiene sus orígenes en la distinción de la “sangre azul” de las aristocracias, como una diferencia genética con el resto de la población que justifica la desigualdad. Pero es con la extensión de la dominación colonial cuando toma realmente cuerpo, como una forma de legitimar el poder de las minorías blancas sobre las mayorías aborígenes. En esta forma, toma sentido el racismo en su doble dimensión: como el desprecio -e incluso negación de la humanidad- de los criollos tanto hacia mestizos como a indios (Casaus, 1990) y como sentimiento de superioridad de los dominados no indios hacia los que sí lo son -siempre como una extensión de su supuesta igualdad con los criollos-. Lo importante de la aplicación de esta idea, según la plantea Anderson, es que nos estaría hablando de la similitud entre las dominaciones coloniales ejercidas por potencias extranjeras y las ejercidas por los criollos dentro de formaciones nacionales. Esto tendrá su repercusión en los movimientos de reivindicación india, como vamos ver en el siguiente apartado.



Los indios como naciones

Como plantean los Comaroff, en el desarrollo de la etnicidad, llega un momento en que ésta toma *apariciencia de principio rector* independiente entre quienes la viven cada día, llegando a opacar lo entretrejida que está con las relaciones de clase. De esta forma, puede llegar a ser una *motivación poderosa para la actividad social* que tenga impacto en el contexto en que nació. Podemos plantear que esto es lo que ocurre cuando los indios asumen su identidad como la base de una lucha común y a partir de ella intentan transformar las condiciones de desigualdad en el acceso a recursos en que se hallan. Pero la etnicidad se percibe sobre todo a partir de una *clasificación de acuerdo a diferencias culturales*, que pasa a ser vista como la causa de la desigualdad. Por ello se parte de la base de que revirtiendo el sentido de estas diferencias, se eliminará la asimetría en las relaciones de poder, dejándose de lado la situación socioeconómica mayoritaria.

Una vez que los contenidos culturales son los subrayados para definir a un grupo con una historia común, el camino hacia una interpretación nacionalista está comenzado. Eso es lo que intentaremos mostrar en este apartado, cómo en sus luchas reivindicativas, los grupos étnicos han llegado a imaginarse como naciones con los derechos que eso implica.

Así pues, la tesis es que los movimientos indios, siguiendo el patrón de Anderson y a partir de sus demandas actuales, pueden ser entendidos como una nueva forma de nacionalismo. Para un grupo étnico, *imaginarse como una comunidad* no es principio problemático: va inmerso en su definición social, y como tal es percibido cotidianamente por sus componentes.¹¹ El problema, o el reto, entonces es conseguir dar una base común y positiva a lo que para todos los indios significa “ser indio”. Así, por un lado, hay que romper

¹¹ Posiblemente por esta identificación común de la nación y el grupo étnico con grupos sociales identificados de forma estereotípica con un pasado y una cultura distintivos, se asocia tan rápidamente al segundo con una especie de situación “protonecional”, obviándose nuevamente los juegos de poder económico que van inscritos en él. Un ejemplo es la asociación “eticidad/nacionalismo” que hace Hobsbawm (1990), la concepción de los pueblos indios que maneja Bonfil (1981) o la generalización del uso de “conflicto étnico” para casos como el de Bosnia.

los sentimientos de pertenencia fuertemente arraigados en lo local, para que éstos lleguen a abarcar a la totalidad de los indios del país o la región. Y por otro, hay que conseguir que pertenecer al “pueblo indio” no sea motivo de estigma social, sino base para unos derechos comunes que ya disfrutaban otros “pueblos” en la tierra. Para ello, toman elementos de varios de los *modelos* nacionalistas anteriores, pero sobre todo, en su génesis, desarrollo y planteamientos, se asemejan mucho a la *última oleada* de Anderson: *los nacionalismos anticoloniales* desarrollados en África y Asia a mediados de este siglo. No en vano, una de las bases fundamentales del discurso actual de los movimientos indios es considerar que se hallan en una situación de “colonialismo interno”, en que el Estado -o la nación-mestizo-criolla toma el papel de las potencias extranjeras. Esta versión supone ya de partida una simplificación de la realidad socioétnica en dos polos opuestos: el “pueblo indio” y el “pueblo mestizo”, cayendo así en la trampa que une lo cultural-nacional al poder económico y político, y no ve las diferencias al interior del grupo opuesto, considerándolo todo él como “opresor”.

Otro aspecto en que se asemejan a los *nacionalismos anticoloniales* es respecto a la clase (por seguir a Anderson) que en estos momentos -y desde hace algunos años- está exigiendo los derechos nacionales de los pueblos indios.¹² Sin temor a confundirnos, podemos hablar de una *intelligentsia bilingüe* como el sector que abanderará la lucha (Camus, 1995). Su surgimiento -de manera muy rápida- proviene de dos procesos enlazados entre sí. Por un lado, por la diversificación que se produce al interior del grupo étnico con la extensión del mercado interno a las comunidades hasta entonces prácticamente no consideradas como tales. En Guatemala, esto sucede a partir de los 50, con el proceso de modernización asociado a la creación del Mercado Común Centroamericano y el aumento internacional de los precios del café (Arias, 1985, Le Bot, 1992). En México sobre todo, y también en Bolivia, un proceso de orden más político se unirá a estas

12 Por tratarse de un proceso que actualmente está en definición, y aún no ha logrado dar los resultados que se propone, no podemos tener la misma seguridad que muestra Anderson para el uso de sus categorías analíticas e interpretación de los hechos a partir de ellas.



transformaciones socioeconómicas, cambiando la actitud del Estado hacia los indios. Para el primer país la revolución supone un reconocimiento a los indios como propietarios de unas tierras de forma comunal y, sobre todo con el Cardenismo, se inicia un intento de extender las bases sociales del régimen a los indios (Rus, 1994). Sin que cambie la imagen general, se piensa que debe incorporarse al indio a la nación, y que para ello debe “asimilarse” a la cultura mestiza, perdiendo así los lastres culturales que le impiden “desarrollarse” (De la Peña, 1992). Para ello, en conjunción con el discurso de respeto hacia las formas de vida y la cultura propias, se favorece la extensión del sistema escolar y la creación de un grupo de “intermediarios” entre los indios y el Estado, que vayan introduciendo en las comunidades la “cultura superior”.¹³ En Bolivia, tras la Revolución de 1952, se incorpora al indio a los sindicatos oficiales a partir de su pertenencia comunal, y su integración a la nación y su nuevo régimen será como “campesino”, con lo que se favorecerá -aun con problemas de jerarquía y desconociendo su adscripción étnica- su participación política, y también la posibilidad de estudiar y diversificarse. En Guatemala el papel del Estado es prácticamente nulo en este sentido, pero a partir del integracionismo de los años 60 y con una idea un tanto similar pero con consecuencias diferentes, programas sociales, sobre todo de la Iglesia, propician también la castellanización, comunicación y concientización de líderes comunales.

De estos procesos surgirán una serie de jóvenes que podrán acceder a parte de los beneficios de la educación, aprendiendo castellano y alcanzando niveles educativos medios o superiores; que aprenden a hablar, leer y comunicarse en español y que, en algunos casos, llegan a trabajar para el Estado en sus dependencias. Todo esto supone unos *viajes operegrinaciones*, como los plantea Anderson, en que pueden conocer a colegas con problemas y situaciones similares a los suyos, con los que en muchos casos no podrían hablar a no ser por su bilingüismo. Este también les permite conocer los textos de la cultura oficial y así leer los libros en que se ensalza, en

¹³ El Instituto Nacional Indigenista es el mejor exponente de esta filosofía estatal y sus logros, carencias, contradicciones y transformaciones. Respecto a su relación con los líderes indígenas, ver De la Peña (1995)

nombre de un pasado común, a unos gobernantes y unos “monumentos” que fueron derrotados y destruidos por aquellos que ahora los discriminan. Esto es importante, porque una experiencia importante en la formación de esta conciencia étnica es la vivencia de la discriminación que son producto estos jóvenes educados cuando salen de sus *nichos estereotípicos* y sus comunidades. Por ello no es extraño que muchos de los actuales líderes indios hayan pasado alguna vez por el uso de la *identidad situacional*, negando su etnicidad en los ámbitos donde hasta esos momentos no era común la presencia india.

Por último, el estudio mínimo de la cultura occidental les permite acercarse a la idea de la nación como forma natural de existencia política de los pueblos, mientras que pueden conocer los diferentes *modelos* de nacionalismo y ver hasta qué punto las situaciones previas son similares a las suyas y cuáles han sido las respuestas que históricamente se han ido dando. Evidentemente, se trata de un proceso lento, que abarca varias décadas y algunas generaciones, y en absoluto lineal, pues -como veremos más tarde- los paradigmas del momento hacen que estos *modelos* sean buscados en ocasiones entre las revoluciones socialistas y los movimientos de clase -ya sean armados, ya sean de masas-, por lo que la lucha se dirija más a acabar con la explotación que con la “dominación colonial”.

Otro elemento en que el movimiento indio se asemeja bastante a los *nacionalismos anticoloniales* es en su dependencia con los esquemas dejados precisamente por la administración a la que hicieron -o quieren hacer- frente. La muestra más evidente de estos esquemas es la demarcación de fronteras latinoamericanas, “arbitraria y fortuita, marcando los límites de conquistas militares particulares” (Anderson: 84) y que no tuvo en cuenta la extensión de las formaciones prehispánicas para su trazado.¹⁴ Posteriormente, las divisiones internas de las naciones criollas -en estados, departamentos o provincias- tampoco tendrá en cuenta la disposición terri-

¹⁴ Bien es verdad que los grandes núcleos iniciales de la colonia (como Nueva España o Perú) e incluso algunos menores (como Guatemala) se hicieron basándose en la existencia de formaciones políticas previas, pero su posterior desarrollo y división administrativa siguió otros derroteros, lo que se reflejó en las posteriores fronteras nacionales.



torial india. Por esta razón, los posteriores grupos étnicos se encontrarán repartidos arbitrariamente entre naciones (como los aymaras y quechuas entre Perú y Bolivia, los guaraníes entre ésta y Paraguay, los mames entre México y Guatemala) cuyas historias y *economías políticas* particulares determinarán en cada caso su desarrollo como tales. Y dentro de éstas, dependerán de divisiones administrativas que responden a otros intereses. La proporción y reparto que en cada caso nacional supongan los indios respecto al total de la población tendrá influencia en cómo se lleve a cabo políticamente el movimiento reivindicativo. Así, en Guatemala, al provenir los diferentes grupos de una raíz común maya, ser más o menos la mitad de la población y ocupar un área bastante homogénea y continua (el “Altiplano” u “Occidente”) los planteamientos serán comunes y directamente hechos al Estado como un todo. Esto también ocurrirá con los grupos andinos en Bolivia, por su misma importancia proporcional; pero el movimiento político de los indios de la selva - con un nicho ecológico, una historia y un grado de inserción al país bien diferente- tendrá su propio ritmo y desarrollo, que hasta la fecha va uniendo sus esfuerzos al mayoritario andino. Por último, en México, la extensión del mestizaje y la distribución discontinua de los indios, con grupos cuyo reparto en diversos estados ha calado incluso en su denominación (la huasteca veracruzana, la potosina) hace que éstos apelen a los poderes regional-estatales y en base a ellos se organicen con desarrollos muy diversos, por lo que también es muy difícil la instauración de una unidad a nivel nacional.

Otro aspecto de la dominación colonial al que Anderson da importancia en la creación de los futuros nacionalismos es el de las demarcaciones étnicas internas creadas a partir de su ordenación oficial: los *censos*. Para América Latina, la cuestión no serán las divisiones más o menos artificiales de la población, sino precisamente la inclusión durante la colonia de toda la población originaria bajo una misma categoría social: los “indios”.¹⁵ Durante la época republi-

¹⁵ La voluntad clasificatoria y la capacidad de contar nunca han sido propiedades de los Estados latinoamericanos. Sin embargo, no faltarán críticas a la forma en que en los censos se realiza oficialmente la adscripción étnica de los individuos, dado que normalmente reflejan las concepciones racistas y los prejuicios de la administración hacia los indios (Cojti, 1992)

cana esta categoría se mantendrá, ya en forma de grupo étnico, sin tener en cuenta las divisiones -originalmente políticas y posteriormente lingüísticas- a su interior. Esta adscripción socialmente unitaria podrá ser útil para los movimientos reivindicativos y estará en la base de la comunión de las *intelligentsias bilingües* de diferentes orígenes. Pero para que pueda dar resultados, deberán antes hacer frente a tres aspectos unidos a ella. Uno -el más importantes conseguir, como hemos dicho, que esa percepción de los indios sobre sí mismos como un solo grupo, dominado por su inferior cultura, se transforme en una percepción positiva que asuma esa cultura propia a unos derechos nacionales. El segundo se refiere a los problemas que pueda tener la existencia de diversas lenguas a su interior como un obstáculo para crear el sentimiento de comunidad culturalmente unida, aspecto que trataremos más tarde.

El tercero, por fin, hace referencia a otra concepción de la identidad creada a partir de la administración colonial española y mantenida con la conversión en grupo étnico: se trata del sentido de pertenencia local, basado en la distribución original en “pueblos de indios” y culturalmente unido al papel de la comunidad como ámbito de recreación étnica posterior. En este caso, hablamos de dos tipos de identidades diferentes: por un lado la étnica, que relaciona al grupo con el todo social y por otro la local, que relaciona al individuo con su entorno inmediato. Dado que la primera es claramente negativa, se contrarresta de alguna forma con la segunda, con el ámbito donde se puede ejercer la etnicidad entre iguales. Por tanto, habrá que llegar a un compromiso entre ambas para que, basándose en los aspectos positivos de las relaciones comunales, la étnica también sea visualizada como positiva.

En definitiva, como elementos que asimilan las demandas indias al *nacionalismo anticolonial* de Anderson, tenemos la misma concepción de las relaciones interétnicas como relaciones entre un “pueblo” *dominado* y otro *dominante*, en un marco de “colonialismo interno” que es la base ideológica de su lucha. Por otro lado, tenemos la dependencia de las fronteras “nacionales” en que quedaron inscritas con la división republicana, que tiene diversas consecuen-



cias. Y por último, están los efectos de la adscripción general dada a los indios como un solo grupo, opuesta a su reducción en núcleos locales.

Además de estos elementos existe un grupo de demandas indias que hacen referencia más directa al primer nacionalismo europeo, el *nacional popular* de Anderson: son las relacionadas con la lengua, el pasado histórico y los símbolos culturales de pertenencia. Quizá son las más conocidas y publicitadas, pues contienen una fuerte carga simbólica, carga que radica precisamente en su asociación con el hecho nacional. Sin embargo, pese a la similitud formal, existe una diferencia de fondo entre los planteamientos que hacían los filólogos e historiadores de principios del XIX en Europa y los que hacen los indios instruidos en la actualidad. Para aquellos, la referencia a estos elementos era una necesidad en su tarea de crear una *comunidad imaginada* entre quienes los compartían; para éstos, la comunidad ya existe en esencia y los elementos son de sobra compartidos, lo que hay que hacer es darle un carácter diferente, de nuevo librarles de su connotación étnica -negativa- y darles una nueva -nacional-. Así se subraya su carácter diferenciador, dándoles nuevos contenidos.

Quizá el mejor ejemplo de esta actitud sea la insistencia de los indios en ser reconocidos con los nombres que ellos mismos se otorgan -en referencia a un pasado glorioso y una identidad positiva y apropiada-, en vez del genérico “indígenas” -que hace alusión a la diferencia étnica y por tanto, para ellos, colonial-: los guatemaltecos quieren ser definidos como mayas, en México los clásicos tarascos pasan a llamarse purhépechas y los otomíes, ñhañhus. El proceso de Bolivia en este sentido muestra la diversidad de procesos antes mencionada y las diferentes connotaciones que pueden darse a los términos: los orientales de la selva no dan importancia a ser llamados indígenas, mientras que los andinos prefieren si acaso ser “indios”, concepto que ellos han cargado de sentido reivindicativo.

Al igual que ocurrió en Europa, el rescate lingüístico ha sido, sin duda, uno de los pilares básicos de todos los movimientos de reafirmación étnica, y un espacio donde la influencia de agentes

externos -filólogos y antropólogos- es evidente. Una vez que es apropiado por los indios, se le da un doble significado simbólico. Por un lado, se demuestra científicamente que los idiomas indios no son “dialectos” -lenguas de segunda categoría- como son social y oficialmente considerados, sino que deben ser considerados al mismo nivel, “igualmente dignas de estudio y admiración” (Anderson:107) que el castellano oficial.¹⁶ Esto enlaza con el planteamiento anterior de contrarrestar las connotaciones negativas dadas a los elementos diferenciadores del grupo, y se vincula al concepto “tan estrechamente europeo de la nacionalidad como algo ligado a una lengua de propiedad exclusiva” (ibid). Así, el estudio de la génesis del idioma es el que procura una profundidad histórica y nacional a los indios: “ya lo hablábamos antes de que llegaran los españoles”. En casos como el guatemalteco, en que existen 21 idiomas diferentes repartidos en el territorio nacional, la base común en su desarrollo (todos provienen del proto-maya y pertenecen a la rama maya) es la que permite jugar con una idea de unidad pese a la diversidad y además aporta la nueva definición “nacional”.

Estas reivindicaciones permiten que, de una forma pragmática, se avance hacia la creación de una norma común que unifique variantes locales y oficialice cada idioma. Este hecho va asociado al otro elemento simbólico que nos muestra la importancia dada a este cambio de estatus: la insistencia de convertirlo en un *idioma impreso* que tenga así la misma categoría “social” y “oficial” que el castellano. Llamam la atención las energías gastadas en editar libros escritos en unos idiomas que casi nadie sabe leer, pues el público a quien van dirigidos es prácticamente analfabeta (en la lengua oficial y más aún en la materna). De todas formas, es un paso para ir creando esa imagen de “*comunidad con derechos nacionales*” entre los cada vez mayores segmentos alfabetizados en sus idiomas -por efecto de las políticas indigenistas-, mientras que entre los no-lectores puede ser un símbolo importante saber que ese idioma, que es denigrado por “los otros”, también sirve para escribir libros y

¹⁶ En Guatemala, el primer caballo de batalla significativo de estos líderes a finales de los 80 fue la creación de una Academia de Lenguas Mayas, reconocida y financiada por el Estado, pero regida por ellos.



periódicos. La presencia pública y estatus que concede la impresión de documentos y revistas, hace que, como en Oaxaca, ésta sea una actividad importante, incluso en castellano. Esta labor de difusión se cumple con otros elementos del *capitalismo impreso*: las radios que emiten en idiomas indígenas han sido y son, tanto en Bolivia, como en Guatemala o México, instrumentos básicos para la transmisión del discurso “nacional”.

Sin embargo, este carácter propio y exclusivo de los idiomas oculta un hecho ineluctable: tanto los dirigentes como las bases, para comunicarse entre sí y poder así *imaginarse* parte de una sola *comunidad*, en la mayoría de los casos han de utilizar el castellano como lengua franca entre poblaciones y personas con procedencias lingüísticas diversas. En este caso, la *intelligentsia* hace uso de su bilingüismo y, emulando a sus antecesores anticoloniales, superan esta contradicción sin ningún reparo en aras del pragmatismo.¹⁷

Otro aspecto bastante sobresaliente -e incluso problemático- es el del rescate de la “historicidad” de los grupos indios, a través de su vinculación y continuidad con el pasado prehispánico que se basaba en “naciones” políticamente independientes. En este caso se plantea una relectura de esa *historia nacional* creada y difundida desde el poder y una apropiación exclusiva de la misma y sus símbolos. Así han hecho, según De la Peña, en la revista *Guchachi’ Reza*: “se han dado a la tarea de reescribir la historia de México desde la perspectiva zapoteca” (1995: 24). Esto supone un choque con el prejuicio asumido desde la nación criolla del radical corte existente entre la “gloriosas” culturas precolombinas y las “degradadas” formas de vida de los indios contemporáneos (De la Peña, 1992). Pero para éstos, esta forma de pensarse como legítimos continuadores de una tradición siempre exaltada supone evidentemente una forma de revalorización de lo que implica ser indio, al despojársele del contenido colonial. El problema es que para ello, este período de dominación es considerado como el *largo sueño* del que se está

¹⁷ Uno de los aspectos pendientes y aún no planteados de forma abierta entre los dirigentes indios de Guatemala es el referido al idioma maya que en su momento ha de cumplir este papel de lengua franca entre todos ellos. La gran diversidad de éstos choca con el deseo de prescindir en lo posible de los elementos del “colonizador”.

saliendo, y no se reconocen los efectos que ha tenido en la delineación de las actuales culturas indias. Por el contrario, se percibe y publicita la época prehispánica, cuando eran “naciones libres”, como una era de paz idílica, igualdad social y entre los géneros y pleno respeto a la naturaleza. De forma consciente se obvian la dominación de quechuas sobre aymaras en el Tawantinsuyo, o los conflictos de poder por el hegemonismo de los k'iche's sobre las tierras altas actualmente guatemaltecas.

En definitiva, se está “inventando” una historia que justifique la nación que se quiere construir. Para ello, se recuperan héroes indios -el caso más claro es el de Tupak Katari, que da su nombre a las organizaciones políticas quechuas y aymaras de Bolivia: los kataristas- y se les da un sentido “nacional” a veces dudoso -¿pueden los kaqchikeles y otros pueblos indios guatemaltecos reivindicar a Tecún Umán, supuesto príncipe k'iche' que murió combatiendo a los españoles, cuando en aquel tiempo, tan dominadores eran unos como otros?-. Están buscando, además de unos símbolos, unos muertos que aparezcan, como dice Anderson, inscritos dentro de la “historia de la familia” (:279). Este proceso que, como decíamos, levanta ampollas entre los “intelectuales” criollos, no es sin embargo nada diferente a la construcción de la “historia oficial” de esas naciones.

En un plano más cercano, esta idealización de un pasado sin conflictos e independiente también tiene su correlato en la visión mítica de la comunidad como lugar de relaciones armónicas y horizontales, que está siendo “corrompido” por la invasión tanto de las esferas y formas políticas estatales como por los productos de la “civilización occidental”. En este sentido, se exaltan tanto las formas de autoridad tradicional como el derecho consuetudinario. Así, una organización de Oaxaca plantea que “dentro de nuestras comunidades existe una forma propia de cómo resolver los problemas ... desde hace más de 500 años nuestra gente contaba con un órgano, un régimen jurídico que regulaba las conductas” (SER, citado por Hernández, 1995: 8). De nuevo estamos ante una visión ideal que olvida voluntariamente tanto el origen colonial de la comunidad



como las tensiones internas que siempre se han dado a su interior y la diferenciación social que en la actualidad las diversifica. En un sentido más amplio esta misma percepción de la “nación india” imaginada como una *comunidad fraternal y horizontal* obvia las diferencias regionales y la existencia de una *etnicidad segmentada* a partir de los diferentes estatus otorgados ya sea por región, por origen o por lengua.

Esta tarea de revalorizar los elementos simbólicos que han sido considerados como bases de inferioridad, se extiende a otros campos. Así ocurre con el uso de los trajes que les diferencian: son vistos y exaltados como símbolos de una cultura y una tradición, llegando en casos extremos a propugnarse un purismo que no acepta las modificaciones cotidianas y “modernas” a la norma. En los casos en que esta vestimenta ha perdido su carácter habitual (como normalmente ocurre entre los hombres) se dan “reinenciones” o adaptaciones que llegan a fungir como elementos de identificación. Conectado con la revalorización idiomática está el uso habitual y oficial de topónimos propios en vez de los otorgados por los “colonialistas”: Bolivia es el Kollasuyu -nombre que correspondía al sur del Tawantinsuyo-, Guatemala se convierte en “Iximulew” -tierra del maíz- (en un neologismo interesante).

Por último, podemos hablar de la revalorización de la religiosidad india. Además de buscar de nuevo las raíces de lo propio y exclusivo (que se muestran en la asociación de estas prácticas religiosas con el rescate y revalidación de las “ruinas” oficiales como “centros ceremoniales”), en este caso se está acudiendo a un método para acercar las bases a concienciar -todas ellas practicantes de esta religiosidad- al nuevo proyecto político, a partir de tomar prácticas que son suyas y por tanto claramente identificables. De nuevo en esta tarea la historia es rectificada y se olvida el sincretismo con el catolicismo que ha hecho a estas religiones sobrevivir. Pero lo interesante es el proceso por el cual, estas prácticas son alzadas desde el nivel cotidiano y a menudo oculto por el que sobrevivieron, casi al carácter de religión oficial de estos movimientos. Es curioso ver a personajes en gran parte provenientes de la Iglesia católica o

de tradiciones materialistas como el marxismo, asentir respetuosos ante esta “invención de una tradición” (Hobsbawm, 1983).¹⁸ Así, en Bolivia se ofrece el sacrificio “ritual” de una llama a los hermanos indios de la selva; en Guatemala, la sede de cualquier organización india está presidida por un “altar maya” y cualquier acto comienza con un “fuego sagrado” y unas oraciones recitadas por los ajk’ik, mientras cada 260 días se celebra -cada vez con mayor pompa y ritual- un “año nuevo maya” hasta hace poco sólo conocido por los más ancianos. El mejor ejemplo de auténtica creación de un ritual con fines evidentemente políticos es el Año Nuevo Purhépecha estudiado por Zárate, en el que un grupo de profesionales indios ha inventado e instituido esta festividad con el fin de “asumir posiciones de autoridad al interior de sus comunidades, como un mecanismo necesario para lograr legitimidad política” (1994b:99)

Esta importante relación entre el fenómeno religioso y los nacionalismos de finales de este siglo, ya apuntada por Hobsbawm (1990) entre otros, no muestra -en principio- una derivación o asociación con el temido fundamentalismo. Lo que sería de destacar es el cambio que puede estarse produciendo en una práctica social que, por lo mencionado, hasta ahora no estaba institucionalizada.¹⁹

Esta mención de la religión enlaza con un elemento no presente en los *nacionalismos europeos*, por tratarse precisamente de algo claramente diferenciador de esa tradición y la “civilización occidental”: estamos hablando de la “cosmovisión”. Con ella se hace referencia a la diferencia básica que supuestamente existe entre indios y no indios, lo que podríamos asumir a la *forma de conciencia* de Anderson. La india se caracterizaría -en un breve resumen- por su carácter totalizador, que supone una visión holística de la sociedad (Dumont, 1980) -frente a la individualista europea-, una relación de complementariedad con la naturaleza -frente a la depredación in-

¹⁸ Aquí el término se usa en el sentido que le da Hobsbawm (1983) de “dotar de nuevos contenidos a viejas prácticas”, con lo que, a partir de costumbres tradicionales, se está inventando una nueva fórmula ritual adaptada a las nuevas condiciones y sentido que se le da.

¹⁹ Así, sería comprensible la duda de un cientista social guatemalteco cuando se preguntaba que cuánto tiempo faltaba para que viéramos diversos grupos de “obispos mayas” vinculados a las diferentes corrientes políticas.



trínseca a los occidentales- y en consonancia, con una religiosidad panteísta -frente al monoteísmo judeocristiano- Además, supone unas formas de respeto hacia los demás -especialmente los ancianos, depositarios de la sabiduría- y una valoración del consenso como forma de tomar decisiones. Pues bien, las referencias a esta supuesta *diferencia primordial* están continuamente en boca -y en papel- de los indios nacionalistas, para justificar sus acciones, como una forma de recordar que es un elemento *propio* y *exclusivo*. Véase por ejemplo la siguiente cita, editada por una organización guatemalteca: “El (libro de) Chilam Balam profetiza que el K’atun de la Noche terminó en agosto de 1987; y que en esa fecha se inicia el K’atun del Amanecer. Ello es parte de la cosmovisión Maya y por tanto de su ideología ... En términos de lo político se expresa en los procesos de inicio de la democratización del país ... y el renacimiento de innumerables organizaciones autóctonas de base” (citado en Bastos y Camus, 1993: 199). Aquí las referencias a los libros sagrados, la cosmovisión y los hechos políticos, unidos a una especial forma de entender el tiempo -en base cercana a la concepción *sacra* de Anderson- sirven para dar un sentido teleológico a las reivindicaciones étnicas.

Para finalizar con este especial aspecto, nos interesa rescatar un rasgo de esta *forma de conciencia* al que se da singular importancia y puede tener implicaciones que aquí no vamos a estudiar. Los indios dicen tener -y así ha sido documentado (Tedlock, 1982)- una concepción del tiempo diferente a la *homogénea* y *vacía* actual occidental. Se podría caracterizar como circular y basada en ciclos largos. Gracias a ella, pueden trabajar políticamente para un futuro que sus actuales promotores no verán y, por otro lado, pueden concebir los cinco siglos de dominación colonial como un período que tiene que acabar para dar paso a otro.²⁰

²⁰ Todo esto está presente en una gran multitud de aspectos cotidianos e incluso en planteamientos políticos no explicitados de esa forma, que aquí no podemos resumir. Al respecto, ver el tercer apartado de las Conclusiones de Bastos y Camus (1993), donde nos vimos en la necesidad de comentar este y otros temas similares, precisamente por la pertinencia que habían ido mostrando a lo largo del análisis para poder comprender la movilización política de los mayas en Guatemala.

Los planteamientos mostrados a lo largo de este apartado como muestras de la asociación de las luchas indias a un ideario nacionalista no se dan en todos los casos de igual forma ni con el mismo grado de elaboración. Su extensión, coherencia y asunción como lucha “nacional” dependen en general del desarrollo a que haya llegado el movimiento en concreto, su antigüedad, estructura e incidencia de factores externos. Así, en Bolivia, existe y es ampliamente utilizada una bandera india -la wiphala-, que ha sido adoptada tanto por indios andinos de Perú y Ecuador, como por los indios de la selva de la misma Bolivia. El debate sobre la autodenominación de los grupos étnicos ha llevado a su autoproclamación como “nacionalidades” o incluso “naciones originarias”. Por último, han llegado a ser un referente necesario para casi todas las luchas sociales del país, como lo muestran las últimas luchas de los cocaleros y su defensa de la “hoja sagrada”. En Guatemala, el término oficialmente usado y exigido es el de “pueblo” -políticamente menos definido y comprometedor- aunque las menciones a la “nación india” también hayan aparecido alguna vez. Existe un diseño que representa de forma gráfica y colorista el “principio de la cuatriedad” en que se basa la cosmovisión maya, que es utilizado simbólicamente de forma unitaria, aunque aún no haya tomado la forma física y el significado de una bandera -aunque tal vez no tardará en hacerlo-. Por último, en Oaxaca, estos elementos aún no están apenas presentes, quizá por el carácter regional de los actores. Pero los purhépechas de Michoacán muestran un grado de desarrollo similar al boliviano: las reuniones de la Organización de la Nación Purhépecha inician con la izada de la bandera y canto del himno de esta “nación”. En la Fiesta del Año Nuevo, a estos símbolos se unen otros que representan -o quieren representar- a esta *comunidad imaginada*: una piedra, una punta de flecha y un pez de cantera (Zárate, 1994b).

Pero lo interesante es que en todos y cada uno de ellos, sea cual sea el grado de desarrollo alcanzado en los planteamientos nacionalistas, en la actualidad el reclamo de “autonomía” está presente como demanda prioritaria. Parecería que estamos ante un *modelo* en el sentido de Anderson: un concepto que ha tomado vida propia,



por su capacidad de movilización a partir de unas experiencias anteriores exitosas que son imaginadas como repetibles en estos casos. Veamos lo que puede significar.

Naciones indias y autonomía

Todos los símbolos y planteamientos que hemos visto hasta ahora, compartidos de una otra forma por los movimientos indios en América Latina, nos llevan a caracterizarlos como nacionalistas -de forma abierta o no-. Se desarrollan y articulan sus demandas en ese marco. Ello nos permite a estas alturas decir que el *nacionalismo anticolonial* de Anderson ya no puede ser considerado como la última oleada, sino que estamos ante una nueva modalidad -de la que el nacionalismo indio es sólo una muestra-, que comparte rasgos con este modelo y con otros anteriores. Según Hobsbawm, lo que le caracteriza es “la insistencia en ‘la etnicidad’ y las diferencias lingüísticas, a veces combinadas con la religión” (1990:164), a lo que nosotros añadiríamos la no aspiración a formar un Estado, como vamos a ver.²¹

En la actualidad, la nacional es una “legitimidad” clara y un esquema desarrollado como elemento aglutinador de propuestas de colectivos sociales dado que, como plantea Anderson, en nuestra *forma de conciencia* la nación es la forma de asociación política *natural* para conjuntos con una historicidad común. Pero para que esta nación exista, para que pase de ser proyecto a realidad, debe cumplir, según este mismo autor, con dos condiciones: que tenga un referente político, y que éste sea de alguna forma soberano. La misma historia ha mostrado que el Estado es la forma en que se han consolidado las naciones, y ese parece ser el *modelo* universal. Hasta tal punto éste es el referente, que de forma inconsciente se produce

²¹ Evidentemente esto es una generalización pues algunos casos sí que hay fuerzas que pretenden esta independencia total. Pero la existencia de un grupo armado separatista en el País Vasco no debe hacernos olvidar que la mayoría de sus habitantes vota a partidos que avalan la fórmula autonómica existente. En el caso de Quebec habría que comprobar qué influencia ha tenido la negativa del resto de las provincias canadienses a dar un estatuto especial a este territorio en la radicalización del nacionalismo en él.

una asociación inmediata entre ambos términos. Por ello, el mismo hecho de que la nación sea la comunidad política *naturalmente* imaginada y legítima se mueve en contra de las aspiraciones de los movimientos indios, al ponerse frente a frente dos conceptos con el mismo referente: la llamada “nación”. Por un lado, estaría la andersoniana de una *comunidad imaginada* construida por parte de un grupo humano que se siente como nación. Por otro, la forma en que esta construcción cultural y social se engarzó históricamente con la forma política del Estado. Así pues esta “ilusión semántica que deriva del hecho de que todos los Estados son hoy oficialmente naciones” (ibid: 170) lleva a presuponer que el surgimiento de “nacionalismos-al-interior-de-las-naciones” conlleva necesariamente la ruptura de estas últimas en su faceta estatal. Así, para que los indios llevaran a cabo sus proyectos, deberían romper con las naciones y los Estados ya existentes en que están inscritos. Esto es concebido como una herejía, y es conocido bajo el apelativo de “separatismo” -concepto con una evidente connotación negativa. De hecho, la experiencia reciente demuestra que esta secesión normalmente sólo puede ser producto de una lucha violenta.

Pero esta ruptura sólo es una de las soluciones posibles, la más difícil, no la más deseable y por tanto, la menos utilizada. Por ello, si los movimientos indios no pueden o no quieren romper con estos Estados “nacionales” en que están inscritos, lo que sí pueden es demostrar precisamente que esa relación automáticamente supuesta es falsa: que las naciones en que viven son “imperfectas” en su sentido de imaginario homogéneo y que por tanto al interior de un Estado pueden coexistir varios grupos diferenciados. Para ello, un primer paso necesario es cambiar la conformación doctrinal del Estado, solución que se puede dar en varios grados. Una primera fórmula puede ser la adoptada por el Estado mexicano al cambiar el artículo 4º de su Constitución reconociendo la “composición pluricultural” de la Nación, “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” (citado en De la Peña, 1995), aunque no se les reconozca a estos un carácter jurídico propio. Un poco más radical es entonces el reclamo de los indios guatemaltecos de considerar a este



país como una “Nación Multicultural y Plurilingüe” formada por los Pueblos Maya, Ladino y otros, objetivo logrado en el Acuerdo de Derechos de los Pueblos Indígenas. En ambas formulaciones no se discute el hecho nacional, pero se le vacía del supuesto contenido homogéneo y por tanto se plantea un nuevo “pacto nacional” entre unas colectividades reconocidas en el segundo caso, pero no en el primero. Más allá estaría la formulación del “Estado Plurinacional”, en que directamente se ataca a la identificación entre ambos conceptos y llevaría a un nuevo “pacto estatal”. Por ello mismo, sólo en los casos de mayor desarrollo hacia el nacionalismo, como el boliviano, ha sido planteado por los indios como solución.²² Podemos decir que los conceptos de “pueblo”, “nacionalidad” y “nación” suponen unos grados parecidos de concepción de los derechos dentro del Estado, por lo que el último ha sido y es intercambiado con el segundo, que connota una menor exigencia y por tanto es menos conflictivo.²³

El segundo paso necesario y asociado a cualquiera de estos conceptos es la revisión de la relación de los grupos étnicos con su entorno político inmediato para concretar ese nuevo “pacto”. Aquí es donde el modelo de la “autonomía” territorial puede llegar a ocupar el lugar del Estado como forma de asociación política de una “nación” (imaginada) inserta en otra “nación” (estatal). En este sentido hay que entender la insistencia de estos actores en que sus respectivos Estados firmen el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes: la rúbrica conlleva la aceptación de ciertos derechos sobre la tierra y el territorio.²⁴ Este modelo

22 También, la CORECHIMAC de Oaxaca, que Hernández considera como radical, promueve “acabar con el gobierno mestizocrático” y constituir un “nuevo Estado Multinacional, Democrático y Popular” (1995: 12)

23 En Europa éste es el término utilizado para los colectivos “nacionales” insertos en Estados mayores. Véase el intento de diversas formaciones nacionalistas de crear la “Europa de las Nacionalidades” como alternativa a la de los Estados. Por otro lado, De la Peña (comunicación personal, diciembre 1995) considera que el término “naciones indias” o “naciones originarias” proviene de la tradición anglosajona de denominación a los grupos indios de Norteamérica, cuya connotación es precisamente antinacional (en el sentido europeo). Pese a este posible origen, pensamos que en la actualidad ha sido apropiado por los actores indios con otros contenidos.

24 De todas formas, la firma no tiene que suponer ningún cambio de hecho, como lo muestran los casos de México (Hindley, 1995) y Bolivia. La polémica levantada en Guatemala con la ratificación de este convenio -ya aprobada por la Corte

autonómico se ha probado en otros lugares y por tanto es una muestra de que puede ser posible una nueva relación de los indios con los Estados.

Lo importante es que no supone romper con la nación criolla, sino desmontar parte de las estructuras del “colonialismo interno” a través de cierto grado de autogobierno al que se tiene derecho como pueblo-nación: “autonomía significa simple y sencillamente que nosotros tengamos la facultad de decidir por nosotros mismos ... pero no estamos desligados del Estado mexicano ... La figura de las autonomías regionales indígenas ... sería otra forma de organización del Estado mexicano” (SER, citado por Hernández, 1995: 12). Esta cita nos puede ilustrar uno de los aspectos quizá que pueden hacernos comprender por qué la autonomía es la solución planteada: los indios, a través del tiempo y en diversos grados, de alguna forma han acabado sintiéndose parte del Estado-nación a que pertenecen, aunque posiblemente la vinculación lograda en México no sea tan profunda en Guatemala por ejemplo. A nivel más general podemos decir que la propia alienación les ha hecho inconcebible su separación de la sociedad en que están inscritos, con la que han acabado forjando lazos variados. Es decir, no se plantea la formación de una sociedad aparte, sino mejorar su posición en la que están y lograr un reconocimiento como sujetos específicos, a través de una mayor participación política en los asuntos que les atañen. Por ello, la definición de este grado de autonomía es muy amplia, y en este momento funciona más como modelo imaginario que hay que alcanzar que como realidad tangible.²⁵ De todas formas sí que hay dos elementos a resaltar en él. En primer lugar, está más o menos claro para los indios que ha de conllevar la definición de unos “territorios

de Constitucionalidad- muestra quiénes son los mayores oponentes de los reclamos de los indios: el Ejército y la iniciativa privada.

²⁵ En América Latina sólo existen dos situaciones de autonomía regional con carácter indio: la de los kunas en Panamá -ya histórica- y la de la Costa Atlántica en Nicaragua -donde los miskitos son supuestamente la base poblacional y cultural. Por otro lado, la reciente reforma constitucional de Colombia dejó abierto un resquicio para dotar de cierta “autonomía” -no explicitada- a los “territorios indígenas” -tampoco explicitados- (Abadio Green, presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia, comunicación personal, agosto 1995).

indígenas”; y en segundo, que sobre ellos se ejerza cierto grado de autogobierno.

En la vieja Europa, por procesos diferentes a los aquí tratados, hace ya tiempo que quedó evidenciado -en los hechos, y no sin conflicto- que la relación entre Estado y nación, en su existencia actual, no tiene que ser mecánica, como plantea Hobsbawm (1990). Por ello, en diversos grados, se han desarrollado fórmulas que dotan cierta “autonomía” a las diferentes “naciones” existentes dentro de unas mismas fronteras estatales. Sin entrar a discutir este fenómeno, podemos plantear que el grado de autogobierno alcanzado depende del modelo general de Estado y su historia política, del poder de negociación de las diferentes “burguesías nacionalistas” respecto a las “nacionales” y de la extensión y profundidad del “sentimiento nacional” -frente al “nacionalista”- que en su momento lograron inculcar estas últimas en todo el territorio “nacional”. Así podemos tener casos como el federal Alemán, que supone la “unidad” de territorios históricamente independientes en un contrato común; el italiano, que supone un Estado nacional administrativamente descentralizado; o el español, donde la existencia de unas “nacionalidades históricas” supuso la creación de un “Estado de las Autonomías” con diferentes grados de autogobierno. Por otro lado, las identificaciones nacional-estatales pueden basarse en el pacto que planteaba Habermas (1991), y por tanto tener un contenido que se acerque más a la “ciudadanía” que a la “nación”: la *comunidad imaginada* se percibe representada y respetada por un Estado que tiene una base nacional. Lo importante es que en estos países se han experimentado y llevado a cabo modelos de autonomía territorial para unidades “nacionales” inscritas en Estados nacionales.

Pero los Estados latinoamericanos, por ser “naciones imperfectas” -como ya se vio- y por la no extensión del concepto de ciudadanía a los súbditos de las repúblicas, tienen una vocación centralista muy fuerte y el Estado debe insistir en su supuesto carácter nacional como elemento aglutinador de la sociedad. Por ello, la sola mención de la autonomía choca directamente con la oposición de ciertos sectores de la nación criolla -y precisamente más entre los represen-

tantes de este grupo en concreto-. Se argumenta que supone un “privilegio” otorgado a una parte de la población que ya disfruta en principio -por efecto de la doctrina liberal- de iguales derechos que el resto, idea complementada con que supone un paso hacia la ruptura de la nación, pues toda autonomía, por limitada que sea, es un paso y favorece el separatismo. Por ello se da el rechazo de cualquier posibilidad de que tal autonomía suponga una redefinición del ordenamiento estatal existente. Así quedó claro en las discusiones sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en Guatemala o en las Conversaciones sobre Derechos y Cultura Indígenas que se llevan a cabo en Chiapas entre el Gobierno mexicano y el EZLN: se suele pretender rebajar la tal “autonomía” a un nivel municipal, y su contenido a un reconocimiento de las autoridades y usos comunales tradicionales. Por ahora, parece ser este el máximo nivel a que se puede acceder en el plano práctico. En el fondo, podemos pensar que lo que levanta los ánimos es dar precisamente el carácter de nación a un segmento poblacional que, desde la perspectiva étnica de los *dominadores* (en el sentido de Comaroff), no tiene derecho alguno, lo que viene a romper el modelo de comunidad imaginada que estos criollos pensaron llevar adelante hace más de un siglo.

Pese a ello, la nación, en su sentido “clásico” de base del Estado, “está hoy visiblemente en proceso de pérdida de una importante parte de sus funciones”, por efecto de la tansnacionalización del capital (Hobsbawm, 1990: 173). Este proceso no supone la “desacralización” del Estado-nación, como lo muestran los recientes casos de Bosnia y Quebec.²⁶ Por ello, se puede decir que están ganando legitimidad de alguna manera fórmulas intermedias para hacer frente a un evidente resurgimiento “nacionalista”.²⁷ Por otro

26 En el primero de ellos, la supuesta solución a la “crisis balcánica” ha sido mantener un Estado-nación en el papel y los símbolos -una bandera, un gobierno central y un puesto en la ONU-, vaciado del resto de los atributos, que son ejercidos por las dos entidades en que se divide. En el segundo, los separatistas quebequeses han tenido que hacer frente a las reacciones dentro y fuera del territorio canadiense, que se rasgaban las vestiduras ante la ruptura de un país.

27 En este sentido, creo que el análisis de Hobsbawm sobre el nacionalismo a finales del XX -tan acertado en casi todos sus aspectos- falla al caer en el mismo error que pregona: identificar nación con Estado nacional, lo que le hace cosntreñir los nacionalismos a los separatismos, y no tener en cuenta todas las otras ocasiones en que se han dado estas “soluciones intermedias”.



lado, los indios están empezando a cosechar los frutos internacionales de una lucha que empezó hace más de diez años: tras el premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, vino primero el Año y luego la Década de los Pueblos Indígenas, y se está avanzando, también en la ONU, en una Declaración de sus Derechos. Todo esto implica que estén siendo considerados como sujetos de derecho, e interlocutores válidos para estos organismos. Estos hechos, mal que bien, pone a las naciones criollas entre dos fuegos, obligándolas a ir aceptando estas realidades.

Por otro lado, es importante recordar que este proceso es paralelo a la crisis que vive en estos momentos el paradigma democrático tanto en su concepción (Touraine, 1994) como en concreto en su aplicación en América Latina (O'Donnell, 1993). En este sentido, las demandas indias no sólo reclaman un reparto del poder político en un sentido nacional, sino que además hay un fuerte componente de reclamo de una ciudadanía nunca ejercida.²⁸ Si el reclamo nacional se plasma en la autonomía, éste se muestra en las demandas de estar presentes en todos los organismos de decisión que a ellos les afecte como ciudadanos, como en la representación parlamentaria. Este sería otro posible enfoque a tener en cuenta para comprender la luchas indias: verlas dentro del proceso amplio de extensión de la ciudadanía e igualdad dentro de la democracia liberal y el Estado burgués. Tras lograr los derechos individuales y los sociales, se demandan ahora los culturales. En este sentido, los avances conseguidos serían tanto producto de esa presión, que históricamente se ha venido ejerciendo “desde abajo”, como de la necesidad de los Estados por ampliar su base social y su legitimidad.²⁹

El reconocimiento de sujetos diferenciados implica también una nueva forma de entender la representación y el “contrato” democrá-

²⁸ Aquí tomamos el concepto de ciudadanía de una forma más restringida a la “ciudadanía étnica” de De la Peña (1995): él engloba tanto demandas nacionales como participativas, mientras que nosotros lo usamos para diferenciar a las segundas de las primeras.

²⁹ Esta necesidad de legitimidad ha sido señalada como una de las razones por las que Salinas de Gortari promovió en México la modificación del artículo 4º constitucional (Hindley, 1995), y en el caso guatemalteco es evidente la necesidad de legitimidad y apoyo extremo como una de las razones para la firma del Acuerdo de Derechos Indígenas por parte del gobierno (Bastos y Camus, 1995).

tico: ya no es una cuestión de derechos y deberes individuales, sino de un “pacto” entre sujetos colectivos. De ahí la importancia dada por los indios guatemaltecos al reconocimiento oficial de su carácter de “pueblo”. Lo que está en el fondo entonces es el derecho a que la diferencia no signifique la desigualdad, y que la igualdad no tenga que pasar por la homogeneidad impuesta. En definitiva, “el Estado multiétnico (puede ser) dinamizador de lo popular y estatal, quebrando la lógica homogeneizante (del Estado oligárquico monoétnico) y redefiniendo el sentido de lo democrático” (Roittman, 1992: 33).

Terminaremos este apartado haciéndonos eco de un par de reflexiones que sugiere Hobsbawm (1990) sobre los nacionalismos contemporáneos. Este autor plantea que los nacionalismos actuales son “reacciones de debilidad y miedo, que erigen barricadas para enfrentar las fuerzas del mundo moderno” (:164) y que, dado el carácter indiscutible e inherente a nuestra *forma de conciencia* que ha tomado la nación como forma reivindicativa, cualquier lucha de un grupo particular por obtener ciertos beneficios dentro del Estado puede obtener gran legitimidad si se viste con los “ropajes nacionales de moda” (:170). Puede tener razón en cuanto a que el sentimiento de miedo y acoso por la modernidad sea una de las causas de este “despertar” indio: desde hace al menos 30 años, los modos de vida indios y por tanto su identidad -siempre cambiantes y en reconfiguración- han venido siendo “acosados” no sólo por la extensión de las redes del Estado -la escolarización (Camus, 1995) y la “participación política” (Rus, 1994)- sino sobre todo por una nueva forma de vinculación con el mercado nacional, que ha puesto las bases del fin de la “comunidad” como entidad base de las relaciones sociales. Se podría considerar que esto es lo que ha puesto en marcha unos mecanismos de defensa siempre presentes -definitorios por ello de la etnicidad y su permanencia (Cabarrús, 1979)- que esta vez son activos, no violentos y basados en los conceptos del “otro” para luchar contra él, como una forma de asegurar su permanencia. Esto significaría que lo nuevo no es la resistencia, sino la forma que toma en este momento histórico: si ha de ser en términos nacionales porque esa es la *forma de conciencia*, así se hace. Pero, frente a su

otro planteamiento, no podemos decir que los movimientos indios respondan a un “interés sectorial contra la centralización y la burocracia estatal” (ibid), sino que esta vez se arman para luchar contra una exclusión histórica (y recordemos la fuerza de este término en manos nacionalistas) que está en la misma base de sus relaciones sociales y con el Estado. La nación criolla nunca dio a sus “connacionales” muchas oportunidades de participación en el poder, pero en el caso de los indios, esta exclusión fue mayor, justificada étnicamente y relativa al grupo como un todo.

Etnia, nación y clase

Por lo apuntado en el apartado anterior, parecería que los movimientos indios están inmersos en un proceso de cambio más general -inscrita a su vez en la globalización económica- que de alguna forma apoyaría o ampararía -y también marcaría claramente- sus demandas nacional-autonómicas. Sin embargo, para no caer en un entusiasmo fácil, llegado este punto, hemos de recordar, una vez más, que estamos hablando de grupos étnicos. Siempre según los Comaroff, éstos no vienen dados sólo por una *clasificación de los grupos por sus diferencias culturales* -lo que empuja hacia los planteamientos nacionales-; sino además -y sobre todo, según señalan- por una *incorporación asimétrica a una economía política singular*. Por ello, aunque este artículo esté dedicado básicamente al primer aspecto, no queremos terminarlo sin apuntar brevemente algunas implicaciones del segundo.

La primera sería que estamos hablando de un grupo *dominado*, subordinado política, social y económicamente, que no parte de una posición de fuerza para negociar con el Estado que hasta ahora les ha dominado y basa parte de su prosperidad en ello. No hablamos, pues, de “burguesías nacionalistas” que pueden negociar un reparto de beneficios con las “nacionales”. Ahora bien, si la exclusión hubiera sido sólo política, si se redujera a un problema “nacional” a resolver entre “burguesías”, tendría más fácil arreglo. Éste se complica y se ciñe más a la realidad cuando se le suma la *asimetría*

en términos socioeconómicos y la exclusión puede leerse en términos de clase. Esto lleva inevitablemente a preguntarnos si realmente es el autogobierno el único camino para la resolución de su situación.

Si hasta ahora hemos considerado que los indios pueden ser entendidos como naciones, dadas sus demandas; habremos de decir que éstas no sólo pueden ser consideradas como nacionalistas: los aspectos relacionados con la *incorporación asimétrica* no han estado ni están ausentes del discurso de los movimientos indios. En los apartados anteriores hemos dedicado bastante espacio a los reclamos referentes a los derechos políticos y culturales, porque eran los que manifestaban su carácter “nacional”, pero hay que aclarar que ni son todos los que se dan actualmente, ni han sido los más importantes a lo largo del desarrollo de estos movimientos.

Así, a lo largo de los planteamientos de los movimientos indios aparecen elementos que se acercan más a una lectura clasista que nacional, sobre todo uno en concreto: la tierra. En los casos de México y Bolivia se trata de defender los beneficios obtenidos por las respectivas revoluciones para la explotación comunal de la tierra. En Guatemala, la reforma agraria es un tabú, precisamente porque el acaparamiento de la tierra cultivable es una de las bases económicas de la oligarquía, lo que le da una especial virulencia a este tema.³⁰ Pero, además, el hecho de que la mayoría de los indios sean campesinos y de que este recurso no sólo sea concebido en términos económicos, sino que tenga fuertes connotaciones sociales y simbólicas, le dan un carácter especial. Por ello no es difícil asumir el problema en términos étnicos, como hace una organización guatemalteca: “desde hace 500 años los grupos poderosos han venido arrancando de nuestras manos las tierras, nos han obligado a una forma de vida que no es la nuestra, a convertirnos en uno de los Pueblos más pobres, atrasados, desnutridos y enfermos del mundo, y a creer en unas leyes que siempre han tratado de borrar

30 El Índice de Gini de tenencia de la tierra (que va de cero -reparto igual entre todos los propietarios- a cien -toda la tierra en manos de un propietario-) en Guatemala es de 85. Esto significa que el 2.2% de los propietarios -los finqueros- ocupa el 64.7% de la tierra cultivable, mientras que el 89.2% -los campesinos- tiene el 16.7% de la superficie (Oxfam América, 1982, citado por Lovell, 1988).



nuestra resistencia” (CUC, citado en Bastos y Camus, 1993:159). Tenemos así una lectura del ser indios diferente a la que veníamos viendo hasta ahora: no es un pueblo dominado políticamente sino también, y de forma muy importante, económicamente explotado y socialmente excluido.

De hecho, ya sea por las circunstancias específicas en que nacieron -las citadas revoluciones de México y Bolivia, por ejemplo-, los paradigmas imperantes y las fuerzas sociales que se sumaban a ellos -como en Guatemala, la movilización social de finales de los 70-, lo normal es que los movimientos indios comenzaran viendo su exclusión en términos de campesinado pobre y sus demandas fueran relativas sobre todo a este tema de la tierra y otros aspectos relacionados. Pero desde estos momentos ya había núcleos más o menos fuertes que empezaban a plantear lo cultural como un elemento importante de lucha.

A partir de entonces, los actores “clasistas” y “nacionalistas” han tenido desarrollos diferentes en cada caso, con relaciones de colaboración, entendimiento, contradicción o enfrentamiento más o menos abierto entre ellos. Esta tensión es evidente, pues poner el énfasis de la dominación india en términos “nacionales” o de clase, presupone dos enfoques totalmente distintos en cuanto a cómo leer cada formación social en particular -en términos de dominación colonial o en términos de burguesía explotadora- y lo que ello conlleva: las demandas a plantear, la forma de luchar por ellas y las alianzas con otros actores sociopolíticos. Para lo que nos interesa, una de las consecuencias de esta diferenciación está en ver qué problemas han de resolverse y en qué marco: para los “nacionalistas” lo primordial es definir la situación política de los indios respecto al Estado; mientras que para los “clasistas”, sería la situación social de todos los “explotados” -entre los que se encuentran los indios- de la sociedad en que están insertos. Para visualizar mejor todo esto, veamos de forma muy resumida cómo ha sido el desarrollo específico en los tres países que nos sirven de ejemplo.

En Bolivia, el movimiento indio, casi desde sus inicios, conoce la división entre el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari -MRTK-

y el Movimiento Indio Tupaj Katari -MITKA-, cada uno con su propio partido político. El discurso de los primeros combina la discriminación colonial con la explotación de clase -“debían mirar la realidad con dos ojos”-, por lo que para liberarse deberían unir sus fuerzas a otros grupos, aunque no se identificaran totalmente con ellos. Los segundos, por el contrario, leen sus problemas exclusivamente desde una situación colonial y rechazan cualquier alianza con otros grupos mestizos o blancos, que son el enemigo. Por el discurso del momento “revolucionario” y estas alianzas, el MRTK será hegemónico entre los indios, pero habrá de sortear problemas con los movimientos de clase -representados en la Central Obrera Boliviana- a los que costará reconocer tanto su importancia como campesinado como su especificidad étnica.

Con el tiempo ha habido un acercamiento entre ambas corrientes, y se reconoce al “colonialismo interno” como factor fundamental en las relaciones sociales. De la misma forma, su mensaje y retórica se han ido expandiendo, llegando a calar en casi todos los partidos políticos. Al calor de los “500 Años de Resistencia” y la movilización de los indios del Oriente, se da un proceso de unificación, cuya meta declarada es crear un “instrumento político”, llamado significativamente la Asamblea de las Nacionalidades, como un paso necesario para la constitución del “Estado plurinacional”. La importancia política que los indios han alcanzado en ese país, se puede ver tanto en el uso de su bandera -la wiphala- algunos actos oficiales -incluso dentro del palacio de gobierno- como en el hecho de que el actual vicepresidente sea uno de los líderes históricos del katarismo.

En Guatemala la movilización india se inicia como “comunal” (Le Bot, 1992), y acaba tomando cuerpo en el Comité de Unidad Campesina -CUC-, que si bien reconocía la importancia del elemento étnico, fundaba su discurso en un planteamiento de clase, como su nombre indica. No en balde se acabará uniendo a otros actores populares -vinculándose incluso con la guerrilla- y con todos ellos sufriendo la despiadada represión militar -acentuada en su caso por las connotaciones étnicas de “miedo al indio” (Bastos y Camus, 1994). Sin embargo, ya desde estos momentos de inicio, se dan iniciativas que



-aún sin articular claramente su discurso- ven la exclusión como producto de la dominación colonial. La espiral de movilización y violencia les hará esconderse o sumarse a las fuerzas contestatarias de carácter clasista, donde la presencia india será siempre importante.³¹

El resurgir del movimiento indio en la segunda mitad de los 80 supone la permanencia de la línea más clasista -actualizada en los grupos que denuncian la represión militar- y el reaparecimiento como un actor importante de un grupo de instituciones con un carácter más cultural y político, que avivan el debate étnico con sus demandas “nacionales”. Las circunstancias -sobre todo la discusión de sus “derechos” entre el gobierno y la guerrilla- les van obligando a trabajar juntos frente al Estado, con lo que van limándose asperezas personales y de discurso. Esto hace que con el tiempo los planteamientos nacionalistas vayan siendo aceptados por los “populares” y la plataforma común que se presente públicamente en mayo de 1995 contenga sobre todo este tipo de demandas.

Para entender la evolución del movimiento indio en México hay que tener en cuenta la ominpresencia del Estado, que en este caso estará representado por la relación con el PRI -ya sea de cooptación o enfrentamiento- y por la labor y espacios que genera el INI. Según De la Peña (1995), hasta los 70, los indios se suman a estos espacios oficiales y a grupos opositores campesinos -como la Unión General de Obreros y Campesinos Mexicanos o la Central Campesina Indígena- que cuestionan la política agraria del Estado, pero no la étnica. A finales de esta década comienzan a sentirse las presiones, que en los 80 llevarán a reunirse a 13 organizaciones independientes que ya se definen y actúan como indias. Dada la asociación existente en la legislación entre esta adscripción étnica y la tenencia comunitaria de la tierra, en este eje se han dado muchas de las iniciativas y la asimilación de ambas está muy presente: en Oaxaca (Hernández,

³¹ Al respecto, recordemos lo mencionado al final de la nota 8. Dijimos que dos de las tres fuerzas guerrilleras que surgen a finales de los setenta reconocen -de una forma muy suya- la importancia de la lucha indígena para la liberación social y nacional de Guatemala. Por otro lado, una muestra interesante de la combinación de posturas a que llevó este momento es el documento titulado “Guatemala: de la República Centralista a la República Popular Federal” (citado en Arias, 1995).

1995) tenemos la Unión de Comunidades Indígenas de la Costa -UCI-, de la Región del Istmo -UCIRI- o del Istmo de Tehuantepec -UCITAT-. A partir de este elemento comunal se empieza a construir un discurso en que lo étnico va tomando cada vez más espacio, sin restar importancia la mayoría de las veces a lo clasista en su versión campesina. Por su parte, grupos de profesionales -como los purhépechas del Año Nuevo- irán asumiendo posiciones cada vez más nacionalistas. Entre estos últimos indios, la mencionada Organización de la Nación Purhépecha está suponiendo un espacio de convergencia tanto para intelectuales como para comuneros (Zárate, 1995).

Estos someros resúmenes no hacen justicia a la riqueza de las diferentes evoluciones, dado que no pretenden dar una visión completa de sus desarrollos, sino mostrar un esquema general (que por otro lado nos muestra cómo la identidad étnica y sus expresión política pueden adoptar diferentes formas y contenidos, según los aspectos que se enfatizan en los contextos concretos, sin por ello perder su especificidad). En la actualidad podemos decir entonces que, con más o menos fuerza, coexisten en los casos vistos ambos tipos de planteamientos, ya sea dentro de un sólo “actor” o representados por diferentes organizaciones. Lo interesante a resaltar es que los temas relativos a una lectura nacional -con la autonomía como emblema- se han ido imponiendo en el discurso general. Las causas de este comportamiento las podemos encontrar en dos razones: una externo-política y otra interno-emotiva. La experiencia de luchar contra las estructuras de desigualdad que conlleva la etnicidad, ha mostrado lo difícil que es cambiar las bases del sistema capitalista, puesto que genera respuestas contundentes por parte de sus beneficiarios. En su momento -la década de los 70- fue el argumento más legitimador y movilizador pero, con diferentes estrategias y grados de violencia, se acabó con esa “oleada revolucionaria”. En casos como Guatemala, el sufrimiento y la cantidad de víctimas son lecciones aprendidas que muchas veces se arguyen explícitamente para evitar enfrentamientos de clase. Por otro lado, pese a las declaraciones en contra, la caída del socialismo real ha supuesto muchas veces



una falta de referentes ideológicos. Por ello, puede ser más fácil conseguir arreglos y compromisos en base a elementos culturales y a veces políticos con el Estado, en un momento en que el contexto mundial aprueba de alguna forma estas luchas e incluso las organizaciones internacionales presionan a su favor (como en el caso del Acuerdo Derechos Indígenas en Guatemala).

La otra razón puede ser más profunda y con consecuencias más a largo plazo. Como plantea Anderson, el nacionalismo se basa en un sentimiento de pertenencia arraigado en un nosotros anclado en el pasado y con proyección hacia el futuro, que puede otorgar trascendencia al individuo; aspectos a que no puede recurrir la pertenencia de clase. Por ello, su capacidad de arraigo, interiorización y movilización en términos emotivos es mucho mayor.

Esta situación puede conllevar algunas consecuencias. La primera está basada en la anotación que hacen los Comaroff respecto a que la estratificación interna *inevitable* de los grupos étnicos provee de líderes a los movimientos indios y que las relaciones intraétnicas son las que permiten este *movimiento ascendente*. Éstos, al abandonar la situación de explotación, dejan de percibir la identificación inmediata entre etnia y clase y, por tanto, pueden empezar a pensar a la primera en términos “nacionales”. Al articular las demandas en estos términos se dejan de lado -en parte- las referidas a los indios como campesinos. Pero, sobre todo, al tener que basarse en la extensión del sentimiento de *comunidad imaginada*, se han de subrayar los aspectos comunes en detrimento de la diferencias internas, con lo que las demandas reflejan sólo parte de las problemáticas en que está inmerso el grupo étnico.

Cualquier colectivo con sentimiento nacional presenta a su interior diferencias de clase y, según Anderson, siempre es un grupo de alguna forma dominante quien liderea ese proceso nacionalista. Pero cuando lo que define al colectivo es su *fuerte asociación estadística* con una situación de *dominación* económica, como ocurre con los grupos étnicos -y los indios en concreto- es muy difícil dejar de lado este tipo de demandas, y muy peligroso olvidarlas en pro de unos resultados cercanos.

Así, está el riesgo de que, al quedarse en sus aspectos culturales, estas demandas indias lleguen a ser “un factor de maduración del orden capitalista ... post-colonial ... al continuar proveyendo una base cultural y organizacional para una división del trabajo altamente estratificada” (Comaroff: 65).³² Podríamos decir, entonces, que con las luchas “nacionalistas” los indios pueden estar resolviendo uno de los componentes que define la etnicidad: el del ser un colectivo con una identidad basada en una historia y una cultura común. Pero quedaría igualmente presente el otro: el de estar inmersos en unas relaciones de clase específicas.

Aunque sobrepasa los objetivos de este ensayo, todo ello nos ha de hacer reflexionar sobre la necesidad de contextualizar históricamente estos procesos y, sobre todo, de acabar de concretar qué entendemos por “eticidad”, “identidad étnica” y demás conceptos asociados, para poder dotarles de poder explicativo y al mismo tiempo diferenciarlos de los fenómenos nacionales, con los que, evidentemente, comparten algunos elementos básicos. ☹

³² En el texto original la frase está en pasado, pues se refiere a los momentos de descolonización por parte de las potencias europeas -como la de África- Sin embargo, la hemos puesto en subjuntivo para poder aplicarla a una posible “descolonización” de las relaciones internas en las naciones en que se insertan los movimientos indios.



Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G., *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- Albó, X., "La búsqueda desde adentro. Calidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico boliviano", Ponencia para el Coloquio "Las figuras nacionales del indio", México, CEMCA/ CIESAS, septiembre 1995.
- Anderson, B., *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Editorial, 1993.
- Arias, A., "El movimiento indígena en Guatemala (1970-1985)", en: *Movimientos populares en Centroamérica*, Menjívar y D. Camacho (coords), San José, FLACSO/UNU/IISUNAM, 1985.
- Bastos, S. y Camus, M., *Quebrando el silencio. Las organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas (1986-1992)*, Guatemala, FLACSO-Guatemala, 1993.
- *Sombras de una batalla Los desplazados por la violencia en ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO-Guatemala, 1994.
- *Abriendo caminos Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*, Guatemala, FLACSO-Guatemala, 1995.
- Bonfil, G. (comp), *Utopía y revolución El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina* (2 edición), México, Ed. Nueva Imagen, 1981.
- Cabarrús, C. R., *La cosmovisión kekchí en proceso de cambio*, San Salvador, UCA Editores, 1979.
- Camus, M., "Los profesionistas indígenas o el poder de la piratería cultural", Ensayo para el Seminario Teórico del 1^{er} trimestre del Doctorado en Ciencias Sociales, Guadalajara, CIESAS-UdeG, 1995.
- Casaus, M., *Linaje y racismo en Guatemala*, San José, FLACSO, 1990.
- Cojtí, D., "Los censos: un instrumento de dominación colonial" *Revista A Saber.* n° 1. Guatemala, Embajada de Francia, 1992.
- Comaroff, J. & Comaroff, J., "On Ethnicity and Totemism", en *Theory, Ethnography, Historiography*, San Francisco, Oxford, Westview Press. Boulder, 1992.

Bibliografía

De la Peña, G., "El empeño pluralista: La identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico", en: *El Nacionalismo en México* C. Noriega (comp.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992.

— "La ciudadanía étnica y la construcción de 'los indios' en el México contemporáneo". Documento, CIESAS-Occidente, 1995.

Dumont, L., *Homo Hierarchicus* Chicago, Londres, University of Chicago Press, 1980.

Habermas, J., *Identidades Nacionales y postnacionales* Madrid, Paidós, 1991.

Hernández, J., "El movimiento indígena y la construcción de la etnicidad en Oaxaca", en: *Cuadernos del Sur* N° 2, Oaxaca, 1992.

— "La (re)construcción de la identidad étnica en el discurso de las organizaciones indígenas". Ponencia para el Coloquio "Las figuras nacionales del indio", CEMCA/CIESAS, septiembre 1995, México, 1995.

Hindley, J., "Towards a Pluricultural Nation: The Limits of Indigenismo and Article 4" , en: *Dismantling the Mexican State* Rob Aitkin, Nichi Crashe, Gareth R. Jones y David Stansfield (eds), Londres, Macmillan, 1995.

Hobsbawm, E., "Inventing Traditions", en: *The invention of tradition* E. Hobsbawm y T. Ranger (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

— *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth reality* Cambridge, Nueva York, Melbourne, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1990.

Le Bot, Y., *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala (1970-1992)* París, Editions Karthala, 1992.

Lovell, W. G., "Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective", en: *Latin American Research Review* vol XXIII, N° 2, 1988.

Martínez Pelaez, S., *La Patria del Criollo* San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1980.

Medina, A., "El zapatismo chiapaneco y la figura nacional del indio en México". Ponencia para el Coloquio "Las figuras nacionales del indio". CEMCA/CIESAS, septiembre 1995, México, 1995.

Menjívar, R. y Camacho, D (coords)., *Movimientos populares en Centroamérica* San José, FLACSO/UNU/IISUNAM, 1985.



Bibliografía

- O'Donnell, G., "Estado, democracia y ciudadanía", Caracas, *Nueva Sociedad* N° 128, 1993.
- Rivera, M., "Organización y Desarrollo Indígena en Guatemala. Nuevas modalidades de organización indígena". Tesis de Licenciatura en Sociología. Universidad de San Carlos, Guatemala, 1992.
- Roitman, M., "Democracia y Estado Multiétnico en América Latina". Ponencia para los Cursos de Verano de la Universidad Complutense, Madrid, 1992.
- Roseberry, *Anthropologies and Histories. Essays in culture, history and political economy* Londres, Rutgers University Press, (2 ed 1994), 1989.
- Rus, J., "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional'. Subversion of native government in Highland Chiapas, 1936-68". *Everyday forms of the State formation. Revoultion and negociation of rule in modern Mexico* Joseph and Nugent eds, Duke University Press, 1994.
- Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", en: *Comparative Studies in Society and History* vol 26 N° 2, 1984.
- Solares, J., "Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica", *Cuaderno Debate* N° 2, Guatemala, FLACSO-Guatemala, 1989.
- Tedlock, B., *Time in Higland Maya* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
- Touraine, A., *¿Qué es la democracia?* Madrid, Temas de Hoy, 1994.
- Zárate, E., *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad phurhépecha* Zamora, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 1994a.
- "La Fiesta de Año Nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas", en: *El verbo oficial*. Lameiras y A. Roth (eds), El Colegio de Michoacán/ITESO, Zamora, 1994b.
- "La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el proceso de autonomía étnica en México", Ponencia presentada a la Reunión Anual de la American Anthropologist Association, 15-19 noviembre, Washington, 1995.