

La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo*

GUILLERMO DE LA PEÑA
CIESAS (Unidad Occidente, México)

Hemos domesticado el maíz, ese alimento sagrado que nos ha dado la existencia, y lo seguimos mejorando. Aun así [...] cuando llega un agrónomo a nuestros pueblos nos dice que el maíz ya numerado y producido en su centro de investigación es mejor; si construimos una casa con nuestros conocimientos y materiales propios, llega un arquitecto y nos dice que para ser dignos tenemos que vivir en una de material industrializado; si invocamos a nuestros antiguos dioses, llegan los religiosos a decirnos que lo nuestro es superchería [...] Por eso queremos manifestar que a la civilización de destrucción ofreceremos la nuestra de convivencia [...]

A 500 años de una dolorosa relación, el mundo occidental tiene una deuda con los pueblos indios de América [...]: el reconocimiento y respeto a nuestra diversidad cultural, en lo jurídico, en lo educativo, en lo económico, en lo social y en lo político; en suma, a nuestra existencia.

MARCOS SANDOVAL, miembro de la nación triqui (1994: 1-2)

I

Producida y estrenada en 1947 —un año antes de la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI)—, la película *Río Escondido*, del Indio Fernández, fue recibida entre aclamaciones como emblema de la mayoría de edad de la industria cinematográfica mexicana. Los sectores progresistas (dentro y fuera

* Este ensayo fue escrito con el apoyo de una beca de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation. Presenté versiones preliminares en sendos seminarios en la New School for Social Research (Nueva York) y la Universidad de Texas (Austin). Agradezco los comentarios de los participantes, así como el estímulo crítico recibido de James Brow, Carlos de la Torre, William Glade, Martha Mercado, Deborah Poole, William Roseberry, Richard Schaedel y Pauline Strong. Para esta versión en castellano, conté con la valiosa colaboración de Pastora Rodríguez Aviñoa.

del gobierno) la consideraron un paradigma de la representación políticamente correcta de los indígenas en el México posrevolucionario (cfr. García Riera, 1987: 108-127). La heroína de la película era una maestra —interpretada por la célebre «estrella» María Félix— que había recibido del mismísimo Presidente de la República la encomienda de fundar una escuela en un remoto pueblo indígena. Encontró a «sus» indios sumidos en la pobreza y la ignorancia, dominados por el fanatismo religioso y explotados por terratenientes y caciques siniestros; y, al mismo tiempo que narraba tal tragedia, la cámara captaba amorosamente la belleza y la gracia de los cuerpos indígenas, la perfección del arte vernáculo y del paisaje local. La historia terminaba con el triunfo de la justicia y el progreso, representados por la escuela y otras dependencias del régimen revolucionario: gracias a su intervención, los aborígenes se volverían miembros de pleno derecho de la nación mexicana y del mundo civilizado. De modo similar, muchas otras películas de los años cuarenta y cincuenta retrataban a los indios como víctimas redimibles de los villanos premodernos, así como asombrosamente estéticos.¹ Esta visión coincidiría con el discurso explícito del Instituto Nacional Indigenista, la institución oficial encargada de promover la «incorporación» y la «aculturación». La nación mexicana estaba orgullosa de los valores estéticos de los indios, al igual que se enorgullecía de su glorioso legado prehispánico; por añadidura, estos valores y este legado serían conservados por el Estado, por medio de sitios arqueológicos, museos grandiosos, tratados etnográficos, ballets folclóricos y exhibiciones de artesanías. Pero la vida social, económica y política del México actual requería la abolición de barreras culturales y raciales y la consolidación de las instituciones republicanas en todos los ámbitos de la sociedad. El futuro exigía un proceso de mestizaje, no sólo en términos biológicos sino principalmente culturales. Esta era la misión del indigenismo.

En la década de los setenta, el discurso indigenista comenzó a ser cuestionado de manera muy radical por ciertos intelectuales (la mayoría de ellos antropólogos y científicos sociales) así como por los empleados del Instituto y por los mismos beneficiarios de sus políticas: las organizaciones de pueblos indígenas. Significativamente, la imagen de «los indios» en las películas mexicanas también se había modificado. Típico de este cambio fue un personaje sumamente popular, la *India María*, una migrante a la ciudad de México que trabajaba de sirvienta o como vendedora ambulante. De hecho, las mujeres que vendían flores o baratijas en las esquinas de la ciudad eran conocidas a la sazón como *las marías* (Arizpe, 1974). Pero las películas de la *India María* (se exhibieron por lo menos diez de ellas en los años setenta y ochenta, y carecían totalmente de pretensiones estéticas) eran comedias, o tal vez dramas costumbristas con un dejo de picaresca; conforme a la trama, la protagonista, al principio despreciada por ignorante y rústica, resultaba más lista que los ciudadanos.² Sin proponérselo, estas películas planteaban una crítica radical al indigenismo:

María era un buen ejemplo del éxodo rural masivo a las ciudades y a los Estados Unidos, una entre millones de gentes que a pesar de los programas gubernamentales continuaban siendo pobres y analfabetas (cfr. Behar, 1993: 9-10). En las universidades y en las discusiones periodísticas, la izquierda construyó una nueva imagen del indio como un trabajador sobreexplotado cuyos enemigos eran ahora las fuerzas del capitalismo y el corrupto Estado burgués. La emancipación india no era diferente de la emancipación proletaria (Pozas y Pozas, 1971).³ Aun los discursos oficiales de los setenta adoptaron —si bien sin mucho entusiasmo— una cierta retórica de «lucha de clases», según la cual el Estado mexicano defendería a los trabajadores de los excesos del capitalismo. Pero las ideas de «modernización» como objetivo y del mestizaje como destino no solían ponerse en tela de juicio.

En los últimos quince años hemos presenciado una nueva construcción de «los indios» en México, relacionada con un discurso de «resistencia cultural». Una vez más el cambio se refleja en las actitudes oficiales. Ante la sorpresa de muchos, los agentes gubernamentales en los años ochenta comenzaron a usar términos como *etnodesarrollo* y *respeto a la diversidad cultural* (Durán, 1987).⁴ En 1991, se enmendó la constitución con el fin de que el artículo 4 reconociera la «composición pluricultural» de la Nación mexicana, «sustentada originalmente en sus pueblos indígenas» (INI/SEDESOL, 1994: 54). Tal reconocimiento había sido previamente reivindicado por varias organizaciones regionales emergentes que se definían como representantes de las colectividades indígenas mexicanas, a las que se aplicaban (por las propias organizaciones) los conceptos de etnias o pueblos e incluso naciones. Las organizaciones indias han asimismo exigido que el Estado y la sociedad civil las acepten de manera explícita en calidad de interlocutores por derecho propio. El concepto de «ciudadanía étnica», que se utilizará en este trabajo, asume que dichas demandas están en proceso de redefinir las reglas de la participación social y política, es decir, la configuración de los espacios públicos. Prestaré especial atención a las estrategias adoptadas por los actores indios frente a las instituciones del Estado nacional.⁵

Sostengo que tales estrategias se han visto afectadas de manera drástica por el surgimiento en años recientes de una nueva categoría de intermediarios culturales y políticos, que construyen su «indianidad» como un elemento de resistencia, en contraste con los intermediarios anteriores, que habían aceptado los valores del discurso indigenista. La noción de intermediario o «corredor» (*broker*) fue introducida en el lenguaje antropológico por Eric Wolf (1956), quien concibió el proceso de formación nacional como el establecimiento de redes sociales entre los niveles locales y las instituciones de nivel nacional por parte de actores situados en posiciones estratégicas de mediación. Las funciones de tales mediadores incluyen la «traducción» cultural así como la subordinación de los actores locales a los dominios superiores de poder (Adams, 1970). En el México posrevolucionario, entre los intermediarios se han contado a los maes-

tros, a los funcionarios de la reforma agraria, y a los caciques o jefes locales, pero aquí me interesa en especial un tipo de intermediario que problematiza la cultura y la identidad indígena —incluida la propia— como un componente negativo o positivo en la arena de la participación pública. En este sentido, la asimilación cultural o aculturación se halla construida alternativamente como una baza de poder o, al contrario, como una pérdida política. En la misma vena, considero que la resistencia cultural ha de entenderse no como la sobrevivencia de una constelación bien definida de «rasgos objetivos» sino más bien como un proceso de «invención de la tradición» que legitima a sujetos sociales y políticos emergentes (cfr. Hobsbawm y Ranger, eds., 1983).

II

El grito de guerra oficial del indigenismo fue articulado por vez primera en 1940 por el presidente Lázaro Cárdenas en su discurso de inauguración del Primer Congreso Indigenista Interamericano: «Nuestro problema indígena no está en conservar 'indio' al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio» (Cárdenas, 1940: 10). Una vez que se lo había construido como ajeno a la nación, había que enmarcar científicamente al indio, de modo que sus posibilidades objetivas de transformación se volvieran claras. Así, a las «ciencias antropológicas» se les encomendó una misión trascendental en la construcción de la nación. Inicialmente, numerosos antropólogos usaron el concepto de Franz Boas de «áreas culturales» como un instrumento clasificatorio, con la lengua en calidad de índice por antonomasia. Las poblaciones indígenas se desagregaron y reagruparon verbalmente como «los nahuas», «los mayas», «los zapotecos», etc. Pero estas categorías muy pronto fueron desechadas debido a su vacuidad operacional. En cambio, los principales teóricos del indigenismo —Manuel Gamio (1916, 1922), Moisés Sáenz (1939), Alfonso Caso (1948, 1962) y muy especialmente Gonzalo Aguirre Beltrán (1958, 1967, 1976)— propusieron un modelo histórico-sociológico de cambio estructural. Sostenían que el «contenido cultural» era en buena medida irrelevante para analizar las relaciones entre los indios y la sociedad más amplia. Lo importante era la naturaleza de las comunidades en las que vivían, la inserción de estas comunidades dentro de regiones interculturales, y las condiciones en que estas regiones —un legado del dominio colonial— habrían de persistir o bien desaparecer en el México contemporáneo. Aguirre Beltrán acuñó el término de *regiones de refugio* para categorizar los espacios políticos donde los pueblos indios, lejos de estar aislados, se hallaban sujetos a una elite no-india que ejercía un monopolio sobre todo tipo de recursos y bienes valiosos. En las regiones de refugio la indianidad equivalía a la participación desventajosa en una estructura de poder que perpetuaba la exclusión. A su vez, el indigenismo era una empresa humanista de transformación regional que, bajo los auspicios del gobierno revolucio-

nario, se traduciría en la destrucción de la estructura de poder y la movilización de los sectores subordinados de modo que pudiesen participar de lleno en los beneficios de la nación y de la ciudadanía (véase Ros Romero, 1992).

Las armas del indigenismo eran la reforma agraria, la extensión agrícola, la alfabetización y la escolaridad, las campañas de salud y la organización política. Todas estas tareas serían llevadas a cabo por personal cuidadosamente entrenado en las ciencias sociales (sobre todo en antropología), así como en técnicas educativas y desarrollo de la comunidad. Se consideraba crucial que ciertos miembros de las comunidades indígenas fueran reclutados para ser entrenados como agentes indigenistas. De hecho, ya desde los inicios de los años veinte se había echado a andar un programa masivo para la creación de escuelas federales en el campo. En 1926, se abrió una institución denominada Casa del Estudiante Indígena en la ciudad de México para ofrecer alojamiento y docencia a estudiantes talentosos que supuestamente regresarían a sus lugares de origen en calidad de empresarios culturales y políticos. Esta institución no duró mucho, pero se abrieron otros internados en las áreas rurales, vinculados a las Escuelas Centrales Agrícolas y a las Escuelas Regionales Campesinas, que preparaban maestros rurales y técnicos agrícolas (Sepúlveda, 1976). Con consecuencias más decisivas, el gobierno de Cárdenas desarrolló un amplio programa de Internados destinados a muchachos indígenas. Los internados cumplían la función de proporcionar candidatos para el puesto de maestros bilingües en los pueblos, dado que los padres fundadores del indigenismo estaban persuadidos de que las escuelas rurales no se desempeñarían de modo apropiado si existía una barrera lingüística entre maestros y alumnos (Sáenz, 1939; McQuown, 1940). Numerosos alumnos de los internados utilizaron su educación formal para desplazarse a la ciudad y comenzar una nueva vida, lejos de sus raíces indias. Pero otros muchos devinieron empleados de la Secretaría de Educación Pública y, posteriormente, del Instituto Nacional Indigenista, como maestros y/o funcionarios de campo. En número creciente estos funcionarios trataron de obtener credenciales de educación superior para subir en la escala burocrática; algunos incluso fueron a la universidad y se volvieron científicos sociales o miembros de las profesiones liberales. Empero mantuvieron contacto con sus pueblos y parientes, y continuaron participando en lo que podría denominarse la red pionera de intermediarios culturales y políticos.⁶

Mencioné que una de las herramientas del indigenismo era la organización política. Esto tenía connotaciones muy precisas. Según la ideología indigenista y también conforme a la ley, los grupos indígenas como tales carecían de *status* político; su única representación válida era (y todavía es) en tanto ciudadanos individuales, por medio de las instituciones republicanas como el municipio, los gobiernos estatales y federal, y los congresos estatales y el Congreso de la Unión. El vínculo entre estas instituciones y la gente lo establecían los partidos políticos, en particular el más importante: el Partido Revolucionario Institucio-

nal (PRI), que ha gozado de una posición dominante desde su fundación en 1929. De hecho, con escasas excepciones, los partidos de oposición brillaban por su ausencia en el campo mexicano antes de 1970. Las excepciones estaban dadas por la Unión Nacional Sinarquista y el Partido Popular Socialista: ambos obtuvieron respaldo de los indígenas (sobre todo en el occidente del país) y ambos sufrieron una represión violenta. Huelga señalar, entonces, que la organización política indígena significaba la incorporación al PRI. Dado que los beneficiarios de la reforma agraria automáticamente se convertían en miembros de la Confederación Nacional Campesina (CNC), que a su vez se hallaba afiliada al sector campesino del partido gubernamental, el fomento mismo de la distribución de tierras se traducían en acción política en favor del PRI. Por si fuera poco, los funcionarios indigenistas a menudo eran miembros del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (el poderoso y monopólico sindicato de maestros) y de la Federación de Trabajadores al Servicio del Estado, y ambos dependían del PRI. No es de extrañar que la Federación Nacional de Estudiantes Indígenas, una importante organización que se creó en 1938 y seguía publicando un boletín en los años cincuenta, aconsejara a todos sus miembros que se afiliasen al partido a todas luces omnipotente (Hernández, 1988: 170). En la década de los sesenta, la presencia de los intelectuales indios priístas se empezó a hacer notar en las estructuras de poder formal: algunos de ellos, en las regiones con fuerte componente indígena, ocuparon cargos en los ayuntamientos (como regidores, secretarios e incluso presidentes municipales), así como en los congresos locales y en las delegaciones distritales del partido y el SNTE (cfr. Pineda, 1993: 85-89, 179-183).

Llegó incluso a pensarse que la incorporación al PRI proporcionaría un espacio único para el desarrollo de la ciudadanía entre los sectores de ingresos más bajos, en especial en las áreas rurales (véase Reyna y Weinart, eds., 1977). Por supuesto, si tomamos en cuenta el bien conocido análisis de las tres dimensiones constitutivas de la ciudadanía —la cívica, la política y la social (Marshall y Bottomore, 1992)—, se puede llegar a la conclusión de que la primera y la segunda eran notoriamente ajenas a los indios mexicanos, para quienes los tribunales de justicia equitativos y las elecciones limpias eran algo virtualmente desconocido, al tiempo que la tercera dimensión cobraba una realidad tangible sólo mediante las prácticas clientelistas del PRI. Ahora bien, dichas prácticas se hallaban estrechamente relacionadas con el aparato estatal de control político y represión, y favorecían la acumulación de poder y riqueza en manos de elites emergentes vinculadas al PRI y de «caciques revolucionarios» como los descritos por Paul Friedrich (1969, 1977, 1986) en sus estudios de Michoacán. Los escritores, maestros y universitarios que formaron la Asociación Mexicana de Profesionales e Intelectuales Indígenas (AMPII), tal vez la organización más respetada de su clase en los años sesenta y setenta, criticaron duramente la corrupción y los abusos oficiales en su boletín quincenal; pero al mismo tiempo

se llamaban «realistas», es decir confesaban su lealtad al PRI y a su proyecto de mexicanización (Iwanska, 1977). La AMPII ayudó a organizar y financiar más de cuatrocientos Comités de Mejoramiento y Desarrollo, que enlazaron a las comunidades con programas de bienestar y educativos, pero explícitamente se mantuvo ajena a cualquier tipo de activismo opositor. En palabras de uno de los líderes de la AMPII:

Las masas indígenas no están aún listas [...] para la conciencia política democrática. Hemos de ser mucho más modestos. Hemos estado tratando de educar a la gente para que perciba sus condiciones locales de manera realista: para entender qué podrían hacer por ellos mismos y qué debieran solicitar. Se encuentran muy confusos en esos asuntos. Hemos tratado decirles que no todo lo que uno trata de lograr, de veras lo logra... [citado por Iwanska, 1977: 49].

III

Sin embargo, otros grupos no siempre adoptaron este enfoque «realista». A la CNC se la tildó una y otra vez de ineficaz y decadente (Bartra, 1985). El mismo INI fue criticado —desde fuera y desde sus propias filas— por su asfixiante burocratismo y su falta de energía. En el periodo que va de 1950 a 1970 tres grandes organizaciones campesinas de izquierda, la Unión General de Obreros y Campesinos Mexicanos (UGOCM), el Partido Morelense del Trabajo (PMT), y la Central Campesina Independiente (CCI), ganaron el apoyo masivo de los campesinos indígenas y no indígenas en su lucha contra la corrupción, los monopolios comerciales y el fraude electoral, y en favor de un ritmo más rápido del programa de distribución de tierras y crédito campesino (De la Peña, 1994). Empero estas organizaciones de masas, al tiempo que hacían hincapié en las demandas de clase, no consideraron importante cuestionar la naturaleza de las políticas indigenistas *per se*.

De hecho, la izquierda política había coqueteado por un tiempo (en los años veinte y treinta) con la idea de defender un proyecto inspirado en la experiencia soviética para el desarrollo de las *nacionalidades* en México, con territorios, lenguas, y gobiernos autónomos bien definidos (Aguirre Beltrán, 1983: 197-200). Pero el proyecto pronto cayó en el olvido debido a su falta de sentido práctico y porque el nacionalismo unificador de Cárdenas se justificaba a la luz de sus posiciones progresistas, antifascistas y antiimperialistas.⁷ No obstante, el tema de la autonomía fue retomado por un puñado de ex alumnos de la Casa del Estudiante Indígena y los primeros internados, en particular los pertenecientes a las familias lingüísticas yaqui y tarahumara. Los yaquis sonorenses tenían una dilatada y peculiar historia de resistencia armada al gobierno central. En el siglo XIX habían librado una larga y sangrienta guerra con el propósito explícito de recuperar la independencia política. Durante la revolución mexicana, lucha-

ron en favor de la facción vencedora de Carranza y Obregón: más tarde, en señal de gratitud, Obregón pareció aceptar (o así lo entendieron algunos líderes yaquis) la legitimidad de sus formas locales de gobierno (ocho gobernadores de pueblo, independientes de las autoridades municipales circunvecinas), que se remontaban a las misiones coloniales jesuitas; pero la situación bélica sólo llegó a su fin en la década de los treinta, cuando el presidente Cárdenas emitió un decreto que validaba la propiedad colectiva de los yaquis sobre un vasto territorio, y reconocía *de facto* sus formas de gobierno (Spicer, 1962: 80-85; Figueroa, 110-116). Desde aquellos años, los ocho gobernadores de pueblo han sido contruidos por los intelectuales yaquis como «el Consejo Tribal» o «el Supremo Consejo de la Tribu Yaqui», aunque no había base legal para la existencia de un cuerpo tan amplio. En cuanto a los tarahumaras, cuentan asimismo con una estructura político-espacial interna que data de las misiones coloniales; pero ésta nunca fue en modo alguno reconocida por el gobierno mexicano;⁸ empero los intelectuales tarahumaras crearon un Consejo Supremo de la Raza Tarahumara en los años cuarenta, cuyos congresos lograron un gran poder de convocatoria y atrajeron la atención del Estado hacia algunos problemas de la región (Aguirre Beltrán, 1953: 86-93). Ninguno de estos consejos fue reconocido por el Instituto Nacional Indigenista antes de los años setenta. Pero durante los periodos presidenciales de Luis Echeverría (1970-76) y José López Portillo (1976-82), se dio un cambio en los discursos y estrategias indigenistas, como parte de la búsqueda gubernamental de nuevas formas de legitimidad y control político.

La ausencia de cualquier tipo de representación indígena siempre había preocupado aun a los intelectuales indígenas más moderados. Por ejemplo, la AMPII articuló la demanda explícita de que «los líderes indígenas debieran ser consultados en todos los asuntos relacionados con los problemas indígenas» (Iwanska, 1977: 48, 111), y sus dirigentes ansiaban que llegara el día en que la misma AMPII o una asociación similar estuviera a cargo del INI. El decreto del Congreso de la Unión que creó el INI en 1948 requería la presencia de «representantes de los núcleos indígenas más importantes» (véase INI, 1978: 359), pero estos «representantes» siempre eran nombrados de arriba y su papel era en buena medida irrelevante.⁹ En 1970, un grupo de jóvenes profesores de Antropología que habían apoyado el movimiento estudiantil de 1968 publicaron un libro llamado *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman *et al.*, 1970), en el que criticaban acremente el autoritarismo del INI. Este libro, aunque odiado por la vieja guardia de antropólogos e ideólogos del INI,¹⁰ hizo mucho ruido entre los funcionarios indigenistas, incluidos los maestros bilingües y los intelectuales indígenas. En 1974, la diócesis de San Cristóbal, Chiapas, organizó —con el apoyo del gobierno estatal— un congreso en memoria de fray Bartolomé de las Casas, el gran benefactor de los indios en el siglo xvi. Este congreso de hecho se convirtió en un espacio para que los delegados indígenas, incluidos los empleados del INI y los catequistas católicos, criticaran las políticas y las

actitudes del Estado y las iglesias. La respuesta (pronta) del gobierno fue encar- gar a la CNC la fundación de «ramas indígenas» de la organización, que en muchos lugares recibirían —a imitación de los tarahumaras y yaquis— el nombre de «Consejo Supremo de la Tribu». En el mismo tenor, la CNC con el INI y la Secretaría de la Reforma Agraria organizaron dos congresos nacionales para los pueblos indígenas (en Pátzcuaro en 1975 y en San Felipe del Progreso en 1977), que sirvieron de acicate para la creación de un nuevo organismo cobijado por el PRI, el Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas. El 19 de abril de 1977, el nuevo director general del INI —un joven economista que mantenía buenas relaciones con el grupo de «antropólogos críticos»— anunció un cambio de política en favor de un *indigenismo participatorio*, que pretendía otorgar un papel activo a las organizaciones e intelectuales indígenas (Hernández, 1978: 167-168). Una vez que se supo que la estructura de patronazgo del PRI se estaba infiltrando en las asociaciones «étnicas», este tipo de grupos comenzó a proliferar, formados sobre todo por indios educados (Tello, 1994: 35-50): así, la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A.C. (ANPI-BAC), surgida en 1977, que aglutinaba o decía representar a varias organizaciones de profesionales bilingües de diferentes etnias, publicó panfletos y emitió diversas declaraciones donde se defendía el establecimiento de Consejos Supremos oficiales para todos los grupos indígenas, como un instrumento necesario de «la lucha de clases» (Hernández, 1988: 172-173).

Buena parte de este nuevo discurso era pura retórica. Sin embargo, en las postrimerías de los setenta, en los espacios dominados por el INI, finalmente fue posible hablar sin tapujos acerca de la autonomía política indígena y la validez actual de la cultura de los indios. La educación bilingüe ya no fue defendida como una estrategia para facilitar la alfabetización y la castellanización sino como un paso en favor de la revitalización de las lenguas indígenas en tanto vehículos de comunicación moderna.¹¹ A los maestros de los pueblos indígenas se les animó a vincular explícitamente las identidades de los niños con la construcción positiva de un legado histórico y cultural que no era idéntico a la historia y la cultura de la nación mexicana. Por ejemplo, a los niños del centro de Yucatán se les empezó a inculcar que ellos eran mayas —una palabra que anteriormente no utilizaban de un modo autorreferencial, aun si hablaban la lengua—, y por tanto que pertenecían al mismo pueblo que había construido magníficas pirámides y desarrollado un conocimiento avanzado en matemáticas y astronomía (Hervik, 1992). La palabra *etnocidio* se volvió de uso corriente entre los antropólogos y también entre los intermediarios culturales indígenas. Estos últimos también circulaban información sobre el surgimiento de movimientos étnicos y conferencias étnicas multinacionales en otras partes de América: en 1975, una delegación mexicana asistió al Consejo Mundial de Pueblos Indígenas en Port Alberni, Canadá (Barre, 1983: 155). Los textos de las dos *Declaraciones de Barbados*, que anunciaron un movimiento político indio panamericano, se pusieron a discusión gracias a la ANPIB, que estuvo presente en la

segunda reunión de Barbados en 1977, y a varios antropólogos.¹² De sus contactos internacionales, los líderes mexicanos adquirieron una conciencia ecológica: comenzaron a plantear que un problema específico de los grupos indígenas era la destrucción de sus hábitats. Aun la dogmática izquierda mexicana, que pasaba por un periodo de reorganización, revitalización y diferenciación tras el movimiento de 1968 —y halló un espacio cómodo de operación en las universidades y las escuelas normales—, comenzó a aceptar la naturaleza específica de las demandas indígenas. Esto se relacionaba asimismo con dos factores: la presencia creciente de migrantes indígenas en las ciudades, y la activa participación indígena en las coaliciones nacionales emergentes de movimientos campesinos opuestos al PRI, como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC).

IV

En mi opinión, el principal adelanto en el desarrollo de la ciudadanía étnica sobrevino en los años ochenta, cuando ciertas organizaciones independientes y sus líderes articularon un discurso en el que la etnicidad y la resistencia cultural se definían como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos. El punto de partida en el discurso fue generalmente la defensa de las tierras comunales y los hábitats de los pueblos indios, cuya posesión colectiva se construía como un derecho social. Ahora bien, esta defensa resultaba imposible sin representación democrática e instituciones judiciales honestas. Comenzó a cundir la idea de que, con el fin de lograr cambios democráticos, la gente tenía que unirse en contra de cualquier forma de opresión, inclusive la cultural; en particular debían unirse los indios, que habían sufrido la peor opresión precisamente por su condición étnica. Para oponerse a la discriminación racial y cultural, debían mostrar el valor de sus tradiciones y organizaciones comunales contemporáneas, y rechazar no sólo la explotación abierta sino también el paternalismo estatal, que ha frenado el desarrollo político indígena. En último análisis, su derecho a la tierra no debía ser visto como una graciosa concesión del Estado sino como una propiedad esencial de su identidad social y política, que históricamente era anterior al Estado. El indigenismo, la ideología paternalista del Estado autoritario, sería entonces reemplazado por el *indianismo*, la ideología de los movimientos indios independientes y democráticos.

En 1980 y 1981, dos conferencias de organizaciones indígenas independientes (en Puxmetecan, Oaxaca, y Cherán, Michoacán) reunieron a trece grupos mexicanos así como a delegados de otros países de América Latina (Barre, 1983: 133-134). Entre las organizaciones mexicanas, había dos que se revelaron muy fuertes políticamente y que de hecho atraerían la atención nacional en los años siguientes: la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) y la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI).¹³ Una razón importante

de su vitalidad es que las dos han conseguido apoyo de áreas densamente pobladas en las que la organización local y la cultura expresiva comunitaria nunca perdió su dinamismo. Me referiré de modo somero a estas dos organizaciones y a sus líderes.

La UCEZ es una asociación regional cuyos miembros se definen como comuneros purhépechas, es decir poseedores de terrenos comunales en los pueblos de habla purhépecha de la sierra michoacana y de la ribera del lago de Pátzcuaro. Su imagen pública se remonta a 1979, cuando cientos de comuneros del pueblo de Santa Fe de la Laguna ocuparon pastizales que habían sido usurpados por los ganaderos del vecino pueblo mestizo de Quiroga (Zepeda, 1986). Esta acción de recuperación se vio instigada por las autoridades comunales de Santa Fe, en combinación con un grupo de intelectuales locales jóvenes, que habían desarrollado una red de amigos y colegas en todo Michoacán desde sus días de estudiantes en los internados rurales, en las escuelas normales y en la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo en la ciudad de Morelia; en esta última, muchos siguieron cursos de filosofía marxista y participaron en el activismo estudiantil. Una figura prominente entre estos líderes jóvenes fue Eligio Díaz, un antiguo maestro que creó un estilo oratorio agresivo, utilizado para reagrupar a la comunidad e increpar a sus enemigos (Zárate, 1994a: 156-173). Díaz invitó a un grupo de artistas de Morelia a pintar un mural gigante en la pared del atrio: el mural representaba a Emiliano Zapata y tenía un letrero: «Esta comunidad dijo: ¡Basta!». Por medio de Efrén Capiz, un abogado de Morelia cuya lengua materna era el purhépecha, la gente de Santa Fe entró en contacto con comuneros de otros pueblos de Michoacán que tenían reclamos y disputas similares: así pues, la UCEZ se fundó (formalmente en octubre de 1979) como una red de organizaciones comunales que, bajo la coordinación personal de Capiz, emprendieron acciones legales conjuntas con el fin de defender sus tierras.¹⁴

De 1980 a 1984, la UCEZ fue miembro de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), que hacía hincapié en las demandas de clase y en la identidad campesina. En favor de demandas campesinas de dimensión nacional, los comuneros michoacanos colaboraron en bloqueos de carreteras y en la toma de edificios públicos. Pero la UCEZ desarrolló también un compromiso étnico «para conservar la cultura, la lengua y las costumbres de cada comunidad», como se dijo en su asamblea constitutiva (Vázquez, 1992a: 125). Su principal publicación se llamaba *El Comunero* y salía en español; pero la organización publicaba asimismo textos en purhépecha e inició una estación de radio que emitía en esta lengua. Una vez que Cuauhtémoc Cárdenas llegó a la gubernatura de Michoacán, en 1980, la UCEZ tuvo un periodo de crecimiento relativamente pacífico. Díaz y otros líderes incluso colaboraron con la Secretaría de Cultura de los gobiernos estatal y federal en proyectos de revitalización purhépecha;¹⁵ por ejemplo, inventaron un elaborado ritual de año nuevo (*El año nue-*

vo *purhépecha*) en el que «los representantes del pueblo purhépecha» recibían en custodia una piedra sagrada, que supuestamente simbolizaba la unidad étnica (Zárate, 1994b). En 1986, Cuauhtémoc Cárdenas dejó la gubernatura del estado y, no mucho después, también su militancia en el PRI, para crear su propio partido (el Frente Democrático Nacional, que posteriormente se convirtió en el Partido de la Revolución Democrática). El partido de Cárdenas contaba con la simpatía de la mayoría de los miembros de la UCEZ; sin embargo, ésta mantuvo su independencia del Frente o de cualquier institución política formal. En 1989 Eligio Díaz fue asesinado, probablemente por gatilleros de los ganaderos. Capiz ha sido criticado una y otra vez como una suerte de caudillo populista que utiliza las disputas entre facciones para consolidar su liderazgo (Vázquez, 1922b: 210-211). Pero la influencia de la UCEZ no puede borrarse; y en la actualidad resulta virtualmente imposible a un partido político atraer el apoyo de las comunidades purhépechas sin adoptar una posición clara respecto del tema de la tierra comunal, el renacimiento cultural y la representación comunera autónoma.

En cuanto a la COCEI, surgió en 1974 en la ciudad de Juchitán, Oaxaca, en un momento en que confluyeron varios factores: el vacío de poder local causado por la muerte de un poderoso cacique revolucionario, el general Charis, que había ejercido el control político y el patronazgo desde los años veinte (De la Cruz, 1992); la presencia de un grupo de activistas estudiantiles en la ciudad; la difusión de la teología de la liberación gracias al apoyo de un obispo progresista; la disputa por las tierras comunales que generaban facciones opuestas en la elección de las autoridades de las tierras comunales, y por último la solicitud de la facción pro-comunal de que se realizaran elecciones municipales (Rivière d'Arc y Prévot-Schapira, 1985; Bailón, 1986; Muro, 1994; Campbell, 1994). El *quid* de la disputa política comunal estribaba en que se había construido una gran presa para irrigar las tierras comunales tradicionales de Juchitán, pero luego las tierras irrigadas habían sido privatizadas, con la aprobación de la elite priísta (Warman, 1972). La COCEI ganó en 1976 las elecciones de las autoridades agrarias y recobró las tierras; posteriormente, en 1980, la COCEI obtuvo mayoría de votos en las elecciones municipales y por tanto pudo consolidarse la ocupación de la tierra por parte de los comuneros.¹⁶ Desde sus inicios, el movimiento construyó una identidad juchiteco-zapoteca, que usó la lengua y la conciencia histórica como emblemas básicos. Resulta interesante que dos de los principales líderes de la COCEI tengan apellidos «extranjeros»: Leopoldo de Gyves es descendiente de un comerciante francés que se asentó en la zona del Istmo en el siglo XIX, y el padre de Manuel Musalem era un inmigrante libanés; pero ambos hablan zapoteco y cuentan con extensas redes de parentesco local. Un tercer personaje importante en la COCEI es Víctor de la Cruz, un historiador con educación universitaria que edita la revista *Guchachi' reza (Iguana Rajada)*, en la que se publican poemas y narraciones en zapoteco, y donde De

la Cruz y sus estudiantes se han dado a la tarea de reescribir la historia de México desde una perspectiva zapoteca.

Las estrategias culturales de la COCEI giran en torno a la institución de la Casa de la Cultura de Juchitán, que tenía en Francisco Toledo su líder y portavoz más relevante. Toledo es probablemente el más importante pintor mexicano vivo;¹⁷ regresó de la ciudad de México a su nativo Juchitán para dirigir una escuela de arte que buscaba recuperar los motivos y materiales tradicionales zapotecos pero con un estilo innovador. La Casa de la Cultura también desarrolló talleres literarios en zapoteco, y programas de radio en la misma lengua. En 1983, el ayuntamiento popular de la COCEI fue derrocado por el ejército, pero la campaña en favor de la revitalización cultural no pudo detenerse. La COCEI regresó al poder municipal en las elecciones de 1989, y volvió a ganar en 1992.

La UCEZ, la COCEI y otras organizaciones independientes encontraron asimismo seguidores verbalmente articulados entre la gente que, durante los años setenta, como migrantes a las áreas urbanas o a los Estados Unidos, se habían involucrado en sindicatos y movimientos sociales (Varese, 1990: 347-48). Por ejemplo, una poderosa organización que movilizó a los indios mixtecos de Oaxaca y Guerrero no fue puesta en marcha en esos estados sino en la frontera con California, por grupos de migrantes que construyeron sus orígenes étnicos comunes como una fuente de solidaridad militante (Nagengast y Kearney, 1990). No obstante, deseo volver a resaltar el que las nuevas asociaciones étnicas desarrollaron ciertas relaciones cruciales con los aparatos de Estado gracias a la mediación de una *intelligentsia* indígena —incluso de los sectores más gobiernistas de ella—, cuya preparación e ideología habían sufrido una transformación radical. En 1979, en respuesta a las demandas planteadas por los congresos indígenas nacionales (cfr. Carta de Pátzcuaro, 1975), el INI creó un programa de entrenamiento para etnolingüistas indígenas, con la ayuda de la Secretaría de Educación y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Este programa proporcionó educación de nivel universitario a jóvenes bilingües, muchos de los cuales ya se encontraban trabajando de maestros en las áreas indígenas. La novedad del programa estribó en que tenía el objetivo explícito de preparar profesionales indígenas que pudieran hacer investigación en su propia lengua y cultura, y diseñaran políticas de *etnodesarrollo*. En 1985, la Secretaría de Educación nombró a un intelectual indio en el puesto de Director General de Educación Indígena, y el personal de esta dependencia se cubrió en parte con ex alumnos del Programa de Etnolingüística (Varese, 1990: 351). Otros de estos ex alumnos entraron al INI o a las áreas educativas de los gobiernos estatales, otros más ingresaron a programas de posgrado o a instituciones académicas; pero la mayoría mantuvo vínculos con sus comunidades de origen y formal o informalmente asumieron el papel de líderes culturales, lo cual a menudo les permitió desempeñar un papel importante en las nuevas organizaciones étnicas.

Es asombroso, ciertamente, el contraste entre los nuevos líderes intelectua-

les y, por ejemplo, los profesionales de la AMPII en los cincuenta y sesenta, o los promotores y maestros bilingües que estudiara María Eugenia Vargas en la década de los setenta. Entre estos últimos había una fuerte «internalización de la ideología dominante» del indigenismo (Vargas, 1994: 217); por ello, se concebían como portadores de «la civilización» y «enemigos del atraso indígena»; incluso se oponían al propio método de alfabetización en lengua vernácula como «pérdida de tiempo», y preferían identificarse como maestros federales y no como agentes indigenistas (*ibid.*: 206-214; véase Aguirre Beltrán, 1983: 328-331). La nueva *intelligentsia* —y en esto recoge una vieja tradición de rescate de «papeles y pinturas»: de «microhistoria reivindicativa» (León-Portilla, 1978: 118)— valora sus raíces culturales, pero no se contenta con demandar la simple revitalización de aspectos culturales fragmentarios y desvinculados de una identidad grupal que es básicamente política: replantean sus reivindicaciones culturales en términos de la búsqueda de la ciudadanía étnica.¹⁸

V

Para entender las demandas de las organizaciones indígenas —las demandas que confieren un carácter específico a la construcción de la ciudadanía étnica—, deben tenerse en mente cuatro cosas. Para empezar, no se trata de movimientos nativistas. Aun si «el pasado prehispánico» es glorificado y recreado, no quieren regresar a una situación «no contaminada». Segundo, las organizaciones étnicas no cuestionan la validez de los derechos civiles y políticos. Lo que sí cuestionan es que tales derechos deban ser definidos únicamente en términos de un sujeto individual. Tercero, defienden la legitimidad del sujeto comunal, pero son conscientes de la necesidad de no reducir este asunto a la comunidad local, a menudo parroquial y miope y, en último análisis, un producto de la fragmentación colonial. Cuarto, al crear un nuevo sujeto social y político —justificado por un legado cultural— no niegan la importancia de las alianzas estratégicas con los movimientos de clase y los partidos políticos. De hecho, estas alianzas —como las de UCEZ con la CNPA y las de COCEI con el PRD— han impedido el que las organizaciones étnicas adquieran connotaciones racistas o separatistas.

Las demandas de los indígenas se pueden caracterizar como agrarias, políticas y culturales, y son en buena medida interdependientes.¹⁹ Las demandas agrarias implican en primer lugar la recuperación total de la tierra que históricamente perteneció a las comunidades indígenas, así como la validación de su estatus comunal. Varias organizaciones reclaman asimismo la reconstitución de «territorios étnicos», pero no hay un consenso claro sobre cómo deben definirse estos territorios. Lo que sí está claro es que en muchos casos la comunidad no es coextensiva con un asentamiento nucleado, y que la sobrevivencia y la utilidad de la tierra indígena requiere respeto al entorno global en el que se reproduce un grupo humano.

Las demandas políticas son más variadas y complejas. Las organizaciones étnicas consideran la independencia de las autoridades mestizas locales como una condición básica para un desarrollo político sano. De hecho, esto implicaría una reorganización nacional de los territorios municipales y los límites distritales. Otras premisas básicas son: *a*) el reconocimiento de formas culturalmente específicas de democracia y justicia, y *b*) la creación de un nivel de representación étnica (tal vez un nivel regional, por encima del municipio y por debajo del gobierno estatal). De nuevo, no existe claridad sobre los rasgos operativos de tal representación, independientemente de que pudiera quedar investida en cuerpos corporativos similares a los «consejos tribales» o más bien en asociaciones voluntarias flexibles. En cualquier caso, se solicita que estas formas nuevas de representación indígena desempeñen un papel decisivo en los proyectos de desarrollo regional, particularmente en lo que se refiere a los usos de los recursos naturales y las modalidades de la inversión pública. Adicionalmente, dado que muchos indígenas ya no viven en áreas rurales o regiones de refugio sino en las ciudades, debería encontrarse para ellos formas específicas de representación funcional.

Las demandas culturales incluyen el reconocimiento de las lenguas indígenas como vehículos válidos para la comunicación nacional; la educación bilingüe obligatoria y, lo que es más fundamental, el derecho a definir un universo de valores humanos y metas individuales y colectivas, así como los medios para alcanzarlas. La defensa de las leyes consuetudinarias y de cortes de justicia independientes tiene repercusiones políticas pero descansa básicamente en una concepción de autonomía cultural. No obstante, la mayoría de las organizaciones aceptan de forma explícita que las leyes consuetudinarias deberían hallarse limitadas por los derechos humanos e incluso por la constitución nacional.²⁰ En último análisis, lo que está en juego es una concepción de la mexicanidad y la nacionalidad que difiere del mestizaje y la homogeneidad, puesto que el mestizaje de hecho ha sido un instrumento de exclusión. Esta es la razón por la cual ha sido tan importante para los intelectuales indígenas de la COCEI y de la UCEZ escribir una historia diferente de su gente e «inventar sus propias tradiciones». Con esto, los intelectuales indígenas demuestran que la versión oficial de la historia de México, tal como se propaga en los libros de texto y en los mitos nacionalistas, es una historia falsa, debido a su naturaleza excluyente.²¹

¿Qué tan viables son estas demandas? Como se mencionó, ya no se tildan de total locura; las ha vuelto plausibles —hasta cierto punto, en el plano discursivo— el interés estatal de recuperar la legitimidad frente a grupos potencialmente explosivos. También resulta evidente que, dentro de las políticas de «adelgazamiento del Estado» de los periodos presidenciales de De la Madrid, Salinas y Zedillo, resulta conveniente la capacidad de «delegar» discrecionalmente ciertas funciones gubernamentales a «la sociedad civil» (en particular, a las asociaciones indias, que pueden ejecutar gratuitamente ciertas tareas antes

asignadas a la burocracia indigenista). Pero, además, en los momentos en que el gobierno de México y sus elites empresariales, abrumados por la deuda externa, redefinen su nacionalismo y quieren «volcarse hacia fuera», para que el país pueda ser aceptado como par en las transacciones de la globalización, las acciones públicas deben abanderarse con emblemas de modernización política —sobre todo frente a los organismos internacionales—: democracia, pluralismo, respeto de los derechos humanos. Así, tras asumir, entre múltiples acusaciones de fraude electoral, la presidencia de la república en diciembre de 1988, Carlos Salinas nombró a Arturo Warman, otrora conspicuo crítico del autoritarismo indigenista, como director general del INI, con el encargo de que se profundizara en las «políticas participatorias»; uno de sus primeros actos fue la creación de la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas (CNJPI), como órgano consultivo del INI (INI/SEDESOL, 1994: 47-48), que sirvió además para normalizar al interior del sistema, al menos parcialmente, el discurso de las nuevas demandas indias.

En 1989, México se contó entre los países que aprobaron la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), donde se rechazaba el incorporacionismo cultural, se hablaba de «los pueblos indios» como sujetos jurídicos, se reivindicaban los derechos sobre recursos naturales y hábitats, y se demandaba la representación política india, sobre todo en lo concerniente a la formulación y evaluación de la legislación que directamente los afectaba. En 1990, la Convención 169 fue ratificada por el Congreso de la Unión (México fue el primer país latinoamericano en generar la aprobación formal de su Poder Legislativo); el paso lógico entonces era la reforma constitucional, para dar cabida a las reivindicaciones de la OIT. Esta reforma —la del artículo 4—, tras año y medio de consultas, informes y discusiones, fue aprobada y promulgada en el Diario Oficial en enero de 1992, el año del Quinto Centenario del viaje de Colón, de la Reunión Mundial Tierra, y de varios encuentros internacionales sobre cultura indígena auspiciados por el propio gobierno de México. En muchos aspectos —lo admiten tirios y troyanos—, la reforma constitucional quedó muy por debajo de las expectativas: se deja de lado la cuestión de los pueblos indios como sujetos de derecho; más bien, al mantenerse el artículo 4 dentro de la sección constitucional que trata «de las garantías individuales», se implica que los derechos culturales conciernen al individuo (Hindley, en prensa; la misma autora señala que el funcionamiento de la CNJPI —en la que no había ningún representante indígena— partía de la misma concepción individualista).²² Al mismo tiempo que se promulgaba la reforma al artículo 4, se llevaba a cabo la muy controvertida reforma del artículo 27, donde se dio por terminado el reparto agrario y donde, aunque se reconocía la «comunidad indígena» como una forma de tenencia de la tierra y se mantenía la posibilidad de «restitución», no se adoptó ningún mecanismo que ayudara a modificar el *statu quo* de despojo masivo de tierras comunales (*ibid.*).

La reforma constitucional mexicana parece especialmente anodina si se la compara con la ocurrida en Colombia en 1991, donde los nuevos artículos 246 y 330 reconocen a las autoridades indígenas como autónomas en sus territorios y les asignan funciones decisivas en la interpretación del derecho consuetudinario y la planeación y utilización de los recursos territoriales; y además se establece la categoría de diputados étnicos (Franky Vázquez, comp., 1992, pp. 100 y 134; cfr. Wade, 1994). Con todo, la reglamentación del artículo 4 está aún por llevarse a cabo, y en ella se podría llegar a definiciones más radicales. En rigor, el reconocimiento que hace el artículo 4 de los derechos a la pluralidad en la cultura, la organización social y los usos y costumbres (es decir las normas consuetudinarias) abre la puerta a la posibilidad de erigir instituciones especializadas en garantizar tales derechos, y a la instauración de la representación política específica de quienes de ellos son portadores.

VI

Al inicio de este ensayo, me referí a las imágenes que los grupos dominantes de la sociedad nacional construían sobre los indios mexicanos. En esas imágenes —vividamente plasmadas en el cine nacionalista— el indio era reducido a un ser pasivo, cuyo único futuro deseable era el ser arrastrado por el dinamismo de la sociedad mestiza, guiada a su vez por un Estado revolucionario que promovería la justicia social. Tales figuraciones no parecen existir más, gracias a la acción de las nuevas organizaciones indígenas y sus representantes intelectuales.

En términos absolutos, la población indígena de México (al menos nueve millones) es más numerosa que la de cualquier otro país de América Latina; hay incluso varios estados donde es dominante (Yucatán, Oaxaca) o se acerca a ello (Quintana Roo, Chiapas, Hidalgo, Campeche, Veracruz, Puebla).²³ No obstante, esta población continúa presentando las condiciones más desfavorables, en términos de pobreza y exclusión. El indigenismo gubernamental buscó extender ciertos derechos sociales a los indígenas, pero —uncido al PRI— contribuyó al estancamiento de sus derechos cívicos y políticos; y, en buena medida, la subordinación cívica y política ahogó la propia posibilidad de emancipación social y económica de las comunidades indias. Sin embargo, éstas sufrieron fuertes transformaciones, no sólo por las políticas estatales en materia de comunicaciones y educación, sino también por la inundación avasalladora del mercado, y por las migraciones, la urbanización, la interdependencia creciente de otras partes de la nación y del planeta... Frente a estas transformaciones, el fenómeno de la etnicidad persistió; más todavía, los discursos étnicos fueron revitalizados y ampliados, como un instrumento de negociación con el Estado y la sociedad nacional. Algunos analistas deploran este fenómeno: a fuer de prueba contundente del fracaso del indigenismo, lo consideran un regreso a la sociedad estamental-patrimonial (Vázquez, 1992a). Pero, en mi opinión —y sin que-

rer canonizar a las organizaciones étnicas o a sus líderes—, es posible sostener que en México la etnicidad y los discursos étnicos han desempeñado un papel crucial en la expansión de los espacios públicos, y que la evolución del sistema político mexicano ha contribuido a este proceso, aun si de una manera contradictoria.

La formación de intelectuales indígenas —un apoyo fundamental del proceso que he llamado *ciudadanía étnica*— se insertó originalmente en las estructuras clientelistas del partido oficial y el aparato estatal, pero al mismo tiempo facilitó la formación de nuevos tipos de grupos intermedios; es decir, permitió una mayor densificación de la sociedad civil. El reclamo étnico tuvo un medio de transmisión en esas redes sociales emergentes; además, proporcionó un recurso inédito, valioso en el poder de convocatoria de los intelectuales indios y en la búsqueda de posibilidades de participación. Las asociaciones étnicas, dependientes e independientes, crearon vínculos con los movimientos sociales, las ONGs, las comunidades eclesiales de base, los partidos políticos y los organismos internacionales; y la importancia operativa de todas estas interrelaciones abrió alternativas frente a las presiones en favor de la cooptación y el pesimismo. Dentro de las reglas del juego vigentes —pero sin dejar de cuestionar al sistema—, asociaciones como la COCEI y la UCEZ (y muchas otras) han recuperado tierras comunales, defendido recursos ecológicos, capturado fondos públicos (por ejemplo, a través de programas del INI) e influido en las elecciones locales. Todo esto surte efectos en la vida cotidiana: abre espacios de participación e incluso de opinión pública. Además, las organizaciones étnicas han articulado demandas con vistas a producir cambios en las instituciones estatales. Hasta cierto punto, los han conseguido; y no podía ser de otra manera: aunque sea utilizada por el Estado, ninguna situación de intermediación puede continuar si no logra beneficios para los grupos de base (De la Peña, 1986). Pero, por añadidura, la legitimidad de los cambios viene avalada por un discurso que el Estado ha debido normalizar —legitimar— y que se corresponde con la que es quizá la corriente internacional más importante en el pensamiento político de nuestro fin de milenio: el discurso de los derechos humanos (véase Villoro, 1994).

Por otro lado, entender la reproducción de etnicidades y la pluralidad cultural —que no son el mismo fenómeno— requiere del análisis de la lucha por la ciudadanía étnica. «Una etnia» no es un legado inerte del pasado; implica la construcción de «comunalidad», en el sentido weberiano: se constituye por un sentimiento —y una conciencia— de pertenencia; pero, además, genera una dinámica societal propia, un sistema de instituciones y normas de interrelación —con los miembros de la etnia y con la sociedad más amplia en que se insertan— donde participan y se reproducen sus miembros (cfr. Cook y Joo, 1995). Así, tiene sentido hablar de «la etnia yaqui»; pero «los nahuas» o «los mayas» o incluso «los zapotecas» no son propiamente etnias; más bien esos términos de-

notan categorías lingüísticas o tal vez categorías culturales. Aguirre Beltrán (1967) tenía razón al decir que, como tendencia general, la identidad étnica en México se contenía fundamentalmente en la comunidad local, puesto que el colonialismo se había propuesto destruir los vínculos intercomunitarios. Ahora bien, los movimientos en pro de los derechos ciudadanos que utilizan discursos étnicos para legitimarse y también para buscar nuevos caminos de participación en la sociedad nacional son en realidad *etnogenéticos*: crean sentimientos de pertenencia y una organización social que define nuevas fronteras grupales y que ordena las relaciones de gentes de distintas comunidades locales e incluso de gentes dispersas por ámbitos discretos del territorio nacional, o aun fuera de él (como las organizaciones de mixtecas fundadas en la frontera norte).²⁴ Esta etnogénesis favorece la innovación y la hibridización cultural, y no sólo la resistencia, cuando los grupos *in fieri* se apropian de elementos culturales ajenos para su propio beneficio (cfr. Bonfil, 1987: 29); por ello, su calidad étnica no les impide mirar al futuro. Por el contrario, favorecen el retorno a un pasado indeseable quienes reprimen las búsquedas de formas múltiples de participación.

¿Se está creando la nueva representación plástica del indio al bombardearnos los canales televisivos con las imágenes de un ejército de rostros cubiertos por pasamontañas? Después de enero de 1994, la presencia del EZLN constituye una prueba contundente de la necesidad de tomar en serio las demandas en favor de la ciudadanía étnica.

NOTAS

1. Emilio Fernández, cuyo apodo era El Indio, dirigió las películas indigenistas más famosas: *María Candelaria* (1943), *Maclovía* (1948) y *La Perla* (1950), además de *Río Escondido* (García Riera, 1986: 143, 177-178). Otros directores de cine indigenista relevantes fueron Alfredo Crevenna (*El rencor de la tierra*, 1949), Roberto Gavaldón (*Tizoc*, 1956) y Servando González (*Yanco*, 1960).

2. El personaje de la India María, personificado por María Elena Velasco, había sido popular en televisión antes de que apareciera en su primera película, *Tonta tonta, pero no tanto* (1971) (García Riera, 1994: 248-249).

3. La expresión cinematográfica de esta visión marxista del indio puede encontrarse en tres películas muy celebradas: *Canoa*, de Felipe Cazals (1975); *Cascabel*, de Raúl Araiza (1976) y *Mezquital*, de Paul Leduc (1976).

4. En las dos últimas décadas, los indígenas han desaparecido prácticamente de las películas comerciales hechas en México, pero varias dependencias gubernamentales, incluido el INI, han financiado algunas películas sobre las «culturas indígenas vivas».

5. Renato Rosaldo (1994) ha usado con éxito la noción de «ciudadanía cultural» para analizar las diferentes posibilidades de construir la vida privada y pública que están abiertas, por ejemplo, a los hijos de los migrantes a los Estados Unidos, y también para defender la necesidad de reconocer esa diversidad de posibilidades como un aspecto esencial de la riqueza de la condición humana.

6. Existen pocos estudios de tales intermediarios en la edad de oro del indigenismo. Los ejemplos más notables son los libros de Alicja Iwanska (1977), Luz Olivia Pineda (1993) y María Eugenia Vargas (1994).

7. Vicente Lombardo Toledano, uno de los más conspicuos *intelectuales orgánicos* del cardenismo, fue el defensor más entusiasta de la aplicación del modelo soviético a México (véase Lombardo Toledano, 1973: 36-37); pero se cuidó mucho de sacar a relucir el tema en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, al que asistió como delegado oficial de México. El discurso sobre la «unidad nacional» (por parte tanto del gobierno como de las fuerzas políticas de izquierda) devino aún más agresivo después de que México se incorporó a los Aliados en la segunda guerra mundial (cfr. Medina, 1978; Rodríguez Aviñoá, 1980).

8. La reforma agraria no reconoció la naturaleza unitaria y comunal de las tierras de los tarahumaras; por el contrario, les asignó ejidos que han debido compartir con colonos mestizos (Lartigue, 1983).

9. El texto original no previó la presencia de representantes indígenas, pero éstos fueron incluidos posteriormente gracias a las presiones de los diputados más izquierdistas. Véase el debate en INI, 1978: 343-358.

10. Alfonso Caso, el fundador del INI, se refirió a los autores del libro como «gente que esparce la basura que produce» (Sodi, 1978: 198). Por su parte, Aguirre Beltrán publicó una reseña larga, elegante y muy crítica en *Anuario Indigenista* (reimpresa en su *Obra polémica*, 1976: 98-117).

11. La compleja cuestión del papel de las lenguas indígenas en la educación y en la vida nacional ha sido objeto de múltiples debates. Sobre ellos existen dos libros brillantes, de Heath (1972) y Aguirre Beltrán (1983). Hasta la década de 1970, las dos posturas encontradas eran la que defendía la alfabetización en lengua vernácula (para luego castellanizar) y la que defendía la alfabetización directamente unida a la castellanización. Por su parte, la tesis de los críticos del indigenismo es que la alfabetización en lengua vernácula y el fomento de esta son objetivos válidos en sí mismos, e incluso superiores al de la castellanización. En 1979, el gobierno mexicano dio por terminado su convenio con el Instituto Lingüístico de Verano, una asociación de corte religioso-evangélico que difundía métodos de alfabetización en lengua vernácula, y aceptó la creación de un programa para formar lingüistas indios.

12. La Primera Reunión de Barbados, en 1971, convocó a antropólogos de muchos países de América para lanzar la idea de un movimiento pan-indio y anti-indigenista. La Segunda, en 1977, tuvo como protagonistas a los líderes indios de varios países de América. Véase Bonfil (comp.), 1981.

13. Otras organizaciones importantes presentes en las reuniones eran la Comisión de Defensa y Desarrollo de los Recursos Naturales de la Región Mixe (CODREMI), la Unión de Pueblos de Morelos y el Consejo de Pueblos de la Montaña de Tlapa.

14. La UCEZ no ha sido el único movimiento de reivindicación comunal en la región purhépecha: en los setenta ocurrieron otros enfrentamientos, en la meseta y en el municipio de Chilchota (o Cañada de los Once Pueblos); y en los ochenta se formó el Comité de Pueblos Purhépechas para reclamar a las autoridades mestizas la equitativa distribución del agua (Vázquez, 1992a: 115); pero sí ha sido el más comprehensivo y exitoso.

15. Desde finales de la década de los setenta funcionaban en la ciudad de Morelia dos importantes asociaciones de intelectuales indios. Una de ellas, llamada Kúnguarekua P'uréchari, sostenía fuertes vínculos con la UCEZ; la otra, el Programa Universitario de Investigación, Rescate y Difusión de la Cultura Purhépecha, constituyó un importante puente entre las agencias gubernamentales y los líderes e intelectuales indios de las comunidades. Véase Vargas, 1994: 232-235. Por otra parte, la UCEZ obtuvo del gobernador Cárdenas apoyos en sus demandas, que incluso condujeron a la destitución del líder estatal de la CNC (Vázquez, 1992a: 135). Última-

mente, el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán aglutina a los profesionales indios más radicales (Zárate, 1994b).

16. Para presentarse oficialmente a elecciones municipales y posteriormente al congreso local, COCEI estableció sucesivas alianzas con el Partido Socialista Unificado de México, el Partido Mexicano Socialista y el Partido de la Revolución Democrática, sin perder su identidad como movimiento de naturaleza étnico-regional.

17. Sólo José Luis Cuevas le disputaría este título. Sobre Toledo véase Monsiváis, 1994.

18. Un caso iluminador es el del Proyecto de Instrumentación de Educación Básica Mixe, planteado por los maestros y líderes mixes explícitamente en términos de resistencia política y cultural: «La alfabetización no es el simple aprendizaje y manejo del alfabeto en nuestro idioma, es ante todo un espacio-herramienta colectivo para buscar alternativas a nuestros intereses y necesidades comunitarias [...] que inquiete y motive el reconocimiento de las técnicas de trabajo y de las expresiones culturales de [nuestro] pueblo [...]» (citado en Tello, 1994: 156-157).

19. No existe ningún documento que sintetice y ordene las principales demandas comunes a la mayoría de las nuevas organizaciones indias. Este sumario está basado en Bonfil (comp.), 1981; Sarmiento, 1991; Carta de Campeche, 1993; Tello, 1994.

20. «Este respeto [al derecho consuetudinario] debería poder expresarse en estatutos comunales libremente formulados por los propios pueblos, conforme a sus costumbres y tradiciones. La ley [del Estado mexicano] podría establecer con claridad los límites de esos estatutos, es decir [...] [los] asuntos que deben ser de la competencia de otras instancias estatales o federales, [...] [así como] fijar límites a esas instancias para que intervinieran [...] en la vida interna de las comunidades» (Sandoval, 1994: 2).

21. El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, que lograra en 1991 detener la construcción de una presa destinada a inundar sus comunidades y tierras, ha utilizado la artesanía tradicional de pinturas en papel de amate para narrar una historia regional cuyo *leitmotiv* es la resistencia cultural y política.

22. El texto adicionado al artículo 4 dice así: «La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta las prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley».

23. Los censos nacionales cuentan a «los indios» (sin usar el término) de uno por uno, usando como criterio definitorio la capacidad de hablar una lengua indígena. Pero las cifras censales deben ponerse en contexto: por ejemplo, señalando que hay 653 municipios en la república cuya población hablante de lengua indígena excede el 70 %, o que hay 12.000 localidades que presentan el mismo fenómeno (Nahmad, 1993: 26; Embriz, 1993: 23-24). Y, por otro lado, probablemente si se pregunta —como se ha hecho en el último censo guatemalteco— por la autodefinición de la gente, muchos que sólo hablan castellano se declararían indígenas (ciertamente ahora; hace unos años, muchos hablantes de lengua indígena se identificarían como mestizos).

24. Alejandro Figueroa (1994: 155-156) sugiere que el carácter societal de las etnias emergentes en el México contemporáneo es más virtual que real; pero no por ello deja de tener consecuencias prácticas y reproducir el sentido de pertenencia de los participantes.

REFERENCIAS

- ADAMS, Richard N. (1970): «Brokers and career mobility systems in the structure of complex societies», *Southwestern Journal of Anthropology*, XXIV, pp. 315-327.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1953): *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria.
- (1958): *El proceso de aculturación*, México, UNAM.
- (1967): *Regiones de refugio. El proceso dominical y el desarrollo de la comunidad*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- (1976): *Obra polémica* (ed y pról. de Ángel Palerm), México, SEP-INAH.
- (1983): *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza*, México, Eds. de la Casa Chata.
- ARIZPE, Lourdes (1975): *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las Marías*, México, Secretaría de Educación Pública.
- BAILÓN, Moisés (1986): «Los pasos de Juchitán: Un Ayuntamiento de oposición y una coyuntura regional del poder en el México contemporáneo», en M. Villa (comp.), *Poder y dominación. Perspectivas antropológicas*, Caracas, URSHALAC / El Colegio de México.
- BARRE, Marie-Chantal (1983): *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI.
- BARTRA, Armando (1985): *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, México, Era.
- BEHAR, Ruth (1993): *Translated woman. Crossing the border with Esperanza's story*, Boston, Beacon Press.
- BONFIL, Guillermo (comp.) (1981): *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.
- (1987): «La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos», *Papeles de la Casa Chata*, II, 3, pp. 23-43.
- CAMPBELL, Howard (1994): *Zapotec renaissance. Ethnic politics and cultural revivalism in Southern Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- CÁRDENAS, Lázaro (1940): «Los indigenistas, factor de progreso», *Educación. Revista mensual de Pedagogía y Orientación Sindical* (número especial dedicado al Primer Congreso Indigenista Interamericano), IV, pp. 7-12.
- Carta de Campeche (1993): *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, I, 1, pp. 31-32.
- Carta de Pátzcuaro [1975] (1978): en *INI: 30 años después. Revisión crítica*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- CASO, Alfonso (1948): «Definición del indio y de lo indio», *América Indígena*, VIII, 4, pp. 239-247.
- (1962): *Los Centros Coordinadores Indigenistas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- COOK, Scott, y Jong-Taick JOO (1995): «Ethnicity and economy in rural Mexico: A critique of the indigenista approach», *Latin American Research Review*, 30, 2, pp. 33-60.
- DE LA CRUZ, Víctor (1984): «Historia de los pueblos indios (¿por quién y para quién?)», *Guchachi'reza*, 20, pp. 3-7.
- (1992): «Identidad y caciquismo: el caso del general Charis», *Guchachi'reza*, 36, pp. 23-29.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1986): «Poder local, poder regional: Perspectivas socioantropológicas», en J. Padua y A. Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México / CEMCA, pp. 27-56.
- (1994): «Rural mobilizations in Latin America since c. 1920», en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge / Nueva York, Cambridge University Press, vol. 6, Part 2, pp. 379-482.

- DURÁN, Leonel (1987): «El proyecto nacional y las culturas populares: una aproximación», en *México: 75 años de Revolución*, México, FCE / Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, pp. 245-302.
- EMBRIZ, Amulfo (1993): «Visión censal de los pueblos indigenistas de México», *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, I, 1, pp. 23-24.
- FIGUEROA, Alejandro (1994): *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- FRANKY VÁZQUEZ, Pablo (comp.) (1992): *Constitución Política de Colombia 1991. Disposiciones complementarias sobre Corte Constitucional y Derecho de Tutela*, Bogotá, Asociación Nacional de Cajas de Composición Familiar.
- FRIEDRICH, Paul (1969): «The legitimacy of a cacique», en M. Swartz (ed.), *Local-level politics*, Chicago, Aldine.
- (1977): *Agrarian revolt in a Mexican village*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1986): *The Princes of Naranja. An essay on anthro-historical method*, Austin, University of Texas Press.
- GAMIO, Manuel (1916): *Forjando Patria. Pro-nacionalismo*, México, Porrúa Hermanos.
- (1922): *La población del valle de Teotihuacán*, México, Secretaría de Educación Pública, 2 vols.
- GARCÍA RIERA, Emilio (1986): *Historia del cine mexicano*, México, Secretaría de Educación Pública.
- (1987): *Emilio Fernández, 1904-1986*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- (1994): *Historia documental del cine mexicano. Vol. 15: 1970-1971*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- HEATH, Shirley Brice (1972): *Telling tongues. Language policy in Mexico. Colony to Nation*, Nueva York, Teachers College, Columbia University.
- HERNÁNDEZ, Natalio (1978): «La nueva política indigenista», en *INI. 30 años después*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- (1988): «Las organizaciones indígenas: ¿autonomía o dependencia?», en *INI. 40 años*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- HERVIK, Peter (1992): «Mayan culture: Beyond boundaries», *Ethnos*, 57, 3-4, pp. 183-199.
- HINDLEY, Jane (en prensa): «Towards a pluricultural nation: The limits of Indigenismo and Article 4», en R. Aitken, N. Craske, G.R. Jones y D. Stansfield (eds.), *Dismantling the Mexican State?*, Londres, Macmillan.
- HOBBSAWM, Eric, y Terence RANGER (eds.) (1993): *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- INI (1978): *INI. 30 años después*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- , y SEDESOL (1994): *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*, México, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social.
- IWANSKA, Alicja (1977): *The truths of others. An essay on nativistic intellectuals in Mexico*, Cambridge, MA, Schenkman Publishing Company, Inc.
- LARTIGUE, François (1983): *Indios y bosques*, México, Eds. de la Casa Chata.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1978): «Etnias indígenas y cultura nacional mestiza», en *INI. 30 años después*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- LOMBARDO TOLEDANO, Vicente (1973): *El problema del indio* (ed. de Marcela Lombardo, introd. de Gonzalo Aguirre Beltrán), México, Secretaría de Educación Pública (Colección SepSetentas, 114).
- MCQUOWN, Norman A. (1940): «La nueva educación indígena», *Educación. Revista mensual de Pedagogía y Acción Sindical* (número especial dedicado al Primer Congreso Indigenista Interamericano), IV, pp. 28-34.

- MARCIAL, Vicente (1922): «Los zapotecos del Istmo en los 500 años de resistencia cultural», *Guchachi'reza*, IV, 36, pp. 6-10.
- MARSHALL, T.H., y T. BOTTOMORE (1992): *Citizenship and social class*, Londres, Pluto Press.
- MEDINA, Luis (1978): *Del cardenismo al ávilacamachismo (Historia de la Revolución Mexicana, 18)*, México, El Colegio de México.
- MONSIVÁIS, Carlos (1994): «Toledo: Las fábulas sin principio ni fin», *Vuelta*, 206, suplemento gráfico, pp. I-VIII.
- MURO, Víctor Gabriel (1994): *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, México, Red Nacional de Investigación Urbana / El Colegio de Michoacán.
- NAGENGAST, Carol, y Michael KEARNEY (1990) «Mixtec ethnicity: Social identity, political consciousness and political activism», *Latin American Research Review*, XXV, 2, pp. 61-92.
- NAHMAD, Salomón (1993): «La construcción de la democracia y los pueblos indígenas de México», *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, I, 1, pp. 25-30.
- PINEDA, Luz Olivia (1993): *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Puebla, Altres Costa Amic.
- POZAS, Ricardo, e Isabel H. de POZAS (1971): *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI.
- RIVIÈRE D'ARC, Hélène, y Marie-France PRÉVOT-SCHAPIRA (1985): «L'État mexicain 'modernisateur' face à la voie zapotèque de développement», CREDAL, *Document de Recherche*, 30, París, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.
- RODRÍGUEZ AVIÑOÁ, Pastora (1979): «La prensa mexicana ante la participación de México en la Segunda Guerra Mundial», *Historia Mexicana*, 114.
- ROS ROMERO, Consuelo (1992): *La imagen del indio en el discurso del Instituto Nacional Indigenista*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata).
- ROSALDO, Renato (1994): «Cultural citizenship and educational democracy», *Cultural Anthropology*, 9, 3, pp. 402-411.
- SÁENZ, Moisés (1939): *México íntegro*, Lima, Imprenta Torres Aguirre.
- SANDOVAL, Marcos (1994): «La cuestión india: para definir un camino propio», *La Jornada del Campo*, 3, 31, pp. 1-4.
- SEPÚLVEDA, María Manuela (1976): *La política educativa y las escuelas rurales en la década de los treinta. El caso de las Escuelas Regionales Campesinas*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría.
- SODI, Demetrio (1978): «Algunas ideas de Alfonso Caso», en *INI. 30 años después*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 195-198.
- TELLO, Marta (1994): *El mismo diablo nos robó el papel. Dos estudios de educación y resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- VARESE, Stefano (1990): «Challenges and prospects for Indian education», *Prospects*, 20 (3), pp. 345-355.
- VARGAS, María Eugenia (1994): *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- VÁZQUEZ, Luis (1992a): *Ser indio otra vez. La 'purepechización' de los tarascos serranos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (1992b): «Etnia y poder en Michoacán», en Jesús Tapia (ed.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

- VILLORO, Luis (1994): «Los pueblos indios y el derecho a la autonomía», *Nexos*, 197, pp. 41-49.
- WADE, Peter (1994): «Identités noires, identités indiennes en Colombie», *Cahiers des Amériques Latines*, 17, pp. 125-140.
- WARMAN, Arturo (1972): *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo.
- , Guillermo BONFIL, Margarita NOLASCO, Mercedes OLIVERA, y Enrique VALENCIA (1970): *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo.
- WOLF, Eric (1956): «Aspects of group relations in a complex society: Mexico», *American Anthropologist*, LVIII, pp. 1.065-1.078.
- ZÁRATE, Eduardo (1994a): *Los señores de la utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- (1994b): «La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purépechas», en A. Roth y J. Lameiras (comps.), *El verbo oficial: Política moderna en dos campos periféricos del Estado mexicano*, Zamora, El Colegio de Michoacán / ITESO, pp. 199-224.

Guillermo de la Peña es doctor en Antropología por la Universidad de Manchester (Reino Unido). En la actualidad es coordinador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Unidad Occidente). Ha publicado diversos trabajos sobre temas de antropología cultural y política, entre los que destaca el libro «Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los altos de Morelos». También ha colaborado en la «Cambridge History of Latinoamerica» y en la «Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía».