
Movilizaciones étnicas y crítica civilizatoria. Un cuestionamiento a los proyectos estatales en América Latina*

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ**

Una civilización universal sólo puede ser una civilización del diálogo, sin lo cual el universo humano estallaría. Y el diálogo sólo es posible si cada una de las partes, si cada una de las civilizaciones, se niega a aspirar a la totalidad.

Robert Jaulin (1973, p. 374)

Resumen

La exposición de la historia y las motivaciones occidentales en las coyunturas de expansión colonial, así como las lógicas políticas de los estados uninacionales que continuaron su dominio sobre los pueblos nativos, han sido abordadas desde muy distintos puntos de vista. Sin embargo, creo que no se ha insistido lo suficiente sobre las transformaciones sufridas por las colectividades humanas que han padecido el proceso. No se trata sólo del tradicional registro de los cambios políticos, económicos y culturales, sino de dar cuenta también de los nuevos contextos argumentativos, ideológicos y discursivos, que se están desarrollando en el presente. Empero, no pretendo abordar la lógica interna de los discursos, sino entenderlos como expresiones de sujetos sociales concretos, que protagonizan diferentes situaciones contextuales. En este sentido propongo aproximarnos a las dinámicas de identidad en América Latina, tal como se manifiestan en los movimientos etnopolíticos actuales, entendidos como procesos de confrontación entre civilizaciones y diferenciados, por lo tanto, de los llamados “nuevos movimientos sociales”.

Abstract

There have been many very different approaches to the writing of the history of western colonial expansion and to the setting forth of its motivations, and the same is true when dealing with the political logics of the mono-national states that continued their dominion over the native peoples. The article suggests, however, that insufficient attention has been paid to the transformations suffered by the human societies that have borne the brunt of the process. It is necessary to take into account not only the traditional register of political, economic and social changes, but also the new contexts of discourse, ideology and culture which are evolving at present. It is not, however, the author's intention to examine the internal logic of the various discourses, so much as to understand them as expressions of concrete social subjects, who exercise a leading role in various contextual situations. In this sense an approach is offered to the dynamics of identity in Latin America, such as they are manifested in present-day ethnopolitical movements; these are viewed as processes of confrontation between civilizations, and thus differentiated from the so-called “new social movements”.

Palabras clave: etnias, indígenas, América Latina, estados, movimientos sociales, civilizaciones.

Key words: ethnic groups, indigenous peoples, Latin America, states, social movements, civilizations.

* Deseo dejar constancia de reconocimiento por la lectura de este ensayo a mi colega y hermano Leopoldo José Bartolomé.

** Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, adscrito al Centro INAH Oaxaca.

Hace ya algunas décadas que la antropología, quizás tratando de expiar algunas culpas originarias, se ha ocupado de poner en tela de juicio, criticar y estudiar los procesos que han padecido los pueblos indígenas víctimas de compulsiones coloniales y neocoloniales. Desde muy distintos puntos de vista se han abordado la exposición de la historia y las motivaciones occidentales en las coyunturas de expansión colonial, así como las lógicas políticas de los Estados uninacionales que continuaron su dominio sobre los pueblos inicialmente sometidos. Sin embargo, creo que no se ha insistido lo suficiente sobre las transformaciones internas sufridas por las colectividades humanas con las cuales nos relacionamos profesionalmente y en experiencias vivenciales. No se trata sólo del tradicional registro de los cambios económicos y culturales, sino de dar cuenta también de los nuevos contextos políticos, ideológicos y de argumentación, que se han desarrollado como resultado de las historias coloniales cuyos efectos llegan hasta el presente. En este aspecto son particularmente relevantes los discursos explícitos que denotan la presencia de subjetividades que tal vez sean nuevas, o que quizás representen otras formas de expresar viejas ideas ante las que tradicionalmente hemos permanecido ajenos. Sin embargo no me propongo abordar la lógica interna de los discursos, sino entenderlos como expresiones de sujetos sociales concretos, a quienes las distintas situaciones coloniales han marcado de manera indeleble. Por ello propongo aproximarnos a las dinámicas de identidad, tal como se manifiestan en los movimientos etnopolíticos actuales, entendiéndolas como parte de los procesos de confrontación entre civilizaciones y diferenciadas, por lo tanto, de los llamados “nuevos movimientos sociales”, que expresan contradicciones internas de la tradición occidental. Parece entonces pertinente detenernos inicialmente en el análisis de la misma noción de movilización social, para examinar algunas perspectivas reduccionistas que tienden a confundir las movilizaciones étnicas con cualquier otro tipo de movilización contestataria.

La irracionalidad de las elecciones racionales

La teoría de la “movilización de recursos” (MR) en el análisis de los movimientos sociales, intentó superar las perspectivas imperantes hasta la década de los setenta, que adjudicaban un carácter espontáneo e irracional a dichos movimientos (M. Ferree, 2001). Esta adjudicación de irracionalidad se basaba en la consideración de que la acción política debía necesariamente transitar por los cauces de una aparente lógica universal, notablemente coincidente con la lógica occidental. Así lo expresaban, entre otros, estudios como el de E. Hobsbawm (1968), que adjudicaba un carácter

prepolítico a los “rebeldes primitivos” que no se encuadraban dentro de su conceptualización de una acción política “racional y eficiente”. En contraste, la teoría de la “movilización de recursos” supone un claro énfasis en los intereses de los protagonistas, de los que se derivaría una evaluación racional de la relación entre costos y beneficios que se esperan de la acción política. Resulta por demás obvio que a la MR subyace de manera explícita o implícita en la perspectiva teórica proveniente de la microeconomía, la “elección racional” (*rational choice*), adoptada por el pensamiento social desde la época de T. Parsons, de acuerdo con la cual las personas siempre actúan en función de la ecuación costo–beneficio, de manera tal que buscan reducir la inversión de esfuerzos (riesgo, capital, trabajo) y elevar al máximo los beneficios (dinero, bienes, poder). De esta manera el comportamiento social y político humano se manifestaría como un juego de intereses vasto y predecible, en donde todos los instrumentos de la acción social se medirían para obtener fines concretos.

Queda claro que esta perspectiva se comporta como una teorización etnocéntrica, que trata de atribuir a todos los seres humanos la misma lógica existencial de aquellos que la han formulado, al considerar que todos actuaríamos de acuerdo con la misma motivación orientados por la racionalidad de las ganancias. En su acepción extrema, la teoría de la elección racional implicaría una especie de racionalidad excluyente guiada por un supuesto capitalismo individualista universal, aplicable a toda la humanidad en su conjunto, sin distinguir pueblos, culturas, valores ni lógicas sociales alternas a la occidental. Es decir que todos los desempeños sociales estarían guiados exclusivamente por la racionalidad de la ganancia. La acción normativa de principios culturales tales como la generosidad, la reciprocidad, la solidaridad o el altruismo, estaría excluida de esta “elección racional”. Incluso algunos de sus comentaristas, tales como A. Etzioni (1988), se han limitado a destacar que lo racional puede también ser no instrumental, y han señalado que la conducta humana tiene motivaciones múltiples, de acuerdo con el carácter multidimensional de los contextos sociales que orientan el comportamiento.

La proyección apresurada de esta perspectiva un tanto precaria sobre los movimientos indígenas orientó muchas visiones de los mismos sólo en términos de su carácter de estrategias derivadas de la necesidad de obtener determinados recursos. Sin embargo, la misma dinámica que generan las movilizaciones etnopolíticas cuestiona de manera radical las matrices culturales de significados desde las cuales sus comentaristas académicos pretenden analizarlas. Incluso para las sociedades políticas, cuya perspectiva depende de premisas valorativas tales como la racionalidad de las ganancias y del énfasis en las motivaciones individuales, lo que definiría a los individuos como seres “asociales” exclusivamente guiados por intereses egoístas, las movilizaciones étnicas representan un desafío no sólo coyuntural, sino que también

contradican las mismas reglas de un lógica política considerada universal. En esos marcos referenciales, la acción colectiva solidaria e inserta dentro de sistemas de significados culturalmente determinados puede parecer “irracional” para sus observadores que tratan entonces de traducirla en términos de los parámetros de la razón instrumental.

Así, aplicada a la etnicidad, la teoría de la acción racional parecería percibir las movilizaciones étnicas como el resultado de la suma de millares de decisiones individuales que tienen una misma orientación (M. Hechter, 1996). Pero esto constituye sólo una empobrecedora visión aritmética de las movilizaciones colectivas, que tiende a olvidar que las conductas sociales se construyen con referencia a sistemas de valores compartidos, cuya normatividad y cumplimiento no pueden necesariamente medirse con base en la relación costo-beneficio, tal como en el caso de las demandas de reconocimiento de la igualdad de las culturas o de la búsqueda de acceso a la dignidad social por parte de colectividades históricamente menospreciadas. En este sentido, las movilizaciones no sólo pretenden recuperar los recursos que les expropiaron los “otros”, sino también, y esto es lo más importante para su comprensión, construir un “nuevo nosotros” o, expresado con mayor precisión, desarrollar una representación colectiva del “nosotros” nueva y más positiva. Quizás ello puede concebirse también como una ganancia, pero no como una ganancia personal, ya que cada individuo depende de la construcción ideológica de identidad que genere la sociedad en su conjunto.

Las dinámicas de identidad

Todos los movimientos etnopolíticos históricos y contemporáneos se basan en una apelación a la identidad colectiva de sus miembros. Este proceso y este acto de afirmación existencial constituyen una expresión polisémica de los contextos donde han surgido, así como de las características de sus protagonistas. Creo que las perspectivas que podemos llamar “instrumentalistas” de la etnicidad, que consideran las manifestaciones de lo étnico sólo como una estrategia posible para la obtención de recursos (*v. g.* N. Glazer y D. Moynihan, 1975), se han construido con relación a contextos cuya extrapolación ha sido apresurada, y que pueden ser muy distantes a las que han dado origen a estas páginas. Los grupos étnicos que compiten por recursos en ámbitos urbanos pueden proporcionar la imagen de comportarse exclusivamente como grupos de interés orientados hacia la obtención de recursos cruciales o escasos. Dicha perspectiva teórica, como la generalidad de las elaboradas en los ámbitos metropolitanos, se intentó aplicar en América Latina, mediante estudios

que privilegiaban el papel estratégico de la apelación de identidad.¹ Estos autores, creyendo trascender las propuestas primordialistas que concebirían la etnicidad como una esencia inmutable, la asumen sólo como una “construcción” derivada de la confrontación y el conflicto (v. g. K. Koonings y P. Silva, 1999).

De manera esquemática se ha propuesto que las teorías de la etnicidad se dividen entre las *primordialistas*, las *constructivistas* y las *instrumentalistas*. Las primordialistas supondrían la presencia de esencias étnicas; uno de sus promotores, C. Geertz, en un ensayo temprano destacó que los “pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, la raza, la lengua, la religión o a la tradición” (1987, p. 221), que califica como “sentimientos primordiales”. Sin embargo Geertz no hizo más que exponer en otras palabras lo que M. Weber había destacado en 1922, cuando señalaba los componentes ideológicos de las memberships étnicas que podían dar fundamento a la acción comunitaria (1979, pp. 315–327). Por el otro lado tendríamos a los constructivistas,² que suelen alimentarse de las formulaciones teóricas referidas a las naciones, tales como la “invención de la tradición” de E. Hobsbawm y T. Ranger (1983) o las “comunidades imaginadas” de B. Anderson (1993), con lo que tratan de destacar el carácter de proceso del desarrollo de las ideologías étnicas, que tienden a adoptar referentes emblemáticos, tanto materiales como simbólicos, para legitimarse ante los grupos con los cuales se confrontan, por lo que se trataría de identidades independientes de la realidad y que responden más al mito o a la fantasía (H. Vermeulen y C. Govers, 1997). Por último tenemos a los ya mencionados instrumentalistas, quienes consideran que la etnicidad es básicamente un recurso para la movilización política en la que es manipulada a fin de obtener determinados fines.³ No trato de ser ecuaníme ni ecléctico, pero el lector advertirá

¹ No es éste el lugar apropiado para profundizar en la discusión conceptual sobre la identidad étnica y la etnicidad, temas a los que he dedicado un libro reciente (M. Bartolomé, 1997), pero sí destacar la vigencia del instrumentalismo enmascarado en las perspectivas constructivistas. Así, hay autores contemporáneos que no vacilan en afirmar que la etnicidad es “el producto de una elección consciente de grupos de personas para alcanzar ciertos objetivos sociales” (P. Silva, 1996, p. 7). De allí a asumir que ser indígena es sólo una estrategia para obtener bienes hay un solo paso, lo que coincide con las perspectivas de determinados grupos políticos e intelectuales que no se resignan a reconsiderar el papel de la etnicidad en el mundo contemporáneo, por considerar que contradice o excluye el planteamiento clasista, lo que por otra parte no ocurre, ya que no lo excluye sino que, por el contrario, lo incluye.

² Los constructivistas tienden a pasar por alto el hecho de que etnias y naciones no son unidades equivalentes, aunque constituyan comunidades etnoculturales que puedan ser similares. La mayor diferencia radica en que la nación es una colectividad construida por el estado y sus aparatos hegemónicos (M. Bartolomé, 2001), en tanto que las etnias carecen, por lo general, de las posibilidades de intercomunicación que favorecen compartir tradiciones inventadas o imaginar una existencia comunitaria que en realidad ocurre cara a cara.

³ Los instrumentalistas suelen insistir en el papel que desempeñan las elites intelectuales y políticas de las etnias en la movilización de sus poblaciones, pero tienden a minusvalorar que si logran producir esa movilización, se debe a que comparten un sistema cultural que les permite que sus propuestas sean asumidas como propias por las colectividades.

que estas tres perspectivas no se excluyen sino que se complementan. Si aceptamos que los *sentimientos primordiales* son dinámicos, ya que “lo maya” de ahora no es idéntico a “lo maya” del preclásico; que todas las identidades *se construyen* a lo largo de un proceso social de identificación, y que toda identidad (incluyendo el género o la edad) puede ser movilizada a nivel *instrumental* para obtener algún recurso en disputa, podemos concluir que estas perspectivas no resumen la teoría de la identidad, sino que sólo expresan algunos de sus aspectos o posibilidades.

Una vez más, la falta de reconocimiento de los logros intelectuales de las llamadas “antropologías periféricas” lleva a pasar por alto que hace ya más de tres décadas, a fines de los sesenta y comienzos de los setenta (1976), el brasileño Roberto Cardoso de Oliveira acuñó y desarrolló una teoría de la identidad coherente con base en una amplia experiencia etnológica y en un adecuado manejo analítico, que lo llevó a destacar el carácter de proceso de la identidad que cambia con el tiempo y las circunstancias, se manipula instrumentalmente y que recurre a distintos signos diacríticos para definirse. Estas conceptualizaciones han sido aceptadas y utilizadas por parte de la producción antropológica sudamericana; sin embargo al parecer en el presente no es concebible que las teorías sociales no tengan algún fundador estadounidense o europeo. De hecho, al pasar por alto los antecedentes teóricos y etnográficos referidos a las identidades étnicas, los autores que abusan del “constructivismo” pueden llegar a desenvolverse dentro de una gran ambigüedad conceptual, ya que de acuerdo con sus perspectivas la etnicidad se podría construir para cualquier propósito y, al parecer, de manera independiente del sustento que le otorguen su referente cultural específico. Al subrayar los enfoques contextuales y sincrónicos, olvidan la historicidad de los protagonismos étnicos y sus cambiantes patrimonios culturales, y entonces se limitan a caracterizarlos como procesos de corto alcance, guiados por intereses incidentales, cuya legitimidad o “racionalidad” puede incluso llegar a ponerse en duda.

La situación de los grupos étnicos urbanos en competencia por recursos es muy distinta a la de aquellos asentados en sus propios territorios y sometidos a procesos de dominación coloniales o neocoloniales, que los obligan a confrontarse con las sociedades regionales y estatales dentro de las cuales están incluidos. Dicha confrontación no supone sólo un acto de competencia, aunque haya recursos involucrados, sino básicamente una defensa de derechos históricos, económicos, lingüísticos y culturales, cuyo conjunto representa un proceso de afirmación existencial colectiva, que apela a una identidad compartida que no es producto sólo de la confrontación sino también de la pertenencia. Sin embargo, dentro de la lógica argumentativa derivada de las formulaciones teóricas referidas a la identidad étnica (M. Bartolomé, 1997), se advierte que el incremento de la confrontación interétnica es uno de los principales factores actualizadores de la identidad étnica, ya que ésta, como toda identidad

social, se construye por el contraste con otras identidades posibles. La agudización del contraste, y el mismo desarrollo de la confrontación y el conflicto, son responsables de los procesos de afirmación de identidad, de la eclosión de la etnicidad como autoafirmación colectiva en contra de las imposiciones del mundo de los *otros*, que agreden a un *nosotros* constituido por la colectividad étnica diferenciada. La actual globalización occidentalizante, entendida como un incremento de las relaciones asimétricas entre las distintas culturas, junto con su voluntad de homogeneización planetaria, ha promovido el resurgimiento de la misma diferenciación que pretendía abolir.

El discurso étnico y las retóricas de identidad

En el discurso explícito de las organizaciones indígenas se advierten manifestaciones del proceso de afirmación de identidad por el que atraviesan, las que permiten distintas posibilidades de acceso a las ideologías étnicas que expresan. En sus orígenes, el discurso sobre el *nosotros* étnico se basa en la propia lógica cultural, lo que con frecuencia da lugar al desarrollo de mitos antropogónicos que por lo general no narran el comienzo de una humanidad genérica, sino el nacimiento de los antecesores del *nosotros*, que necesita ser conocido y legitimado. De la misma manera, en sus etapas iniciales, las construcciones ideológicas sobre los *otros* suelen desarrollarse a partir de las categorías de entendimiento propias de cada cultura. Dichas categorías se encuentran contenidas en las nociones cosmológicas que se proyectan sobre la nueva realidad, para interpretarla como un signo compatible con el sistema simbólico tradicional.⁴ Así, las narraciones míticas sobre el origen de los blancos suelen estar acompañadas por mitos de privación, que buscan explicar la pobreza de unos y la riqueza de otros. Con el tiempo, este discurso sobre los *otros*, que ayuda a comprender la situación presente del *nosotros*, tiende a ser reemplazado por un discurso sobre sí mismos, construido para definirse ante los demás. Es decir que se pasa de un discurso cosmológico sobre la alteridad, a un discurso político sobre la etnicidad, tal como fue documentado en el caso de los yanomami de Brasil (B. Albert, 1995, p.5). En esta nueva construcción autorreferencial

⁴ Este proceso de apropiación simbólica se advierte especialmente en las narraciones mitológicas que tratan de explicar no sólo el origen y la presencia de los “blancos”, sino también la asimetría de posiciones y la posesión diferencial de los bienes a partir de categorías comprensibles en términos tradicionales. Así para los ayoreode de Paraguay, los blancos son los hijos una figura mítica perdida durante años, que se apropiaron del codiciado hierro; o para los wichí del chaco argentino son moradores del inframundo que aparecen en la tierra como dueños del dinero en los obrajes madereros. En muchas culturas se desarrolla lo que hemos llamado una “mitología de privación”, que trata de explicar la actual pobreza de los nativos en términos de una expropiación protagonizada por los blancos y ocurrida en el tiempo de los orígenes (M. Bartolomé, 1976).

suelen participar argumentos proporcionados por el exterior, pues considera que poseen una cierta validez explicativa, al permitir una mejor representación emblemática de la propia sociedad ante los otros. Así, por ejemplo, se produce una apropiación del discurso ecologista, mediante el cual se asumen y representan como pueblos que conviven de manera armoniosa y no destructiva con la naturaleza. Incluso, en otra oportunidad, he destacado cómo el mismo discurso antropológico es utilizado para definirse en términos de “cultura”, “etnia” o “civilización” (M. Bartolomé, 1997), legitimadas por su profundidad histórica y avaladas por conocimientos milenarios. Estos procesos no implican una falsificación, sino una apropiación del discurso de los *otros*, en un intento por comprender mejor el *nosotros* con base en las categorías y axiologías externas.

Sin embargo, esta construcción ideológica y discursiva que pretende expresar la identidad grupal encuentra también su sustento en los referentes culturales propios. En algunas oportunidades se ha hecho mención al hecho de que las movilizaciones étnicas construyen nuevas identidades colectivas (R. Stavenhagen, 1997, p. 13), que se manifestarían a través de dichos procesos. Pero creo que los movimientos no construyen “nuevas identidades”, sino “nuevas representaciones colectivas de la identidad” de cada grupo, dinamizadas por el incremento de la confrontación interétnica. La identidad, en tanto construcción ideológica, cambia junto con los contenidos culturales y los contextos sociales en que se manifiesta, ya que no hay identidades inmutables sino *procesos sociales de identificación*. Con frecuencia en esta dinamización se utilizan referentes de identidad tradicionales a veces mitificados, pero básicamente resignificados, como signos emblemáticos para representar sus luchas sociales. La indumentaria, las costumbres culinarias, la lengua o los rituales colectivos, adquieren un nuevo significado al ser utilizados como emblemas manifiestos de la identidad propia y contrapuesta a la de los demás sectores sociales. Los rasgos culturales tradicionales adquieren así el carácter de signos reivindicativos, lo que confunde a aquellos que los perciben como la manifestación manipulada de un folclorismo relicto e incomprensible en “un mundo moderno”, donde la modernidad se considera como sinónimo de occidentalidad y “progreso”.

Incluso es frecuente que los movimientos recurran a una exaltación de su propio pasado, en el cual los antiguos héroes adquieren proporciones arquetípicas como modelos de las conductas sociales. A su vez el pasado de la cultura es glorificado, se destacan sus logros culturales y adquieren la dimensión de un referente retrospectivo digno de ser recuperado, lo que puede aparecer como un objetivo por alcanzar a través de la movilización colectiva. Esta aparente vuelta al pasado no debe sorprendernos, ya que constituye un proceso frecuente en todos los pueblos, cuyo desarrollo histórico fue bloqueado por el colonialismo. Recuperar el pasado es un dato fundamental para la construcción o reconstrucción de un sujeto colectivo deshistorizado por la

imposición política y cultural de un grupo alterno. Ya Albert Memmi destacaba, basado en su experiencia protagónica como tunecino, el desarrollo de una “contramitología” en los procesos de liberación: ante el “mito negativo” sobre el indígena generado por el colonizador, se opone un “mito positivo” sobre sí mismo que desarrolla el colonizado (1966, p. 141). La veracidad o realidad de los datos manejados en ese proceso reconstructivo es un hecho secundario, ya que no se trata de una historiografía académica, sino de la búsqueda de una imagen positiva de ese pueblo en el tiempo.⁵ Esta construcción político-ideológica puede, en los términos de B. Anderson (1993), constituir una “comunidad imaginada” al igual que las de los Estados nación, pero que sea imaginada no le quita legitimidad, ya que la imaginación es una de las dimensiones de lo real, en la medida en que produce modificaciones u orientaciones de las conductas colectivas que informan y construyen la realidad social. Así lo comprende y expresa el intelectual aymara de Bolivia Waskar Ari Chachaki (2001, p.7): tarea central para las nuevas generaciones aymaras del siglo XXI es lograr la autonomía del pueblo aymara, por (lo) que como nación originaria necesitamos crear nuevos referentes de comunidad imaginada [...] la peor tragedia sería que ya no nos imaginemos como nación [...] Queremos dotarnos de otros referentes de comunidad imaginada que sean posibles en el siglo XXI [...]

El autor, un académico universitario estadounidense, se refiere a la recuperación interesada de las tradiciones culturales, políticas y religiosas, así como de los santuarios andinos, como referentes necesarios para una reconfiguración de identidad guiada por aquellos rasgos compartidos por las atomizadas comunidades indígenas, para que así puedan acceder a una identificación colectiva. Algo similar ocurre en Guatemala, donde el movimiento de reivindicación maya de los keqchi busca construir una identificación colectiva a partir de la reelaboración de símbolos comunitarios tradicionales, incluyendo las sagradas entidades de la naturaleza y la práctica de ritos agrarios y terapéuticos antiguos (R. Wilson, 1999). La diferencia con Occidente, tal como alguna vez lo señaló M. Sahlins (1993, p. 8), es que cuando lo hacen los otros lo designamos como “invención de la tradición”, pero cuando lo ha hecho Occidente lo llamamos “Renacimiento”.

Si quisiéramos intentar comprender este proceso de resignificación cultural y de recuperación histórica, deberíamos entenderlo no sólo como un camino para superar las

⁵ Los pueblos coyas del noroeste argentino pueden así reivindicar como propia la tradición del imperio incaico, a pesar de que en realidad estuvieron sometidos a dicho imperio. Los quechuas peruanos ensalzan los logros del incario, pero excluyen su aspecto imperialista y opresivo. Quizás el ejemplo más contradictorio lo ofrezca la población de ascendencia negra de las costas de Oaxaca y Guerrero en México, quienes en su reciente movilización etnopolítica asumen que las zonas arqueológicas del área fueron construidas por sus antepasados, con base en características “negroides” de algunas de las figuras de la milenaria tradición olmeca.

precarias condiciones económicas y políticas de los pueblos nativos, sino también en términos de una lucha por el *reconocimiento* y la *dignidad*. A nadie sorprenderá aceptar que no sólo en la historia, sino también en el presente de América Latina, están vigentes tanto los prejuicios raciales como el menosprecio lingüístico, étnico y cultural. A lo largo del proceso colonial de dominación extranjera, continuado con el neocolonialismo de los Estados nacionales, una constante histórica ha sido el menosprecio del colonizado. La identidad india pasó a ser construida como un estigma social, hasta el punto de que en muchos países la sola palabra “indio” es de por sí un insulto.⁶ Los idiomas nativos son considerados “dialectos”, los fenotipos nativos son ridiculizados, la condición étnica es denigrada, sus prácticas sociales y políticas son sólo “usos y costumbres”, su derecho es “norma consuetudinaria”. Ellos son los que tienen todo por aprender y nada por enseñar. Son los rezagados de la modernidad occidental, el testimonio de un pasado al que se quiere renunciar y lo más incómodo es que simultáneamente son nuestros conciudadanos. La “conciencia de sí en situación” que puede tener una persona en estas circunstancias es una imagen disminuida de sí mismo, resultante de la internalización individual y social de los estereotipos denigrantes. No se trata de una “falsa conciencia” sino, infelizmente, de una “conciencia posible”, la que proporciona una dilatada experiencia de realidad tanto histórica como contemporánea, que se traduce en una estigmatización de la identidad. Es decir, y de acuerdo con la tesis de Charles Taylor, vemos que la identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste y, a menudo, también por el *falso* reconocimiento de los otros (1993, p. 43). En este contexto se insertan las luchas por el reconocimiento y la dignidad, no sólo como juicios éticos valorativos, sino como accesos a un nuevo tipo de ciudadanía, en que la diferencia sea reconocida y respetada dentro de democracias pluralistas y participativas.

Propongo, al igual que en otras ocasiones, la necesidad de recuperar nuestra tradición profesional en el análisis de procesos como el que nos ocupa. Para entender entonces datos tales como las demandas de reconocimiento y dignidad, es necesario recordar a Marcel Mauss cuando destacaba que la expresión de los sentimientos no son sólo fenómenos psicológicos, sino también hechos sociales que pueden estar definitivamente pautados (1971). Ahora diríamos que toda subjetividad individual tiene

⁶ Hasta en el bilingüe Paraguay, que habla la lengua de los que desprecia, la interjección *¡ndé avá!* (¡tú indio!), sirve para denotar conductas incivilizadas. Los descendientes de europeos en Argentina tratan de que sus ancestros de allende los mares los reconozcan como sus iguales y no los confundan con los miembros de las “Américas indias”, aunque no siempre lo consigan. Aun en países con grandes poblaciones nativas, como México, Bolivia o Guatemala, lo indio alude a un pasado que contradictoriamente está presente, es decir un lastre histórico que impide el acceso a un futuro definido por la modernidad occidental.

un contenido social definido. Siguiendo esta línea de reflexión, Luis R. Cardoso de Oliveira propone que “las demandas de reconocimiento están con frecuencia asociadas a la afirmación de un derecho moral (colectivo), cuya percepción o fundamentación no encuentra un respaldo adecuado en el lenguaje jurídico” (1999, p. 12). No se trata entonces sólo de un reconocimiento legal del derecho a la existencia; el escándalo moral vivido por los pueblos dominados no se repara fácilmente con nuevas leyes sino con prácticas sociales nuevas y reivindicativas. Así, los individuos y las colectividades que aspiran a una valoración positiva de su identidad denostada, suelen manifestarlo a través de una retórica a veces compulsiva, en la medida en que no se trata de una mera catarsis individual, sino de una eclosión emocional y social por medio de la cual se pretende alcanzar una dignidad perdida. La construcción de esa nueva autoimagen colectiva que desemboca en la etnicidad, en la afirmación totalizadora de la identidad, requiere muchas veces de la negación del considerado como antagonista para recuperarse a sí mismo.⁷

La nueva dignidad a la que quieren acceder las identidades indias no supone entonces sólo un reconocimiento retórico de la condición humana compartida. Más bien esta condición, acompañada de una diferencia cultural específica, debe ser valorada según sus propios logros, a partir precisamente de lo que entraña por diferente, y no por su cercanía o lejanía con respecto al modelo referencial que propone el Estado nación. Y quien quiera ver en esto una apología del exotismo está en su derecho, pero esa discusión es ociosa. Reconocer la dignidad de la diferencia no es una empresa fácil para las ciudadanías construidas por estados homogeneizantes, ya que fueron inducidas a percibir lo diferente como una afrenta al paradigma existencial asumido como propio. Tampoco es fácil para los pueblos indios reivindicar su derecho a la dignidad. De hecho, a veces la violencia se percibe como la única alternativa válida para la afirmación existencial.⁸ El levantamiento armado de los mayas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México produjo no sólo un impacto indudable en la sociedad política y en la civil, sino también un notable cambio en la autoimagen de los pueblos indios; las

⁷ Los investigadores que trabajamos en estrecha relación con movimientos indígenas en países como México, donde es (o era) frecuente que los antropólogos ocupen espacios de poder en las instituciones indigenistas, somos testigos de las agresiones verbales desencadenadas contra nosotros (a pesar de no tener relación con el poder), aun en asambleas a las que habíamos sido especialmente invitados, pero en las cuales constituíamos los únicos antagonistas a mano. En ellas pagamos las culpas de la profesión desde Malinowski en adelante.

⁸ Se hace entonces necesario recordar a Franz Fanon, el otrora célebre sociólogo argelino, quien proponía hace ya muchos años que la violencia revolucionaria implicaba, entre otras cosas, una nueva autoimagen para los colonizados, quienes a través de la violencia accedían a la dignidad que les había usurpado el colonizador (1973). No se trata de proponer la violencia, que tanto dolor ha generado en América Latina sin que se produjeran los cambios propuestos, sino de reconocer el papel que históricamente ha jugado en procesos de esta naturaleza, tratando de evitar que sea el único camino que le quede a los protagonistas del actual drama interétnico.

armas les permitieron dejar de ser “inditos” productores de artesanías y pasar a ser *personas*, capaces de confrontarse como iguales ante el Estado y con todo aquello que contribuyó a su menosprecio y dominación histórica. De eso se trata la dignidad, del diálogo entre iguales. Y no pretendo hacer una apología de las armas, lo que sólo beneficiaría a sus traficantes, sino recordar el viejo sentido kantiano del concepto *dignidad*, que destaca a todo ser humano como poseedor de un valor intrínseco no reductible a otra cosa. Esto incluye la racionalidad que reconocemos en el otro y que no debe obedecer a ninguna ley que no sea instituida también por él mismo, en tanto sujeto capaz de orientar su vida de acuerdo con sus propios principios. Así, dignidad es sinónimo de autodeterminación y también, básicamente, de libertad.

Los movimientos etnopolíticos y los nuevos movimientos sociales

No por afán de formalizar conceptualmente procesos como los que me ocupan, sino para contribuir a su mejor comprensión en el ámbito analítico de las ciencias sociales, creo significativo proponer la pertinencia o falta de pertinencia de intentar su caracterización dentro de los que se han dado en llamar *Nuevos Movimientos Sociales* (NMS). Los NMS serían aquellos protagonizados por grupos o colectividades que no se sienten representadas por las instituciones estatales, en las que teóricamente han delegado la parte que les corresponde de la autoridad colectiva, y que buscan una organización autónoma y no mediada para la manifestación y obtención de sus intereses. Se ha dicho que no aspiran a una transformación revolucionaria de las sociedades, sino que buscan dentro de democracias deseablemente transformadas, el espacio político necesario para la obtención de los intereses de algún sector ciudadano (R. Dalton y M. Kuechler, 1992, p. 19). Ejemplos frecuentes de estos movimientos han sido los ambientalistas, los grupos feministas, las asociaciones de consumidores, las organizaciones de minorías sexuales, etcétera. Todos ellos defienden intereses que no consideran que el Estado del cual forman parte sea capaz de asumir y representar. A su vez, para el punto de vista sociológico de A. Turaine, *et.al* (1984) en los NMS se manifestaría la “dirección de la historicidad”, entendida como proyecto de cambio social, al tratar de ver en ellos el núcleo central del cambio que reemplazaría al movimiento obrero. Se parte de la concepción de que en toda sociedad existiría *un solo movimiento social*, con distintas manifestaciones, pero que expresaría sus contradicciones fundamentales. Sin embargo, en el caso indígena no nos encontramos con expresiones internas de una sociedad, sino con la confrontación entre distintas sociedades, una de las cuales se comporta como grupo dominante. Debido a que las antiguas relaciones entre las sociedades confrontadas las configuran como un sistema interétnico interde-

pendiente, dotado de su propia lógica y estructura, los movimientos etnopolíticos no constituyen un proceso interior de una formación cultural única, sino la expresión de las contradicciones existentes entre dos culturas articuladas de manera paradójica, en la medida en que sus proyectos pueden ser mutuamente contradictorios.

Ahora bien, en la ya mencionada conceptualización de los grupos étnicos como grupos de interés, influyen tanto la condición de competidores o afectados por la obtención o pérdida de un recurso crucial, como la solidaridad étnica derivada de la filiación con una identificación distintiva. La búsqueda de recursos orienta la determinación de objetivos compartidos para la acción política, en tanto que la identidad étnica determina la configuración de la colectividad que participa en dicha acción. De esta manera, y en razón de sus objetivos coyunturales, con frecuencia los grupos de interés se estructuran como grupos de presión, es decir como una asociación para la defensa de intereses compartidos, que busca influir en la política gubernamental a partir de una organización basada en una comunidad de experiencias objetivas y subjetivas (H. Ehrman, 1975). Progresivamente los grupos de presión tienden a formalizarse a partir de una lógica organizativa autogenerada, que no necesita recurrir a la búsqueda de otras organizaciones que canalicen sus demandas. Es decir que el proceso de institucionalización del grupo también está en manos de sus protagonistas, quienes pueden buscar alianzas coyunturales o excluir deliberadamente la participación de otros sectores sociales. Y esto en general ocurre al constatar que estos sectores se movilizan sobre la base de objetivos que suponen algún tipo de compromiso político partidario, que no necesariamente representa los intereses de la etnia de que se trate.

De acuerdo con lo anterior los movimientos etnopolíticos adquieren una organización formal sin perder autonomía y representatividad respecto a las causas fundamentales de su vertebración, y se constituyen en términos similares, aunque no idénticos, a los que se han dado en llamar nuevos movimientos sociales (R. Dalton y M. Kuechler, 1992). A través de las movilizaciones etnopolíticas sus miembros redefinen su experiencia previa y adoptan un estilo de acción política participativo y no mediado, que supone una politización definida y totalizadora de la vida cotidiana. De esta forma la movilización en pos de objetivos públicos representa una transformación de la tradición política local, reestructurada desde una nueva perspectiva que abarcaba a las lealtades comunales, hasta entonces tendencialmente excluyentes, y que las incluye en una propuesta basada en la apelación a la identidad étnica y su utilización como principal aglutinador para la lucha política. Tanto los movimientos etnopolíticos como los NMS involucran entonces procesos que suponen un estilo de acción política más participativo, respecto a las estrategias tradicionales de delegación de la representatividad (Dalton, R. y M. Kuecher, *op.cit.*).

Pero debo insistir en que entender lo anterior no supone equiparar a un grupo étnico con un grupo de interés, en los términos ya expuestos dado que, a diferencia de los NMS, la filiación de identidad y la membresía grupal se mantienen aun después de obtener una posible satisfacción a las demandas. Es decir que la etnicidad no puede ser reducida exclusivamente a un instrumento por utilizar en la competencia por recursos, aunque es indudable que puede llegar a funcionar como tal. Los mayas, quechuas, zapotecos, chinantecos o guaraníes eran miembros de una etnia antes de constituir sus movimientos etnopolíticos y lo seguirán siendo después. Si bien las movilizaciones pueden estar inicialmente orientadas hacia la defensa de intereses regionales, cada vez están en mayor relación con otros movimientos indígenas del país al que pertenecen y cuyas manifestaciones solidarias pretenden superar la búsqueda de objetivos coyunturales. La propuesta que subraya la instrumentalidad no resiste la crítica proveniente de la presencia de una creciente solidaridad interétnica, ni del mantenimiento de la identificación aun después de obtenido el objetivo perseguido. De esta manera los movimientos etnopolíticos no sólo desarrollan una experiencia política válida para su ámbito local o regional, sino que la proyectan en términos de un nuevo protagonismo nacional e internacional.

He señalado que la participación en los movimientos no puede interpretarse como un “nacimiento” a la vida política de las comunidades étnicas, sino como la redefinición o reestructuración de sus experiencias previas. Para algunos supone la reiteración o “institucionalización informal” de un modelo de comportamiento político ineficiente, basado en la mediación, cuyas líneas de acción se ven reforzadas al incrementarse las necesidades de articulación con el exterior. Sin embargo, para otros significa una apertura a la recuperación de una noción de colectividad política, a partir de la actualización y dinamización de la identidad étnica. La etnicidad no desempeña el mismo papel en todos los casos, puesto que nunca representa un factor de comportamiento predecible, sino coyunturalmente presente de acuerdo con situaciones específicas: la capacidad de convocatoria de la etnicidad,⁹ de la actualización de la identidad, dependerá de su posibilidad de generar lealtades más definitorias que la pertenencia a otros tipos de conjuntos sociales (comunidades, facciones, clases, partidos, etcétera).

⁹ Siguiendo las ya clásicas formulaciones de R. Cardoso de Oliveira (en M. Bartolomé, 1997), por etnicidad entiendo las manifestaciones totalizadoras de la identidad. Es decir que se trata de una identidad en acción dinamizada por la confrontación y el conflicto hasta constituirse como una lealtad social considerada tan fundamental, que puede inducir a luchar y hasta morir por ella. Esto es desempeñarse como un fundamento, crucial de las conductas colectivas.

Es decir que, a diferencia de lo que ocurre entre grupos de interés campesinos o urbanos, las movilizaciones indígenas no suponen una primera socialización política grupal de sus protagonistas, quienes a través de ella se inauguran como colectividad, sino la reformulación de las tradiciones existentes para hacerlas más eficientes dentro del nuevo sistema de articulación interétnica que se configura en cada caso. Esta reformulación no implica necesariamente una mayor racionalidad (en el sentido weberiano de “eficacia a fines”) de la acción política conjunta ya que, como lo muestran muchos casos, pueden incluso incrementarse las tendencias hacia la desintegración comunitaria, al cundir el faccionalismo, las crisis de representatividad de los líderes, las coopciones institucionales externas, los conflictos generacionales, las posiciones de género y otros factores que tienden a obstaculizar la generación de una acción realmente colectiva.

Tal como lo exhibe el conocimiento actual, la etnicidad desempeña un papel fundamental en la estructuración de los movimientos etnopolíticos.¹⁰ Si algunos grupos no logran recurrir a la identidad étnica como un medio aglutinante para la acción colectiva, se debe a que con frecuencia ésta se encuentra fragmentada por una multitud de lealtades excluyentes generadas por el faccionalismo y la mediación. En este sentido, el desafío inicial de muchos de los movimientos radica en recuperar precisamente la noción de colectividad inclusiva, de Pueblo, poseedor de una identidad e intereses comunes. Así el “estado contemporáneo” de la identidad de un grupo influirá de manera significativa en la consolidación de sus movilizaciones sociales. Se podría quizás proponer que, si bien las demandas económicas y la defensa territorial tienen un papel *determinante* en la respuesta política india, los factores culturales y de identidad representan un elemento *dominante* en la configuración de este tipo de movimientos sociales. No se trata de proponer una argumentación de la índole de lo que ahora se ha dado en llamar “postmaterialista”, centrada en una sobrevaloración de la identidad y la autoestima (Erik Néveu, 2000, p. 97), como lo suponen algunas teorías que parten de una perspectiva de la historia que operaría a partir de la exclusión de los procesos materiales previamente considerados fundamentales. La valoración de las ideologías no significa que éstas se construyan en un vacío social, puesto que siempre se desarrollan con relación a contextos específicos que permiten otorgarles una inteligibilidad posible.

¹⁰ Así lo expresa también la experiencia derivada de procesos coyunturales, como el protagonizado por los mapuche de Pilcaniyeu, en la Patagonia argentina, desplazados por la construcción de la presa Cerro del Águila, quienes apelaron a su identidad para lograr una cohesión que otros grupos afectados no pudieron conseguir (C. Radovich y A. Balzalote, 1992, p.308). De la misma manera, en las movilizaciones de los kuna y embera de Panamá ante la presa del Bayano, la etnicidad ha tenido un lugar clave en la dinamización política, tal como ha sido ampliamente documentado por el trabajo de Alaka Walli (1991).

La crítica civilizatoria

Concluiría entonces destacando que los movimientos etnopolíticos y los NMS tienen rasgos comunes, pero también elementos diferenciadores, en la medida en que son expresiones de distintas sociedades. Un aspecto crucial de las movilizaciones indígenas es que esgrimen, en forma explícita o implícita, una argumentación contestataria que puede ser conceptualizada en términos de una *crítica de estilo civilizatorio*. Es decir, como una perspectiva crítica que alude a la confrontación de dos estilos culturales percibidos como antagónicos; como dos formas opuestas de satisfacer las necesidades de colectividades humanas, orientadas por diferentes perspectivas referidas a la historia, al sentido de la vida, al estilo de la vida y a la reproducción social. La civilización dominante no se pone en tela de juicio desde su interior, como lo harían los NMS y los llamados movimientos contraculturales, sino desde sociedades pertenecientes a otras tradiciones civilizatorias articuladas a la dominante, pero que mantienen distintos niveles de lealtad a sus trayectorias culturales, de manera independiente a los cambios que estas historias hayan sufrido. No se trata de una “crítica de la modernización”, realizada por sectores nostálgicos de una sociedad sometida a una transformación acelerada (K. Werner Brand, 1992, p. 53), sino de un cuestionamiento radical de la relación del hombre con sus obras, del mismo sentido de la existencia humana que construye cada cultura, lo que supone la confrontación de distintos paradigmas existenciales. Así lo manifiestan, por ejemplo, las diferentes formas de relacionarse con la naturaleza, especialmente en lo que atañe a la capacidad tecnológica y cultural de producir transformaciones masivas en el medio ambiente.

Por lo anterior muchos grupos indígenas perciben la expansión de las sociedades estatales sobre sus territorios no sólo como una invasión, sino también como una dramática trasgresión del orden natural, sacralizado a partir de la relación transaccional que las tradiciones agrícolas o cazadoras mantienen con su medio ambiente. Con frecuencia esta percepción de la trasgresión aparece de manera explícita en las movilizaciones sociorreligiosas (A. Barabas, *op.cit.*), en tanto que en los movimientos seculares se manifiesta en forma implícita y explícita en sus demandas frente a las autoridades estatales. Por otra parte, esta misma crítica de estilo civilizatorio ha determinado el apoyo a los movimientos etnopolíticos por parte de las ONG de orientación ambientalista, que los perciben de manera romántica como expresiones de pueblos “más cercanos a la naturaleza”, respaldo que ha contribuido a incluirlos conceptualmente dentro del marco de los nuevos movimientos sociales. Pero esta identificación se basa más en coyunturas circunstanciales que en configuraciones estructurales. La creatividad de los movimientos etnopolíticos radica precisamente

en no haberse limitado a la defensa de sus intereses inmediatos, aunque ésta sea la causa detonante, sino también en haber propuesto un cuestionamiento global al proyecto cultural que ejercen los sectores hegemónicos.

Para finalizar arribo al principio, “in my end is my beginning” escribía T. S. Eliot, y algo similar ocurre con estas páginas. He hablado de civilizaciones sin definir lo que entiendo por civilización en términos contemporáneos. Pero espero que quede claro lo que *no* entiendo por civilización, pues no puede ser aceptable un proceso civilizatorio que suponga la homogeneización cultural planetaria. La entropía social, la “sobrecarga” de tensiones estructurales, amenazaría a una civilización condenada a dialogar sólo consigo misma y que deba resolver sus contradicciones sin la opción de otras alternativas. Incluso si el futuro posible fuera el desarrollo de una única civilización tecnológica mundial, ello también implicaría la relación igualitaria entre distintas culturas. Debemos recordar que toda civilización representa la difusión de una tradición cultural histórica en distintas sociedades que la hacen suya, desarrollando configuraciones culturales específicas, dotadas de su propia dinámica de cambios, innovaciones y reinterpretaciones. Es decir que una civilización proporciona a las sociedades que la integran “hechos de civilización”, materiales o inmateriales, de los que se apropia cada cultura concreta.¹¹ De esta manera, una civilización, como lo destacaron É. Durkheim y M. Mauss (1971, p. 267), es sólo comprensible como un vasto proceso de relación entre culturas y pueblos, que evoca la presencia de una familia de sociedades. Ello permite proponer la existencia en el tiempo de una civilización mediterránea o de una civilización mesoamericana, compartida por distintas culturas regionales que generaron configuraciones específicas de los elementos compartidos y aportaron a la vez su propia dinámica.

De acuerdo con lo anterior, cada cultura nativa actual expresa la vigencia y contemporaneidad del proceso civilizatorio del cual formaba parte, incluyendo las transfiguraciones históricas por las que ha atravesado. Los distintos grupos guaraníes de Paraguay son portadores de la civilización neolítica amazónica, de la misma manera que los aymaras o quechuas lo son de la tradición andina. Cuando un grupo étnico mexicano defiende una práctica cultural que considera exclusiva, en realidad está enarbolando la bandera milenaria de la civilización mesoamericana y lo mismo ocurre cuando un bororo defiende sus “costumbres”, herederas de la tradición amazónica de las aldeas agrícolas indiferenciadas. A esa coexistencia de civilizaciones, en

¹¹ Cuando Émile Durkheim y Marcel Mauss acuñaron en 1913 su noción de civilización, la consideraron como integrada por “fenómenos de civilización”, es decir elementos culturales compartidos por varias sociedades. De esta manera una civilización sería “un conjunto suficientemente grande de fenómenos de civilización” (1971, p. 274).

el marco de un mismo Estado se refería Guillermo Bonfil en su ya clásica obra *México profundo* (1987). En América Latina las diferentes civilizaciones han coexistido sin convivir: la coexistencia produjo amplias influencias recíprocas, pero basadas en relaciones de dominación y subordinación. Es tiempo de que el reconocimiento del derecho político de las minorías étnicas esté acompañado de la valoración cultural de las tradiciones civilizatorias de las que son portadoras y que constituyen su contribución original a la fisonomía global de los Estados y a la propuesta occidental que éstos asumen. Esa demanda acompaña, con distintos niveles de visibilidad, la argumentación política o económica que se manifiesta en las movilizaciones contemporáneas que protagonizan los grupos étnicos.

Propongo que en este marco de crítica civilizatoria los movimientos etnopolíticos irrumpen en la arena política y cultural de nuestro tiempo. Su éxito no radica tanto en la obtención de los objetivos explícitos, sino en su misma existencia, en la medida en que constituyen la expresión reconfigurada de la presencia de actores sociales muy antiguos, que por este medio han accedido a una nueva visibilidad social. Nos toca a todos reconocer la existencia y legitimidad de este proceso, que no sólo es coyuntural o limitado a contextos políticos específicos regionales o nacionales, sino que revela un componente estructural de los Estados contemporáneos. Los movimientos etnopolíticos inauguran y proponen la posibilidad de un futuro plural inédito, en el que todos podamos compartir las múltiples experiencias culturales que contienen los Estados y en cuyo interior nos configuran como una ciudadanía igualitaria a la vez que diferenciada.

Bibliografía

- Albert, Bruce, 1995. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza", *Série Antropologia* núm. 174, Depto. Antropologia, Universidade de Brasilia, Brasil.
- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica (1ª ed. en inglés de 1983).
- Barabas, Alicia, 1989, *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, Colección Enlace.
- Bartolomé, Miguel, 1976, "La mitología del contacto entre los Mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico", *América Indígena*, vol. XXXVI, núm. 3, México.

- , 1997, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XX/INI.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.), 1987, *México profundo: una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.
- Brand K., 1992, “Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales”, en Dalton y Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia, Alfons el Magnanim.
- Cardoso de Oliveira, Luis Roberto, 1976, *Identidade, etnia e estrutura social*, Sao Paulo, Pionera Editora.
- , 1999, “Dois pequenos ensaios sobre cultura, política e demandas de reconhecimento no Quebec”, *Série Antropologia* núm. 250, depto de Antropologia, Universidade de Brasilia.
- , 2001, “Dereitos republicanos, identidades colectivas e esfera pública no Brasil e no Québec”, *Série Antropologia* núm. 304, DAM, Universidade de Brasilia.
- Chachaki, Waskar Ari, 2001, “Globalismo democrático y el futuro del pueblo aymara”, ponencia presentada en el “Simposio movimientos indígenas y la transformación del desarrollo y la democracia en América Latina”, Universidad de Princeton.
- Dalton R. y M. Kuechler (comps.), 1992, *Los Nuevos Movimientos Sociales: un reto al orden político*, Valencia, Alfons el Magnanim.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss, 1971, “Teoría de las Civilizaciones”, en Marcel Mauss, *Institución y culto, Obras II*, Barral (1ª ed. 1913).
- Erhman, H., 1975, “Grupos de presión”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 5, Madrid, Aguilar.
- Etzioni, Amitai, 1988, *The Moral Dimension: Toward a New Economics*, Nueva York, The Free Press.
- Fanon, Frantz, 1973, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica (1ª ed. 1961).
- Ferree, Myra Marx, 2001, “El contexto político de la racionalidad: la teoría de la acción racional y la movilización de recursos”, en E. Laraña y J. Gusfiel (comps.), *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

- Geertz, Clifford, 1987, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa (ed. en inglés de 1973).
- Glazer N. y D. Moynihan (comps.), 1975, *Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press.
- Gutiérrez Estévez, Manuel (comp.), 1997, *Identidades étnicas, Diálogos Amerindios*, Madrid, Casa de América.
- Hetcher, Michael, 1996, "Ethnicity and Rational Choice Theory", en J. Hutchinson y Anthony Smith (comps.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press.
- Hobsbawn, Eric, 1968, *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel (1ª ed. en inglés de 1959).
- Hobsbawn, Eric y Terence Ranger (comps.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
- Jaulin, Robert, 1973, *La Paz Blanca: introducción al etnocidio*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Koonings, Kees y Patricio Silva (comp.), 1999, *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*, Quito, Abya Yala.
- Memmi, Albert, 1969, *Retrato del colonizado*, Buenos Aires, Ed. de La Flor.
- Neveu, Érik, 2000, *Sociología de los movimientos sociales*, Quito, Abya Yala.
- Radovich, J. y A. Balazote, 1992, "La etnicidad mapuche en un contexto de relocalización", *América Indígena*, vol.2, núm. 1, III, México.
- Sahlins, Marshall, 1993, "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of the Modern World History", *The Journal of Modern History*, vol. 65, núm.1.
- Silva, Patricio, *et.al*, 1996, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya Yala.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1997, "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en M.Gutiérrez Estévez (comp.), *Identidades étnicas, op.cit*.
- Taylor, Charles, 1993, *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

-
- Turaine, A., M. Wieviorka y F. Dubet, 1984, *Le mouvement ouvrier*, París, Fayard.
- Vermeulen, Hans y Cora Govers, 1997, "From Political Mobilization to the Politics of Consciousness", en C. Govers and H. Vermeulen (comps.), *The Politics of Ethnic Consciousness*, R.U., Macmillan Press.
- Walli, Alaka, 1997, *Kilowatts and Crisis: Hydroelectric Power and Social Dislocation in Eastern Panamá*, Colorado, Westview Press.
- Weber, Max, 1979, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica (1ª ed. de 1922).
- Wilson, Richard, 1994, *Resurgimiento maya en Guatemala: experiencias Q'eqchi'es*, Serie monográfica 10, La Antigua y South Woodstock, CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies.

recibido en mayo de 2003
aceptado en enero de 2004