

ETNICIDAD Y CULTURA EN MOVIMIENTO

Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos

Gunther Dietz¹

El análisis antropológico de los movimientos étnicos contemporáneos peca de una serie de lagunas y contradicciones: la incapacidad tanto del esencialismo etnicista como del primordialismo clasista de explicar la dinámica y la adaptabilidad contemporáneas tanto de la comunidad indígena como de su participación en formas de organización étnico-regionales, la inexistencia de enfoques que integren la interrelación de los diversos actores indígenas con el Estado y la sociedad nacionales, la carencia de estudios sobre lo

específicamente “étnico” de determinados movimientos así como su vinculación con otros tipos de movimientos sociales, la superficialidad de las teorías mecanicistas acerca del carácter manipulador de los nuevos profesionales indígenas y, por último, las falacias de un positivismo ontológico que no logra distinguir entre la comunidad indígena como institución y el comunismo como ideología, así como tampoco entre cultura e identidad.² Por tanto, resulta indispensable replantear la relación existente entre los conceptos de cultura y etnicidad, que forman el núcleo de la

¹ Magister Artium (M.A.) y doctor en antropología por la Universidad de Hamburgo, Alemania; profesor asociado de antropología social en la Universidad de Granada, España.

² La bibliografía antropológica en la que se evidencian dichas lagunas y contradicciones es analizada y evaluada en Dietz (1999).

identidad de la antropología como disciplina académica, y su aplicabilidad al estudio de los movimientos indígenas contemporáneos. Varios autores constatan importantes desafíos teóricos aún no resueltos, que serán analizados en el presente trabajo:

- la polarización simplificante entre corrientes “primordialistas” y “constructivistas”, “objetivistas” y “subjetivistas”, etc. (Eriksen, 1993, Orywal y Hackstein, 1993);
- el atrincheramiento —sin investigaciones empíricas— entre posiciones “eticistas” *versus* “clasistas” en la valoración de la relación existente entre etnicidad y clase social (Pérez Ruiz, 1991);
- la frecuente circunscripción localista del estudio de fenómenos de etnicidad, que no consideran su estrecha vinculación con las relaciones de poder que a niveles superiores repercuten en dichos fenómenos, sobre todo a partir del Estado-nación;³
- la exclusión que los estudios empíricos de tipo únicamente sincrónico padecen de la “historicidad” de las identidades y de la influencia del pasado en las configuraciones presentes de la etnicidad;⁴

- así como la persistente confusión entre “lo étnico” y “lo cultural”, debida a una deficiente delimitación de ambos conceptos (Antweiler, 1994; Peña, 1995), misma que desemboca en una imposibilidad estructural de distinguir entre fenómenos intraculturales y fenómenos interculturales en el estudio de procesos de contacto e hibridación cultural (Dietz, 1999). Antes de tratar cada uno de estos complejos teóricos recurrentes en las distintas corrientes antropológicas, definiré provisionalmente la etnicidad como aquella forma de organización de grupos sociales cuyos mecanismos de delimitación frente a otros grupos con los que se mantiene algún tipo de interacción, son definidos por sus miembros con base en rasgos considerados distintivos de las culturas que interactúan y que se suelen presentar con un lenguaje biologizante, por ejemplo, recurriendo a terminología de parentesco y ascendencia.⁵ Por consecuencia, como recalca Eriksen (1993), la etnicidad combina un aspecto organizativo —la formación

³ Cfr. Eriksen (1993); en su pionera compilación de estudios político-etnográficos, Swartz (1969) ya había hecho hincapié en la necesidad de distinguir entre fenómenos de “política local”, meramente endógenos, y fenómenos de la “política a nivel local”, fuertemente influidos por factores exógenos.

⁴ Cfr. Pérez Ruiz (1991), Gabbert (1992) y Garbers (1993).

⁵ Para esta definición, retomo elementos de los usos terminológicos de Eriksen (1993), Orywal y Hackstein (1993), Gabbert (1992), Pérez Ruiz (1991) y Elwert (1989); sin embargo, renuncio deliberadamente a distinguir entre rasgos culturales y rasgos fenotípicos, biológicos, tal como lo hacen Rex (1990) y Gabbert (1992), puesto que, por un lado, el mecanismo de delimitación sólo acude a rasgos físicos si éstos son percibidos como culturalmente distintivos y, por otro lado, los rasgos culturales seleccionados con fines de delimitación no suelen presentarse como invenciones culturales del grupo, sino como diferencias “primordiales”, o sea biológicas.

de grupos sociales y su mutua interacción— con otro aspecto semántico-simbólico: la creación de identidad y pertenencia. Mientras que el primer aspecto se expresa de forma colectiva, generando una conciencia de un “nosotros” incluyente frente a un “ellos” excluyente, el segundo aspecto se articula de forma individual, donde se expresa como un sentimiento de pertenencia a este “nosotros”, que, a su vez, genera actitudes “etnocéntricas” que juzgan el mundo extragrupal con criterios únicamente intragrupal (Antweiler, 1994). Este nivel individual es importante para analizar la confluencia —en un mismo actor social— de distintos niveles de etnicidad, que muchas veces están integrados en “jerarquías segmentarias” como, por ejemplo, en el caso latinoamericano las categorías étnicas relativas a la comunidad local (frente a lo extralocal), el grupo étnico-lingüístico (frente a otras etnias vecinas) y el grupo de los indígenas (frente a los mestizos y otros no-indígenas).⁶

DEL PRIMORDIALISMO AL CONSTRUCTIVISMO

El “giro copernicano” protagonizado por Barth con su introducción del concepto de la “frontera étnica” y su insistencia

en la necesidad de distinguir entre cultura y grupo étnico (Barth, 1976), estaba dirigido contra aquel primordialismo étnico-cultural que identificaba un determinado grupo social con un conglomerado aditivo de rasgos culturales compartidos y con una identidad igualmente compartida. Para el ámbito latinoamericano, esta equiparación de grupo étnico, cultura y etnicidad se reflejaba en el uso de tipologías que alistaban elementos culturales según criterios de autenticidad y de procedencia indígena o no-indígena (Fuente, 1952, 1967), a partir de los cuales se construían analíticamente los diferentes grupos sociales o “subculturas”, pero que siempre reproducían la distinción esencialista entre “lo indígena” y “lo mestizo” (Wagley y Harris, 1955). Más allá de sus limitantes teóricos, el error básico de estas tipologías consiste en haber confundido constantemente los niveles *emic* y *etic* de análisis, la identificación con un determinado grupo con el mero uso cotidiano de un elemento procedente originalmente de una determinada cultura.

La fundamentación teórica de esta confusión de niveles la ofrece el concepto de “anexo primordial” elaborado por Geertz para justificar la identificación supuestamente “natural” entre cultura y etnicidad (Geertz, 1963). Este carácter supuestamente “dado” de la esencia cultural, sin embargo, no explica por qué las identidades grupales persisten a pesar de profundos cambios intraculturales (Barth, 1976). No es el contenido cultural, entonces, sino la persistencia y recreación de delimitaciones intergrupales la que genera dicha continuidad. Por ello, Barth propone superar el estudio de

⁶ Acepto como hipótesis este carácter segmentario de la etnicidad, postulado por Wimmer (1995a, 1995b), pero su confirmación empírica queda pendiente.

los elementos culturales con el estudio de los usos de “categorías de adscripción e identificación” con los miembros de los grupos que interactúan. De esta forma, la autoadscripción y la adscripción externa organizan un comportamiento que genera grupos sociales y crea pautas de interacción entre estos grupos (Barth, 1976). La identidad de un determinado grupo sólo surge en situaciones de contacto e interacción con otros grupos, nunca como una característica propia del grupo. Por ello, la identidad que surge de dicha interacción carece de “objetividad” o de sustancia inmutable.

Este carácter “formalista” del fenómeno étnico es rechazado por la corriente primordialista. Se le reprocha a Barth, sobre todo, que con una definición puramente formal de lo étnico omite la vinculación existente entre parentesco y etnicidad, con lo cual todo tipo de asociación que dispone de una identidad propia se convertiría en un grupo étnico (Ganzer, 1990; Bartolomé y Barabas, 1990). Berghe admite la posibilidad de “manipular” en determinadas situaciones ciertos aspectos de la etnicidad, pero éstos no pueden ser “creados *ex nihilo*” (Berghe, 1981: 27), puesto que los sentimientos de identificación étnica tienen su origen evolutivo en la descendencia; el parentesco genera etnicidad. Para fundamentar este supuesto, el primordialismo tiene que recurrir a hipótesis sociobiológicas que equiparan comportamientos animales y humanos (Berghe, 1981).

La falacia inherente en este intento explicatorio reside en que no distingue entre el parentesco biológico y el parentesco social; sólo este último sirve de punto de partida para construir un “pa-

rentesco metafórico o ficticio” (Eriksen, 1993: 12) de tipo étnico. En vez de postular una igualdad estructural de raíz biológica entre grupo étnico y grupo de parentesco (Ganzer, 1990), hace falta indagar sobre la presencia de procesos de “creación de ascendencia” (Adams, 1994) tanto en grupos étnicos como en grupos de parentesco —linajes, clanes, *moieties*, etc. Este tipo de ideologías de consanguinidad basadas en un “modelo biótico” (Müller, 1981) se vuelve más patente en grupos amplios en los que el parentesco biológico se diluye paulatinamente ante un parentesco crecientemente mitológico.

Sólo un enfoque constructivista, que distingue constantemente entre los niveles *emic* y *etic* de análisis, permite constatar este tipo de congruencias estructurales en las ideologías fundacionales de un amplio abanico de diferentes grupos, que abarca desde linajes hasta naciones enteras. Como ha demostrado la historiografía acerca del origen del Estado-nación europeo, al igual que el grupo étnico, la nación tampoco es una esencia primordial, sino un constructo del nacionalismo (Hobsbawm, 1991), de la misma forma que el grupo étnico es un producto de la etnicidad. Ambos “artefactos culturales” constituyen “comunidades imaginadas” (Anderson, 1988), cuyos miembros se agrupan no con base en una interacción cotidiana real y observable, sino por una identificación en el fondo ficticia.⁷

Aparte de los mencionados intentos

⁷ Cfr. Anderson (1988). La distinción terminológica entre nacionalismo y etnicidad reside, para

de “biologización” como grupo de parentesco, el mecanismo habitual para dotar de “sustancia” a estas comunidades imaginadas consiste en autoproyectarse hacia el pasado, “inventar tradiciones” que arraiguen la trayectoria reciente del grupo en un “tiempo épico”, en un origen mítico común (Alonso, 1994). La “invención de tradiciones”, no obstante, no es un acto arbitrario, sino que se inscribe en las normas vigentes del grupo (Hobsbawm, 1992). A diferencia de las “costumbres” o prácticas rutinarias de los miembros de un grupo, que se transmiten de generación en generación, las “tradiciones” se inventan en un acto creativo, consciente e innovador.

Como consecuencia de este carácter construido de “lo tradicional”, al analizar fenómenos de etnicidad en comunidades indígenas y/o en movimientos sociales como los que nos ocupan, es imprescindible estudiar “su” propia historicidad desde un enfoque dialéctico, sincrónico y diacrónico a la vez, y no

la mayoría de los autores, en la referencia o no a un Estado propio como el marco organizativo deseable para la “comunidad imaginada” (Smith, 1981, 1997; Eriksen, 1993). Una incompatibilidad estructural entre etnicidad y nacionalismo sólo es postulada por aquellos autores —provenientes sobre todo de la ciencia política y de la historiografía— para los cuales la etnicidad es un epifenómeno del afán homogeneizador y modernizador del nacionalismo del Estado europeo (cfr. Kößler y Schiel 1993) o del fracaso del “nacionalismo desarrollista” en el Tercer Mundo (Senghaas, 1992). Un análisis antropológico micro, sin embargo, revela la existencia de fenómenos y conflictos étnicos tanto dentro como entre distintos tipos de sociedades, conflictos que, no obstante, han sido recrudescidos desde la expansión europea y que han generado nuevas ideologías de superioridad étnica como el racismo (López y Rivas, 1995; Smith, 1981).

reducir el análisis ni a una perspectiva únicamente historiográfica —¿qué aconteció realmente en el pasado?— ni a una perspectiva únicamente etnográfica —¿qué usos actuales tienen los “mitos” sobre el pasado?—. Es preciso contrastar ambas preguntas para elucidar la importancia específica que puede tener la “invención de la tradición” para un determinado grupo:

La historia postulada adquiere sentido como profecía. A menudo no se tiene en cuenta que esta historia puede ser, a la vez, falsa y productivamente innovadora. Es falsa, falsificada o errónea como relación histórica y productivamente innovadora como un modelo proyectado hacia el pasado acerca de cómo deberían ser las condiciones sociales (Elwert, 1989: 24).⁸

PARADOJAS Y LÍMITES DEL CONSTRUCTIVISMO

La contribución del enfoque constructivista o instrumentalista ha sido crucial para revelar —frente a la tendencia esencialista o primordialista— el carácter construido de los conceptos culturales que se presentan bajo un ropaje biologizante. No obstante, este enfoque a menudo peca de un excesivo énfasis puesto en la arbitrariedad de dichos constructos, como si la “invención de tradiciones” y la “imaginación de comunidades” estuvieran regidas por un simple *anything goes* (Cohen, 1985).

Aquí se revela la “falacia modernista”

⁸ Texto original en alemán; la traducción es nuestra.

(Smith, 1995) del enfoque, puesto que el acto creativo de “pensarse en la diferencia” nunca se realiza en un *vacuum* cultural. El carácter supuestamente arbitrario de la selección de ciertos elementos culturales para disponerlos como “elementos diacríticos” de delimitación étnica (Wimmer, 1995a) evidencia la paradoja del constructivismo étnico: Para superar las explicaciones primordialistas de la etnicidad, se recae en un primordialismo de la cultura. Mientras que el primer enfoque erróneamente identificaba etnicidad y cultura como herencia cuasi-biológica del hombre, el segundo enfoque pone énfasis en la arbitrariedad del proceso de construcción de etnicidad, construcción que, sin embargo, se sustenta en un repertorio objetivable, dado *a priori*, de “elementos” culturales con sustancia propia. Sin embargo, tanto la cultura de un grupo en particular como su etnicidad son el resultado de procesos que trascurren en contextos muy concretos. Éstos suelen estar previamente estructurados por relaciones políticas, económicas y sociales cuyo carácter amplía o restringe la capacidad autodefinitoria de un determinado grupo (Glazer y Moynihan, 1975). Por ello, el análisis de los procesos de identificación étnica tiene que incluir la estructura de las desigualdades económicas así como el tipo de estratificación social vigentes; de ello depende el estatus que posee el grupo étnico en la sociedad mayor y su capacidad de “competir por los recursos” frente a otros grupos que la conforman (Despres, 1975).

A pesar de la importancia que tiene el éxito o fracaso en la movilización de

recursos para que el propio grupo logre mantener una cohesión intragrupal y con ello una identidad distintiva, la etnicidad no se reduce a un mecanismo para competir más eficazmente por recursos (Glazer y Moynihan, 1975). Su persistencia no sólo depende del grupo del “nosotros”, sino asimismo del “ellos”. Como la etnicidad precisa no sólo de una autoadscripción por los miembros del grupo, sino que requiere asimismo una adscripción externa que confirme y valide dicha identidad grupal (Barth, 1976), el abanico de estrategias de identificación depende básicamente del tipo de relaciones entre minorías y mayoría (Eriksen, 1993) y de su desigual poder definitorio (Alonso, 1994).

ETNICIDAD Y ESTRUCTURA SOCIAL

Los términos etnicidad y estructura social nos remiten al marco societal más amplio en el que se articulan procesos de identificación étnica. Los enfoques explicativos de la relación entre estructura social, básicamente estructura de clase y etnicidad con frecuencia pecan de un evidente reduccionismo (Díaz-Polanco, 1995):

- El “reduccionismo etnicista” no contribuye a esclarecer la relación entre etnicidad y clase social, puesto que se limita a postular la anterioridad de todo fenómeno étnico ante cualquier tipo de estratificación social (Berghe, 1981). Para explicar la no obstante evidente existencia de desigualdades entre diferentes grupos, esta vertiente

“anticlasista” muchas veces recurre a la noción de “casta”, que define como un “grupo de *status*” que surge “de estructuras étnicas verticalmente diferenciadas” (Aguirre Beltrán, 1991[1967]: 201); la desigualdad entre indígenas y mestizos en América Latina, por ejemplo, reflejaría la interrelación entre “una casta subordinada y otra superordinada” (Aguirre Beltrán, 1991 [1967]: 200).

Pero el “reduccionismo clasista”, la postulación de que toda relación interétnica contiene y encubre necesariamente una relación de clase (Sánchez, 1987), tampoco logra explicar el carácter específico de ambos conceptos así como las diversas formas de interrelación que despliegan en diferentes contextos. Dentro de esta vertiente, un planteamiento evolucionista estima que la persistencia de grupos étnicos representa un *survival* de periodos históricos anteriores que necesariamente desaparecerá mediante procesos de proletarianización.⁹

Para superar dichos reduccionismos, varios autores vienen planteando la

necesidad —por fines analíticos— de concebir tanto la etnicidad como la condición de clase como dos ejes de articulación independientes, pero interrelacionados.¹⁰ Para ello, se distingue entre tres situaciones básicas de interrelación en contexto de asimetría de poder: la estratificación social en el interior de un grupo étnico económica y políticamente dominante (por ejemplo, “los mestizos”), la estratificación social en el interior de un grupo étnico no dominante (por ejemplo, un grupo indígena) y la estratificación social existente entre ambos grupos (Waldmann, 1989).

Esta distinción ayuda a superar las simplificaciones mecanicistas como las generadas en torno a la nueva “intelectualidad indígena” (*cf.* Dietz, 1999). Pues, por un lado, integra la visión de la etnicidad como un recurso —“manipulador”, si se quiere— de cohesión de un grupo internamente estratificado, con la visión de la etnicidad como mecanismo delimitatorio frente a otro grupo, dominante en la jerarquía regional o nacional de poder, por el otro. Este segundo mecanismo, acuñado como “fricción interétnica” por Cardoso de Oliveira (1992) para describir las relaciones específicas que se dan entre grupos indígenas y sociedades de clase más amplias, funciona con la misma lógica bipolar que la lucha de clases.

Ello implica la necesidad de estudiar las correspondientes “ideologías étnicas” a las que se recurre en situaciones de fricción interétnica. Estas ideologías,

⁹ *Cfr.* Díaz-Polanco (1995); a raíz de esta hipótesis de la proletarianización surge en los años setenta —sobre todo en la antropología del campesinado— un debate entre los así denominados “descampesinistas”, que defienden la necesidad de convertir a campesinos e indígenas en un proletariado rural —único sujeto revolucionario viable—, y los “campesinistas”, que rechazan la necesidad de dicho proceso, basándose sobre todo en la caracterización de la economía campesina elaborada por Chayanov (1966); para dicho debate *cf.* Martínez Saldaña (1987), Otero (1990), Paré (1991) y Kearney (1996).

¹⁰ Resumo aquí las posiciones expresadas por Rothschild (1981), Boege (1988), Waldmann (1989), Pérez Ruiz (1991) y Díaz-Polanco (1995).

al igual que las ideologías de clase, son antinómicas: “una forma en la que se asumen representaciones etnocéntricas” (Cardoso de Oliveira, 1992: 75); a diferencia de éstas, sin embargo, que siempre tienen un carácter contestatario-contradictorio, las ideologías étnicas sólo se vuelven contestatarias en un contexto de fricción interétnica, “cuando se trata de minorías étnicas insertadas en sociedades anfitrionas dominantes” (1992: 129). En el transcurso de este tipo de relaciones, el antagonismo socioeconómico, base de la contradicción de clase, tiende a coincidir con la “frontera étnica” y a reforzar así las distinciones culturalmente construidas, con lo cual la situación colonial aparece como si se tratara de un sistema de castas (Bartolomé, 1988).

ETNICIDAD Y PODER DE ESTADO

Ni las desigualdades socioeconómicas ni las adscripciones étnicas se desenvuelven en un terreno uniforme. El carácter que adquiere la etnicidad como mecanismo de inclusión y exclusión de grupos sociales, durante los últimos dos siglos ha estado sujeto a su vinculación con el proceso de formación del Estado-nación. Aunque a nivel ideológico el nacionalismo y la etnicidad coinciden —como se ha detallado con anterioridad— en construir comunidades imaginadas con base en la biologización de diferencias culturales y en la invención de tradiciones históricas, la diferencia específica, la vinculación o no con un proyecto de creación de Estado, tiene consecuencias importantes para la interrelación entre

ambos fenómenos. El nacionalismo genera el Estado-nación; instaurado éste, el grupo promotor de dicho proyecto de Estado lo convierte en “nacionalismo nacionalizante” (Brubaker, 1996), en un proyecto homogeneizador que redefine las relaciones existentes entre aquel grupo y los demás con base en su “lugar” dentro de este proyecto nacionalizador. Recurre para ello a tres “estrategias hegemónicas” (Alonso, 1994; Smith, 1996):

- La “territorialización” transforma el espacio en territorio —a menudo incluso en “territorio sagrado” (Smith, 1996)—, convirtiendo los espacios limítrofes de interacción entre grupos en fronteras nítidas de separación de grupos. El conglomerado de individuos, el *Personenverband*, es “arraigado” como *Territorialverband*, y desde el grupo portador del proyecto nacional se define el centro de la nación y la periferia subnacional.
- La “substancialización” reinterpreta las relaciones sociales de forma biologizante para conferirle a la emergente y aún endeble entidad nacional una apariencia inmutable, cuasi-natural, basada con frecuencia en un “mito de elección étnica” (Smith, 1996). Partiendo de la autodefinición del grupo portador del proyecto nacionalizador, el Estado-nación inventa así a la “sociedad nacional”.
- Y la “temporalización” consiste en imponer, desde el Estado-nación, una sola versión de las múltiples “tradiciones inventadas”, reinterpretándola como pasado común

primordial del proyecto nacional, como “época dorada” compartida (Smith, 1996). Se institucionaliza así no sólo la “memoria autorizada”, sino asimismo el “olvido” igualmente sancionado de las demás tradiciones.

Este proceso de formación del Estado-nación homogeneiza hacia dentro —estableciendo una ciudadanía inclusiva concebida como “nación cívica” (Smith, 1997)—, mientras que se delimita hacia fuera —distinguiendo según la nacionalidad—, dualidad que ilustra la “cara de Jano” del concepto nación (Habermas, 1996). La formación de este incipiente Estado-nación no es un capítulo concluido, puesto que la constante reemergencia y recuperación de interpretaciones divergentes por parte de los grupos “periféricos” obliga al Estado a implementar cada vez nuevas estrategias institucionales para lograr su anhelo original, homogeneizar e integrar los grupos, convirtiendo con ello la ficción nacionalista en realidad nacional. Persiste con ello un conflicto intrínseco entre nacionalismo de Estado y etnicidad (Adams, 1989).

Los términos en los cuales se desarrolla la dialéctica relación que surge entre nacionalismo nacionalizante y etnicidad particularizante quedan definidos por el poder de Estado (Alonso, 1994). La capacidad hegemónica de su proyecto nacional condiciona el margen de maniobra de los proyectos étnicos no-hegemónicos y delimita el campo de actuación de la confrontación entre ambos proyectos (Adams, 1989; Levin, 1993). En determinadas condiciones,

que quedan por concretar empíricamente, la etnicidad se convierte en resorte contrahegemónico, en disidencia. Lo llamativo de esta disidencia étnica es que su carácter “subversivo” reside no en la esfera “clásica” de enfrentamientos políticos, el ámbito de la producción, sino precisamente en el ámbito del consumo cultural (Devalle, 1989).

ETNICIDAD Y CULTURA

Como hemos detallado, ni los fenómenos de delimitación étnica, ni las diferencias culturales a las que recurre dicha delimitación son explicables como esencias inmutables. Sin embargo, también ha quedado patente que el aparente abanico de posibilidades de “inventar tradiciones” y de seleccionar rasgos culturales diacríticos queda sujeto a las múltiples relaciones de poder que vinculan al grupo étnico con estratos socioeconómicos y con el Estado-nación. Por último, queda entonces por concretar la relación existente entre los conceptos de cultura y etnicidad, sin caer ni en los reduccionismos primordialistas ni en los extremos constructivistas. Lejos de pretender ofrecer una definición definitiva de ambos conceptos, parto analíticamente para su delimitación mutua de aquellos enfoques teóricos que hacen hincapié en los mecanismos de reproducción y transmisión de cultura. Los actores sociales, miembros de un determinado grupo étnico y portadores de un legado cultural específico, no reinventan a diario su cultura ni cambian constantemente de identidad grupal (Giménez, 1994a). La reproducción cultural a tra-

vés de la praxis cotidiana tanto intra como intergeneracional impulsa procesos de “rutinización” que a su vez estructuran dicha praxis:

Sostendré que un sentimiento de confianza en la continuidad del mundo de objetos así como en la trama de la actividad social tiene su origen en ciertas conexiones especificables entre el agente individual y los contextos sociales a través de los cuales ese agente se desenvuelve en el curso de una vida cotidiana. Si el sujeto no se puede aprehender salvo a través de la constitución reflexiva de actividades cotidianas en prácticas sociales, no podemos comprender la mecánica de la personalidad si no consideramos las rutinas de vida cotidiana por las que el cuerpo pasa y que el agente produce y reproduce. El concepto de rutinización, fundado en una conciencia práctica, es vital para la teoría de la estructuración. Una rutina es inherente tanto a la continuidad de la personalidad del agente, al paso que él anda por las sendas de actividades cotidianas, cuanto a las instituciones de la sociedad, que son tales sólo en virtud de su reproducción continuada (Giddens, 1995: 94-95).

Esta rutinización le permite al actor social desenvolverse tanto entre los aspectos “objetivados” de la cultura —instituciones, rituales y significados preestablecidos— como entre aquellos aspectos “subjetivados” de la cultura —los conocimientos concretos de prácticas y representaciones por parte de los miembros del grupo en cuestión— que Giddens (1995) denomina la “conciencia práctica” del actor social. La permanente confluencia e interacción entre ambos aspectos de la cultura, su “objetivación” institucional —analizable a nivel *etic*— tanto como su

“subjetivación” individual —sólo abaricable desde una perspectiva *emic*—, genera un canon de prácticas y representaciones culturalmente específicas, un *habitus* distintivo (Bourdieu, 1991).

Este acercamiento “praxeológico” a la cultura no sólo contribuye a superar el ya anémico debate entre objetivismo y subjetivismo cultural, sino que, a la vez, ayuda a distinguir entre procesos de reproducción cultural y procesos de identificación étnica. Mientras que la reproducción y/o transformación de la cultura heredada se realiza mediante la actualización y/o modificación de prácticas simbólicas ritualizadas con base en un “sentido práctico, necesidad social que deviene naturaleza” (Bourdieu, 1991: 118), la identificación étnica con un determinado conjunto de actores sociales y su delimitación frente a otro conjunto de actores supone un acto discursivo —consciente, aunque luego internalizado— de comparación, selección y significación de determinadas prácticas y representaciones culturales como “emblemas de contraste” (Giménez, 1994a) en la situación intercultural. Por ello, la etnicidad no constituye un hecho arbitrario: la selección y significación a nivel discursivo de estos emblemas o “marcadores étnicos” está limitada en función de los *habitus* distintivos de los grupos involucrados, es decir, de su praxis cultural.

ETNOGÉNESIS E HIBRIDACIÓN CULTURAL

La etnicidad es, por tanto, un epifenómeno del contacto intercultural que, a

su vez, estructura la interacción de dicho contacto mediante la selección de determinados “emblemas de contraste” frente a otros. Según el tipo de contraste elegido, las pautas de interacción se amplían o se restringen mediante el recurso de estereotipos específicos acerca del “nosotros” *versus* “los otros”. A lo largo de este proceso intercultural, la etnicidad, sin embargo, no sólo estructura la relación intercultural, sino que también modifica las estructuras intraculturales, “objetivando” determinados elementos culturales y disponiéndolos como “marcadores étnicos”. La simbolización selectiva inherente a la etnicidad reifica diferencias relativas, puesto que lo “propio de la lógica de lo simbólico es transformar en diferencias absolutas, de todo o nada, las diferencias infinitesimales” (Bourdieu, 1991: 231). La cultura rutinizada y habitualizada se convierte en un recurso identitario para delimitar grupos con el objetivo de impulsar procesos de “etnogénesis”: lo que antes había sido praxis rutinaria, ahora se vuelve parte de una explícita *identity politics*.

Por ello, la supuesta homogeneidad intracultural, que sólo es relativa y únicamente existe en niveles muy abstractos de análisis, no genera identidad, tal y como afirmaba el primordialismo, sino que es producto de dicha estrategia étnica. La imposición de fronteras étnicas en la interacción intergrupala “objetiviza” determinadas prácticas culturales resignificándolas según la dicotomía de lo propio *versus* lo ajeno. Combinando mecanismos de apropiación, innovación y resistencia (Bonfil Batalla, 1987), convierte el habla en “lengua propia”, las

pautas de asentamiento en “territorio propio”, las prácticas matrimoniales en reglas de endogamia, etc. Si se logra homologar la adscripción étnica propia con la adscripción externa, estos nuevos marcadores étnicos se “estabilizan” normativizando y homogeneizando determinadas prácticas culturales que luego son rutinizadas mediante procesos intergeneracionales de transmisión y adquisición de cultura. El *habitus* cultural específico, producto de la homogeneización impuesta por la etnificación selectiva, se convierte así en “sentido común”, en un poderoso mecanismo homogeneizador de la praxis cultural (Bourdieu, 1977).

En el caso de los grupos indígenas latinoamericanos, uno de estos marcadores étnicos estabilizados por habitualización es la “aboriginalidad” (Levin, 1993). La etnicidad indígena integra un sentido de continuidad histórica con una reivindicación territorial, lo cual se expresa en un tipo específico de identidad localista, estrechamente vinculada con la comunidad —una “identidad residencial” (Bartolomé y Barabas, 1990). Como resultado de la etnificación de las prácticas culturales, éstas se constituyen en la “cultura propia” de un determinado grupo, aquel tejido interrelacionado de prácticas sobre las que el grupo en cuestión logra obtener un “control cultural” (Bonfil Batalla, 1987). Sin embargo, la identificación étnica con esta “cultura propia” y su disposición reivindicativa, presuponen un acto de distanciamiento frente a esta cultura (Roosens, 1989).

Como consecuencia, los procesos contemporáneos de “etnogénesis” (Roosens,

1989), de reafirmación étnica mediante reapropiación y reinvencción cultural, necesariamente generan “culturas híbridas” (García Canclini, 1995b), culturas cuyas prácticas y representaciones han sido y siguen siendo profundamente transformadas tanto mediante la modificación y resignificación de relaciones intraculturales como mediante la incorporación de elementos extraculturales, pero luego “etnificados” como propios. La hibridación o “creolización” intracultural que a menudo constatamos en contextos interculturales (Eriksen, 1995) implica una reordenación —no arbitraria, sino guiada por matrices identitarias— de los factores endógenos y exógenos de las culturas en contacto. Así, al estudiar las relaciones interculturales en contextos urbanos, García Canclini constata que

(...) todos reformulan sus capitales simbólicos en medio de cruces e intercambios. La sociabilidad híbrida que inducen las ciudades contemporáneas nos lleva a participar en forma intermitente de grupos cultos y populares, tradicionales y modernos. La afirmación de lo regional o nacional no tiene sentido ni eficacia como condena general de lo exógeno: debe concebirse ahora como la capacidad de interactuar con las múltiples ofertas simbólicas internacionales desde posiciones propias (García Canclini, 1989a: 331-332).

Para el contexto latinoamericano, esta hibridación cultural contemporánea se solapa y entreteje con la desigual repercusión que han tenido las sucesivas fases de modernización económica, social y política en las diferentes regio-

nes del continente. Ello ha dado como resultado una “heterogeneidad multi-temporal” (García Canclini, 1993), una “mezcla de memorias heterogéneas e innovaciones trucas” (García Canclini, 1995b: 37) que en última instancia vuelve imposible identificar “lo tradicional” frente a “lo moderno”.¹¹ Sin embargo, este fenómeno contemporáneo de etnogénesis genera no sólo culturas híbridas, sino, a la vez, nuevas identidades que se articulan dentro de los conflictivos procesos hegemónicos antes detallados y que por consiguiente pueden constituirse en identidades contestatarias (Bonfil Batalla, 1993b).

ETNICIDAD Y CULTURA EN MOVIMIENTO: HACIA UN MODELO HEURÍSTICO

Como último paso, hace falta integrar los diferentes desafíos teóricos analizados hasta aquí en un modelo provisional de características heurísticas que guíe la investigación etnográfica y que luego sea reformulado a la luz de los resultados empíricos obtenidos. Para ello, retomamos del análisis sociológico de los movimientos sociales los siguientes ejes teóricos que desafían el estudio de los nuevos movimientos indígenas:

¹¹ Para detalles sobre el debate acerca de la repercusión de dichas “olas” de modernización exógena y de transnacionalización en el panorama sociocultural latinoamericano *cfr.* García Canclini (1988b, 1989b, 1994), Bonfil Batalla (1993a), Giménez (1994b), Calderón (1995) y Yúdice (1995); por su parte, Brunner (1995) ofrece un resumen del papel que desempeña la noción de cultura en este debate latinoamericano.

- el papel del actor y de sus intereses en la emergencia de movimientos sociales y en la lucha por recursos entre “grupos estratégicos” y grupos disidentes (Schubert, Tetzlaff y Vennewald, 1994), por un lado, y las repercusiones que tienen las transformaciones estructurales que ocurren en las sociedades contemporáneas en la aparición de “nuevos” movimientos sociales (Melucci, 1985; Touraine, 1996), por el otro;¹²
- la praxis cultural como recurso identitario para los actores sociales colectivos y como posible fuente de estrategias contrahegemónicas, disidentes (Varese, 1988; Mallon, 1995), dentro de las asimétricas relaciones de poder que se establecen entre sociedad civil y Estado (Bobbio, 1989; Cohen y Arato, 1992).

Por otra parte, las teorías acerca de la etnicidad y su relación con los conceptos de cultura, estructura social y Estado-nación han aportado distinciones terminológicas que arrojan nueva luz sobre viejos debates. En primer lugar, la etnicidad es un constructo social, no primordial de un determinado grupo, que —al igual que el nacionalismo— recurre a tres tipos de “primordializaciones” para “imaginar comunidades”:

- la substancialización biologizante: las “metáforas de parentesco”;
- la temporalización mitologizante: la “invención de tradiciones”.

- la territorialización aboriginalizante: la continuidad del espacio propio.

En segundo lugar, el carácter arbitrario de dichos constructos identitarios que se autoprimalizan queda restringido por la confluencia de tres factores diferentes:

- la inserción de la etnicidad en una estructura social más amplia, cuyas desigualdades socioeconómicas tienen efectos estratificantes tanto en el interior del grupo étnico como en su posición frente a los demás grupos que conforman la sociedad mayor;
- su relación estructuralmente conflictiva con un Estado-nación homogeneizante que activa una serie de procesos hegemónicos para imponer sus propias primordializaciones frente a aquellas de los grupos subordinados, lo cual puede desencadenar procesos contrahegemónicos en el seno de estos grupos;
- y su necesario recurso a las prácticas culturales habitualizadas y rutinizadas que existen en el interior del grupo, para generar a partir de ellas diferencias específicas mediante marcadores étnicos que, a su vez, etnifican y con ello normativizan una determinada praxis cultural; como resultado de este proceso dialéctico entre cultura y etnicidad, de la etnogénesis surge una nueva cultura, en el inicio necesariamente híbrida, pero luego “estandarizada” y nuevamente rutinizada por sus miembros.

¹² Una discusión detallada de la aportación de ambos enfoques al estudio de los movimientos indígenas se ofrece en Dietz (1999).

Enlazando estas múltiples aportaciones provenientes de diferentes campos de las ciencias sociales, es posible enfocar el trabajo empírico en torno a dos conjuntos de dimensiones distinguidas analíticamente, pero recíprocamente vinculadas: por un lado, las dimensiones espacio-temporales, a las que recurren las primordializaciones territoriales, substanciales y temporales, y, por el otro, las dimensiones accional-estructurales, que integran no sólo el binomio actor social/estructura social, sino que asimismo articulan la relación que establece la etnicidad con sus tres factores restringentes: la estratificación socioeconómica, la penetración del Estado-nación y la vinculación con la praxis cultural. En esta segunda parte del presente trabajo, estos dos conjuntos dimensionales se irán enlazando de forma paulatina, para así transitar de un modelo heurístico aún estático a otro modelo, analítico y procesual.¹³

ESTRUCTURAS Y ACTORES

Como la delimitación de los conceptos de "cultura" y "eticidad" así como el análisis exploratorio de sus interrelaciones recíprocas han ilustrado, no resulta fructífero concebir a las estructuras sociales de forma independiente de los actores sociales y viceversa: los actores

nacen y se socializan en medio de estructuras preexistentes que prefigurarán sus prácticas culturales específicas, pero que, a su vez, serán activamente reproducidas, modificadas y adaptadas por estos mismos actores en función de intereses, identidades y contextos cambiantes (Bourdieu, 1977). Para superar las dicotomías simplistas de objetivismo *versus* subjetivismo, materialismo *versus* idealismo (Bourdieu, 1991), esta noción dialéctica y "praxeológica" de la interrelación entre estructura y actor es explicada por Bourdieu mediante el ya citado concepto de *habitus* como un conjunto de "estructuras estructuradas" que pueden actualizarse como "estructuras estructurantes" (Bourdieu, 1991: 92). Esta perspectiva de análisis, que enfoca al actor mismo, es complementada por el análisis de Giddens, quien parte del extremo opuesto, de las estructuras y su carácter dual:

Estructura, como conjuntos de reglas y de recursos organizados de manera recursiva, está fuera del tiempo y del espacio, salvo en sus actualizaciones y en su coordinación como huellas mnémicas, y se caracteriza por una 'ausencia del sujeto'. Los sistemas sociales en los que está recursivamente implícita una estructura, por el contrario, incluyen las actividades situadas de agentes humanos, reproducidas por un tiempo y un espacio. Analizar la estructuración de sistemas sociales significa estudiar los modos en que esos sistemas, fundados en las actividades inteligentes de actores situados que aplican reglas y recursos en la diversidad de contextos de acción, son producidos y reproducidos en una interacción. Crucial para la idea de estructuración es el teorema de

¹³ Este modelo multidimensional acusa un evidente carácter híbrido, síntesis de elementos conceptuales procedentes de DeWalt y Peltó (1985), García Canclini (1986, 1988a), Bartolomé y Varese (1990), Wimmer (1991, 1995b) y Sarmiento Silva (1991a).

la dualidad de estructura, implicado lógicamente en los argumentos expuestos antes. La constitución de agentes y la de estructuras no son dos conjuntos de fenómenos dados independientemente, no forman un dualismo sino que representan una dualidad. Con arreglo a la noción de la dualidad de estructura, las propiedades estructurales de sistemas sociales son tanto un medio como un resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva (Giddens, 1995: 61).

Para nuestro campo de estudio, la dualidad de estructuras y su expresión a nivel accional contribuyen a precisar la ya desarrollada relación entre etnicidad y cultura. Las prácticas habitualizadas y reproducidas de una generación a otra como la cultura de un grupo determinado constituyen “estructuras estructuradas” que en situaciones de contacto e interacción con otros grupos humanos desencadenan fenómenos de etnicidad —procesos de reorganización, resignificación y renormativización de lo que es considerado como propio y ajeno. Estos procesos de etnicidad, impulsados por actores sociales concretos, implican que el *habitus* es dispuesto como “estructura estructurante” para generar una nueva homogeneidad intra-grupal, a partir de la cual el contenido cultural es re-internalizado, sedimentándose nuevamente como “estructura estructurada”.¹⁴

Esta noción del *habitus* es constructivista (Eder, 1989), pero a la vez explica el mecanismo de primordialización que convierte prácticas rutinarias en supuestas entidades óticas etnificadas. La permanente combinación contrastiva de una perspectiva *etic* con otra *emic* es el único recurso capaz de distinguir entre el constructo —observable como praxis— y su primordialización — sólo interpretable a nivel discursivo.

Retomar este marco teórico estructural-accional en el análisis de un movimiento indígena concreto permitirá poner a prueba el valor explicativo que puedan ofrecer las nociones de *habitus* y estructura dual para indagar tanto en la relación empírica entre procesos de etnogénesis y de hibridación cultural como en la relación entre un movimiento social concebido como actor y el entorno estructural del que emerge. Para ello, habrá que adaptar la “herramienta” conceptual elaborada por el enfoque “praxeológico” al contexto empírico en cuestión. Bourdieu recupera la noción de “movilización de recursos”, pero la amplía superando su carga economicista e incluyendo recursos no-económicos en su análisis, puesto que “la teoría de las prácticas propiamente económicas es un caso particular de una teoría general de la economía de las prácticas” (Bourdieu, 1991: 205).

Con la inclusión de otros recursos además de los económicos, surge una tipología tripartita de “capitales”: capital económico —propiedad material directamente convertible en dinero—, capital social —recursos como prestigio, honor, redes y relaciones sociales cuyo valor “simbólico” en ciertas condiciones

¹⁴ Para la discusión acerca del carácter reproductor y/o transformador del concepto de *habitus* remito a Ortner (1984), Pincon (1986), García Canclini (1986, 1988a), Bourdieu (1989) y Gledhill (1994).

es convertible en capital económico— y capital cultural —recursos educativos que en determinadas circunstancias también son convertibles en capital económico (Bourdieu, 1983). La distribución desigual de los tres tipos de capital entre los miembros de una sociedad determinada genera posiciones sociales sistemáticamente diferentes, cada una de las cuales corresponde a una composición específica en cuanto al volumen de los tres tipos de capital del que dispone; la totalidad de estas posiciones sociales conforma el espacio social, idéntico al espacio de distribución de capitales en una sociedad (Bourdieu, 1983, 1991).

En función de esta distribución de capitales, los individuos que ocupan una posición idéntica en el espacio social generan un *habitus* distintivo, propio, que, por un lado, como “estructura estructurada” refleja su acceso a determinados recursos de la sociedad, y, por el otro, como “estructura estructurante” condiciona las posibilidades de reproducción y/o transformación de su posición. Es antes que nada el capital cultural el que —incorporado al individuo— nutre su *habitus* distintivo (Bourdieu, 1983).

El estudio de un movimiento indígena particular tendrá que elucidar empíricamente esta relación entre las prácticas culturales habitualizadas y los usos estratégicos que de un determinado capital cultural hace un grupo particular en un espacio social dado. Pues los aún escasos intentos de aplicar estas nociones a un contexto cultural distinto al original, la sociedad francesa contemporánea estudiada por Bourdieu, se encuentran con el problema de definir el espacio social común a todos los grupos

que conforman sociedades culturalmente tan heterogéneas y escasamente integradas como las latinoamericanas.¹⁵ La distribución desigual de los capitales en el espacio social —tal como la plantea Bourdieu— es el resultado de diferencias únicamente cuantitativas en el volumen de capital accesible para cada grupo; pero la hibridez cultural que caracteriza a las sociedades latinoamericanas no es reducible a un parámetro común, puesto que no existe un campo cultural compartido por todos los grupos (García Canclini, 1986).

Aquí se evidencia una debilidad del enfoque praxeológico: su miopía ante el papel del Estado (García Canclini, 1986). Precisamente porque el Estado-nación y el grupo social que lo sustenta en América Latina no han logrado imponer del todo su proyecto hegemónico de territorialización, temporalización y substancialización frente a los proyectos subalternos, coexisten actualmente capitales culturales no sólo desigualmente distribuidos —como por ejemplo los “códigos de distinción” y del “buen gusto” en la sociedad francesa—, sino carentes de un espacio social compartido y competido por todos. Estos capitales culturales, resorte de una etnicidad opuesta al proyecto hegemónico del Es-

¹⁵ En su intento de adaptar el análisis praxeológico a las comunidades mesoamericanas, Wimmer (1991, 1995b) simplemente no se plantea el problema de la integración del espacio social en sociedades culturalmente heterogéneas, al reducir a los grupos indígenas a meros “grupos de estilo de vida” divergentes según su posición en el conjunto de la sociedad, sostenida ésta por un supuesto “contrato social” —¿cuándo?, ¿dónde?, ¿entre quiénes?— que le confiere legitimidad al orden establecido.

tado-nación, se articulan en torno a una lógica propia, que a menudo logra conservar su carácter contrahegemónico:

En las sociedades latinoamericanas este tipo de hegemonía logra realizarse en forma parcial, pues la diversidad de capitales culturales, especialmente en naciones multiétnicas, vuelve imposible subordinar enteramente los distintos grupos a un mercado simbólico común (García Canclini, 1988a: 61).

Para analizar la interrelación de estos “mercados simbólicos” heterogéneos, el punto de partida serán los intelectuales indígenas que participan en movimientos étnicos comunales y regionales. Dado el acceso desigual, pero doble que —gracias a su procedencia y trayectoria personales— poseen a dos tipos de capital cultural distintos (Rothschild, 1981), sus prácticas culturales y sus discursos étnicos ofrecerán pistas analíticas para explicar la conformación de espacios sociales heterónomos y crecientemente contestados entre los diferentes actores que lo ocupan. El estudio etnográfico de las redes personales (Schweizer, 1989) que estos nuevos actores locales y regionales establecen con otros actores provenientes de contextos culturales diferentes desemboca en un análisis que oscila permanentemente entre distintos espacios y niveles de acción. Sólo en esta dimensión espacial será posible integrar la perspectiva del actor con el análisis de las estructuras sociales (Lomnitz Adler, 1995).

TIEMPOS Y ESPACIOS

Para estudiar procesos de primordialización temporal y territorial, es preciso integrar las perspectivas diacrónica y sincrónica, por un lado, y los enfoques *emic* y *etic*, por otro. Sólo así será posible analizar la emergencia de nuevas formas y estructuras sociales, substancializadas mediante una etnicidad que recurre constantemente al pasado para construir el futuro del grupo y que identifica su “aboriginalidad” como un nivel organizativo específico, la comunidad, para a partir de ella “recuperar” niveles superiores de organización. Por ello, la temporalización es un proyecto de futuro que pretende autoarraigarse en un pasado remoto (Smith, 1981).

Puesto que el proyecto de futuro implica transformar la reducida territorialidad actual de la comunidad, un estudio empírico tiene que trascender el nivel local. Es por tanto indispensable integrar los ejes temporal y espacial en el análisis.¹⁶ Desde el trabajo precursor de Dalton *et al.* sobre la modernización de las comunidades locales, se postula la superación de los estudios de comunidad y su ampliación hacia niveles superiores —regional y nacional— que sean capaces de reflejar la penetración de nuevos actores externos y nuevas dependencias exógenas a nivel local.

¹⁶ Varios autores (Pelto y DeWalt, 1985; Valencia García y Flores D., 1987) postulan esta integración, pero luego se limitan a analizar cada uno de estos ejes en forma aislada; el desafío consiste en moverse, a la vez, en un eje temporal —entre un pasado mitificado, un presente disputado y un futuro anhelado— y en un eje espacial —entre conflictos intralocales, consensos comunales y reivindicaciones extracomunales.

No obstante, los niveles regionales “creados” por los estudiosos desde un punto de vista *etic* con frecuencia tienen un valor heurístico muy limitado, porque no reflejan las identidades e interacciones de los estudiados. En Mesoamérica, la teoría de las “regiones de refugio” de Aguirre Beltrán (1991[1967]) postula que las regiones indígenas se estructuran alrededor de una ciudad mestiza, ambas integradas en un sistema interétnico de castas.

Este tipo de enfoque se limita a analizar las interacciones observables entre un núcleo urbano y sus sujetos anexos; como resultado, las relaciones descritas son siempre de tipo económico-comercial —reflejando las relaciones de producción (Guerrero y López y Rivas, 1984) y/o el sistema de mercadeo (Peña, 1988)— o de tipo administrativo— reflejando el “binomio Estado/región” (Krotz, 1986). Puesto que estas regionalizaciones resultan reduccionistas (Villa Aguilera, 1986), productos de conceptos teóricos formulados *a priori*, varios autores vienen replanteando los estudios regionales como “análisis cualitativos e históricamente contingentes” (Liverman y Cravey, 1992: 55) no ya de espacios geográficos, sino de “espacios sociales” (Sarmiento Silva, 1991b) o “espacios culturales”, definidos éstos como “espacios de identidad” (Tejera Gaona, 1992; Fábregas Puig, 1992). No obstante, tanto la concepción cultural como la definición social de la región pecan de parcialidad:

Hasta ahora, la antropología ha soslayado el análisis directo de la cultura regional observándola y analizándola a través

de ‘manifestaciones’ pero sin ahondar en las relaciones sociales que supuestamente se están manifestando. Por otra parte, la reacción en contra de estas representaciones de la cultura regional se han remitido a las relaciones sociales que originan a la cultura sin haber hecho el intento por reconstruir una visión de la organización regional de la cultura. En ambos casos, la cuestión de escala es tratada como un problema técnico y no teórico [Lomnitz Adler, 1987: 600].

El giro que en el análisis del eje espacial se percibe de un enfoque únicamente *etic* o “conductista” a otro igualmente exclusivo, ahora de tipo *emic* o “culturalista”,¹⁷ sin embargo, no resuelve el problema común subyacente a ambos: el hecho de que los estudios reproducen, en vez de analizar, las primordializaciones de los estudiados, sean éstos agencias gubernamentales, elites económicas o movimientos sociales. De ahí surge la necesidad de estudiar los fenómenos regionales no como objetos “primordiales”, sino como procesos de primordialización (Vargas Uribe, 1992).

Para lograr esta visión procesual, es imprescindible analizar y contrastar, a la vez, las territorializaciones objetivadas, observables en prácticas de interacción cotidiana, con las territorializaciones subjetivadas, existentes a nivel discursivo, y que para muchos actores sociales están permanentemente entretejidas con temporalizaciones igualmente subjetivas, con espacios pasados o míticos. Pues las regiones no existen

¹⁷ Para detalles sobre este giro *cfr.* Lomnitz Adler (1992) y Tamayo y Cárdenas Ayala (1994).

como entidades, sino sólo como procesos de formación de regiones; no son esencias, sino “hipótesis a probar” (Van-Young, 1992: 3). Para el caso de México, la historia rural de los siglos XIX y XX es básicamente una lucha entre el proyecto nacional y los proyectos periféricos por imponer su poder definitorio sobre los espacios regionales.¹⁸ Como consecuencia, el eje espacial incluirá diferentes niveles de interacción y de identidad, concebidos como procesos de espacialización, no como entidades preexistentes. Para expresar este carácter procesual y relacional de la regionalización, retomo la noción de “nivel de articulación” que se remonta al neoevolucionismo de Steward y que es sistematizada por Adams (1970).¹⁹

Para analizar empíricamente el eje espacial y sus permeaciones temporales, recurro al modelo elaborado por Lomnitz Adler (1992, 1995) para su estudio comparativo de las culturas regionales de Morelos y la Huasteca. Retomando y adaptando sus definiciones, distingo entre una región —cualquier articulación espacial supracomunal diferenciable y por tanto analizable a nivel *etic*— y una cultura regional, entendida como el conjunto integrado y jerarquizado —por relaciones de poder— de diferentes prácticas culturales habitualizadas, identificadas con diversos grupos que interactúan mutuamente en un espacio (Lomnitz Adler, 1995).

Para analizar esta cultura regional, es preciso contrastar el estudio interno de las “culturas íntimas” —las prácticas culturales desarrolladas en el interior de un grupo social cohesionado alrededor de una ideología étnica o de clase propia—²⁰ con el estudio externo de la “cultura de las relaciones sociales” que establecen entre sí los miembros de las distintas “culturas íntimas”. Cada grupo social localizado posee prácticas culturales diseñadas para sus “usos internos” frente a otras prácticas igualmente culturales destinadas a estructurar la convivencia con otros grupos con los que se comparte un determinado espacio. Es en esta interrelación de prácticas culturales heterogéneas donde se evidencian las relaciones regionales de poder (Lomnitz Adler, 1995).

De esta forma, muchas veces la conflictiva relación entre diferentes niveles espaciales mesoamericanos, sobre todo entre el nivel comunal y el municipal o regional, se podrá estudiar como el enfrentamiento entre una “cultura íntima” local y una “cultura de relaciones sociales” exógena. El comunismo como expresión de una etnicidad local combativa surge entonces como producto de dicho enfrentamiento.

Otra ventaja que ofrece esta distin-

¹⁸ Para detalles sobre este tipo de enfrentamiento *cf.* Zepeda Patterson (1989), Mallon (1995) y Rubin (1996).

¹⁹ Para el transfondo teórico del concepto de “nivel de articulación”, *cf.* Kearney (1996).

²⁰ Lomnitz Adler primero restringe este término a “la cultura de una clase en un ambiente regional específico” (1995: 46), pero luego lo amplía para abarcar todo “grupo cultural ideológicamente definido” (1995: 50), de forma que postula la existencia de una “cultura íntima huasteca” (1995: 284); adopto provisionalmente este segundo uso del concepto porque refleja mejor la similitud estructural entre ideologías étnicas e ideologías de clase localizadas.

ción entre lo intragrupal local —la “cultura íntima” de una determinada comunidad indígena, por ejemplo— y lo extragrupal regional —la “cultura de relaciones sociales” impuesta en la región por la élite comercial mestiza o por agencias gubernamentales indigenistas, por ejemplo— es su contribución heurística para explicar el papel que desempeñan los denominados “intelectuales indígenas” en un contexto regional específico. Según su fuente de legitimidad, que oscila entre lo intragrupal y lo extragrupal, Lomnitz Adler (1995) divisa tres tipos de intelectuales indígenas:

- los “intelectuales tradicionales”, cuya base de legitimidad se limita al interior de su “cultura íntima”;
- los “intelectuales provisionales”, cuya legitimidad es únicamente articuladora: surge como necesidad externa de una institución u organización que no forma parte de la “cultura íntima” del grupo en cuestión;
- y los “intelectuales orgánicos”, que —a diferencia del uso original del término (Gramsci, 1977)— adquieren una legitimidad tanto interna como articuladora, adoptando funciones tanto intra como extragrupales.

Este último tipo de intelectual indígena, cuyo papel en la conformación de un movimiento étnico-regional se estudiará a continuación, tiene la tarea —difícil y a menudo imposible en los contextos de poder dados— de vincular su “cultura íntima” de origen con la “cultura de relaciones sociales” externa a la que ha tenido acceso. La ambigüedad

política así como los conflictos de identidad que varios autores atribuyen a esta categoría social son el resultado de su contradictoria tarea de doble legitimación (Lomnitz Adler, 1995).

RESULTADOS

El estudio etnográfico del origen y la evolución de los movimientos indígenas contemporáneos requiere un modelo heurístico —apenas esbozado aquí— que permite enlazar de forma incluyente, pero dialécticamente contrastiva, a cuatro “tipos ideales” de binomios que con frecuencia en estudios similares sólo se actualizan de forma parcial: los binomios sincronía *versus* diacronía, comunidad *versus* región, actor *versus* estructura así como perspectiva *etic versus* perspectiva *emic*.

La opción entre un enfoque sincrónico y otro diacrónico resulta equívoca sobre todo si se pretende estudiar fenómenos tan autorreflexivos como el de los movimientos indígenas: el surgimiento de un nuevo actor social que se constituye “inventando” su “tradicción” recurriendo a temporalizaciones mitologizantes que frecuentemente habían sido generadas por la misma antropología.²¹ Por ello, es imprescindible contrastar la temporalización que en la actualidad realiza el sujeto estudiado con temporalizaciones y primordializaciones pasadas, integrando así ambos enfoques analíticos.

²¹ Cfr. Hewitt de Alcántara (1988), Kearney (1996) y Dietz (1999).

La distinción entre “estudios de comunidad” y “estudios regionales” tampoco es fructífera si se pretende analizar un movimiento social que primordializa la “cultura íntima” comunal para luego proyectarla hacia el espacio regional, fuertemente disputado en el interior de la heterogénea “cultura regional de relaciones sociales”. Sólo contrastando la estrategia de territorialización empleada por el emergente actor contrahegemónico con las territorializaciones realizadas por los actores hegemónicos a nivel regional y/o nacional; es posible definir *a posteriori* a la “región” como el espacio empíricamente estudiado en función de las redes personales de los protagonistas étnicos.

La frecuente polarización de las teorías sobre los movimientos sociales entre aquellas que se centran en la perspectiva del actor y otras que enfocan a las estructuras subyacentes es superable si concebimos dialécticamente al actor social como producto a la vez que como productor de las estructuras en las que transcurre su acción. Si confluyen determinados factores accionales —experiencias en pautas organizativas heterogéneas— y estructurales —la transición del omnipresente Estado-nación corporativo a un Estado neoliberal a menudo tan sólo presente como órgano de control y represión—, el actor local puede convertirse en fuerza reestructurante tanto de la “cultura íntima” local como de la imperante “cultura regional de relaciones sociales”.

Y, por último, la necesidad ya no de superar, sino de alternar permanentemente las perspectivas *emic* y *etic* de investigación se refleja en la concatena-

ción analítica de la praxis cultural de los nuevos actores étnicos, observable “desde fuera”, con su cambiante discurso identitario, sólo accesible “desde dentro” del horizonte interpretativo del propio actor. En el caso de los movimientos étnicos, esta relación dialéctica durante el mismo trabajo de campo es más difícil de sostener, pero más necesaria aún, puesto que en su afán de substancializar su proyecto de identidad, el actor étnico continuamente presenta su discurso —metafóricamente biologizante— como si se tratara de una praxis cultural existente de facto. La consolidación de nuevas “elites intelectuales indígenas” a lo largo de los últimos diez años pone en entredicho las categorizaciones esencializantes que siguen empleándose para definir a “lo indígena” frente a “lo mestizo”, sin percibir el contenido históricamente primordializado del que son portadores. Ello es particularmente evidente en épocas como la actual cuando las “monoidentidades” (García Canclini, 1995a: 80), generadas por el discurso etnicista y nacionalista y reproducidas acríticamente por el discurso antropológico, se disuelven en múltiples identidades actualizables y manipulables por el sujeto en cuestión. Es en estos contextos en los que la vocación explorativa de la antropología y su afán explicativo fracasan si se contentan con reproducir la “reificación” (Kearney, 1996) que desde el poder del Estado-nación pretende suprimir la multiplicidad de identidades existentes. Pues dicha reificación esencialista no logra captar las diversas estrategias de resistencia adoptadas por los sujetos sociales para generar identidades contrahegemónicas.

La importancia futura de esta proliferación de identidades múltiples en el interior de un solo movimiento reside en su concomitante impulso a trasladar las anteriores dicotomizaciones jerarquizantes y supuestamente irreducibles —“lo indígena” frente a “lo mestizo”— hacia diferenciaciones internas propias de cada uno de los sujetos sociales. Estos sujetos están articulados alrededor de múltiples facetas de identidades que reflejan la creciente hibridación cultural de sus portadores.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Richard N., *Crucifixion by Power: Essays on Guatemalan National Social Structure, 1944-1966*, Austin, TX-Londres, University of Texas Press, 1970.
- , *Internal and External Ethnicities: With Special Reference to Central America*, Austin, TX, University of Texas-ILAS (Offprint Series, 279), 1989.
- , “Las etnias en una época de globalización”, en N. García Canclini *et al.*, *De lo local a lo global: perspectivas desde la antropología*, México, UAM-I, 1994, pp. 103-126.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, FCE (Obra Antropológica, 9), edición original 1967, 1991.
- ALONSO, Ana María, “The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology* 23, 1994, pp. 379-405.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1988.
- ANTWEILER, Christoph, “Eigenbilder, Fremdbilder, Naturbilder: Anthropologischer Überblick und Auswahlbibliographie zur kognitiven Dimension interkulturellen Umganges”, *Anthropos* 89, núm. 1-3, 1994, pp. 137-168.
- BARTH, Frederik, “Introducción”, en F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976, pp. 9-49.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, México: INI-SEP (Serie de Antropología Social, 80), 1988.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia Barabas, “La pluralidad desigual en Oaxaca”, en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, CNCA, 1990, pp. 13-95.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. y Stefano Varese, “Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural”, en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, CNCA, 1990, pp. 447-479.
- BERGHE, Pierre L. van den, *The Ethnic Phenomenon*, Nueva York, Elsevier, 1981.
- BOBBIO, Norberto, *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*, Cambridge, Oxford, Polity Press-Basil Blackwell, 1989.
- BOEGE, Eckart, “La cuestión étnica y la antropología social en México”, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 160), 1988, pp. 43-65.
- BONFIL Batalla, Guillermo, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, *Papeles de la Casa Chata* 2, núm. 3, 1987, pp. 23-43.
- , “Por la diversidad del futuro”, en G. Bonfil Batalla (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, CNCA, 1993a, pp. 222-234.
- , “Introducción, nuevos perfiles de nuestra cultura”, en G. Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, CNCA, 1993b, pp. 9-21.
- BOURDIEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- , “Ökonomisches Kapital, kulturelles

- Kapital, soziales Kapital", en R. Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen, Otto Schwartz & Co., 1983, pp. 183-198.
- , "Antworten auf einige Einwände", en K. Eder (ed.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis*, Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 395-410.
- , *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- BRUBAKER, Rogers, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BRUNNER, José Joaquín, "Las ciencias sociales y el tema de la cultura: notas para una agenda de investigación", en N. García Canclini (comp.), *Cultura y pospolítica: el debate sobre la modernidad en América Latina*, México, CNCA, 1995, pp. 39-61.
- CALDERÓN, Fernando, "Modernización y ética de la otredad: comportamientos colectivos y modernización en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología* 57, núm. 3, 1995, pp. 3-16.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992.
- CHAYANOV, Alexander V., *The Theory of Peasant Economy*, Ed. by D. Thorner/B. Kerblay/R.E.F. Smith, Homewood, IL, American Economic Society, 1996.
- COHEN, Anthony P., *The Symbolic Construction of Community*, Londres-Nueva York, Routledge, 1985.
- COHEN, Jean L. y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992.
- DESPRES, Leo A., "Toward a Theory of Ethnic Phenomena", en L. Despres (ed.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, La Haya-París, Mouton, 1975, pp. 187-207.
- DEVALLE, Susana B.C., "Introducción: etnicidad: discursos, metáforas, realidades", en S.B.C. Devalle (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, México, El Colegio de México, 1989, pp. 11-40.
- DEWALT, Billie R. y Pertie J. Pelto, "Micro-level/Macrolevel Linkages: An Introduction to the Issues and a Framework for Analysis", en B.R. DeWalt y P.J. Pelto (eds.), *Micro and Macro Levels of Analysis in Anthropology: Issues in Theory and Research*, Boulder, CO-Londres, Westview Press, 1985, pp. 1-21.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, "Etnia, clase y cuestión nacional", en H. Díaz-Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, México, CNCA, 1995, pp. 53-77.
- DIETZ, Gunther, *La comunidad purépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en el México contemporáneo*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- EDER, Klaus, "Klassentheorie als Gesellschaftstheorie: Bourdieus dreifache Kulturtheoretische Brechung der traditionellen Klassentheorie", en K. Eder (ed.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis: Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 15-43.
- ELWERT, Georg, "Nationalismus, Ethnizität und Nativismus: über Wir-Gruppenprozesse", en P. Waldmann y G. Elwert (eds.), *Ethnizität im Wandel*, Saarbrücken-Fort Lauderdale, Breitenbach, 1989, pp. 21-60.
- ERIKSEN, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Londres, Boulder, CO: Pluto, 1993.
- , *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Londres, Boulder, CO, Pluto, 1995.
- FABREGAS PUIG, Andrés, *El concepto de región en la literatura antropológica*, Tuxtla, Chis., Gob. Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.
- FUENTE, Julio de la, "Ethnic and Communal Relations", en S. Tax (ed.), *Heritage of Conquest*, Glencoe, IL, Free Press, 1952, pp. 76-96.
- , "Ethnic Relationships", en R. Wauchope (editor general) y M. Nash (editor del volumen), *Handbook of Middle American Indians*, TX, University of Texas Press (Social Anthropology, 6), 1967, pp. 432-448.

- GABBERT, Wolfgang, *Creoles-Afroamerikanner im karibischen Tiefland von Nicaragua*, Münster-Hamburg (Kontroversen, 1), LIT, 1992.
- GANZER, Burkhard, "Zur Bestimmung des Begriffs der ethnischen Gruppe", *Sociologus* NF 40, núm. 1, 1990, pp. 3-18.
- GARBERS, Frank, *Guatemaltequische Flüchtlinge in Mexiko: Ausgrenzung und Flucht als Hintergrund für ein neues ethnisches Selbstbewußtsein*, tesis de maestría, Hamburgo, Universität Hamburg, 1993.
- GARCÍA Canclini, Néstor, *Desigualdad cultural y poder simbólico: la sociología de Pierre Bourdieu*, México, INAH-ENAH (Cuadernos de Trabajo), 1986.
- , "Cultura transnacional y culturas populares: bases teórico-metodológicas para la investigación", en N. García Canclini y R. Roncagliolo (eds.), *Cultura transnacional y culturas populares*, Lima, Instituto para América Latina, 1988a, pp. 17-76.
- , "Cultura transnacional y culturas populares en México", en N. García Canclini y R. Roncagliolo (eds.), *Cultura transnacional y culturas populares*, Lima, Instituto para América Latina, 1988b, pp. 177-199.
- , *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CNCA-Grijalbo, 1989a.
- , *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1989b.
- , "El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica", en N. García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*, México, CNCA, 1993, pp. 15-42.
- , "De Cartagena a Miami: políticas multiculturales e integración por el mercado", *Nueva Sociedad*, núm. 133, 1994, pp. 30-36.
- , *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995a.
- , "Los estudios culturales de los ochenta a los noventa: perspectivas antropológicas y sociológicas", en N. García Canclini (comp.), *Cultura y pospolítica: el debate sobre la modernidad en América Latina*, México, CNCA, 1995b, pp. 17-381.
- CLIFFORD, "The Integrative Revolution: Primitordial Sentiments and Civil Politics in the New States", en C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Londres, Collier-Macmillan, 1963, pp. 105-157.
- GIDDENS, Anthony, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- GIMÉNEZ, Gilberto, "Comunidades primordiales y modernización en México", en G. Giménez y R. Pozas H. (eds.), *Modernización e identidades sociales*, México, IFAL-UNAM-IIS, 1994a, pp. 151-183.
- , "Modernización, cultura e identidades tradicionales", *Revista Mexicana de Sociología* 56, número. 4, 1994b, páginas 255-272.
- GLAZER, Nathan y Daniel P. Moynihan, "Introduction", en N. Glazer y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975, pp. 1-26.
- GLEDHILL, John, *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*, Londres, Boulder, CO, Pluto Press, 1994.
- GRAMSCI, Antonio, *Cultura y literatura. Selección y prólogo de J. Solé-Tura*, Barcelona, Península, 1977.
- GUERRERO, Javier y Gilberto López y Rivas, "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional", en Instituto Panamericano de Geografía e Historia (ed.), *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, México, IPGH, 1984, pp. 63-77.
- HABERMAS, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia, *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México, 1988.
- HOBBSBAM, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780: Programm, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- , "Introduction: Inventing Traditions",

- tions", en E.J. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- KEARNEY, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder, CO, Westview, 1996.
- KÖSLER, Reinhart y Tilman Schiel, "Modernisierung, Ethnizität und Nationalstaat", en M. Massarrat et al. (eds.), *Die Dritte Welt und Wir: Bilanz und Perspektiven für Wissenschaft und Praxis*, Friburgo, IZ3W, 1993, pp. 346-354.
- KROTZ, Esteban, "Poder, símbolos y movilizaciones: sobre algunos problemas y perspectivas de la antropología política", *Nueva Antropología* 9, núm. 31, 1986, pp. 7-21.
- LEVIN, Michael D., "Ethnicity and Aboriginality: Conclusions", en M.D. Levin (ed.), *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1993, pp. 168-179.
- LIVERMAN, Diana y Altha Cravey, "Geographic Perspectives on Mexican Regions", en E. VanYoung (ed.), *Mexico's Regions: Comparative History and Development*, San Diego, CA, University of California-Center for US-Mexican Studies (U.S.-Mexico Contemporary Perspectives Series, 4), 1992, pp. 39-57.
- LOMNITZ ADLER, Claudio, "El problema de escala en antropología cultural", en S. Glantz (ed.), *La heterodoxia recuperada: en torno a Ángel Palerm*, México, FCE, 1987, pp. 597-616.
- , "Concepts for the Study of Regional Culture", en E. VanYoung (ed.), *Mexico's Regions: Comparative History and Development*, San Diego, CA, University of California at San Diego-Center for US-Mexican Studies (U.S.-Mexico Comparative Perspectives Series, 4), 1992, pp. 59-89.
- , *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1995.
- LOPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana, 1995.
- MALLON, Florencia E., *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, CA, University of California Press, 1995.
- MARTÍNEZ Saldaña, Tomás, "Campesinado y política: movimientos o movilizaciones campesinos", en S. Glantz (ed.), *La heterodoxia recuperada: en torno a Ángel Palerm*, México, FCE, 1987, pp. 396-426.
- MELUCCI, Alberto, "Las teorías de los movimientos sociales", *Estudios Políticos*, N.E. 4-5, núm. 4-1, 1985, pp. 92-101.
- MÜLLER, Ernst-Wilhelm, *Der Begriff öVerwandtschaft in der modernen Ethnosozologie*, Berlin, Reimer, 1981.
- ORTNER, Sherry B., "Theory in Anthropology Since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26, 1984, pp. 126-166.
- ORYWAL, Erwin y Katharina Hackstein, "Ethnizität: die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten", en T. Schweizer/M. Schweizer/W. Kokot (eds.), *Handbuch der Ethnologie*, Berlín, Reimer, 1993, pp. 593-609.
- OTERO, Gerardo, "El nuevo movimiento agrario: autogestión y producción democrática", *Revista Mexicana de Sociología* 52, núm. 2, 1990, pp. 93-124.
- PARÉ, Luisa, "El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta", *Nueva Antropología* 11, núm. 39, 1991, pp. 9-26.
- PELTO, Perti J. y Billie R. DeWalt, "Methodology in Macro-Micro Studies", en B.R. DeWalt y P.J. Pelto (eds.), *Micro and Macro Levels of Analysis in Anthropology: Issues in Theory and Research*, Boulder, CO-Londres, Westview Press, 1985, pp. 187-201.
- PEÑA, Guillermo de la, "Los estudios regionales", en C. García Mora y M. Villalobos Salgado (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 4, *Las cuestiones medulares (etnología y antropología social)*, México, INAH, 1988, pp. 629-674.
- , "El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico", en H. Díaz-Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, México, CNCA, 1995, pp. 79-103.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, "Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional", en A. Warman y

- A. Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, UNAM-CIIH, 1991, pp. 317-367.
- PINCON, Michel, *Necesidades sociales y prácticas populares*, México, CEMCA-INAH-ENAH (Cuaderno de Trabajo, 2), 1986.
- REX, John, "Rasse und Ethnizität als sozialwissenschaftliche Konzepte", en E.J. Ditttrich y F.-O. Radtke (eds.), *Ethnizität: Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 141-153.
- ROOSENS, Eugene E., *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park, CA, SAGE (Frontiers of Anthropology, 5), 1989.
- ROTHSCHILD, Joseph, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*, Nueva York, Columbia University Press, 1981.
- RUBIN, Jeffrey W., "Decentering the Regime: Culture and Regional Politics in Mexico", *Latin American Research Review* 31, núm. 3, 1996, pp. 85-126.
- SÁNCHEZ, Consuelo, "Elementos conceptuales acerca de la cuestión étnico-nacional", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 15, 1987, pp. 53-73.
- SARMIENTO SILVA, Sergio, "Movimientos indígenas y participación política", en A. Warman y A. Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, UNAM-CIIH, 1991a, pp. 387-424.
- , "Procesos y movimientos sociales en el Valle del Mezquital", en Carlos Martínez Assad y Sergio Sarmiento (coords.), *Nos queda la esperanza: el Valle del Mezquital*, México, CNCA, 1991b, pp. 190-245.
- SCHUBERT, Gunter, Rainer Tetzlaff y Werner Vennewald, "Das Konzept der strategischen und konfliktfähigen Gruppen (SKOG)-eine Methode zur Analyse des gesellschaftlichen Wandels und der politischen Demokratisierung in Entwicklungs- und Schwellenländern", en G. Schubert/R. Tetzlaff/W. Vennewald (eds.), *Demokratisierung und politischer Wandel: Theorie und Anwendung des Konzeptes der strategischen und konfliktfähigen Gruppen*, Münster-Hamburg, LIT, 1994, pp. 57-116.
- SCHWEIZER, Thomas, "Netzwerkanalyse als moderne Strukturanalyse", en T. Schweizer (ed.), *Netzwerkanalyse: ethnologische Perspektiven*, Berlin, Reimer, 1989, pp. 1-32.
- SENGHAAS, Dieter, "Vom Nutzen und Elend der Nationalismen im Leben von Völkern", *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 31-32, 1992, pp. 23-32.
- SMITH, Anthony D., *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- , *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge-Oxford, Polity Press, 1995.
- , "The Resurgence of Nationalism? Myth and Memory in the Renewal of Nations", *British Journal of Sociology* 47, núm. 4, 1996, pp. 575-598.
- , *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997.
- SWARTZ, Marc J., "Introduction", en M.J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives*, Londres, University of London Press, 1969, pp. 1-46.
- TAMAYO, Jaime y Elisa Cárdenas Ayala, "El movimiento campesino y la dimensión regional", *Revista Mexicana de Sociología* 56, núm. 2, 1994, pp. 25-31.
- TEJERA GAONA, Héctor, "La identidad cultural y el análisis regional", *Nueva Antropología* 12, núm. 41, 1992, pp. 27-46.
- TOURAINÉ, Alain, "A Sociology of the Subject", en J. Clark y M. Diani (eds.), Alain Touraine, Londres-Washington, DC, Falmer Press, 1996, pp. 291-342.
- VALENCIA GARCÍA, Guadalupe y Julia Isabel Flores D., "El análisis político regional: consideraciones en torno a la construcción de un objeto de estudio", *Revista Mexicana de Sociología* 49, núm. 1, 1987, pp. 145-166.
- VANYOUNG, Eric, "Introduction: Are Regions Good to Think?", en E. VanYoung (ed.), *Mexico's Regions: Comparative History and Development*, San Diego, CA, University of California-Center for US-Mexican Studies (U.S.-Mexico Contemporary Perspectives Series, 4), 1992, pp. 1-36.
- VARESE, Stefano, "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future", en R. Guidieri, F. Pellizzi,

- St.J. Tambiah (eds.), *Ethnicities and Nations: Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Houston, TX, The Rothko Chapel, 1988, pp. 57-77.
- VARGAS URIBE, Guillermo, "Percepción y estrategias territoriales en la etnia purépecha", *Universidad Michoacana*, núm. 5, 1992, pp. 126-150.
- VILLA AGUILERA Manuel, "La antropología política y los niveles nacional, regional y local del poder", en M. Villa Aguilera (ed.), *Poder y dominación: perspectivas antropológicas*, Caracas, URSHSLAC-El Colegio de México, 1986, pp. 9-19.
- WAGLEY, Charles y Marvin Harris, "A Typology of Latin American Subcultures", *American Anthropologist*, núm. 57, 1955, pp. 428-451.
- WALDMANN, Peter, "Ethnischer Konflikt und Klassenkonflikt: ein Diskussionsbeitrag zu widersprüchlichen Theorieansätzen", en P. Waldmann y G. Elwert (eds.), *Ethnizität im Wandel*, Saarbrücken, Breitenbach, 1989.
- WIMMER, Andreas, "Was macht Menschen rebellisch? Über die Entstehungsbedingungen von sozialen Bewegungen", en E. Berg, J. Lauth, A. Wimmer (eds.), *Ethnologie im Widerstreit: Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen*, Munich, Trickster, 1991, pp. 289-308.
- , *Die komplexe Gesellschaft: eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*, Berlin, Reimer, 1995a.
- , *Transformationen: sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika*, Berlin, Reimer, 1995b.
- YÚDICE, George, "Posmodernidad y capitalismo transnacional en América Latina", en N. García Canclini (comp.), *Cultura y pospolítica: el debate sobre la modernidad en América Latina*, México, CNCA, 1995, pp. 63-94.
- ZEPEDA PATTERSON, Jorge, "Limites et possibilités de l'identité territoriale au Mexique", en J. Revel-Mouroz (coord.), *Pouvoir local, régionalismes, décentralisation: enjeux territoriaux et territorialité en Amérique Latine*, París, IHEAL, 1989, pp. 95-104.