

# Política y cultura: las minorías étnicas

JESÚS AZCONA

La cultura forma parte de lo social y tiende a darle validez y sentido. La historia halla un sentido al ser interpretada desde el presente, a la vez que el presente no halla sentido sin el pasado sin la historia. Se trata de las condiciones primeras de la constitución de los grupos y de los colectivos. Imbricadas redes simbólicas y elaboradas representaciones sociales, arraigadas en las prácticas cotidianas, posibilitan la existencia de determinadas relaciones y, a la postre, la identidad colectiva.

Desde la necesidad de estas condiciones la cultura es *lato sensu* política por cuanto controla el ordenamiento de lo social.

Pero la cultura participa de la política por cuanto ésta, particularmente cuando es asumida como tradición, herencia del pasado, da origen a la constitución, ordenamiento y control de específicas y determinadas colectividades y/o sociedades. En tales situaciones, como es el caso de los estados nacionales modernos, por ejemplo, la cultura entra a formar parte de la ideología, de la parte no material que controla lo material sin necesidad de que se de una adecuación entre prácticas cotidianas y representaciones sociales y símbolos.

La cultura entra a formar parte de la política también de otros modos y en situaciones también distintas. Su conceptualización por la antropología es uno de ellos. La conceptualización del lejano “salvaje” o del cercano “nativo” —dos de los casos que más se han ocupado los antropólogos— se imbrica con la política a diferentes niveles y con metas distintas. Mientras el estudio de la cultura del cercano “nativo” tiende, por lo general, a construir una determinada ideología, a utilizar el pasado aún viviente para construir o reforzar un determinado orden social, el estudio de la cultura del lejano “salvaje”, además de utilizar el pasado ano viviente como contraste y opuesto al presente de los cercanos pero no salvajes, éste tiende a desconstruirlo o, en cualquier caso, a aderezarlo de tal forma que sea posible su utilización.

\* Universidad del País Vasco /Euskal Herriko Unibertsitatea.

Contrastación, oposición, desconstrucción y aderezamiento son las principales formas que toma la historia pensada y escrita del lejano salvaje aún viviente. Mediatizada por aquellos antropólogos cuyo pensamiento se convirtió o se convierte en dominante precisamente por las concordancias con la ideología dominante de cada época, esta historia es parte de la historia de occidente.

En esta historia, como en toda historia de vencedores y vencidos, de afortunadas y necesitados, los primeros, no contentos con su suerte, también han necesitado el derecho de ser vencedores y afortunados. Primero dios, luego la razón y finalmente las excrecencias de un corazón purista y puritano –la nueva forma del espíritu del capitalismo– han sido y son puestos al servicio de la legitimación de los primeros y de la deslegitimación de los segundos.

Es en su nombre cómo la victoria y la fortuna –bienes, honores, salud, posesiones, placeres...–, pueden presentarse ocultando los intereses de los primeros y culpando a los segundos de no poseer lo que los primeros poseen.

Los indios de Chiapas y de otros lugares han comenzado a contar otra historia. Es de estas dos historias de la que quiero hablar.

## I

“Al cumplirse el cuarto siglo desde que un hombre de Liguria, con los auspicios de Dios, arribó el primero a las ignotas playas de allende el océano atlántico, escribía León XIII en 1892, las gentes se regocijan y celebran la memoria de tan grato acontecimiento y enaltecen a su autor (...). Por obra suya, del seno del inexplorado océano emergió otro mundo; innumerables *criaturas* salieron del olvido y las tinieblas para ser restituidas a la sociedad común del género humano, cambiando sus *hábitos salvajes* por mansedumbre y humanidad (...). Se aparecerían a su ánimo (de Colón) ingentes *multitudes* sumidas en lamentables tinieblas, ritos insanos y supersticiones idolátricas. Gran miseria es el vivir con hábitos y costumbres salvajes; pero mayor miseria aún el no tener noticias de las cosas trascendentales y permanecer en la ignorancia del único y verdadero Dios” (cursivas mías) (en Díaz 1995, 128).

Estas palabras de León XIII no hacen sino reflejar la visión que durante cuatrocientos años ha poseído occidente de esas *criaturas y multitudes con hábitos y costumbres salvajes*.

Después de quinientos años la visión continúa siendo la misma, incluso para blancos, ladinos y criollos del propio país. “Los indios de Chiapas se han levantado en armas contra los mexicanos”, escribía Labastida el 23 de abril de 1994 en el periódico *Excelsior*. Indios y mexicanos no son dos categorías de ciudadanos diferentes; tampoco la expresión racista de una élite. Es la negación misma del indio, de los que no han tenido rostro y cuando aparecen se les niega ser semejantes. “Los sin rostro, como se autodenominan los hombres y mujeres del EZNL” (La Jornada, 27 febrero, 1994), “se cubren el rostro para recordar que nunca se les ha otorgado un rostro desde que se consumara la conquista” (Dussel, 1995, 123).

El largo período histórico que abarca desde la conquista hasta comienzos del siglo XIX puede ser considerado como el período de la construcción de las comunidades de indios o, lo que viene a ser lo mismo, la reducción de la

población en pueblos, internamente social y religiosamente bien estructurados y externamente territorial— y cosmovisionalmente bien delimitados. Las comunidades de indios se perfilan en la mente de conquistadores y colonizadores como el elemento clave de identificación personal con la comunidad y no con el colectivo más amplio que otrora formaran parte. Es el resultado de una empresa material y religiosa tendente a conseguir el máximo beneficio económico y espiritual, tal como lo demuestra lo ocurrido en el área central del Rincón de la Sierra Juárez en Oaxaca.

Una de las primeras tareas que emprenden los conquistadores-colonizadores consiste, en concreto, en reestructurar el territorio y la población. Los nuevos asentamientos, legalizados por Órdenes Reales de 1551, 1558 y 1590, son construidos por los propios indios (Gerhard, 1972, 27). El objetivo es aumentar su población para una mayor producción. “Otro sy haré relación á su Magestad, escribe el Cabildo de Antequera en 1531, de como conviene a su Real Servicio que los repartymientos de los naturales que los vezinos de la dicha villa se ovieran de hazer sean crescidos que ninguno tenga menos de quatrocientas casas pobladas porque desta manera los dichos naturales mejor se reharán é abmentaran, e la tierra mejor se sosterná, que no siendo pocos como es notorio” (Colección de Documentos para la Historia de Oaxaca, 1933, 30).

El patrón según el cuál se construyen estos nuevos asentamientos es el español. trata de una “cuidada planificación y dirección, según Foster, de conquista cultural” (1960, 49). No se trata, sin embargo, de reproducir el modelo español, sino de aplicar su aspecto formal a un nuevo contexto. Es lo que realmente interesa a conquistadores y evangelizadores.

Las ganancias económicas aportadas por este modelo en el nuevo contexto se revelan cuantiosas, particularmente en el siglo XVIII y en el Rincón de la Sierra Juárez, por ejemplo, cuando la estructuración religiosa de las comunidades de indios es prácticamente completa.

La producción de grana o cochinilla alcanza su máximo esplendor en el penado 1969-78; también el de fabricación de mantas de algodón (ver Hamnet, 1971; Heers, 1971). Es la época en que las comunidades de indios son presentados en la literatura de la época —testimonios eclesiásticos y jurídico— eclesiásticos— claramente delimitadas y centralizadas en las imágenes de los santos. En su relación de unas con otras, éstas adoptan la jerarquía celeste: según se posea o no el patrón de más alto rango, así son las relaciones entre unas y otras, entre las cabeceras y los pueblos sujetos, en concreto. Orden social y territorio de las comunidades de indios se hallan a partir de este momento legitimados por los santos patronos. No es un azar, pienso, que ambos fenómenos coincidan cronológicamente.

Todos se hace girar en torno al santo patrón, lo mismo las relaciones intra como las extra comunitarias. Cruces y ermitas delimitan los respectivos territorios y las autoridades locales se subordinan al cura párroco. Es él el que otorga la autorización de la entrada en el cargo de los nuevos justicias. En una hoja suelta hallada en el archivo parroquial de San Juan Yace se detalla la composición de gobierno del año 1824. En el documento se lee lo siguiente: “en el pueblo y cavesera de San Juan Yaeé Hoy 5 de Enero año 1824 Juntos todos nosotros Justicias con la República nueva contados los Principales y Coman pasamos a Casa Curatal pidiéndola al Señor Cura Don Vicente Salas

Haro de entregar sus obtenciones de que entren los Justicias nuevos según lo que hemos obligado para su debida Constancia firmamos Justicias contados los Principales y Coman”.

La particularidad de este documento estriba en que corrobora la composición de este sistema de gobierno, de forma inalterada, hasta la actualidad. Según he podido colegir del padrón de 1817, hallado también en la parroquia de San Juan Yaée, coincide incluso en el estatus y edad de sus miembros con el que se nombra en la actualidad. Todos son casados y la media de edad del gobernador, del alcalde y los que firman debajo del primero supera los sesenta años; los regidores no alcanzan la edad de los cuarenta y el escribano la de los cincuenta. Se trata de un sistema de cargos jerárquico y piramidal, en el sentido que un cargo inferior posibilita el ascenso al cargo de mayor rango y en el sentido de que son pocos los que ascienden a los cargos de máxima autoridad (ver Azcona, 1988, 181-183).

Este sistema de gobierno comunitario se construye y se mantiene con los objetivos fundamentales de utilizar a los indios como mano de obra barata en las diversas producciones y de servir de apoyo a la labor de la iglesia católica. Las ganancias económicas de los alcaldes mayores y de la corona no son nada desdeñables. La alcaldía de Villa Alta, por ejemplo, en pleno corazón de la Sierra Juárez, es una de las más cotizadas durante mucho tiempo (Lemoine, 1966, 198; Hamnet, 1971, 13-14, 77-78) y el alcaide mayor recauda con el sistema de repartimientos el doble o más de lo que costaban los productos. Así, en concreto, el alcalde mayor de Villa Alta compraba la cochinilla a los indios al precio de 16 reales y la vendía a 30 o a 32. Igualmente éste ordenaba tejer mantas a los indios vendiéndoles la materia prima. “En Yagavila, por ejemplo, escribe Hamnet, solía haber dos repartimientos de algodón por mes en los que se entregaba a cada familia ocho libras de algodón, deduciendo del precio el costo de cada una de las mantas acabadas de cinco varas de largo y una de ancho. En general, en Villa Alta, una manta se acababa en veinte días, esta manta podía costar en el mercado 16 reales y los tejedores recibían del alcalde mayor el precio de ocho reales. Al margen de este abuso, la población india, que manufacturaba su propia vestimenta, era obligada a recibir vestimenta importada al establecer el repartimiento. Por tal vestimenta ésta era obligada a pagar en productos de la región. De esta forma, las actividades de los alcaldes mayores forzaba a los indios a ser al mismo tiempo productores y consumidores de artículos de los cuales los Justicias y sus fiadores derivaban gran parte de su riqueza” (1971, 13-14).

Las ganancias “espirituales” son difíciles de cuantificar pero no debían ser menos gratificantes. Empeñados en la formación cristiana, en la enseñanza del castellano y en otorgar el mayor fausto a las celebraciones (providencias de visita del Obispo Alonso de Ortigosa, 2 de enero de 1779), clérigos y obispos debían estar satisfechos al ver a los pobres indios participar y contribuir al esplendor del culto y a su mantenimiento. Así, en concreto, el curato de San Juan Yace es uno de los más codiciados y los clérigos, a tenor de las cartas y providencias de visita de los obispos, sacaban pingües beneficios a los indios en base a las prestaciones que les solicitaban (carta del obispo Alonso de Ortigosa, 10 de junio de 1776) y a los embargos de bienes a los idólatras

o borrachos (providencia de visita 1779; edicto del Obispo de Antequera de 28 de septiembre de 1777; Real Orden del 4 de diciembre de 1786).

Las ganancias de las Cofradías y Hermandades existentes en el siglo XVIII se destinan a la celebración de las fiestas titulares, a la compra de ornamentos de iglesia y a las reparaciones del templo. Su contribución al esplendor del culto es grande, tal como se desprende de la liquidación de cuentas de la Hermandad de Nuestra Señora de la Presentación de Lalopa. El año 1725 se compró “un ornamento de tela” que costó 65 pesos y se pagaron 53 “al carpintero de la obra del choro”. En 1726 se gastaron 35 en un alba y amito nuevos y tres por componer una vieja; además se dieron 48 “a un Mro. de Capilla, por haver enseñado a diez muchachos”. En 1730 las puertas de la iglesia costaron 95 pesos; “la compostura de una Imagen de Jesús “ tres pesos; “tres opas tres sovrepellices, y un vidrio para la lámpara 22 pesos y dos reales” y “una Alba, Amito y Singulo “ cincuenta y cinco “ (Estado de cuentas 1725-1739, Archivo de la parroquia de San Juan Yace). El Inventario de los templos de Santiago Lalopa, San Juan Yace, San Francisco La Oya, Santa María Yaviche y Santiago Yagayo, realizado en 1778, dan fe de la riqueza de los templos. El ser cabecera tiene también su reflejo en el templo (Archivo Parroquial de San Juan Yace 1778).

Esta gigantesca obra de ingeniería político-eclesiástica se mantiene hasta la independencia. La región, poco antes, en los albores del siglo XIX, vuelve a su antigua producción agrícola (Ver Murguía y Gallardi 1826-1828; Libro de Cordilleras 1802), desaparecen las Cofradías y Hermandades (Provisiones de Visita del Obispo Alonso de Ortigosa, 1779, Archivo Parroquial de San Juan Yace) y el culto católico languidece.

Durante un largo siglo aproximadamente estas comunidades de indios se mantienen y reproducen, al parecer, sin grandes cambios. La “política india” de los liberales que llegan al poder con la independencia consiste en negar al indio su condición jurídica de ciudadano, dejando que e sus comunidades se autogobiernen jurídica y administrativamente.

Cuando el gobierno mexicano impulsa el indigenismo, a comienzos del siglo XX con la meta puesta en la necesidad imperativa de “integrar a los indígenas a la nacionalidad”, de “mexicanizar al indio”, las comunidades de indios entran dentro de los procesos políticos y nacionales. Práctica política, teoría antropológica e ideología se amalgaman y contunden con la mira puesta en el desarrollo de la nación mexicana. “El enfoque antropológico, escribe Stavenhagen, quiso dar fundamento teórico a la política de la asimilación de los indígenas a los moldes dominantes de la nación, echando mano de conceptos tales como el proceso de aculturación, el desarrollo de la comunidad, la integración nacional, y la modernización” (1996). Es la época gloriosa del estudio de las comunidades de indios y de los procesos de aculturación.

El estudio de las comunidades de indios, además de servir a los antropólogos de pretexto para diferenciar a la disciplina y a ellos mismos de otras disciplinas y de los no antropólogos respectivamente –la observación participante y el trabajo de campo otorga “el poder delegado” de hablar sobre los primitivos “en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le otorga ese mandato y de cuyo poder está investido” (Bourdieu, 1985, 69)– lo que hace fundamentalmente es diferenciar a la población, crear las particularidades culturales que separan al indio

del resto de los mexicanos, y multiplicar las culturas, escindir en un abanico multicolor lo que en el pasado habría constituido una o varias culturas en una extensión de territorio o de población que nada o muy poco se asemejaría a la población actual.

Se trata de una cuestión fundamental, política y socialmente, ya que supone la naturalización del indio: el indio es lo que es simplemente por querer verlo reflejado en el espejo en el que sólo se refractan con nitidez los rostros sin órganos sensoriales de la ideología y de la política nacionales. La práctica debía responder a esta imagen deformada.

De la idea de constituir las reliquias y vestigios de un pasado prehispánico, tal como los consideran los estudios de comienzos de siglo, la cultura y la sociedad del indio pasan a ser consideradas atrasadas, pertinaces en querer mantener sus peculiaridades, esto es, estáticas y congeladas en el tiempo; en una palabra “primitivas” cuya vista ya no despierta la perplejidad y el asombro que otrora causara a Darwin la antidiluviana fauna latinoamericana, sino el rechazo y la repugnancia en unos, el común de la gente, y el deleite y la satisfacción de haber hallado lo exótico, lo raro, en otros, los antropólogos. De Gamio y Redfield a Tax y Chavéz Orozco; De Lewis y Wolf a Aguirre Beltrán y Villa Rojas, por nombrar sólo a algunos de los más representativos de algunas de las épocas que con más intensidad y credulidad se estudian las comunidades de indios y el indio (ver Pérez Castro, 1980, 675-713), el perfil es el mismo: una variopinta, policrómica y atrasada realidad social que se resiste al cambio, pese a todos los esfuerzos realizados por cambiarla. Resistencia al cambio que habría sido la constante por excelencia desde la conquista, de acuerdo con aquellos antropólogos que dedican sus esfuerzos en esclarecer los procesos de aculturación. En opinión del antropólogo norteamericano Beals, por ejemplo, todos los esfuerzos por incorporar al indio, primero a la cultura española y posteriormente a la comunidad nacional mexicana, habrían fracasado por la contumacia en mantener su “indianidad”. La religión popular anclada en los siglos XVI y XVII y la vestimenta, la forma de habitar otras costumbres diferentes a las propugnadas como símbolo de la “mexicanidad”, habrían sido elevadas a “símbolos de su identidad, esencial para el mantenimiento del sistema social por el cual, durante tres siglos, habría guardado su individualidad y a través del cual habría mantenido la seguridad que él poseía” (1964- 1967, 465).

En mi opinión, uno de los méritos más reseñable de estos estudios es el haber continuado recreando lo que inventaran los antropólogos del siglo XIX: la sociedad “primitiva” o, en cualquier caso, la pervivencia de formas de organización social consideradas “primitivas”.

La sociedad “primitiva”, “fantasía construida por juristas especulativos” del siglo XIX, en opinión de Kuper (1988, 8), es, en este caso, la historia de la ilusión que se construyeran los diversos gobiernos mexicanos para integrar la sociedad, constituirla como nación, y para legitimar sus diferentes políticas. Si algo es bueno para pensar es que es bueno para actuar. No existe acción sin pensamiento que la legitime. En este caso, los indios son descritos en relación a la sociedad y al orden nacional legítimos. También su cultura halla aquí su sentido. La diferencias culturales entre mexicanos e indios no son simplemente la puesta en relación de unas formas u otras de vivir, sino manifestaciones de relaciones asimétricas entre dominantes y dominados. La



apropiación de la “indianidad”, la admiración por lo auténtico, que con frecuencia manifiestan los dominantes, no es sino otra de las manifestaciones del mismo tipo de relaciones.

La década de los años setenta marca un cambio de rumbo de la antropología en general y de los estudios de las comunidades de indios en particular. La antropología clásica, moderna, muere; desaparece en cuanto práctica y teoría dominantes. De sus cenizas, tras un par de décadas, resurge una antropología, la llamada posmoderna, que concilia las exigencias del nuevo orden mundial con los requerimientos básicos de su legitimidad. Legitimidad que, lo mismo antes que ahora, encierra tanto la validez como el contenido de sentido, según Weber (1964, 25-26). Comunidades de indios en particular y minorías étnicas en general reaparecen en la historia del pensamiento antropológico como telón de fondo de un nuevo proyecto político occidental: el neoliberalismo. He aquí la crónica de esta transmutación.

## II

Los primeros en anunciar la muerte de la antropología moderna, inglesa, en este caso, son los antropólogos británicos. “En nombre del cielo, ¿qué es lo que estamos buscando?”, exclama Leach en 1962. Y Worsley, pocos años después, en 1966, predice su pronta desaparición. “Si la antropología social continúa manteniendo su tradicional interés por lo primitivo, escribe, debe inexorablemente morir con su objeto de estudio, aunque esto pueda retrasarse mucho todavía”. El futuro es incierto, caso de seguir empeñada en mantener a toda costa lo que le ha caracterizado desde su surgimiento. “Cada vez dependerá más de las informaciones sobre las sociedades actualmente extinguidas y, por tanto, se volverá una rama de la historia... Si se adopta esta opción, continúa, todo el reino de las sociedades contemporáneas se convertirá en la provincia de la sociología, conforme las naciones-estado “primitivas” se incorporen a las “naciones-estados” en vías de desarrollo” (en Kuper, 1973, 228).

Needham, por su parte, le augura, en 1970, un proceso de “desintegración creativa”: el resto de disciplinas sociales la absorberán insuflando una savia nueva a sus también esclerotizados modelos (en Kuper, 1973, 228). Su futuro es más que incierto en 1973. “No sé cual será el futuro de la antropología social”, escribe Kuper (1973, 231).

El empleo de modelos marxistas, neomarxistas y procesales por los antropólogos en la década de los años setenta no son capaces de regenerar y vivificar los terrenos y las gentes que les habían ocupado durante varias décadas. Es más, por un lado, la combinación entre objeto, método y óptica, característica de la antropología y de la cual muchos antropólogos se sentían orgullosos todavía en 1971 (ver Schott, 1971, 3; Murdock, 1971, 17), se desintegra. A la constatación de la desaparición de gran número de colectividades “primitivas” se une la vaguedad y la carga ética y moral que vehicula tal conceptualización de los no-europeos. El microcosmos sociocultural de las pequeñas y cerradas comunidades, ancladas en sí mismas, tampoco es considerado representativo de la totalidad, del macrocosmos, y el método empleado, proclive siempre a la empiricidad, es tachado de inoperancia epistemológica y de ser incapaz de rebasar las propias unidades de estudio (ver Azcona,

1987, 116-121). Por otro, el propio objeto de estudio de la antropología es subsumido por categorías territoriales y conceptuales más generales y abstractas: la teoría marxista de la clase social hace desaparecer la categoría de campesinos y de indígenas y en su lugar sólo aparecen explotados, de igual forma a como también en la teoría procesal sólo aparecen gentes emprendedoras.

En la teoría marxista, en concreto, son el concepto central –el modo de producción dominante– y sus derivados –la dependencia y la explotación– los que le conducen a englobar a los indígenas y a las minorías étnicas en entidades territoriales y sociales más amplias. Estos forman parte de una sociedad en la que diversos intereses dividen y enfrentan a las diferentes clases sociales. La explotación es la clave explicativa de su subdesarrollo, de su miseria y del tipo de cultura que poseen. Con otras palabras, la homogeneidad de explotados/dominados se traduce en homogeneidad cultural, no siendo esta última sino el reflejo de las ideas de la clase dominante, de acuerdo con la respuesta que ofrece Marx en *La ideología alemana*. “Los individuos que forman la clase dominante, escribe, tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan en tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sea? por ello mismo, las ideas dominantes de la época” (1974, 52).

En la teoría marxista sólo existen relaciones de fuerza entre grupos y relaciones de fuerza entre ideas. Como escriben Grignon y Passeron, “la homología entre dominación social y dominación simbólica, entre relaciones de fuerza y relaciones de sentido no figuran, es cierto, más que en su ausencia en el párrafo marxiano: no se dice nunca que las ideas de las clases dominadas son ideas dominadas; ni las ideas ni las clases dominadas son nombradas” (1992, 28).

Para los antropólogos marxistas no hay zapotecas ni mayas..., ni blancos ni negros: sólo explotados y explotadores. Desde esta perspectiva, “la liberación de los indios sólo podía darse en el marco de las luchas campesinas y obreras más amplias, escribe Stavenhagen. Los indígenas no podían ni debían ignorar su condición de clase... En estas luchas sociales que involucran a todos los estratos de población, ya sea indígena o mestiza, la persistencia o conservación de la identidad étnica o de la cultura indígena como tal resultaba anacrónica y negativa para el logro de los objetivos clasistas” (1996).

El empleo de teorías neomarxistas, al estilo de Palerm, suponen un avance frente al marxismo ortodoxo, pero convierte el objeto de la antropología en objeto de la historia, más concretamente en objeto de los historiadores del capitalismo. A las sociedades y grupos no capitalistas se les niega el presente en aras de esclarecer el pasado, de forma similar a como los antropólogos decimonónicos y otros posteriormente explican su presente en claves del pasado.

La constitución de las minorías étnicas, externas e internas, en soporte del capitalismo –hecho que se produce tras la revisión de dos de los conceptos claves del marxismo ortodoxo: la evolución lineal y la reproducción ampliada del capital (Palerm, 1972, 22)– lo que persigue es el esclarecimiento de los



modos que en unos u otros lagares adopta el capitalismo y el tipo específico de articulación de estos modos con el modo capitalista. Todo “se resuelve en consecuencia? escribe Palerm, en los términos de una articulación entre diferentes modos de producción dominados por uno de ellos: el modo capitalista” (1976, 80).

Los resultados a los que llega este tipo de análisis no difieren mucho de los alcanzados por la teoría de la dependencia, que también se emplea por las mismas fechas; por la teoría marxista ortodoxa. “Las formas de dominación colonial del capitalismo incipiente son sustituidas por otras con mecanismos definidos por el mercado internacional, y determinadas por las metrópolis de los países industrializados, asociados a las clases burguesas locales o endógenas, tradicionalmente vinculadas a actividades de exportación” (Méndez Lavielle, 1987, 360-361). La forma que adopta la cultura de las minorías étnicas se la hace depender, al igual que la teoría marxista ortodoxa, aunque no se mencione, de la clase dominante. La clase dominante interna sería la portadora de las ideas de la clase dominante externa. Nada se dice, en cualquier caso? de los mecanismos, relaciones sociales y articulación entre orden simbólico y orden social, entre otras cosas, que se dan en los grupos dominados o, entre cultura dominante y cultura dominada. También aquí, “ni las ideas ni las clases dominadas son nombradas”.

Tampoco son nombradas ni unas ni otras en la teoría procesal (Cole, 1977, 361). Es más, ésta hace desaparecer la cultura en su relación con la etnia –estos antropólogos hablan de etnicidad para remarcar la diferente conceptualización– y la colonización deviene un término y una categoría universal y universalizable.

El concepto clave de esta teoría es la consideración de la conducta humana en cuanto acción racional. Frente a la teoría estructural-funcionalista que la concibe como “un sistema de actividades organizadas y coordinadas”, en terminología de Malinowski (1970, 53) o, según Radcliffe-Brown, como “acción colectiva” o “sistema estructurado” (1975, 45 y 61), esto es, en cuanto expresión de la colectividad, la teoría procesal pone el acento en la elección racional del sujeto, el cual maximalizaría su conducta de acuerdo con el cálculo coste-beneficio. Como escribe Boissevian, uno de los primeros en presentar esta teoría, “en lugar de ver al hombre como un miembro de grupos y de complejos institucionales pasivamente obediente a sus normas y presiones, es importante considerarlo como emprendedor, que intenta manipular normas y relaciones en su propio beneficio social y psicológico” (1974, 7).

La ruptura de los límites territoriales y conceptuales que aporta esta teoría –todas las sociedades y todos los grupos son susceptibles de análisis antropológicos, sean estos primitivos o civilizados, simples o complejos supone erigir las ideas, las estrategias y las insondables capacidades de los individuos para manipular concepciones, representaciones y símbolos en elemento constitutivo de las relaciones sociales entre grupos y de las diferencias también entre grupos.

Dentro de esta perspectiva, la etnicidad deviene una categoría comitiva, una definición del yo (self) que nada tiene que ver con una “genuina tradición nativa”; es una “representación colectiva” surgida e imaginada por la necesidad de autoafirmación y de defensa por mantener los límites de uno mismo en un mundo de competición y de usurpación de recursos. Algunos

autores que defienden esta teoría llegan a hablar de “una identidad cultural sin cultura” (ver Dicks, 1975, 95-109). También el término “colonización” deviene una categoría cognitiva, universal e universalizable. “Todo el mundo moderno, escribe Hughes, es un producto de colonización –de gentes, ideas, poder militar, máquinas y métodos que salen de las ciudades– y de generación de grandes corrientes, corrientes cruzadas y migraciones de plantas, animales, enfermedades –e, incluso, de ciencia y de religiones” (1975, 16).

Por si no bastara con no nombrarlas, a las minorías étnicas se les arrebató los fundamentos del pasado y del presente. A la colonización se la espurga de toda veleidad en el ejercicio del poder y se la presenta como el logro de la racionalización occidental. Todos los continentes, no importa lo orgullosos que estén de sus tradiciones intelectuales y de su independencia, dependen de occidente para sus actividades y estilos intelectuales modernos, piensa Shils en 1972.

La labor de los antropólogos de esta época no acaba, sin embargo, disolviendo las minorías étnicas y la colonización en categorías cognitivas y haciendo de la antropología una disciplina inoperativa desde el punto de vista del análisis de situaciones y condiciones dadas históricamente y absurda de practicar en su terreno tradicional por la sencilla razón de que objeto es negado. La meta de algunos antropólogos de este época se halla orientada a convertir la cultura en una realidad inefable, inasible por las profundidades en que se asienta e indescifrable por los enmarañados tejidos que la mantienen, pero siempre y en todas partes omnipresente.

Para Goodenough y Levi-Strauss, por ejemplo, la cultura no es en modo alguno reducible ni a su empiricidad ni a su subjetividad o, dicho de otra forma, ni al objeto ni al sujeto. “La cultura, escribe Goodenough concretamente, no es un fenómeno material; no consiste en cosas, personas, comportamientos o emociones. Se trata, más bien, de una organización de esas cosas. Es la forma de las cosas que la gente tiene en la mente, su modelo para percibir las, relacionarlas y, en suma, interpretarlas (1964, 36). En una misma línea de pensamiento se expresa Lévi-Strauss al escribir que “la ciencia social no se construye en modo alguno sobre el plano de los acontecimientos como tampoco la física a partir de los datos en la sensibilidad: la meta consiste en construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras como reacciona en el laboratorio, para aplicar a continuación estas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente? lo cual puede hallarse muy alejado de las previsiones (...) Comprender, continúa Lévi-Strauss, consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la verdadera realidad no es nunca la más manifiesta y que la naturaleza de lo verdadero aparece ya en el cuidado que pone en ocultarse” (1972, 62). Lo verdadero y el sentido se halla en las profundidades, en lo desconocido; más allá de los sentidos y de la vida cotidiana de las gentes. Allí donde toda interpretación es posible porque no se puede contrastar con experiencia alguna. “Todo paisaje se presenta a primera vista como un inmenso desorden que deja libre la elección del sentido que se le prefiera dar, escribe Lévi-Strauss, en otro lugar, echando mano de una analogía que todo el mundo puede comprender sin necesidad de demostración. Pero más allá de las especulaciones agrícolas, de los accidentes geográficos, de los avatares de la historia y de la prehistoria, continúa Lévi-

Strauss, el sentido augusto entre todos ellos ¿no es aquél que precede, comanda y, en gran medida, explica los otros?

(...) O, esta insubordinación tiene como única meta el recubrir un sentido maestro, sin duda oscuro, pero del cual cada uno de los otros es la transposición parcial o deformada” (1972, 60-61).

¿Cómo no leer y ver en este texto la revelación de un sentido último similar al de algunas religiones? Pienso que existen más que resonancias teológicas. Es una copia y un plagio del esquema conceptual y del método utilizado, pienso, primero por algunos pensadores griegos y luego por el cristianismo para hacer creer lo que no se ve y, como no se ve, imaginar lo que sólo se puede refutar desde un mismo plano, lo cual se convierte en contraargumento del que refuta.

Otros antropólogos utilizan analogías similares a la utilizada por Lévi-Strauss para recalcar en una misma o parecida profundidad. La profusión y entretenimiento de sus raíces rizomáticas la hacen indescifrable, impalpable, aunque rodee todo el cuerpo de los seres humanos.

Me refiero, en concreto, a antropólogos como Geertz y, en general, a los interaccionistas simbólicos, los cuales erigen en objeto de investigación la vida cotidiana y/o la experiencia de las gentes. La cultura es como el “optópodo”, “entidad desgarbada”, cuyo cerebro se halla compuesto de tentáculos “pobremente conectados entre sí neuronalmente” y que no se entiende cómo se preserva, dice Geertz (1966, 66-67). “Entendida como sistemas de interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), escribe también, la cultura no es una entidad, algo a lo que pueden atribuirse de manera casual acontecimientos o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (1987, 27).

El *thick*, lo denso, en mi opinión, retama aquí el significado de lo profundo lévi-straussniano: lo fino, lo delicado, lo íntimo, la profundidad/distancia existente entre superficies opuestas, lo no sensible; lo que no se halla “en las cabezas de la gente”, sino entre las cabezas de los individuos que comparten unos determinados significados. Referirse a la cultura es, consiguientemente, referirse a algo que no es posible descifrar sino interpretar. Son los antropólogos, por el hecho de ser antropólogos, los únicos intérpretes verdaderos, los investidos de la autoridad para realizar la interpretación que consideren pertinente, o la que les dicte su propia autoridad (ver Geertz, 1987, 28).

En Geertz, como en otros, particularmente para los antropólogos postmodernos –los cuales, en mi opinión, no hacen sino desarrollar lo formulado por éste–, la crítica implícita o explícita a la ciencia moderna se convierte, a falta de otra propuesta alternativa que nadie presenta, no sólo en un discurso estéril una vez desconstruido todo lo anterior, sino en un discurso utilizable y utilizado para dar rienda suelta a la imaginación y a lo imaginado, a los recónditos deseos que, tal vez, de no ser revestidos de la autoridad con que son investidos como antropólogos, no se atreverían a pronunciar, o lo harían bajo otro género con menor prestigio social.

Lo que a mi juicio imaginan y tratan de hacer los antropólogos postmodernos –en una línea que se ha ido fortaleciendo desde que a Lévi-Strauss le interesaran “esas realidades más profundas” (1979, 29)– es, dicho en pocas palabras, sacralizar el mundo, lo cual lleva emparejado, como ocurre con toda

sacralización, la separación de lo humeo de lo divino, las cosas terrenales de las espirituales, las condiciones de existencia de las gentes de un supuesto sentido último que se erige en intérprete y sentido al mismo tiempo del sin sentido.

Desde la perspectiva de lo que desde su surgimiento fuera la antropología, lo que estos antropólogos operan es una reinversión de los órdenes. Del orden social y público, natural, visible y sensorial que la antropología moderna había creído y analizado como constitutivos de la cultura –hasta el punto de confundir, a veces, o de no delimitar adecuada y nítidamente individuo y sociedad– se pasa al orden privado e íntimo, no-natural, invisible, sensible, de los sujetos individuales que viven en las diferentes sociedades.

La inversión no puede ser más completa y perfecta por cuanto supone la atribución, de forma casi mimética, al orden de lo íntimo de todas aquellas cualidades y características que hacían del orden social y público el “dios” y “lo sagrado” (Durkheim) compulsivo, racional y normativo.

De lo que se trata, según Tyler, uno de los antropólogos más postmodernos, por ejemplo, es “devolver al mundo el auténtico sentido común de lo ritual, de los valores más hondos, para una transmutación constante, para una renovación de continuo, para una sacralización nueva (...) La ruptura con la realidad cotidiana supone un viraje al margen, un viaje que nos adentra en las tierras extrañas, en el dominio de las prácticas ocultas –en el corazón de las tinieblas–, pues allí los fragmentos de fantasía giran en una especie de vértice desorientador de lo consciente hasta la arribada a las orillas en donde la consciencia –tras semejante viaje– produce el milagro de una visión restauradora –e, inconsciente, por ello– capaz de transformar los anclajes que hace inamovible el orden, el mundo común” (1991, 188). “El modelo de la etnografía postmoderna, escribe este mismo autor, no ha de ser nunca el periódico sino el libro etnográfico original por antonomasia: La Biblia” (1991, 190).

Tras dos siglos aproximadamente, a la antropología postmoderna le habría cabido el privilegio no sólo de devolver a la religión lo que le usurpara la antropología moderna, sino de volver convertida al redil que no debiera haber abandonado nunca. A algunos antropólogos postmodernos y a alguno no tan postmoderno parece haberles ocurrido como al autor anónimo del primer cuarto del siglo XIX: desengañado de la filosofía retorna a la Biblia y escribe el libro que lleva por título *El Evangelio en triunfo, o Historia de un filósofo desengañado* (1822). “Yo no gusto de lo que generalmente se practica en la educación de los niños, escribe concretamente (...). Yo quisiera que se prefiriera el método de hacerles comprender con claridad los principios ciertos de las ciencias prácticas (...). Es menester alejar de ellos todas las ciencias vanas que hinchan, todos los estudios frívolos que corrompen, todas esas quimeras especulativas en que tanto se disputa y nada se sabe” (1822, T. IV, 112 y 122).

¿Dónde quedan los colectivos y las minorías étnicas que todavía pueblan vastos territorios en muchos países no-occidentales? ¿Se les abandona a su suerte, siempre avara y mezquina, la cual lo único que les ha prodigado ha sido, a duras penas, la sobrevivencia? ¿Qué fines y objetivos persigue este tipo de antropología?

Pienso que este tipo de antropología se acomoda perfectamente al “espíritu del capitalismo neoliberal”, tal como, por ejemplo, se pretende poner en práctica en México (ver Díaz, 1995, 127-209). Tal vez habría que decir que este tipo de antropología es la manifestación y revelación del propio espíritu del neoliberalismo.

Después de quinientos años, las ininterrumpidas vueltas de la historia los sitúan en el espiral y en el engranaje del nuevo sistema, negándoles, una vez más, no sólo su conciencia histórica y su conciencia de identidad, sino su propia existencia como colectivos. Las sectas protestantes y algunos antropólogos contribuyen muy eficazmente a ello.

El levantamiento en Chiapas del EZLN puede, no obstante, hacer cambiar la situación. Al margen del resultado final, las declaraciones de algunos de sus dirigentes pueden hacer cambiar las visiones dominantes de la antropología y conducirla por nuevos derroteros. En sus voces se halla el futuro de una disciplina que hasta la fecha sólo ha escuchado la única voz de la Razón Occidental.

### III

El primero de enero de 1994, el levantamiento en armas de los mayas de Chiapas sorprende a los mexicanos y al mundo entero. “Somos producto de 500 años de luchas (...) Pero nosotros hoy decimos ¡Basta! Somos herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre” (EZLN, 7 de febrero de 1994).

El lenguaje de los zapatistas cambia, sin embargo, muy pronto de signo. En lugar de hablar de los “condenados de la tierra”, en línea directa con Frantz Fanon y con cuantos desde el marxismo habían considerado a los indios parte de esa población de subproletarios superexplotados, comienzan a hablar en nombre de los antiguos mayas, sus antepasados. “Durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos (...) Los más viejos de los viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, de cuando nuestra voz era callada. Y caminaba la verdad en las palabras de los más viejos de los viejos de nuestros pueblos. Y aprendimos en su palabra de los más viejos de los viejos que la larga noche de dolor de nuestra gente venía de las manos y palabras de los poderosos” (Mensaje a la Coordinadora Nacional de Acción cívica. La Jornada, 22 de febrero de 1994).

El lenguaje de los antiguos mayas se hace día a día más insistente y abarcador. “Luchamos porque se nos repete nuestra dignidad” (Delegado Juan: Luchamos porque se nos respete como indígenas”, La Jornada, 25 de febrero de 1994). “Nos levantamos (...) Porque tuviéramos una vivienda digna, porque tuviéramos un buen trabajo y también porque tuviéramos tierra donde trabajar”. “Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña. Y así dijeron: Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que

es bueno para los más para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos. Así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia dentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos” (Comunicado de la Comandancia General: elecciones democráticas). La Jornada, 27 de febrero de 1994).

Hace 500 años también los sacerdotes aztecas hablaron a los franciscanos tras haber escuchado su mensaje. “Señores nuestros, muy estimados señores: habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra. Aquí, ante vosotros, os contemplamos, nosotros gente ignorante (...) Y, ahora, ¿qué, de qué modo, qué será lo que diremos, elevaremos a vuestros oídos? ¿Somos acaso algo? Porque sólo somos macehualuchos (pobre gente del pueblo), somos terrosos, lodosos, raídos, miserables, enfermos, afligidos (...) Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. Nueva palabra es esta, la que habláis y por ella estamos perturbados, por ella estamos espantados. Porque nuestros progenitores, los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así (...) Tranquila, pacíficamente, considerar, señores nuestros, lo que es necesario. No podemos estar tranquilos, y ciertamente no lo seguimos, eso no lo tenemos por verdad, ano cuando os ofendamos (...) Haced con nosotros lo que queráis” (Bernardino de Sahagún, 1986, 147-155).

Bajo la apariencia de un lenguaje distinto, el mensaje de los sacerdotes aztecas y el de los descendientes de los mayas de Chiapas es similar: “nuestros progenitores, los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así”.

La distancia que separa a unos y a otro es, no obstante, muy grande como para equipararlos sin antes saber qué es lo que realmente ha ocurrido en esos cinco siglos de historia que los separan. ¿Mantienen los mayas de Chiapas la herencia cultural de sus antepasados? ¿Es su mensaje algo más que el reflejo retórico del discurso multicultural de los estados nacionales actuales en general y, en concreto, del mexicano? ¿O se trata, por el contrario, de un nuevo lenguaje reivindicativo que nada tiene que ver con las raíces ancestrales con las que le quiere revestir? ¿Cómo es posible que los antropólogos no hubieran percibido y comprendido las voces profundas de la tradición? ¿Han sido, acaso, más inocentes que los primeros frailes, quienes pronto constataron cómo los indios les engañaban al confesar abrazar la religión católica?

En el prólogo al libro IV de la *Historia general de las Cosas de Nueva España*, Bernardino de Sahagún es categórico: “No se olvidaron (los primeros evangelizadores), en su predicación, del aviso que el Redemptor les dijo: *state prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae*: sed prudentes como serpientes y simples como palomas. Y aunque procedieron con recelo en lo segundo, en lo primero faltaron, y ano los mismos idólatras cayeron en que les faltaba algo de aquella prudencia serpentina y así, con su humildad vulpina, se ofrecieron muy pronto al recibimiento de la fe que se les predicaba. Pero quedáronse solapados en que no detestaron ni renunciaron a todos sus dioses con toda su cultura, y así fueron bautizados no como perfectos creyentes, como ellos mostraban, sino como fictos, que recibían aquella fe sin dejar la falsa que tenían de muchos dioses (...) Hallóse después de pocos años muy evidentemente la falta que de la prudencia serpentina hubo en la fundación de esta nueva Iglesia, porque se ignoraba la conspiración que habían



hecho entre sí los principales y sátrapas de recibir a Jesucristo entre sus dioses como uno de ellos y honrarle como los mismos españoles le honran, conforme a la costumbre antigua, que cuando venía alguna gente forastera a poblar cerca de los que estaban ya poblados, cuando les parecía, tomaban por dios al dios que traían los recién llegados (...) pero no para que dejaran los suyos antiguos” (en León Portilla, 1976, 67-68).

En el siglo XVII, Diego Durán, dominico, advierte cómo, con ocasión de la celebración de antiguas fiestas de la religión cristiana, los indios practicaban solapadamente sus antiguos ritos. “Informaré de lo más esencial y más necesario al Oficio de los ministros, lo cual es nuestro principal intento advertirles la mezcla que pueda haber acaso de nuestras fiestas con las suyas que, fingiendo estos celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos, entrometen y mezclan y celebran las de sus ídolos, cayendo el mismo día. Y en las ceremonias mezclaran su antiguo rito, lo cual no será maravilla si se hiciese agora (...) No me osaría determinar en un juicio tan temerario si no tuviésemos mucho temor de ello y aviso de algunos (...) No estamos ya tan ciegos e ignorantes como lo hemos estado hasta aquí. (En León Portilla, 1976, 69-70).

A finales del siglo XIX, el teólogo Jacinto de la Serna, natural de México, escribe en su *Manual de Ministros de Indios* (1892), las normas del perfecto “observador participante” para descubrir las idolatrías y “cazar” a los ídolos. “Para que el Ministro vea cual es su officio, no émos de dexar la met-haphora del cacador para explicarlo, pues como tal no se á de contentar con no espantar la caça, sino ponerse, y representarse con tal traje, que la atraiga á sí para ganarla (...) Al igual que San Pablo ... que a todo se acomodó para ganarlos á todos: Esto es lo á de hazer vn Ministro para sanar estos enfermos, y para curarlos de esta enfermedad, acomodarse á todos como si fuera uno de ellos, solamente para ganarlos (...) (Pues) es muy necesaria la maña con estos indios, assi por sus naturales tan flexibles, y variables, como por el secreto grande, que se guardan unos á otros; y porque como no están sujetos á censuras, ni saben por la mayor parte lo que son, ni ay que fiar de los juramentos, que hazen; en no cogiéndolos con la obra en las manos, todo lo niegan, y esconden todos los instrumentos, con que obran; con que para que confiesen y manifiesten sus idolillos, el *alolinhqui*, el *Peyote*, y otros instrumentos que emes visto (...) Es menester muchas vezes hazer lo que hizo aquel Capitan Aod cuando quiso vencer á Eglon, Rey de los Moabitas, como se dice en el cap. 3. de los Luezes, que fingiéndose muy su amigo, entró á visitarle, y festejándole le offreció visitar sus (dolos con vna Religiosa astucia importante para conseguir lo que pretendió” (1987, 470-472).

Estos y otros testimonios que se podrían aportar muestran hasta qué punto el celo de frailes y curas puesto en evangelizar a los indios era contrastado por el celo puesto por los indios en ocultar sus prácticas tradicionales. Todo un ejercicio de astucia y de diplomacia que hacía necesario que constantemente se publicasen *Manuales de Ministros de Indios* y que los obispos hiciesen constantes llamadas a la pureza de la doctrina cristiana y al celo de los curas por conservarla en su integridad.

“Me veo en la triste necesidad de presumir, escribe a finales del siglo XVIII el obispo Alonso de Ortigosa refiriéndose a Oaxaca, por ejemplo, que tengo más que recelos del que el obispado, especialmente en las Sierras Provincias

Montuosas, y retiradas este apestado de idolatrías, y supersticiones, y maleficios, y unas observancias, y curanderos ensalmadores, y diabolicas”

(Archivo Parroquial S. Juan Yaée).

La legislación en materia de matrimonio, tan recordada y tan minuciosamente elaborada, también apunta al resurgimiento y puesta en práctica de costumbres y tradiciones ancestrales. Es el caso, en concreto, de la costumbre de “experimentar al nobio” o la de exigir a éste regalos para la madre de la novia (Providencias de visita 1779; Archivo Parroquial S. Juan Yaée).

También aparece patente el temor de los obispos a que los indios hagan un uso abusivo y no adecuado de algunas prácticas católicas, tales como la exposición del Ssmo. Sacramento y las procesiones con imágenes de los santos. Sobre el primer particular, la legislación fija la festividad del Corpues para su exposición en la cabecera y en su octava en el resto de los pueblos sujetos, y advierte que no se exponga ni se realice procesión pública alguna del mismo “a pretexto de devoción o celebración de Fiesta de algún Santo” (Instrucción a los Curas de la Cordillera del Margen, 28 de setiembre de 1777). Sobre el segundo, con fecha 9 de febrero de 1798, el Obispo envía a los curas de la Cordillera del Margen un oficio del Virrey en el que se regulan las procesiones con imágenes de los santos y la participación en las mismas de los indios.

“Previa la oportuna instrucción del expediente respectivo conformándome, se lee (...) He resuelto (...) prohibir por punto gral que en Pueblo alguno de Indios pueda sacarse Imagen (...) Aunque se la Cabecera del Curato, o Partido, ni a las capitales de provincia, y menos a las sementeras, y campos, ni con el fin de concurrir a las procesiones, o colectas limosnas, o cualquiera otra, sacando solo en aquellas las imágenes del mismo lugar en que se han, siendo regulares, y no deformes, ni con adornos o vestidos ridículos, o rotos, y andrajosos (...); sin permitir a los Indios excesos de comidas, y refrescos con tal pretexto” (Cordillera del Margen, Archivo parroquial, San Juan Yaée).

De esta situación se hace eco un historiador Oaxaqueño del siglo pasado Gay deja entrever la vuelta de los indios a antiguas tradiciones al escribir, aunque de forma accidental, “que manifestaban ya deseos de volver a la vida salvaje” a finales del siglo XVIII (1978, I.1, 328).

Lo ocurrido en Oaxaca, pienso, no es una excepción. El fracaso de la colonización evangelizadora puede, tal vez, considerarse más general de lo que estamos acostumbrados a pensar.

De la documentación relativa a las minorías étnicas venezolanas es deducible, por ejemplo, el fracaso del Estado y de la Iglesia en lo concerniente a la “reducción y civilización de los indígenas”. La proclamación de la “nacionalidad venezolana” con la consiguiente derogación de las leyes sobre los indígenas a excepción “de los territorios Amazonas, Alto Orinoco y la Guayana” que quedan “sometidos a una régimen especial”, de acuerdo con la Ley de 2 de junio de 1882, no es sino el reconocimiento del fracaso de una empresa tendente a proporcionarles “todos los bienes y ventajas de que no podrían gozar en el aislado y ficticio estado de pura naturaleza”, tal como todavía se lee en la introducción al *Reglamento de Misiones del Corazón* del 22 de Junio de 1817 (ver Armellador, 1977).

En mi opinión, los indios, siguiendo la argucia de que habla Bernardino de Sahagún y debido al mantenimiento de sus prácticas sociales, habrían mantenido gran parte, si no todos, de los referentes simbólicos de su cultura ancestral. Una cultura que, si dejamos de considerarla “como parte (arruinada) del pasado o como existencia pintoresca y anacrónica” (Díaz, 1995, 142), puede resultar más homogénea y más entera que la imagen que de ella dan los antropólogos; una imagen “que ve la evolución de los grupos étnicos a partir de la conquista del siglo XVI como la historia de una permanente disolución de lo indio” (Carmagnani, 1988, 230).

Desde esta perspectiva, el mensaje de los indios de Chiapas recobra, no solamente importancia académica –marcando los rumbos interdisciplinarios que deberían tomar las ciencias sociales en el análisis de la cultura y relaciones sociales de los indios–, sino también importancia política: como instrumento para construir una nueva realidad social. Como forma de cambiar la maltrecha y violentada condición social. Una nueva realidad social que debería concretizarse en el reconocimiento constitucional de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y en la autonomía como garantía del reconocimiento de sus derechos individuales.

Difícil tarea pero no imposible. En cualquier caso, no se les puede negar la utilización de la cultura como instrumento político, incluso aunque ésta se convirtiera en ideología de un nuevo orden social.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMELLADA, Ch, 1977, *Fuero indígena venezolano*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- AZCONA, J., 1987, *Para comprender la antropología. I La historia*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- AZCONA, J., 1988, *Para comprender la antropología. II La cultura*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- BEALS, R. L., 1976, Aculturation, En R. Wanchope (ed.), *Handbook of American Indians*, vol. VII, Austin, Univ. of Texas Press, pp. 499-467.
- BOISSEVIAN, J., 1974, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Blackwell.
- BOURDIEU, P., 1985, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- CARMAGNANI, M., 1988, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca*, México, F.C.E.
- COLE, J. W., 1977, Anthropology comes Par-way Home: Community Studies in Europe, En *Annual Review of Anthropology*, n.º 6, pp. 349-378.
- DÍAZ, J., 1995, El significado mundial de Chiapas: racismo, democracia y propiedad en el proyecto neoliberal, En VV AA *Chiapas Insurgente*, Tafalla, Txalaparta, pp. 127-206.
- DIRKS, R., 1975, Ethnicity and Ethnic groups. Relations in the British Virgin Islands, En J. W. Bennett (ed.), *The New Ethnicity*, New York/Boston, West Publishing Co., pp. 95-109.
- DUSSEL, E., 1995, Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas, En VV AA, *Chiapas Insurgente*, Tafalla, Txalaparta, pp. 107-125.
- EZLN, 1994, *Delegado Juan: luchando por que se nos respete como indígenas*, México, La Jornada, 25 de febrero.
- EZLN, 1994, *Los condenados de la Sierra. Chiapas*, México, Panfleto impreso, 7 de febrero.
- EZLN, 1994, Mensaje de la Coordinadora Nacional de Acción Cívica, La Jornada, 22 de febrero.
- FOSTER, G. M., 1960, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, New York, Wenner-Gren Foundation.
- GAY, J. A., 1878, *Historia de Oaxaca*, II vols., Oaxaca, México, Ediciones del Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca.
- GEERTZ, Cl., 1987, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GEERTZ, Cl., 1966, *Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*, Yale Southeast Asia Program, n.º 14.
- GERTHARD, P., 1972, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- GOODENOUGH, W. H., 1964, Cultural Anthropology and Linguistics, En Hymes (ed.), *Language, in Culture and Society*, New York/London, Harper and Row.
- PERLD, pp. 36-39.
- GRIGNON, G. y PASSERON, J-C., 1992, *Lo culta y lo popular*, Madrid, La Picota.
- HAMNET, B. R., 1971, *Politics and Trade in Southern México. 1750-1821*, Cambridge/Cambridge Univ. Press.
- HEERS, J., 1971, La búsqueda de colorantes, *Revista Mexicana*, pp. 1-27.

- HUGHOS, E. C., 1975, *Colonies, Colonization and Colonialism*, En J. W. Bennett (ed.), *The New Ethnicity*, New York/Boston, West Publishing Co, pp. 13-21.
- KUPER, A., 1988, *The invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London/New York, Routledge.
- KUPER, A., 1973, *Antropología y antropólogos*, Barcelona, Anagrama.
- LEMOINE, E. V., 1966, Algunos datos historiográficos acerca de Villa Alta y sus comarcas, En *Summa Antropologica en homenaje a R. J. Weithlaner*, México, Inah, pp. 193-201.
- LEÓN-PORTILLA, M., 1976, *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- LEVI-STRAUSS, Cl., 1972, *Tristes tropiques*, París, Plon.
- LEVI-STRAUSS, Cl., 1979, Introducción a la obra de M. Mauss, En *M. Mauss, Sociología y Antropología*, Barcelona, Tecnos, pp. 13-44.
- MALINOWSKI, B., 1970, *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, Edhasa.
- MARX, K., 1974, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- MURDOCK, G. P., 1971, *Nuestros contemporáneos primitivos*, México, F.C.E.
- PALERM, A., 1976, *Modos de producción*, México, Ediciones Gernika.
- PALERM, A., 1972, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SEP/Setentas.
- PÉREZ-CASTRO, A. B., 1988, Los estudios de comunidad, En C. García Mora y M. Villalobos Salgado (eds.), *La antropología en México. Panorama histórico. IV Las cuestiones medulares*, México, Inah.
- RADCLIFFE. Brown, A. R., 1975, *El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama.
- SAHAGUN, B., 1986, *Coloquios y doctrina cristiana*, México, Unam.
- SCHOTT, R., 1971, *Neuere Literatur über Methoden der ethnographischer Feldforschung*, En *Zeitschrift für Ethnologie* 96, pp. 293- 303.
- SERNA, J., 1887, Manual de Ministros de Indios, En Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, *El alma encantada*, México INI/FCE, pp. 263-480. (1892).
- SHILS, E., 1972, Traditions of Intellectuals, En *Daedalus*, pp. 21-34.
- STAVENHAGEN, R., 1996, *El indigenismo: ideología y política*, México, La Jornada, 12 de octubre.
- TYLER, St. A., 1991, Etnografía postmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento, En J. Clifford y G. E. Marcas (eds.), *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar Univ.
- VV AA, 1933, *Colección de documentos para la historia de Oaxaca*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
- WEBER, M., 1964, *Economía y Sociedad*, II vols., México, FCE.

#### FUENTES NO PUBLICADAS

Libro de Cordilleras del Margen. Curato de San Juan Yaée, 1775-1802  
 Actas Bautismales. Años 1682-1673; 1693-1695