

# TERRITORIO Y CIUDADANÍA ÉTNICA EN LA NACIÓN GLOBALIZADA<sup>1</sup>

por Guillermo de la Peña\*

**D**urante la primera mitad de 1998, el gobierno mexicano llevó a cabo varias espectaculares expulsiones de extranjeros. Las razones aducidas de manera inmediata para efectuar tales acciones han sido tres: vencimiento de visas, visitas a zonas “prohibidas” (en Chiapas) y entrometimiento en asuntos políticos del país. Pero las declaraciones de las autoridades superiores han apuntado a una razón más profunda: la defensa del territorio nacional, que es la defensa de la nación misma. Incluso la secretaria de Relaciones Exteriores, Rosario Green, invocó la memoria de los Niños Héroes, quienes según la tradición murieron en Chapultepec defendiendo a la patria de la injusta invasión de los Estados Unidos.

Por supuesto, esta actitud autoritaria e incluso xenofóbica del gobierno mexicano no es nueva, y corresponde a una memoria histórica, pues México en el pasado, después de liberarse del yugo colonial, fue objeto de invasiones e intervenciones extranjeras, sobre todo de Francia y Estados Unidos. Pero además muestra, en pleno fin de milenio, que el territorio nacional, el *patrio suelo*, continúa siendo una metáfora privilegiada de la idea de la nación, y que esta metáfora puede ser efectivamente utilizada en los discursos hegemónicos del Estado. De hecho, la defensa del territorio también ha servido a ciertos voceros del gobierno para atacar las demandas de los grupos indígenas que exigen el reconocimiento de *sus* territorios y derecho étnicos, pues se arguye que tales demandas llevarían a una *balcanización* del país.

En el presente trabajo, deseo referirme a la construcción hegemónica de la idea del territorio mexicano como “cuerpo de la nación”. En particular, me interesa explorar la contribución del indigenismo oficial al desarrollo de esta idea. Pero también deseo explorar brevemente el cuestionamiento de las ciencias humanas, incluida la antropología, a la visión mistificadora del territorio nacional; una visión, por otro lado, que se vuelve insostenible en el propio discurso

---

\* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) - Occidente

<sup>1</sup> Una primera versión de este ensayo fue presentada en el seminario de homenaje a Claude Bataillon, *Nouvelles territorialités en Amérique latine et au Mexique: comment penser aujourd'hui l'ancrage de l'Etat-Nation*, París, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL), CREDAL, Centre Nationale de la Recherche Scientifique (CNRS), 27-29 de mayo de 1998.

---



gubernamental de los últimos años, que privilegia “la apertura a la globalización”. Finalmente, hablaré de la construcción de visiones alternativas del territorio y de la nación por parte de actores que reclaman una participación diferenciada en la vida nacional; llamaré a este tipo de participación *ciudadanía étnica*.

### *La invención del territorio nacional*

Forjada en la Europa engendrada primero por la paz de Westfalia y luego por la Revolución francesa, la idea moderna de la nación postula una relación isomórfica entre tres componentes: el pueblo, el territorio y la soberanía de un gobierno legítimo (Appadurai 1996).<sup>2</sup> Según esta idea, el territorio no sólo debe delimitarse sino también controlarse; y el pueblo, como lo ha expresado Benedict Anderson (1983), debe imaginarse como una comunidad en principio homogénea y unida por lazos espirituales e históricos.

Así lo entendió desde el siglo XIX el gobierno independiente mexicano, que propició en 1833 la fundación del Instituto de Geografía y Estadística, convertido más tarde en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (SMGE), cuyos objetivos, calificados de patrióticos, serían “el conocimiento científico del territorio nacional, el inventario de sus recursos naturales y

---

<sup>2</sup> Los conceptos de Estado y de nación se volvieron inseparables en los discursos nacionalistas, no por lógica sino por política. Además, los estados nacionales mostraron en la práctica una acusada tendencia a la secularización —incluso cuando la existencia de una religión oficial o dominante, como en Inglaterra, España o Italia, exigía una relación privilegiada— y hacia la autonomización del campo de la política (Tambiah 1996: 125-127).

humanos, y la divulgación de los resultados de sus investigaciones [...]” (Sámano 1982: 181). La importancia del conocimiento y apropiación del territorio se reveló de manera dramática con la independencia de Texas en 1836, y luego en 1848, cuando ambas fronteras, la septentrional y la meridional, se vieron amenazadas y erosionadas, respectivamente, por la invasión del ejército de los Estados Unidos y por la Guerra de Castas de la península de Yucatán. En 1851, tres años después de la cuantiosa pérdida de la mitad norte del país, la SMGE pudo terminar la primera Carta General de la República, donde se registró gráficamente el territorio previo a las mutilaciones de las Guerras de Texas y de 1848, como puede aún verse en el salón de sesiones de la propia Sociedad. Desde entonces, los mapas de “antes” y “después” de la pérdida territorial —por ejemplo en los libros de texto de las escuelas primarias y en el Museo de las Intervenciones del ex convento de Churubusco— han servido a la vez como recordatorio de un trauma histórico y como interpelación al fervor patriótico y a la lealtad hacia el gobierno soberano. Y en el Himno Nacional, que fue compuesto por encargo de Santa Anna, el general-presidente derrotado tanto en Texas como en la capital del país, aún se exhorta desde la primera estrofa a los mexicanos a combatir al extraño enemigo que profane con su planta *el suelo* de la nación.

Durante los diez años de guerra civil entre liberales y conservadores (1857-67), ambos se lanzaron agrias acusaciones de traición por violación de la soberanía territorial; así, los conservadores acusaban a Juárez de la cesión del derecho a tránsito al gobierno de los Estados Unidos (mediante el Tratado McLane-Ocampo), y los liberales echaban en cara a los conservadores la ocupación militar francesa. Más tarde, al reorganizarse la educación pública tras el triunfo definitivo de la república liberal, los textos escolares de “historia patria” concedieron un lugar privilegiado a las narraciones de la defensa del territorio contra los invasores norteamericanos y franceses, por ejemplo, en el Castillo de Chapultepec, donde supuestamente murieron los Niños Héroes, o en la Batalla del Cinco de Mayo, en Puebla. Pero, además, se estableció la enseñanza de la Geografía como un instrumento de indoctrinación patriótica. Así lo expresaban las “Recomendaciones generales” de la Secretaría de Instrucción Pública a los maestros, donde se les indicaba que, al enseñar tal asignatura,

mostrarán a los alumnos el mayor número de estampas y fotografías que puedan utilizar; les llamarán la atención en cuanto a las bellezas naturales que les describan, para despertar en ellos el sentimiento estético y el amor a la naturaleza; [...] y no perderán de vista que el fin último de su enseñanza consiste en que sus alumnos conozcan a la patria, la amen y tengan ardientes sentimientos de civismo, por los que sean capaces de serle positivamente útiles, tanto para la conservación de la paz como también para el progreso (Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes 1910: 102-103).

### ***Territorio nacional, mestizaje e indigenismo revolucionario***

A esa patria pletórica de bellezas naturales debía corresponder un pueblo adecuado a su peculiar medio ambiente, y este pueblo pudo ser imaginado mediante el mito del mestizaje. El primer gran propagador de este mito, el ideólogo revolucionario Andrés Molina Enríquez, escribió en

---

su libro *Los grandes problemas nacionales* (1909) que la única “raza” (*sic*) plenamente adaptada al territorio mexicano era la mestiza, puesto que la raza europea se había corrompido por el abuso del poder y por su falta de resistencia a los climas del país y, por su parte, la indígena, después de siglos de sometimiento y exclusión, se encontraba en plena decadencia.<sup>3</sup> Así, quienes representaban el progreso eran los rancheros, artesanos y clases medias ilustradas y ascendentes, mestizos todos ellos y cada vez más numerosos y audaces; por ello, el futuro del país dependía de la incorporación al mestizaje de la oprimida raza indígena. Apoyado en Elisée Reclus, afirmaba Molina que la educación no puede sustituir a “la evolución”: en virtud de sus leyes, para acceder al estadio superior, los indios deberían dejar de serlo. Esta expropiación seudocientífica de la *comunidad imaginada* en beneficio de los mestizos tuvo luego una confirmación en las tesis del fundador de la Secretaría de Educación Pública del gobierno de la Revolución, José Vasconcelos, acerca de la *raza cósmica*, donde el mestizaje no sólo se erigía como el presente de México, sino incluso se transfiguraba en el destino futuro de la humanidad.<sup>4</sup>

La dicotomía indio / mestizo quedaba entonces situada en un eje temporal: en la nación mexicana, la otredad del indio se superaría al quedar relegada al pasado. Pero esta otredad también se refería a la falta de integración del territorio, es decir, a la pervivencia de espacios, por así decirlo, “vacíos” de nacionalidad: los espacios indios, aún amenazados por guerras de castas, cuyos ecos resonaban en la península yucateca, en los valles yaquis de Sonora y en la sierra de Nayarit. Y tocaría a Manuel Gamio, antropólogo creador del indigenismo revolucionario, delinear la estrategia de recuperación territorial, mediante vastos proyectos regionales de investigación y acción. Gamio utilizó el concepto de *área cultural*, de su mentor Franz Boas, para dividir a la población indígena del país en once regiones, que tendrían que ser estudiadas por equipos multidisciplinarios; tales estudios sentarían las bases para la acción redentora del Estado.<sup>5</sup> Así, la *forja de la patria* se hacía equivalente a la mexicanización del territorio, lograda mediante la incorporación de la civilización occidental y la conciencia nacional al mundo cotidiano de los indígenas. Gamio se esforzó en definir “el problema del indio” ya no en términos raciales sino culturales, y también luchó por el reconocimiento de lo que él consideraba “aspectos positivos” de la cultura indígena, como el sentido estético y la solidaridad comunal. Con todo, el mundo indígena no dejaba de ser un problema, en tanto creaba *fronteras internas* a la soberanía de la nación. Y no debía olvidarse que en los discursos del siglo XIX el peligro de los invasores extranjeros se acrecentaba por la supuesta alianza de éstos con “los indios bárbaros” (Suárez Argüello 1994).

A partir de Gamio, el indigenismo mexicano creó un vocabulario donde la redención del indio era equivalente a su plena mexicanización, y ésta implicaba en la práctica la abolición de las fronteras étnicas y la mestización de las gentes y del territorio.<sup>6</sup> En las décadas de 1940 a 1970,

---

<sup>3</sup> Véanse sobre Molina Enríquez los trabajos de Brading (1985: cap. III) y Basave Benítez (1992).

<sup>4</sup> Como Molina Enríquez, también Vasconcelos acusa una fuerte influencia de la *Nouvelle géographie universelle* (1876), de Reclus. Véase Fell 1989: 639-640.

<sup>5</sup> El plan se expone en *Programa para la Dirección de Antropología...* (1919); de hecho, sólo pudo llevarse a cabo el primero de los estudios planeados, en el Valle de Teotihuacán (Gamio 1922). Las ideas teóricas de Gamio sobre la cultura indígena se desarrollan en dos libros: *Forjando patria* (1916) y *Hacia un México nuevo* (1935).

además, el discurso oficial del indigenismo, propagado por el Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948, se matizó fuertemente del discurso de la modernización, que a su vez expresaba la ideología capitalista de los años de la llamada Guerra Fría; así, la dicotomía indio / mestizo correspondería a la brecha entre lo tradicional y lo moderno. El teórico indigenista más notable de esos años, Gonzalo Aguirre Beltrán, planteó en sus múltiples libros (por ejemplo, *Formas de gobierno indígena* [1953], *El proceso de aculturación* [1958] y *Regiones de refugio* [1967]) que los indígenas se mantenían ajenos a la modernidad no en virtud de su aislamiento, sino a causa de su subordinación al dominio de los mestizos más tradicionales. El enunciado de Aguirre Beltrán implicaba una nueva definición de los territorios indígenas, pues éstos deberían entenderse en el contexto de regiones interétnicas e interculturales. Tales regiones, llamadas *de refugio*, tenían como núcleo organizador a una ciudad mestiza, cuyos habitantes acaparaban los recursos valiosos y detentaban el poder político y económico; en torno a ella, giraba la vida de un conjunto de comunidades campesinas, que proporcionaban productos y fuerza de trabajo baratos para beneficio de los mestizos. En esas comunidades se reproducía la cultura indígena, ahora entendida como una resultante a la vez de la exclusión y la defensa. Por tanto, al romperse la subordinación, merced a la reforma agraria, el libre acceso al mercado de bienes y trabajo, la educación, la salud pública y la participación política, se abriría paso a la plena *aculturación* y a la transformación de las regiones interculturales en regiones mestizas de eminente mexicanidad. Aguirre Beltrán dedicó una buena parte de su obra a documentar concienzudamente el surgimiento y auge de la cultura mestiza, y a argumentar —de nuevo— que sólo ésta podría ser considerada *la cultura nacional*.

Otro aspecto importante de las ideas de Aguirre Beltrán se refería a la organización político-territorial; según él, era indispensable abolir cualquier nivel de jurisdicción y representación distinto a las instituciones republicanas del estado y el municipio. Se opuso terminantemente, por ejemplo, al surgimiento del Consejo Supremo Tarahumara, en las décadas de 1940 y 1950, aunque simpatizaba con sus objetivos, pues era, según él, un regreso inaceptable al tribalismo, un retroceso en la modernización política (Aguirre Beltrán 1953: 86-93). Para el autor y funcionario, los antiguos territorios étnicos habían sido destruidos en la época colonial, cuando la población indígena quedó totalmente reducida al *status* de campesinos comuneros. Por ello, no existía identidad étnica más allá de la pertenencia local; más aún, con frecuencia esta identidad se exacerbaba en un etnocentrismo comunitario. En cuanto a las viejas formas de gobierno indígena, como los cabildos y mayordomías, su persistencia era en todo caso un índice de la falta de participación en la política nacional, lo cual propiciaba la indefensión de quienes aún las sufrían.<sup>7</sup>

### ***Disidencias académicas y territorios alternativos***

---

<sup>6</sup> Con todo, en las décadas de 1920 y 1930 “lo indio” también aparecía como un componente del nacionalismo revolucionario e incluso como un emblema de “la mexicanidad” (en contraste con “lo hispano”, que después de Vasconcelos perdió fuerza) (véase Pérez Montfort 1994). Asimismo, el interés en “lo popular” como definitorio de una “cultura revolucionaria” dio cabida a imágenes positivas del indio, aunque éstas, después de 1940, se construyeron como restos exóticos de etapas pretéritas (Dawson, *en prensa*; *cfr.* de la Peña 1995b).

<sup>7</sup> Sobre la obra de Aguirre Beltrán —sin duda el *corpus* teórico más destacado de la antropología mexicana— véase De la Peña 1995a.

---

Sin embargo, en el mismo seno de la antropología indigenista aparecieron desde un comienzo voces disidentes, que trataban de tomar en serio el principio de respeto a las diferencias culturales, incluso en las concepciones y manejo del territorio. Moisés Sáenz, por ejemplo, quien había sustituido a Gamio en el liderazgo indigenista cuando éste cayó en desgracia política, llegó a defender que las jurisdicciones indígenas debían respetarse, y que el municipio y la reforma agraria no acababan necesariamente con la subordinación de los indios, sino podían muchas veces propiciar nuevos y brutales cacicazgos (Sáenz 1936 y 1939). Concomitantemente, antropólogos del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) del periodo cardenista, como Alfonso Fabila, organizaron Congresos Regionales Indígenas, donde se propició la organización intercomunitaria, que a veces, como en el caso de los yaquis o los tarahumaras, tenía una añeja existencia y servía de vehículo a demandas de autonomía territorial y cultural (Vázquez 1981). En el mismo periodo, uno de los proyectos regionales del propio DAAI, el Proyecto Tarasco, planteó la revitalización de la lengua y la cultura purhépecha. Después de 1940, el DAAI fue desmantelado. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, donde las políticas y discursos de unidad nacional adquirieron aún más fuerza, las reivindicaciones étnicas eran percibidas como factores nocivos de fragmentación. No obstante, no cesaron los debates entre los políticos y los científicos sociales sobre el papel de los indígenas y sus espacios en la construcción de la nación, aunque tales debates se vieron luego opacados por la hegemonía del discurso del Instituto Nacional Indigenista.

No fue sino hasta las décadas de 1960 y 1970 cuando tanto el indigenismo oficial como el discurso de homogeneización de las culturas y los territorios comenzaron a enfrentar cuestionamientos radicales. Hubo, por supuesto, una crítica abiertamente política, surgida del movimiento estudiantil de 1968. Pero también hubo cuestionamientos que vinieron de académicos nacionales y extranjeros, de historiadores, geógrafos, sociólogos, y también de antropólogos, que expusieron las falacias centralistas subyacentes a muchas visiones oficiales del territorio de México. El historiador Luis González (1968), por ejemplo, contrastó *la historia patria*, escrita desde las ciudades y sobre todo desde la ciudad de México, con la *historia patria*, la que se vive y se percibe en el terruño; la primera abunda en la fabricación de héroes y la glorificación de los detentadores del poder, mientras la segunda, que se cuenta más que se escribe, valora lo particular y lo cotidiano, y desconfía de los discursos de unidad, que no pocas veces justifican la opresión. Otros historiadores, como Jean Meyer (1973, 1984) y Leticia Reina (1980), mostraron la artificialidad de la propia idea de unidad nacional, repetidamente cuestionada por movimientos campesinos e indígenas. El geógrafo Claude Bataillon (1968, 1972, 1973) realizó detallados análisis de la regionalización de México donde se puso de manifiesto que las políticas de modernización, más que normalizar el territorio y homogeneizar la cultura, habían creado tremendas polarizaciones, devastaciones y desniveles. Tanto González como Bataillon demostraron asimismo que las divisiones culturales en México no se daban simplemente entre “lo indígena” y “lo mestizo”, sino que existía una riqueza de culturas regionales dinámicas e innovadoras. El sociólogo Pablo González Casanova (1965) denunció como *colonialismo interno* el tipo de relación prevaleciente entre las zonas indígenas y los poderes nacionales. Por su parte, antropólogos como Paul Friedrich (1968), Guillermo Bonfil (1972), Roger Bartra (1975), Arturo Warman (1976) y James Greenberg (1989) sostuvieron, en concordancia con los argumentos de Moisés Sáenz sobre el fenómeno del caciquismo, que las políticas del Estado postrevolucionario relativas a la expansión del mercado y la consolidación del sistema político priísta no eran soluciones del “problema indígena” sino, más bien, causas importantes de la situación de subordinación neocolonial del indio (*cfr.* De la

Peña 1986). También arguyeron, al lado de —entre otros— Edward Spicer (1962), Hugo Nutini (1968), Agustín García Alcaraz (1973), Jane Collier (1973), George Collier (1975) y Eckart Boege (1988), que la cultura indígena no se agota en la exclusión y la defensa negativa, sino que expresa identidades persistentes y resistencias creativas, y que tales identidades no son simplemente comunitarias (en el sentido de restringidas a la comunidad local), sino que pueden aludir a solidaridades regionales e incluso a territorios étnicos históricamente constituidos.

Una consideración especial merecen los estudios sobre campesinados y migraciones, que destacaron en forma particularmente aguda la irrelevancia de las dicotomías tradicional/moderno, indio/mestizo, campesino/ciudadino, en cuanto categorías objetivas y autocontenidas de análisis (De la Peña 1980); al hacerlo, derrumbaban las ideas indigenistas acerca del cambio social. Para Aguirre Beltrán los procesos de migración rural-urbana conducirían a un complejo proceso que comprendería (a) la proletarianización; (b) la sustitución de la identidad étnica y el apego a la comunidad por la conciencia de clase y la identidad urbana; y (c) la adquisición de una mentalidad aculturada y nacional. Pero

los estudios de la “migración por relevos” indígena y campesina, por ejemplo de Lourdes Arizpe (1978, 1980), llamaron la atención sobre la constitución de comunidades espacialmente discontinuas, cuyos miembros circulaban entre el campo y la ciudad. Los mazahuas estudiados por Arizpe mantenían la conciencia comunitaria por su estrecha vinculación a la unidad doméstica en el lugar de origen, y por su excesiva marginalidad en el mercado de trabajo urbano. Otros migrantes, como los zapotecos estudiados por Lane Ryo Hirabayashi (1993) y los mixtecos documentados por Teresa Mora (1996), se han integrado más plenamente a los empleos urbanos, e incluso muchos jóvenes han adquirido escolaridad avanzada; pero mantienen la identidad por su participación en organizaciones voluntarias que promueven la comunicación, la ayuda mutua y el apoyo a las comunidades de origen.



Existen, por otro lado, estudios de casos que muestran una virtual reconstrucción de los espacios y las instituciones comunitarias en nichos urbanos. Un caso notable es el de los otomíes establecidos en Las Juntas, un asentamiento de la zona metropolitana de Guadalajara (Martínez Casas 1998). Se trata de unas treinta familias, todas procedentes del pueblo de Santiago Mexquititlán, Querétaro. Comenzaron a migrar en la década de 1970, y ocuparon ilegalmente un predio cercano a la vía del tren; posteriormente, la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (CORETT) les concedió en posesión un terreno de escaso valor comercial, por encontrarse cercano a un basurero. Los otomíes desde entonces han construido sus viviendas siguiendo cuidadosamente el modelo de las casas de Mexquititlán: de cemento y piedra, con

---

techos bajos y en declive, suelo de tierra, ventanas muy pequeñas y cubiertas siempre con madera para que no entren malos espíritus, y paredes forradas de carrizo. Cada casa tiene un corral trasero; ahí crían numerosos animales domésticos. En el suelo del cuarto principal se mantiene encendido el fogón, centro de reunión familiar, junto con el altar doméstico. La unidad de residencia y consumo es la familia extensa patrilocal. El culto a los ancestros constituye un fuerte elemento ideológico de unidad; de hecho, uno de los motivos para ir al pueblo con relativa frecuencia —al menos el dos de noviembre, Día de los Muertos— es la visita a los difuntos de la familia, allá enterrados. Otro motivo de viaje es el buscar pareja para los jóvenes, pues la endogamia de grupo se mantiene cuidadosamente. Además, la red de familias extensas se constituye en una unidad productiva, puesto que el grupo otomí ha encontrado un nicho ocupacional propio en el mundo urbano: la confección de artesanías (muñecas de trapo por las mujeres, bisutería y adornos de metal por los hombres), que venden colectivamente en un espacio otorgado para ellos por el ayuntamiento en el centro histórico de Guadalajara. Aunque en Las Juntas aceptan participar en la vida de la parroquia católica y envían a los niños a la escuela (donde aprenden castellano, aunque poquísimos terminan la primaria), la socialización de los niños y la vida social de los adultos ocurre predominantemente en el férreo círculo de la familia y de la red vecinal, donde se utiliza normalmente la lengua otomí.<sup>8</sup>

Puede pensarse que la encapsulación —la reproducción de instituciones corporativas— de los otomíes y de otros grupos indígenas en las ciudades se ve reforzada por la vigencia de mecanismos de discriminación racista por parte de la población no indígena, y por la debilidad de los mecanismos de participación y protección ciudadana (véase De la Peña 1993). Pero, de cualquier modo, estos ejemplos manifiestan el drástico contraste entre la concepción del territorio desde una perspectiva administrativa, y la concepción de quienes lo viven y subvierten en la cotidianidad los mecanismos de control, las fronteras y la definición oficial de los espacios. Los otomíes de Guadalajara nunca declaran vivir en esta ciudad, sino en Santiago Mexquititlán, aunque sólo vayan al pueblo unos cuantos días al año. Pero otros indígenas que sienten mayor arraigo en el mundo urbano igualmente se niegan a definir ese mundo en términos de un espacio exclusivamente mestizo y homogeneizante, y hasta pueden sentirse plenamente ciudadanos y plenamente huicholes, o mixtecos, o purhépechas. Más aún: el mundo étnico trasciende el territorio supuestamente marginado —la región de refugio— para situarse en los vectores comunicativos entre espacios discontinuos que incluso van más allá de los límites del Estado nacional (Rouse 1991). En efecto, a ambos lados de la frontera norte encontramos, por mencionar tres casos conocidos, grupos mixtecos, mazahuas y zapotecos que reproducen, en Tijuana y San Quintín, en San Fernando y Los Ángeles, lo que podríamos llamar una identidad transnacional, o postnacional. Han creado organizaciones regionales y transplantado instituciones de ayuda mutua y servicio público como el *tequio* y la *guelaguetza*; tienen programas de radio en los idiomas étnicos para orientar a quienes buscan trabajo y vivienda; incluso han instalado clínicas para proporcionar servicios de salud, y asesorías jurídicas en defensa de los derechos humanos frente a las policías de uno y otro país (Nagengast y Kearney 1990; Pérez Ruiz 1993; Valenzuela 1998). Y también muchos de ellos no consideran contradictorio sentirse, alternativa o simultáneamente, indios, californianos, fronterizos y mexicanos. O incluso chicanos, hispanos o latinos, si se

---

<sup>8</sup> Mucho agradezco a mi alumna Regina Martínez Casas haberme permitido citar sus datos de campo, aún inéditos.

relacionan con grupos militantes que asumen esos nombres. En el nuevo imaginario cartográfico —seguramente poco agradable a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística— no sólo se ha disuelto la distinción entre espacios étnicos y espacios nacionalizados: se ha roto la fórmula mágica que mantenía unidos el territorio, el pueblo y el Estado.

### *Indigenismo crítico y ciudadanía étnica*

Como ya se ha dicho, en la década de 1970, el discurso indigenista oficial se vio sujeto a una severísima crítica, tanto por parte de la comunidad académica como por parte de los indígenas mismos. Surgió un nuevo tipo de liderazgo étnico: el de los jóvenes educados por el INI o la Secretaría de Educación Pública para trabajar como maestros bilingües y promotores culturales; estos nuevos líderes, junto con antropólogos que habían participado en el movimiento estudiantil de 1968, comenzaron a enarbolar un discurso de *indigenismo crítico*, o *indianismo*, como también se le ha llamado; en él, se negaba que el destino universal de los mexicanos fuera el mestizaje cultural; se reivindicaba la legitimidad de las identidades étnicas como identidades mexicanas; se exigía el fin del paternalismo de las políticas del INI y la democratización de los espacios públicos. Los vehículos de estas ideas fueron sucesivos congresos indígenas, el primero de los cuales se celebró en San Cristóbal de las Casas, en 1973, en el cuarto centenario de la fundación de la ciudad ladina. Algunos congresos se promovieron por el propio PRI, y por ello fueron denunciados —por ejemplo, por el antropólogo francés Henri Favre y por el propio Gonzalo Aguirre Beltrán— como manipulación de un supuesto renacimiento étnico con fines de mayor control político; pero de hecho no todas las organizaciones que surgían tuvieron tintes oficialistas.<sup>9</sup> Además, muchas de estas organizaciones comenzaron a formar parte de redes internacionales de ONG, que incluían grupos étnicos, ecológicos y de defensa de los derechos humanos.

En la década de 1980 encontramos ya varias asociaciones independientes importantes que habían logrado fuerza política regional y presencia nacional, y que se autodefinían como organizaciones étnicas; por ejemplo, la Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo (COCEI) en Oaxaca, y la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) en Michoacán (véanse Rivière d'Arc y Prevot-Schapira 1985; Campbell 1994; Zárate 1994; De la Peña 1995). Pero, además, el discurso del INI había cambiado. Se introdujo el concepto *etnodesarrollo*, para expresar la importancia de impulsar al máximo las potencialidades de cada grupo sin disolver su cultura; se volvió a conceder importancia a la educación bilingüe, y se revivió un viejo proyecto de los años cardenistas de preparar jóvenes profesionales dentro de cada etnia, que no fueran simplemente promotores del cambio, sino conocedores profundos y defensores de su propia cultura.<sup>10</sup> Sin embargo, los proyectos del nuevo INI se vieron mermados por la drástica escasez de recursos que trajo la crisis económica que empezó en 1982 y todavía no ha terminado. Con todo, las organizaciones indígenas continuaron ganando espacios y el INI influyó en que el gobierno mexicano incorporara en 1990 la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo como legislación propia, y reformara en 1992 el artículo 4o. constitucional; ahí, la nación se

---

<sup>9</sup> Favre (1973: 350-353) había realizado un agudo análisis de las contradicciones inherentes a los roles de los promotores culturales indígenas.

define ahora como multicultural.

Después de estas reformas, parecía anunciarse un interminable debate sobre qué significaba exactamente la multiculturalidad y cuáles eran las implicaciones para los territorios y las jurisdicciones indígenas. Como es sabido, el debate fue acelerado y transformado por la rebelión zapatista de 1994. El diálogo con los rebeldes produjo los Acuerdos de San Andrés Larrainzar —firmados por una comisión parlamentaria pluripartidista, la Comisión para la Concordia y la Pacificación (COCOPA)—, que fueron a su vez adoptados por el Congreso Indígena reunido en la ciudad de México en 1996; de estos acuerdos se han derivado diversas propuestas legislativas que se debatirán tanto en el Congreso de la Unión como en varios Congresos estatales, sin que se avizore un desenlace claro.<sup>11</sup> Respecto de la cuestión territorial, varias propuestas, incluso la del presidente Zedillo, excluyen cualquier consideración de territorios étnicos que se aparte de lo ya establecido en la legislación agraria mexicana, mientras que los Acuerdos de San Andrés y tanto la propuesta de la COCOPA como la del Gobierno de Oaxaca incluyen la noción de territorio étnico contenida en la Convención 169, que a su turno supone la definición de *pueblo indígena* en el mismo documento. Pueblo indígena alude a la descendencia de poblaciones que preexistían a la conquista y colonización, que tienen conciencia de su identidad, y que han reproducido al menos una parte de sus instituciones (Convenio 169, Parte I, Art. 1); territorio se refiere a las tierras “que tradicionalmente ocupan” tales pueblos, sobre los cuales deben reconocerse “derechos de propiedad y posesión”, así como “el derecho de esos pueblos a participar en la utilización y conservación de esos recursos” (Parte II, Arts. 13, 14 y 15). Este último sentido de territorio trasciende el concepto de *tierra de comunidad* del Artículo 27, tanto en su versión original como en la reformada:<sup>12</sup> el pueblo indígena es mucho más que la comunidad indígena local, y su “ocupación tradicional” de tierras con frecuencia incluye actividades de pastoreo y recolección, así como usos ceremoniales del espacio. El Convenio 169 también reconoce el derecho de los pueblos a gobernarse por sus propias autoridades y sistemas jurídicos, sin menoscabo de los derechos humanos ni de las leyes fundamentales del país, lo cual en México supondría una redefinición de los municipios e incluso de ciertas fronteras entre los estados, o bien una agrupación de municipios en regiones étnicas autónomas.<sup>13</sup> Al respecto, conviene recordar que el indigenismo mexicano clásico se opuso explícitamente a la creación de municipios indígenas, “ya que su establecimiento implica un aislamiento del grupo étnico, y lo que fervorosamente se desea es la integración de ese grupo dentro de la nacionalidad” (Aguirre Beltrán 1953: 92). Las propuestas actuales aceptan la conveniencia de reorganizar las fronteras municipales de acuerdo

---

<sup>10</sup> Un prontuario de los nuevos discursos y políticas del INI puede encontrarse en los textos compilados por Warman y Argueta (1993).

<sup>11</sup> Las más importantes son la llamada propuesta de la COCOPA, la iniciativa de la Presidencia de la República, la iniciativa del Partido Acción Nacional, y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, ya aprobada por el Congreso de este estado en junio de 1998.

<sup>12</sup> Sin embargo, en la fracción VII del artículo 27 reformado (según se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* los días 6 y 28 de enero de 1992), se abre en términos muy generales la posibilidad de nuevas concepciones fundiarias: “La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas”, dice el segundo párrafo, sin precisar cómo se entiende “integridad”, ni cuáles son “las tierras”, ni cómo se delimita un “grupo indígena”. Más adelante, en el último párrafo de la misma fracción VII, se admite la posibilidad de “restitución”, pero se remite su operatividad a una futura ley reglamentaria.

con criterios étnicos, y dos de ellas —la de la COCOPA y la de Oaxaca— sugieren la constitución de asociaciones intermunicipales en programas de etnodesarrollo.

Ninguna de estas cuestiones tendrá una solución sencilla. Si se respeta el Convenio 169, parece necesario delimitar y reconocer territorios étnicos “tradicionales” de algún tipo como partes integrantes y legítimas de la nación mexicana;<sup>14</sup> sin embargo, la relación entre territorio, etnicidad y nación no se agota en ese reconocimiento. Ciertamente, siempre ha habido etnias que trascienden los límites internacionales, como los kikapúes en la frontera norte y los mam en la frontera sur; pero ahora, como hemos visto, los espacios étnicos se han vuelto discontinuos y móviles; rompen las distancias físicas y sociales y se reinventan en las redes de comunicación. Por ello, las organizaciones indias también reclaman derechos étnicos en las ciudades, tanto mexicanas como estadounidenses, y en los campos de cultivos modernos de Sinaloa y las Californias, de Morelos, Washington y Oregon. Así, comienza a surgir un concepto de ciudadanía étnica que, en primer lugar y en su expresión más simple, se refiere al reclamo de mantener una identidad cultural y una organización societal diferenciada dentro de un Estado, el cual a su vez debe no sólo reconocer, sino proteger y sancionar jurídicamente tales diferencias. Todo ello implica el replanteamiento de lo que hasta ahora llamamos el Estado Nacional. Si bien las funciones estatales de administración y orden público continúan vigentes, sus funciones de homogeneización centralista del territorio y la cultura se encuentran en entredicho. Pero la propia función de garantizar el orden público se verá en serias dificultades si grupos importantes de la población cuestionan la legitimidad de un Estado que impone por la fuerza una idea estrecha de la nación y la nacionalidad. Por añadidura, la movilidad de los pueblos ahora exige que la ciudadanía étnica no sólo se plantee ante un solo Estado Nacional, sino ante el orden jurídico internacional en general.

### *A manera de conclusiones*

Hace apenas unos cuantos años, el gobierno mexicano comenzó a reconocer públicamente que la emigración de trabajadores a Estados Unidos, tanto con documentos como sin ellos, ha sido y es un fenómeno muy importante, en términos demográficos, económicos y sociales. Antes, la postura oficial era que nadie necesitaba irse de México, ni siquiera lo deseaba, pues el territorio nacional era una maravilla. Recuérdese que desde el siglo XIX, tal vez por influencia del barón de Humboldt, otro de los grandes mitos mexicanos ha sido el de la sobreabundancia de recursos naturales en el país. Pero, como lo recordara Claude Bataillon (1973: 45-46) en un texto memorable, no tiene sentido hablar de los recursos naturales en sí mismos, sino en relación con la población que puede de hecho utilizarlos y beneficiarse de ellos. Hoy en día, en una época de incendios literales y metafóricos, se vuelve evidente que muchos mexicanos prefieren vivir fuera del país, o se sienten forzados a hacerlo, y por ello resulta indispensable hablar de la protección de sus derechos humanos,

---

<sup>13</sup> Utilizo el texto del Convenio 169 reproducido en Díaz Polanco (ed.) 1995.

<sup>14</sup> Lo cual, como agudamente señala Christian Gros (1997) para el caso amazónico, no debilita sino refuerza la relación dependiente del grupo étnico con el Estado.

---

de la negociación de dobles pasaportes, y de formas de representación política adecuadas. De una manera análoga, el gobierno y la sociedad civil en México se empiezan a volver conscientes de que los grupos indígenas han sido tratados como extranjeros en su propio país, y que el salvaguardar sus derechos humanos y su condición ciudadana implica un replanteamiento sobre la naturaleza del territorio, las jurisdicciones y las formas de representación.

Johannes Fabian (1983) ha denunciado “el distanciamiento alocrónico” de los pueblos indígenas por parte de la antropología en particular y el pensamiento sociopolítico moderno en general: se coloca al *otro* en un tiempo pasado y así, al negar su posible coetaneidad, se le vuelve invisible, y se eliminan asimismo cualesquiera espacios donde pueda estar presente. Esta tendencia alocrónica es una consecuencia lógica tanto del pensamiento dualista de la modernidad como de la utopía desarrollista unilineal del capitalismo de la postguerra; y, nos recuerda Michael Kearney (1996), esta utopía se derrumbó para dar paso a la hegemonía brutal del capital financiero internacional, el impacto de la globalización en las políticas estatales, el desmantelamiento de los aparatos públicos de bienestar y los flujos masivos de trabajadores y refugiados. El mito del Estado Nacional homogeneizante se alimentaba de la misma utopía. No fue, como quiso imaginarse, un estadio ineludible en la marcha de la humanidad hacia el progreso. Hace poco nos recordaba Ruggiero Romano (1994) que, bien mirado, apenas si tuvo cierta efectividad en tres o cuatro países de la Europa occidental.

Hay ahora muchas formas nuevas de imaginar el espacio identitario —las cartografías postnacionales, las llama Arjun Appadurai— que ponen de manifiesto la disyunción de los viejos componentes de la realidad nacional. Aunque de mala gana, los Estados se han ido abriendo al reconocimiento de la heterogeneidad cultural, y muchos gobiernos descubren que el reconocimiento de los derechos a ella inherentes es un requisito para mantener el consenso. La ciudadanía puede negociarse ante más de un Estado, y la identidad nacional deja de ser monolítica. Y en un gran número de países existen grupos en diáspora, cuyas acciones resignifican los territorios y subvierten la concepción de éstos como autocontenidos e inmutables.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*. México, Imprenta Universitaria, 1953.
- , *El proceso de aculturación*. México, UNAM, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, 1958.
- , *Regiones de refugio*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- Anderson, Benedict, *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres, Verso, 1983.
- Appadurai, Arjun, “Sovereignty without Territoriality. Notes for a Postnational Geography”, en Patricia Yaeger (ed.), *The Geography of Identity*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.
- Arizpe, Lourdes, *Migración, etnicismo y cambio económico*. México, COLMEX, 1978.
- , *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*. México, COLMEX, 1980, (Cuadernos del CES, 28).
- Bartra, Roger, et al., *Caciquismo y poder político en México*. México, Siglo XXI, 1975.
- Basave Benítez, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de*

- Andrés Molina Enríquez. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bataillon, Claude, *Las regiones geográficas de México*. México, Siglo XXI, 1969.
- , *La ciudad y el campo en el México central*. México, Siglo XXI, 1972.
- , “Poblamiento y población en la regionalización de México”, en *Seminario sobre regiones y desarrollo en México*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1973.
- Boege, Eckart, *Los mazatecos frente a la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México, Siglo XXI, 1988.
- Bonfil, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología* VII, 1972, pp. 105-124.
- Brading, David, *Prophecy and Myth in Mexican History*. Cambridge, Centre of Latin-American Studies, University of Cambridge, 1995.
- Campbell, Howard, *Zapotec Renaissance. Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.
- Collier, George, *Fields of the Tzotzil. The Ecological Bases of Tradition in Highland Chiapas*. Austin, The University of Texas Press, 1975.
- Collier, Jane, *Law and Social Change in Zinacantan*. Stanford, Stanford University Press, 1973.
- Dawson, Alexander S., “From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the ‘Reivindicación’ of the Mexican Indian, 1920-1940”, en *Journal of Latin American Studies*, en prensa.
- De la Peña, Guillermo, *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. México, La Casa Chata, 1980.
- , “Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas”, en Jorge Padua y Alain Vanneph (eds.), *Poder local, poder regional*. México, COLMEX / CEMCA, 1986.
- , “Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva”, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (comps.) *Epistemología y cultura. En torno a la filosofía de Luis Villoro*. México, UNAM, 1993.
- , “Gonzalo Aguirre Beltrán: Historia y mestizaje”, en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (eds.), *Historiadores de México en el siglo XX*. México, FCE / CNCA, 1995a.
- , “La ciudadanía étnica y la construcción de ‘los indios’ en el México contemporáneo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6, 1995b, pp. 116-140.
- Díaz-Polanco, Héctor (ed.) *Etnia y nación en América Latina*. México, CNCA, 1995.
- Fabian, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de los Altos de Chiapas*. México, Siglo XXI, 1973.
- Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila*. México, UNAM, 1989.
- Friedrich, Paul, “The Legitimacy of a Cacique”, en Marc Swartz (ed.) *Local-level Politics*. Chicago, Aldine, 1968.
- Gamio, Manuel, *Forjando patria*. México, Porrúa, 1960 (Primera edición, 1916).
- , *Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la república*. México, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, 1919.
- (ed.) *La población del Valle de Teotihuacán*, tres vols. México, Secretaría de Fomento, 1922.
- , *Hacia un México nuevo*. México, s.e., 1935.
- García Alcaraz, Agustín, *Tinujei. Los triquis de Copala*. México, Comisión del Río Balsas, 1973.
- González, Luis, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*. México, COLMEX, 1968.
-

- González Casanova, Pablo, *La democracia en México*. México, Era, 1965.
- Greenberg, James B., *Blood ties. Life and violence in rural Mexico*. Tucson, The University of Arizona Press, 1989.
- Gros, Christian, "L'indien est-il soluble dans la modernité? Ou quelques raisons de traiter des Amazonies indiennes", en *Cahiers des Amériques latines*, 23, 1997, pp. 61-72.
- Hirabayashi, Lane Ryo, *Cultural Capital. Mountain Zapotec Migrant Associations in Mexico City*. Tucson, University of Arizona Press, 1993.
- Kearney, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Westview Press, 1996.
- Martínez Casas, Regina, *Vivir invisibles: La migración otomí en Guadalajara*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Guadalajara, CIESAS-Occidente, 1998.
- Meyer, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias 1821-1906*. México, SEP, 1973.
- , *Esperando a Lozada*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984.
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*. México, Era, 1981 (Publicado por primera vez en 1909).
- Mora, Teresa, *Nduandiki y la Sociedad de Allende en México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.
- Nagengast, Carol y Michael Kearney, "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism", *Latin American Research Review*, 25, 1990, pp. 61-91.
- Nutini, Hugo, *San Bernardino Contla: Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*. Pittsburgh, The University of Pittsburgh Press, 1968.
- Pérez Montfort, Ricardo, "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940", en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*. México, FCE / CNCA, 1994.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, "La identidad entre fronteras", en Guillermo Bonfil (ed.) *Nuevas identidades culturales en México*. CNCA, 1993 (Colección Pensar Nuestra Cultura).
- Reclus, Elisée, *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes*. Paris, Librairie Hachette, 1876.
- Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*. México, Siglo XXI, 1980.
- Rivière d'Arc, Hélène y Françoise Prevot-Schapira, "L'État mexicain 'modernisateur' face à la voie zapotèque de développement", CREDAL, *Document de Recherche*, 30, Paris: IEHAL, 1985.
- Romano, Ruggiero, "Algunas consideraciones acerca de nación, Estado (y libertad) en Europa y América centro-meridional", en Roberto Plancarte (comp.) *Cultura e identidad nacional*. México, FCE / CNCA, 1993.
- Rouse, Roger, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", *Diáspora*, I, 1, 1991, pp. 8-23.
- Sáenz, Moisés, *Carapan. Bosquejo de una experiencia*. Lima, Librería e Imprenta Gil, 1936.
- , *México íntegro*. Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1939.
- Sámamo, Carmen, "150 años de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística", en Ángel Bassols Bata-lla (coord.), *Realidades y problemas de la geografía en México*. México, Nuestro Tiempo, 1982.
- Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, *Anuarios Escolares. Educación Primaria*. México, Tipografía Económica, 1910.
- Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest*. Tucson, The University of Arizona Press, 1962.
- Suárez Argüello, Ana Rosa, "Una punzante visión de los Estados Unidos (La prensa mexicana después del 47)", en Roberto Blancarte (comp.) *Cultura e identidad nacional*. México, FCE / CNCA, 1994.
- Tambiah, Stanley J., "The Nation-State in Crisis and the Rise of Ethnonationalism", en Edwin N. Wilmsen

- y Patrick McAllister, *The politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1996.
- Valenzuela Arce, José Manuel, *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. México, Plaza y Valdés / El Colegio de la Frontera Norte / Universidad Iberoamericana, 1998.
- Vázquez León, Luis, “La práctica de la antropología social durante el Cardenismo”, en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, II, 5, 1981, pp. 8-17.
- Warman, Arturo, *...y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado*. México, La Casa Chata, 1976.
- y Arturo Argueta (comps.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. México, Miguel Ángel Porrúa / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades (UNAM), 1993.
- Zárate, Eduardo, *Los señores de la utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha*. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994.
-