CUADERNOS DE LA CASA CHATA, núm. 160, 1988, pp. 44-65.

LA CUESTIÓN ÉTNICA Y LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN MÉXICO: BALANCE Y PERSPECTIVAS.

Eckart]Boege.

Cita:

Eckart]Boege (1988). *LA CUESTIÓN ÉTNICA Y LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN MÉXICO: BALANCE Y PERSPECTIVAS. CUADERNOS DE LA CASA CHATA, (160), 44-65.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/eckart.boege/68

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/pGRt/Fhw



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

LA CUESTIÓN ÉTNICA Y LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN MÉXICO: BALANCE Y PERSPECTIVAS

Eckart Boege
ENAH – CINVESTAV, Mérida
En: *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, Cuadernos de la Casa Chata 160, CIESAS / UAM-Iztapalapa, pp. 43–65.

Hoy en día es común abordar los campos de estudio de la antropología social en México desde distintas perspectivas temáticas, sin privilegiar alguna sobre la otra. Sin embargo, lo indígena o étnico, ocupa desde el origen de la disciplina un lugar central dentro de la reflexión teórico-práctica.

Asimismo, por la importancia, trascendencia e implicaciones prácticas, la discusión alrededor de lo étnico se ha convertido en el tema más polémico y el que ha convocado más trabajos de autorreflexión.

Dentro de la polémica, es habitual encontrar la historización de los distintos enfoques, práctica que ya se convirtió en tradición antropológica en México (por ejemplo; Bonfil et al.:1970; Pozas 1971; Palerm 1975; Aguirre Beltrán 1975; INI 1978; Hewitt 1982; Díaz Polanco 1985; etcétera) de la actividad científica así como de la práctica. Es precisamente la crisis de la disciplina, así como de su práctica, la que a la par con el desarrollo de los movimientos sociales, entre ellos de los grupos étnicos, ha impulsado los distintos caminos de la reflexión.

No es casualidad que los organizadores de este evento hayan escogido como tema "la antropología social y la cuestión indígena". Independientemente de la lealtad paradigmática de enfocar un tema de dimensiones nacionales como "cuestión", lo que ha sido común en la reflexión sobre lo étnico es la naturaleza de la relación entre los grupos y el conjunto de la sociedad. En cambio, en la antropología mexicana, poco se ha avanzado en el terreno de crear teorías de la interioridad de la vida étnica, de la interpretación de las lealtades primordiales, del comportamiento político, lo religioso, lo simbólico e imaginario, la cultura del maíz y la relación hombre-naturaleza, etcétera. Me refiero al trabajo de filigrana antropológica que, sin caer en el empirismo, le da importancia al trabajo de campo, que tiene un cuerpo teórico desarrollado sobre cada uno de los aspectos de la realidad social. Es notorio que pocos antropólogos mexicanos manejen un idioma de los grupos étnicos.

Creo que estamos todos de acuerdo que, en México, la referencia para la discusión sobre los grupos étnicos ha sido el indigenismo. Por ello, podemos identificar de entrada tendencias autocentradas cuyo origen teórico-metodológico está vinculado a las políticas indigenistas (con frecuencia, los antropólogos han sido artífices de la misma). Es hasta los años sesenta, y más claramente en los setenta, cuando se observa la separación teórico-metodológica y práctica entre el quehacer antropológico y la práctica indigenista. Por lo menos los antropólogos indigenistas ya no tienen más el monopolio en la discusión para acercarse a la cuestión étnica. la reflexión ha rebasado el ámbito académico, y es frecuente que la asuman los dirigentes de organizaciones de los mismos grupos.

No quisiera discutir aquí los ejes paradigmáticos de la reflexión de lo étnico, que de alguna manera tuvieron que ver con la teorización de la actividad indigenista antes de los setenta (el evolucionismo decimonónico, el particularismo etnográfico; funcionalismo; el evolucionismo multilineal, etcétera); esta tarea la han efectuado con creces otros autores. Es una historia que ya nos la contamos varias veces. Más bien, pienso que es necesario incorporar al balance general los distintos caminos en que se reflexionó a partir de la crítica al indigenismo en el análisis de lo étnico.

Parto de la idea de que la ruptura de varios antropólogos con el indigenismo estatal tiene que ver con la misma crisis del modelo de desarrollo en que se insertó al campo mexicano dentro de la política desarrollista. En el llamado "desarrollo estabilizador", el campo mexicano se concibió como fuente de acumulación para impulsar el proceso de industrialización, con el consiguiente despojo, deterioro y depauperación de los campesinos, entre ellos, los de los grupos étnicos. Estos engrosaron de una manera impresionante en las filas de los trabajadores eventuales de las regiones de alto desarrollo capitalista de la agricultura de exportación. En particular, el despojo cotidiano, el de hormiguita que corroe la integridad de las comunidades agrarias, así como el desplazamiento masivo (por ejemplo, en la construcción de las grandes represas), han generado luchas por la recuperación de la tierra y en general movimientos sociales en que los grupos étnicos han estado y siguen estando involucrados.

También los movimientos sociales agudos de repercusión nacional, así como los grandes acontecimientos internacionales como la revolución cubana, los movimientos progresistas y revolucionarios en América Latina, Africa y especialmente la guerra de liberación en Vietnam, conmovieron al medio académico e influyeron en la deslegitimación de los pradigmas de corte norteamericano, que no daban cuenta de los procesos coloniales y de su contraparte: los procesos de liberación y descolonización. Recuerdo que eran importantes las lecturas de las obras de Almicar Cabral, Frantz Fanon y Memmi, y en el campo de la antropología, de Balandier y posteriormente de Leclerc. Si bien no hay algo así como un vínculo directo entre los acontecimientos internacionales y nacionales (por ejemplo, los movimientos ferrocarrileros, el jaramillista, el de los médicos, el movimiento del 68, los movimientos campesinos, etcétera), pienso que éstas han sido un marco político propicio para ganar la distancia necesaria y poner en entredicho la propia práctica.

Decía arriba que una de las características de la antropología social en México es que se reflexionó explícitamente o implícitamente desde diversos ángulos sobre la tensión entre los grupos étnicos y el resto de la nación.

Así, las teorías nacionalistas tenían que afrontar el hecho ineludible de que las diferentes culturas étnicas no están aisladas ni se trata de "culturas primitivas". Con el concepto de aculturación, se intenta teorizar aquel proceso de transformación conflictivo entre ser indígena y no serlo, o bien entre una comunidad étnica relativamente "aislada", y la cultura nacional. Pero el concepto tiene no sólo el interés de ubicar estáticamente un problema, sino de reflexionar sobre los efectos de la acción indigenista dentro de los grupos étnicos. Es, para decirlo de otra manera, un concepto que acompaña una práctica.

El desarrollo de la teoría de la relación de los grupos étnicos con el resto de la sociedad llevó a Aguirre Beltrán a trascender el estudio de comunidad para conceptualizar la región como una de las unidades de análisis y de acción indigenista. Es un esfuerzo por incorporar desde el enfoque culturalista la desigualdad, la explotación y la opresión en un cuerpo teórico coherente, que además sirvió para diseñar la política indigenista dentro de un esquema integracionista. Con ella había que romper la relación entre la metrópoli (ciudad señorial) y su hinterland, quebrando además la relación de "casta" como reducto del pasado colonial en que se fortalecieron las culturas indígenas como mecanismos para la mejor explotación por parte de los ladinos. Central, dentro del esquema integracionista, es la visión liberal de la sociedad (libre intercambio de la fuerza de trabajo, tierras y mercancías y del fomento de la transformación de los gobiernos indígenas tradicionales en nacionales), y el mestizaje como el método de la unificación nacional. El objetivo del indigenismo, pues, sería la homogeneización e integración cultural de la nación.

Como nota central, diría que el funcionalismo en todos sus matices no desarrolló otra teoría de los grupos étnicos que la de las sociedades duales en que éstos se desenvolvían al margen de la sociedad nacional.

En los años setenta, desde el paradigma de la teoría de la dependencia generada por sociólogos y antropólogos latinoamericanos, y rompiendo con la tradición de la hegemonía de la teoría antropológica norteamericana, González Casanova, y posteriormente Rodolfo Stavenhagen, introducen nuevas explicaciones de la relación "metrópoli-satélite".

En efecto, las tesis del colonialismo interno hacen como el esfuerzo de teorizar la "otra cara del imperialismo", es decir, la situación de clase en áreas explotadas de diversas formas por parte de las metrópolis nacionales e internacionales. Es interesante señalar aquí la introducción en el eje paradigmático dependentista la dimensión del colonialismo cuyo origen intelectual viene a partir de los movimientos de independencia y liberación nacional de la lucha anticolonialista en Africa (por ejemplo, Argelia) y en Asia, y que aparece en las obras de Balandier desde 1951.

Me parece que lo interesante de la aportación de este concepto de González Casanova va a la situación interna de un país del Tercer Mundo. La tesis del colonialismo interno se distingue del concepto de regiones de refugio, en que mientras este último postula que el problema de lo étnico se genera alrededor de la cultura "reactiva", a la vez que se aprovechada por las élites locales y regionales para mantener el monopolio de explotación, la primera se desarrolla alrededor del intento de explicar el subdesarrollo a partir de la dominación y a conceptualizarlo como condición del mismo desarrollo. Mientras que para A. Beltrán el indigenismo significa integración y homogeneización, las tesis del colonialismo interno llevan necesariamente a la conclusión de eliminar el modelo de desarrollo que conlleva el subdesarrollo. Por ende, es necesaria la transformación estructural de la relación de explotación y de opresión, y con ello la eliminación de los mecanismos de explotación de clase expresada geográficamente.

Un acontecimiento importante dentro de la teorización de lo étnico lo marcó Rodolfo Stavenhagen con la publicación de su ensayo "Las clases sociales en las sociedades agrarias" (1969) en el cual se introduce la discusión del problema de las clases sociales frente a la explicación "culturalista" de la explotación y la opresión étnicas. Pienso que su obra fue importante, ya que sería uno de los primeros ensayos que intentaban incorporar el análisis de las clases sociales en el campo mexicano. La corroboración de que lo étnico reforzaba de alguna manera la forma de explotación (castas) no justificaba la no aplicación del esquema analítico de las clases sociales.

La crisis de hegemonía del Estado mexicano a fines de los sesenta y los procesos de democratización en los centros de educación superior y de investigación, que resultaron como consecuencia del movimiento estudiantil tuvieron como consecuencia la revisión profunda de la enseñanza y los presupuestos teóricos de la antropología social. (No es el lugar para hablar de la ENAH, pero me gustaría en otra ocasión analizar el proceso de introducción de nuevas bases teórico-metodológicas, de los aciertos y dificultades, ya que este proceso fue motivo de fantasía en el exterior de la escuela que han contribuido a tejer la ya célebre leyenda negra que suscitan opiniones hasta de poetas con poder).

Uno de los aportes teóricos más completos a la cuestión étnica fue el libro de Aguirre Beltrán Regiones de refugio, 1967. Podemos considerar que esta obra es la culminación de una experiencia tanto como investigador como de funcionario indigenista, y que es referencia obligada –esté de acuerdo o no– para cualquiera que desee discutir la cuestión étnica en México.

Sin embargo, esta obra se publica en momentos de servera crisis de hegemonía del aparato estatal, en que comenzaba a formularse las primeras críticas sistemáticas a dicha política.

En este sentido, otro gran acontecimiento para la antropología social mexicana fue el libro De eso que llaman antropología mexicana de Bonfil, Nolasco, Olivera, Valencia, Warman(1970). Me parece que aquí se da la primera gran ruptura sistemática con el indigenismo incorporacionista, al proponer una política de fortalecimiento de las etnias y del derecho a la autodeterminación, autonomía o la autogestión. Desde esta perspectiva, Bonfil intenta trascender el enfoque de que la cultura étnica está permeada por la cultura de clase y que su explotación no es en tanto que clase sino en tanto que indígenas. Mientras los opresores con su cultura de clase no tienen perspectivas de sobrevivir afuera del sistema nacional, las culturas étnicas fundamentan su futuro por su pasado propio y distinto. Tal vez dicho de manera exagerada se genera así la visión de lo étnico "ahistórico", que va a perdurar a lo largo de los setenta, visión según la cual se dice que lo étnico es antes de las clases sociales, pervive durante su existencia y asimismo podrá sobrevivir en una sociedad sin clases. Se abría paso de nuevo la vieja visión "esencialista" de lo étnico, que en los años setentas va a jugar un papel importante en el desarrollo e interpretación de los movimientos indios. Esta forma de ver lo étnico se confirma años después cuando Bonfil plantea en la segunda reunión de Barbados la tesis "de las identidades primordiales" en que se postula que la especificidad étnica existe como una dimensión de la realidad social que va más allá de los acontecimientos históricos. Preguntaría aquí, ¿cómo es posible que no se altere la "esencia" étnica ante los cambios históricos de relación estructural del interior hacia el exterior y las transformaciones en el interior?.

Lo que tampoco nos queda claro, en el momento en que Bonfil escribe, era cómo la autonomía se pensaba en relación con el resto de la sociedad. Teníamos la impresión de que se conceptualizaba como un lunar descontextualizado de la historia general del país. Tampoco nos quedó claro cómo se visualiza el problema de las clases sociales y sus intereses, que atraviesan lo étnico, esto es, la dialéctica del amo y el esclavo no sólo se da en relación de la sociedad nacional con los grupos étnicos sino que se introduce necesariamente al interior del grupo.

Al generalizarse la crítica hacia el integracionismo y la política de homogeneización cultural, Bonfil y otros abrieron un camino importante para la exigencia del reconocimiento y el derecho de existencia de una sociedad nacional pluriétnica y pluricultural. Quisiera hacer aquí un recordatorio de que los momentos políticos en que se da la publicación eran de una represión extrema con cientos de presos políticos no sólo provenientes de las universidades sino también del sector agrario. La crisis social en el campo se agudizó de manera dramática, a tal grado, que en los primeros años de los setenta se dieron innumerables movilizaciones masivas

alrededor de la lucha por la tierra como demanda principal, pero también por mejores salarios, precios del producto, por las presidencias municpales hasta sus expresiones más radicales de los movimientos sociales como fue la implantación de la guerrilla rural principalmente en el estado de Guerrero. Hicimos el recuento que los movimientos agrarios entre los años 1971-76, y observamos que el 70% de las luchas fueron protagonizadas por campesinos de origen étnico; aunque en sus demandas no se manifestara explícitamente lo étnico, es de suponerse que se defendía en estos movimientos su esencia misma. Tal vez no se haya valorado con detenimiento los éxitos del Campamento Tierra y Libertad, en donde este movimiento aglutinó a miles de campesinos de origen huasteco y nahuatl, y que a la larga obligaron al Estado a repartir miles de hectáreas en manos de una burguesía ganadera al mando de un cacique histórico de la revolución mexicana: Gonzalo N. Santos (Agustín Avila 1983). No fue casual encontrar en un congreso de la CNPA (Coordinadora Nacional Plan de Ayala) Santa Fe de la Laguna, Michoacán, una pinta que decía "el título del indio es la tierra".

En este contexto de efervescencia de la inquietud social en el campo mexicano, el gobierno pretende salir al paso al descontento desarrollando la tesis de la alianza campesinos-Estado, incluyendo a los grupos étnicos, para un nuevo proyecto de desarrollo, subvirtiendo las estructuras de control y mediación política anteriores, por ejemplo algunas formas de dominación caciquil.

Se prentendió dar salida a la presión social en el campo con nuevos créditos y proyectos regionales (a veces gigantescos, como el de la Chontalpa o de los desmontes de las selvas) y abriendo aceleradamente la frontera agrícola y la constitución de ejidos colectivos "eficientes".

Respecto a la política indigenista, se fundan varios centros nuevos coordinadores, y se incorpora a cientos de maestros de origen étnico a las tareas de castellanización y de promoción de la comunidad.

Por ello, Aguirre Beltrán (en este momento subsecretario de Educación Pública) reacciona con gran violencia ante la crítica de etnocidio que hacen Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (1973) cuando dan cuenta de la resistencia, despojo y traslado masivo de miles de chinantecos y mazatecos hacia el área de desmonte de Uxpanapa, sur de Veracruz, a raíz de la construcción de la presa Cerro de Oro. Los autores mencionados hacen asimismo un recuento de los efectos sobre la población del traslado de alrededor de 20 000 mazatecos cuando se construyó la presa Miguel Alemán.

Que yo sepa, era la primera vez que se hablaba de etnocidio en México, concepto que hasta entonces se había circunscrito para describir las atrocidades del Estado hacia los grupos indígenas en la selva amazónica del Brasil y de Colombia.

El Estado incorporó a varios de los intelectuales críticos a puestos de mando intermedio de las secretarías de Estado, a veces a cargo de la misma movilización popular alrededor de los proyectos de desarrollo, o bien en centros universitarios de investigación. En este ambiente, se incorpora el marxismo a la reflexión de las ciencias sociales, cuya versión académica más acabada se desarrollaba en París con el fenómeno del "estructuralismo" marxista. Había una gran necesidad de trastocar la explicación culturalista y dependentista en el estadio de lo étnico. En la ENAH se introduce este enfoque generacionalmente, desplazando los paradigmas de la antropología culturalista. Los que hubiesen podido tender el puente entre la tradición antropológica mexicana, aún en su reunión crítica y lo nuevo que se estaba gestando, habían renunciado como maestros por la represión posterior al 68. Sin el bagaje de la antropología culturalista, que había entrado en crisis aun antes del 68, las generaciones de la primera parte de la década buscaron responder con el paradigma marxista a las viejas nuevas problemáticas del campo mexicano, incluyendo lo étnico.

Una de las preocupaciones importantes fue caracterizar en nuestras sociedades la estructura de clases discutiendo las "vías de desarrollo" al capitalismo en el campo mexicano. La discusión sobre las vías de desarrollo, de la relación de las clases sociales y el Estado confrontados con datos empíricos (por ejemplo, bajo la dirección de Roger Bartra se estudiaron las estructruas de poder y clases sociales en el Valle de Mezquital, sin tomar en cuenta seriamente el elemento étnico que estaba indudablemente presente en la vida cotidiana y en las luchas agrarias) opacó de manera sensible el aspecto étnico de las luchas agrarias. Sin embargo, bajo la atractiva tesis de la "articulación de modos de producción subsumidos al dominante", se intentó rebasar el dualismo e interpretación funcionalista de la sociedad, así como contar con una teoría adecuada a la situación peculiar de nuestros países. Ganaban fuerza las tesis del desarrollo e intercambio desigual. Así, todo mundo articulaba y desarticulaba modos de producción, los buscaba en una comunidad, en una región o en la sociedad nacional, o bien en la historia. Ante esta visión "estructuralista" de la sociedad, se olvidaba un aspecto importante de las sociedades históricamente configuradas: la lucha de clases por proyectos de nación ligados a sus intereses inmediatos y mediatos.

A mi juicio se ganó claridad en el entendimiento de cómo los fenómenos generales intervenían en una región determinada. Pienso que fue uno de los primeros trabajos importantes que se acercó a la realidad mexicana y regional con un marco de referencia marxista. Es también en estos años cuando se comenzó a estudiar sistemáticamente desde diversos ángulos la cuestión agraria. El marxismo que entró a la academia no tenía mucho que ver con los movimientos y organizaciones populares. La interpretación de hacia a dónde va el desarrollo capitalista en el campo en nuestros países si hay un proceso de descampesinización no proletaria, una proletarización o una incapacidad del propio sistema dominante de destruir la pequeña producción mercantil, aparentemente polarizó la discusión en dos bandos: "los proletaristas" y "los campesinistas". Es interesante señalar aquí que esta discusión ha suscitado una serie de malos entendidos. Stavenhagen (1984:306), por ejemplo, adjudica a "ciertas corrientes marxistas (¿cuáles?, supongo que se refiere a "los proletaristas") las siguientes tesis: el desarrollo del capitalismo destruye irremediablemente las manifestaciones culturales que no proceden de su modo de producción. Pretender la preservación de las culturas indígenas es anacrónico y reaccionario... Su auténtica liberación reside en que hagan causa común con el resto de la clase trabajadora en el marco de la lucha de clases. La problemática cultural o étnica sólo contribuye a dividir al proletariado y por lo tanto beneficia a las clases explotadoras. Plantear la cuestión cultural es frenar el desarrollo de la lucha de clases y la revolución social. Asimismo, el autor deriva que la izquierda sostiene que la desaparición de las culturas indígenas es inevitable y deseable desde el punto de vista político. Quisiera preguntar a Stavenhagen a qué autores marxistas se refiere que afirman lo anterior. Una cosa es la observación innegable de que en este sistema y modelo de desarrollo los grupos étnicos se ven desfavorecidos en extremo; que sufren un deterioro en sus condiciones mínimas de vida; que son integrados a un sistema de corrupción; que viven un proceso de bombardeo cultural ajeno a su cultura, que forman crecientemente parte del ejército de desempleados o semiempleados en el campo y en la ciudad; que ya son millones los asalariados de la agricultura capitalista y que viven en condiciones infrahumanas afuera de su lugar de origen, etcétera; y otra cosa es que se postule que este proceso es deseable. El único autor que yo sepa formula contundentemente que la proletarización del indígena es condición para luchar para su liberación es Aguirre Beltrán (1975:105).

La discusión sobre el carácter del campesinado y su futuro político no deja intacto al medio antropológico. Así, Palerm y el grupo de la Universidad Iberoamericana, y posteriormente en el CISINAH, intentaban desarrollar una antropología alterna al enfoque marxista, sobre la base de la ecología cultural y el evolucionismo multilineal, reviviendo a Chayanov para discutir finalmente el MDM de la pequeña producción mercantil (Palerm 1980).

A la vez, sobrevive la línea de Eric Wolf en los estudios de Warman; por ejemplo trabaja sobre la estrategia campesina de sobrevivencia y su relación (conflictiva) con el Estado, en una región de larga tradición de lucha por la tierra.

El paradigma marxista con sus distintas variantes fue un punto de referencia a veces conflictivo para los autores de esta corriente. Aun los críticos como Palerm tuvieron que confrontarse con este enfoque (véase el discurso inaugural del CISINAH, hoy CIESAS) o bien su polémica con el vietnamita Le Chau en la que Palerm, apoyándose en Rosa Luxemburgo, postulaba que los planteamientos de Marx (siendo eurocéntrico) no es un marco apoto para interpretar a nuestros países y menos la situación colonial. Le Chau, el vietnamita, le responde que con este marco referencial se hizo el análisis estratégico para derrotar a la superpotencia más feroz que existe en el planeta.

Es interesante el giro que introduce Armando Bartra a la discusión, cuando afirma que no se trata de explicar la sobrevivencia del campesinado o no alrededor del análisis de las "vías de desarrollo" al capitalismo en el campo, sino cuál es el papel que el capital nacional e internacional asigna al campo mexicano y, en específico, al campesinado. Se supera así la visión evolucionista de nuevo cuño en la discusión del destino de los campesinos (si se proletarizan o no) y se revalora de manera importante el papel de las luchas campesinas, y en específico de las étnicas en el contexto general de los movimientos populares. Para unos, el planteamiento de que los campesinos se proletaricen equivale a la destrucción de la comunidad agraria, base de la organización étnica. Para otros, la comunidad y su regularización interna, incluyendo la relación con la naturaleza, es una especie de idilio que se destruye con la dominación de Occidente.

Independientemente de la discusión académica, se puede observar que el modelo de desarrollo en que se haya ubicado el agro mexicano implica un intenso proceso de proletarización y de la depauperación no proletaria, de la migración masiva y lucha por la tierra. Todo ello somete a la identidad étnica a nuevas tensiones, y su estudio rebasa con creces el universo de la comunidad original.

Ahora bien, en los setenta las tesis radicales en la crítica al indigenismo se ven atravesadas por dos hechos. Uno, por la incorporación por parte del Estado de los intelectuales críticos a la misma política indigenista, lo que conlleva la modificación de la misma. Me parece que el planteamiento radical de la autodeterminación se va mutando hacia la discusión sobre la participación en el diseño y ejecución de los programas del Estado para los grupos étnicos por parte de los intelectuales salidos de las comunidades étnicas. Las tesis de los críticos del colonialismo interno se vuelven discurso oficial.

Miles de maestros, técnicos agropecuarios de origen étnico son formados e incorporados como promotores en los programas del Instituto Nacional Indigenista y Educación Extraescolar, dependiente de la Secretaría de Educación Pública. Se diseña posteriormente lo que se ha llamado la educación bilingüe y bicultural. La nueva orientación queda fundamentada por Félix Báez (1978) y otros, como Salomón Nahmad (1978:225 y sigs.) se denominó indigenismo de participación en el cual se postula que no se trata de homogeneizar, sino fortalecer el pluralismo étnico. Se intenta superar la "aculturación planificada" e implementar la participación indígena en la producción y en beneficio del mayor desarrollo nacional, satisfacer las necesidades básicas de los grupos étnicos, elevar la capacidad de éstos en la defensa de sus derechos individuales y sociales, y fortalecer la conciencia nacional a través del respeto del pluralismo étnico (Báez 1978:298). Llama la atención que Báez desarrolle desde un aparato de estado un discurso anticapitalista, que critique las tesis de Aguirre Beltrán, pero que se mantenga la misma estructura de la acción indigenista diseñada justamente por Aguirre. Me refiero al mantenimiento de las actividades de los centros coordinadores como centros "rectores" de la acción indigenista. El otro elemento que llama la atención es la acusación de que "la aculturación planificada" en México cumplió el papel de teoría y práctica al servicio del desarrollo capitalista del país. Hay que recordar que estamos hablando del año 1978-79, momento en que se inaugura el auge petrolero y los créditos prácticamente ilimitados. Hay que preguntar a Báez si los proyectos regionales en que interviene la acción indigenista no estarían así mismo encaminados al desarrollo del capitalismo, y que nos explique a cuál desarrollo se refiere.

Es durante el régimen de López Portillo cuando el discurso del propio presidente diluye lo étnico con lo marginal y la acción indigenista se disuelve en supraorganismos dedicados a los "marginados". Los setenta son asimismo testigos de motivimientos de origen étnico que concuerdan principalmente con tesis de que los indígenas pertenecen al cuarto mundo, su territorio es un país interior ocupado y que el problema fundamental es la contradicción de los grupos autóctonos con Occidente, incluyendo sus clases explotadas. El marxismo y el socialismo, por ejemplo, aparecen dentro de este discurso como engendros del mismo occidente. Como justificación o como camino ideológico unificador de la identidad grupal, es generalmente un pasado glorioso al que hay que aspirar como modelo. Tal vez sean las reuniones de Barbados 1 y dos los acontecimientos más importantes en cuyo interior se manifiestan posiciones que posteriormente se habrían denominado de etnicistas o etnopopulistas (Polanco 1985:35 y sigs.). Me parece que el mérito de Barbados, sobre todo en la primera reunión, es que se llamó la atención de la opinión mundial al genocidio y etnocidio que sufrían los grupos étnicos. Por otra parte, se instauró una práctica importante: la confluencia en un solo foro de representantes de organizaciones de origen étnico y antropólogos.

Esta experiencia se repetiría en varios niveles en los congresos agrarios 1,2 de la Universidad de Guerrero, y el tercero que se efectuó en la UAM-X el año pasado.

Es importante señalar que, si bien en los principios de los setenta el análisis de las clases sociales predominó en el panorama de los estudios agrarios, incluyendo el de los grupos étnicos, en la segunda parte de la década hay una reunificación del elemento étnico y el de la cultura, sin renunciar al análisis de las clases sociales. En mi experiencia personal, por ejemplo, comenzamos nuestros estudios en la región mazateca baja, analizando la transformación de la estructura de poder con la intervención a nivel de regiones de la nueva política echeverriísta y las instituciones federales. Nuestro objetivo fue analizar el comportamiento de las distintas clases sociales en relación con el Estado. Sin embargo, se reintrodujo la dimensión étnica en el momento en que observábamos empíricamente que la cultura étnica, las lealtades étnicas y primordiales, y la concepción del mundo permeaban el conflicto de las clases sociales.

Margulis había publicado un trabajo que, desde el año 1975, impresionó a nuestro medio. Me refiero a su discusión altamente diferenciada y compleja del concepto cultura y de sus posibilidades cuando éste es apropiado por los movimientos sociales populares (Margulis 1982:65). Igualmente, la discusión de Antonio Gramsci contribuyó a revalorar tal concepto, y pienso que los trabajos de Gilberto Giménez (1978) y Néstor García Canclini (1982) reintroducían al medio académico mexicano la dimensión analítica (y semiótica) de la cultura, manteniendo el enfoque clasista de la sociedad.

Con la reintroducción de la dimensión cultural dentro del análisis de lo social, sin embargo, no se trató de reivindicar la concepción culturalista de la sociedad, sino más bien la cultura escrita con minúscula, la que unifica grupos sociales en ciertas prácticas o habitus históricamente construidos.

Para nosotros, este enfoque fue importante, ya que marcó entre otros principios el eje unificador en la construcción de la maestría en antropología social: la contradicción clase (origen agrario), etnia, cultura de origen mesoamericana con las transformaciones y asimilaciones, con nación, proyecto de desarrollo y hegemonía de clase dominante, cultura de masas y popular.

Hay un hecho interesante que, en mi opinión, está cimbrando la antropología social en México, y que obliga a repensar la relación de los antropólogos respecto a lo étnico.

Se trata de la formación de profesionales indígenas. En primer lugar, la incorporación de miles de técnicos y maestros de origen étnico a los programas de educación y de promoción social. Creo que no es casualidad que los movimientos más intensos del magisterio en la lucha por la democratización del sindicato se dan precisamente en Chiapas y Oaxaca, los dos estados con mayor población étnica. Detrás de los proyectos democratizadores, sospecho que está la defensa de los derechos de los grupos étnicos, en contra de caciques locales y sus apoyos gubernamentales. Sin embargo, no quisiera dejar de mencionar que dentro de los propios aparatos hay a veces, luchas intensas y que para varios de los empleados del Estado, de origen étnico, pertenece a una institución gubernamental, sirve como muleta para la movilidad social y negar así su origen étnico. He observado que estos funcionarios son frecuentemente puntales de la imposición del partido oficial dentro de una región determinada.

En segundo lugar, ya en un nivel más modesto están las experiencias del programa de etnolingüística de Pátzcuaro y Tlaxcala, organizado desde el CIESAS y de la enseñanza abierta de la licenciatura en antropología social de la ENAH, para promotores bilingües de la coalición de maestros bilingües de Oaxaca. Pienso que los resultados de las dos experiencias han rebasado con creces todas las expectativas, y que van a permitir sistematizar desde el interior de las etnias la experiencia histórica de las mismas. Los que de alguna manera participamos en el programa de la ENAH tuvimos que replantearnos los fundamentos del trabajo antropológico en el terreno de "lo otro", y que con los estudiantes de origen étnico se trataba de estudiar lo propio. Asimismo, los contenidos de los programas y el diseño didáctico del aprendizaje tenía que tomar en cuenta toda una forma diferente de conocer y explicar la realidad.

En los años ochenta, varios acontecimientos nos obligan a replantear lo étnico. Por una parte, en la declaración de San José de Costa rica sobre etnocidio y el etnodesarrollo de la UNESCO y FLACSO (1982), se postula la necesidad de los grupos étnicos de construir unidades político-administrativas y autónomas dentro de los Estados nacionales (Bonfil 1985:135).

Asimismo, los acontecimientos en Nicaragua y la descarada intervención norteamericana, especialmente en la Costa Atlántica, motivó la "declaración México" y la formación de un nuevo organismo, que se nombró Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas. Si bien este organismo tuvo una vida corta, algunos de sus miembros participaron en el trabajo antropológico que acompaña la formulación de la política de autonomía regional en Nicaragua. En el documento de CLALI, se critica las posiciones "esencialistas" de lo étnico, y la fundamentación del futuro político en la glorificación de un pasado que probablemente nunca existió.

Los grupos étnicos son entidades históricas que se van redefiniendo según el momento histórico, atravesadas por clases sociales que adquieren su sentido en la retícula de las relaciones de clase. Asimismo, se postula que no es el enfrentamiento con Occidente lo esencial de la lucha de los grupos étnicos, sino con sectores y fracciones de clase específicas que imponen su destrucción, su utilización para la explotación y mayor opresión. La afirmación pluricultural y pluriétnica es importante, pero no puede reducirse únicamente a la lucha por la cultura, ni tampoco a la lucha en el terreno de lo económico (visión economicista del problema étnico); debe ser un enfoque integral. La lucha por los derechos étnicos es asimismo la lucha por la transformación de la organización de la nación en su conjunto; como tal, asume un carácter objetivamente democrático, anticapitalista y antiimperialista. Además el apoyo a las reivindicaciones étnicas no parte de las políticas indigenistas sino, más bien, requiere de la actuación de los propios indígenas. Aquí se define como clave la capacidad transformadora de la propia movilización grupal.

La "declaración de México" se formuló pensando por lo menos tres acontecimientos ligados a la cuestión étnica. Me refiero a la experiencia del Ayuntamiento Popular de Juchitán. En este movimiento se demostró cómo la polarización interna del grupo moviliza lo étnico según las necesidades de hegemonía grupal aglutinadas finalmente por intereses distintos de la cultura étnica, incluyendo la utilización del idioma, se rehacía con dificultades por parte de los poderosos, de tal manera que recurrieron a la violencia y al fraude para reconquistar la presidencia municipal, la organización cívico religiosa por varios, las formas de acercarse a la naturaleza, la defensa de las tierras comunales, movilizada por la COCEI (Coalición obrero, campesina, estudiantil del Istmo), le daba autenticidad al movimiento. Al contrario, la misma vida y concepción del mundo de la burguesía agraria juchiteca vaciaba de contenido lo étnico, lo volvía escaparate y demagogia. En la medida en que el movimiento se desenvolvía, los intelectuales juchitecos ligados a él reconstruían la memoria histórica que se convertía en conciencia de lucha, que creaba literatura, que reforzaba la lengua y que transformaba el marco político en movimiento cultural. Aquí se mostró cómo los movimientos sociales desencadenan la creatividad cultural. Fue especialmente importante la experiencia de la radio, que se convertía en foro de discusión, en participación popular dentro de la creación artística y el uso de la lengua zapoteca. Es un ejemplo vivo de lo que pudieran ser los medios de comunicación al servicio de los grupos étnicos. Creo que aquí se cumplía la pequeña utopía de Mario Margulis que exigía en su artículo (op. cit.); la apropiación de la producción de la cultura por parte de los mismos consumidores.

Pienso que el movimiento de Juchitán no ha sido destruido porque se ha recreado la cultura étnica (véase al respecto análisis de López Monjardín 1983).

El segundo hecho importante para reinterpretar la cuestión étnica en América Latina es la visión que desarrolla el EGP guatemalteco a partir de la experiencia de ese país. Tal vez sea la situación extrema de explotación, opresión y represión, y la incorporación de los grupos étnicos en la lucha por la liberación en Guatemala, que haya motivado la creación de uno de los documentos más acabados de un grupo político. Me refiero al análisis que hiciera el EGP sobre la cuestión étnica en Guatemala, en el cual se reinterpreta la historia, se introduce la dimensión étnica en el análisis de las clases sociales, se plantea el rescate de la nación para todos los trabajadores, se elimina la discriminación, los prejuicios, y se postula una patria multinacional unitaria. Es importante señalar que hay otros enfoques guatemaltecos que reducen la problemática étnica al problema del racismo, o bien, como los del grupo maya, que postulan un futuro de Guatemala únicamente para los grupos étnicos, excluyendo otros grupos sociales. En el documento del EGP se desarrolla la tesis de que el futuro de las culturas étnicas no se fundamenta en un pasado imaginario, sino que en la medida que se reconoce el derecho de ser, con una territorialidad y base económica (que pasa necesariamente por la reforma agraria) determina, la cultura florecerá, ya no como una cultura de la resistencia, sino con nuevas potencialidades.

El tercer hecho que quisiera mencionar es la participación de antropólogos sociales en el diseño de la política de autonomía regional para los grupos étnicos y creoles de Nicaragua. Quien vivió de cerca los desencuentros con los miskitos, podría ver con optimismo cómo en un proceso revolucionario se aprende y se transforma.

El esfuerzo analítico venía ya desde los trabajos de Gilberto López y Rivas, en los cuales postulaba que la cuestión étnica tiene únicamente solución dentro del replanteamiento de la nación en su conjunto. Ya Gilberto había retomado el concepto de minorías ligándolo con el de opresión y discriminación, lo que reforzaba la situación de explotación de las clases trabajadoras incluyendo las del campo. Al respecto es interesante señalar que en investigaciones concretas –por ejemplo, Lourdes Arizpe respecto a las Marías– se establecía algo así como la "triple" condición de explotación: la de ser vendedora ambulante dependiente en la urbe, la de pertenecer al grupo étnico (con los consiguientes mecanismos discriminatorios políticos, económicos, sociales y culturales en el lugar de origen y en el destino de la migración) y la de enfrentar la condición de mujer y madre dentro de su trabajo.

Con el concepto de minorías étnico-nacionales se intenta ubicar a cada grupo según la situación en que se encuentra, resolviendo así la visión genérica que la antropología tenía de lo indígena. Estas ideas son discutidas sistemáticamente por Héctor Díaz Polanco en su libro La cuestión étnico-nacional (1985).

Aplicamos un tanto este encuadre para analizar la cuestión étnico-nacional en Nicaragua destacando que la problemática de la Costa Atlántica (G. López y E. Boege 1984) había que ubicarla dentro de la cuestión nacional no resuelta. No se trata de etnias intactas, sino que éstas se forjaron en la historia colonial y sobre todo neocolonial dentro de la economía enclave. Asimismo, se analizó el papel de la iglesia morava como la única unificadora étnica en el periodo prerrevolucionario. Para el entendimiento del comportamiento político de los miskitos, se introdujeron las categorías de caciquismo y de las lealtades primordiales con las cuales algunos líderes contrarrevolucionarios y/o alzados organizaron a la población. Pero, asimismo, se observó que es a través de las mismas lealtades que los consejos de ancianos de las comunidades han exigido a los alzados en armas buscar la paz y no el desgarre del propio grupo y participar dentro de la política de autonomía regional.

Para nosotros fue una sorpresa ver el manejo de un discurso "etnicista" para la fórmula de solución de los miskitos por parte de ciertos líderes como Brooklin Rivera y Armstrong (que recibieron evidentemente apoyo en monetario y logístico por parte de la CIA, como se ha revelado en las audiencias del Congreso norteamericano para esclarecer el escándalo del Irangate). Se reivindicaba un territorio histórico con un argumento de derechos aboriginales (se trataba de alrededor de la mitad del territorio nicaragüense), con una especie de soberanía nacional, en la cual era MISURASATA (Miskitos Sumus, Ramas, Sandinistas Unidos), la organización de Brooklin Rivera el único interlocutor.

Para 1984 se impulsa la idea de estudiar y analizar la posible autonomía regional como salida a la cuestión étnica. Es importante señalar que en el diseño de la concepción y su fundamento teórico participaron antropólogos y que fueron escuchados con detenimiento por los (y las) distinto(a)s responsables de la política nacional y de la Costa Atlántica.

Los resultados de la política de autonomía regional están a la vista de todos. Se ha impulsado un gigantesco dispositivo de consulta en las comunidades étnicas; el nivel de los enfrentamientos armados bajó a un mínimo, varios de los alzados en armas de las comunidades están en diálogo permanente con el gobierno, se presentó ya el proyecto de autonomía para Zelaya Sur, y en estos días la población aprobó el proyecto de Zelaya norte.

Se ha reconocido el derecho a la autonomía regional a los creoles, hecho inaudito para los 50 millones de negros que viven en toda América. Finalmente hay que señalar que los derechos étnico-nacionales se han elevado a rango constitucional. (Véase amplia descripción en: Díaz Polanco y López y Rivas 1986).

Con esta breve reseña de la discusión de lo étnico, para los setenta y lo que va de la presente década, estamos en condiciones de llegar a una conclusión.

Pienso que la crítica al indigenismo obligó a repensar lo étnico durante los setenta y los ochenta. Lo rico del proceso ha sido precisamente la confrontación no sólo en el ámbito académico, sino con los propios movimientos de los grupos en cuestión. El camino (no lineal) va desde el integracionismo más recalcitrante, pasando por la existencia participacionista en las decisiones, a una política pluriétnica y pluricultural, el etnodesarrollo hasta las autonomías regionales.

El reto para la antropología social está en acompañar teórica y metodológicamente los procesos y perspectivas futuras de los grupos étnicos. Para ello es necesario no sólo reflexionar sobre los procesos de descomposición, saqueo, destrucción colonial, dependencia, explotación y opresión, de degradación política y las respuestas grupales a esta situación, sino también repensar todo aquello en función de las "utopías posibles", como diría Adriana López Monjardín (1983) al estudiar el proceso de Juchitán.

Respecto a lo primero hay que señalar que dominan en general los factores adversos que destruyen, subordinan y atomizan a los grupos étnicos. La adversidad ha sido enfrentada de manera múltiple, a veces asimilando, otras resignificando lo dominante. Sin embargo, observamos hoy en día un acecho mayor en todos los ámbitos, incluyendo los medios de comunicación masiva tipo televisa y también estatal (salvo algunas radiodifusoras), que no corresponden en absoluto a las especificidades grupales. Igualmente, la intervención de los distintos aparatos de hegemonía cultural y política tienden a desintegrar lo étnico (sectas, misiones, escuelas, organismos políticos, etcétera).

Considero que los desencuentros de las distintas posiciones que parten de la crítica del indigenismo se están superando en el momento en que los acontecimientos y la práctica de los grupos étnicos obligan a repensar la cuestión. Especialmente, aunque no únicamente, el enfoque que se desarrolla en Nicaragua va a matizar nuestra discusión dentro de la antropología social. Creo que todos estamos de acuerdo en la importancia del reconocimiento de la especificidad étnica de la lucha de los pueblos por rescatar la nación. También quisiera señalar la dimensión de la cultura étnica.

Se trata de un concepto de cultura que rescata la memoria histórica grupal, que sistematiza el conocimiento existente y lo incorpora a nuevas dimensiones que van desde la cultura resistente a la cultura floreciente. En ella la política del lenguaje es clave y es deseable incorporar las tecnologías modernas de comunicación de masas controladas por los mismos consumidores.

La lucha por la cultura específica y multiétnica no puede circunscribirse al terreno estrictamente cultural. Es la lucha por un proyecto nacional y regional alternativo en que se reconozca la territorialidad unificada (vieja idea lombardista no cumplida) hoy fragmentada por las relaciones dominantes; por la organización política y administrativa gestionada por los grupos. Es necesaria la reordenación política del territorio según las etnias. Esta no puede ser encabezada por intereses de clase dominantes que utilizan lo étnico para mantener el monopolio (en diversas formas) de la apropiación del trabajo de los demás. Hay aquí además un elemento que hay que considerar con detenimiento. La cuestión étnica está indisolublemente ligada al papel de la región que exige la división nacional e internacional del trabajo y especificidades ecológicas. Este aspecto adquiere por lo general una característica de saqueo y de prácticas diametralmente opuestas a la experiencia ancestral del manejo múltiple y mesoamericano de la naturaleza. Cabe señalar aquí que el modelo de desarrollo incorpora a representantes del propio grupo dentro del enorme aparato de corrupción. No existe comisario ejidal o comunal que no esté tentado de acumular personalmente a costa de los recursos y trabajo de la comunidad. De ahí que el rescate del territorio y su administración popular tiene que incorporar mecanismos anticorrupción con regulaciones internas precisas.

Es necesario formular desde ya un proyecto de desarrollo que incorpora, mejora y potencializa el acercamiento mesoamericano a las especificidades ecológicas. La crisis alimentaria, el saqueo regional de los recursos (en que participan frecuentemente los propios miembros de los grupos mencionados), el modelo productivo impuesto y la consiguiente depauperación de la mayoría de sus habitantes los ubica objetivamente como reserva de mano de obra sobre todo de empleo estacional. Asimismo, se coloca a las regiones étnicas como expulsoras de mano de obra, aun cuando éstas sean ricas en recursos naturales. Es absolutamente necesaria la implementación de un concepto de desarrollo distinto al dominante, capaz de sostener una población creciente, y de mantener y mejorar la complejidad ecológica (sobre el particular es importante señalar el desarrollo teórico de Enrique Leff, Víctor Manuel Toledo, Silvia Terán, Daniel Zizumbo, Patricia Colunga, Julia Carabias, y Hernández Xolocotzin sobre el manejo integral de los recursos especialmente las selvas tropicales).

Hoy en día cada vez más miembros de las etnias asumen tareas de sistematización de las distintas vivencias grupales y de la recuperación de su memoria histórica; no nos queda más que estar con ellos en diálogo permanente y poner a su servicio los conocimientos de la disciplina antropológica. El futuro de la antropología social, respecto a la cuestión étnica, depende del compromiso que se establezca con los grupos étnicos en el proceso de rescate de la nación por parte de las clases populares.

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE BELTRAN, GONZALO

– 1957 — *El proceso de aculturación*, México, UNAM.

– 1967 — *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

– 1975 — *Obra polémica*, ed. SEP-INAH, México.

ARIZPE S. LOURDES

– 1978 — *Migración, etnicismo y cambio económico*, México, Colegio de México.

AVILA, AGUSTIN

– 1982 — *El campamento tierra y libertad*, tesis de licenciatura, México, ENAH.

BAEZ, FELIX

– 1978 — "Aculturación e integración intercultural: un momento histórico del indigenismo", en: *INI, 30 años después, revisión crítica*, México, D.F.

BALANDIER, GEORGES

– "La Situacion Coloniale: Approche Théorique", *Cahiers internaux de Sociologie*, vol. 9, París.

BARABAS, ALICIA, MIGUEL BARTOLOME

– 1973 — Hydraulic Development and ethnocide, The mazatec and chinantec people of Oaxaca. *International Wor Group for Indigenous Affairs*, no. 15, Copenhagen.

BOEGE, ECKART: GILBERTO LOPEZ Y RIVAS

– 1984 — "Los miskitos y la cuestión nacional en Nicaragua", en: *Boletín de Antropología Americana*, no. 9, Instituto Panamerica de Geografía e Historia.

BONFIL, *et al.*

– 1970 — *De eso que llaman antropología mexicana*, México, ed. Nuestro Tiempo.

– 1985 — "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales", en: *América Indígena*, vol. XLV, diciembre, México.

MEXICO INDIGENA

– 1978 — *INI 30 años después. Revisión crítica*, México, D.F.

CLALI

– 1983 — "Declaración México sobre la cuestión étnico-nacional", México.

HEWITT DE ALCANTARA, CYNTHIA
– 1982 — *Boundaries and Paradigms. The anthropolical study of rural life in postrevolutionary, México*, Leiden development studies, No. 4.

DIAZ POLANCO, HECTOR
– 1985 — *La cuestión étnico-nacional*, México, Ed. Juan Pablos.

GIMENEZ, GILBERTO
– 1978 — *Cultura popular y la religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

GARCIA CANCLINI, NESTOR
– 1982 — *Las culturas populares y el capitalismo*, Ed. Nuevo Imagen.

GONZALEZ CASANOVA, PABLO
– 1965 — *La democracia en México*, México, Ed. Era.

LOPEZ MONJARDIN, ADRIANA
– 1983 — "Una etnia en lucha", en: *Guchachi Reza (Iguana Rajada)*, No. 17, Publicación del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oaxaca.

LOPEZ Y RIVAS GILBERTO
– 1981 — "Las minorías étnicas y el sistema de clases del capitalismo mexicano", en: *Iztapalapa* No. 5, julio-diciembre, UAM Iztapalapa, México.

GILBERTO LOPEZ Y RIVAS; HECTOR DIAZ POLANCO
– 1986 — *Nicaragua: revolución y autonomía*, México, Ed. Juan Pablos.

MARGULIS, MARIO
– 1982 — "La cultura popular", en: Adolfo Colombres (compilador), *La cultura popular*, México, ed. Premiá, la Red de Jonás.

NAHMAD, SALOMON
– 1978 — "La educación bilingüe y bicultural para las regiones interculturales de México", en: *INI, 30 años después*, revisión crítica, México.

PALERM, ANGEL
– 1975 — "La disputa de los antropólogos mexicanos", en: *América Indígena*, vol. 35, México, p. 168.

PALERM, ANGEL
– 1980 — "Articulación campesinado-capitalismo: sobre la fórmula M-D-M-", en: *Antropología y marxismo*, México.

STAVENHAGEN, RODOLFO

– 1969 — *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.

STAVENHAGEN, RODOLFO

– 1969 — *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.

– 1984 — "La cultura popular y la creación intelectual", en: Pablo González Casonova (coord.) *Cultura y creación intelectual en América Latina*, México, Siglo XXI.

TERAN, SILVIA: DANIEL ZIZUMBO

– 1985 — "Las semillas de la cultura", en: *Boletín de la Escuela de Ciencias antropológicas de la Universidad de Yucatán*, año 12, núm. 12, Mérida Yucatán.