

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

Encuentros con la Etnicidad. Antropología Política y Relaciones Interétnicas.

Miguel Alberto Bartolomé.

Cita:

Miguel Alberto Bartolomé (2004). *Encuentros con la Etnicidad. Antropología Política y Relaciones Interétnicas. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/4>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/Xzn>

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>.

CONFERENCIA

Encuentros con la Etnicidad. Antropología Política y Relaciones Interétnicas

Miguel Alberto Bartolomé*



Ámbitos de la antropología política

Durante la primera mitad del siglo XX estudiar los sistemas políticos nativos tuvo, en muchos casos, un propósito al que no eran ajenos los intereses coloniales, que trataban de conocerlos para poder manipularlos. También se buscó en ellos datos para el desarrollo de las teorías evolucionistas, que intentaban determinar etapas de la evolución socio-cultural, basadas en la aparición sucesiva de distintas formas de organización social. Primó entonces de manera inicial un cierto afán tipológico, que trataba de clasificar a nivel cronológico las distintas formas de comportamiento político. El hecho es que durante mucho tiempo, y por distintas razones, la antropología política se orientó al estudio de los sistemas vigentes en las sociedades llamadas "primitivas", entendiendo como tales a aquellas configuraciones étnicas que no estaban organizadas como los estados-nacionales de los cuales provenían los antropólogos. Incluso el estudio de los estados africanos significó inicialmente la posibilidad de recurrir a categorías de análisis similares a las empleadas en Occidente, pero desorientaba a los investigadores la presencia de grandes poblaciones carentes de aparatos políticos centralizados y capaces, sin embargo, de orientarse hacia el desarrollo de conductas compartidas (E. Colson, 1971). Este tipo de antropología, como muchos de los intereses científicos, se trató inicialmente de una proyección de la noción occidental de lo político hacia el estudio de las sociedades no occidentales, tomándolo como un ámbito institucional un tanto aislado y no reparando demasiado en su vinculación con otras esferas de la vida colectiva tales como la religión, el parentesco, la economía o el género. Sin embargo, progresivamente se fue profundi-

zando en el análisis de las distintas posibilidades de caracterización de la acción política en las diferentes sociedades. Incluso se ha sugerido que quizás el más importante aporte de la antropología política respecto a la reflexión social de comienzos del siglo XX, al igual que otros resultados de la investigación etnográfica, fue mostrar cómo funcionaban los sistemas políticos y no cómo *debían* funcionar, que es lo que al parecer le interesaba o buscaba la filosofía política.

En la actualidad los ámbitos de la antropología política se han ampliado y abarcado temas que antes se consideraban propios de otras áreas de la antropología e incluso de disciplinas conexas tales como la sociología o la ciencia política¹. Incluso han surgido temáticas cuyos desarrollos previos no contemplaban con la profundidad necesaria la dimensión cultural que caracteriza al análisis antropológico. De esta manera el surgimiento de nuevos estados, las lógicas políticas contemporáneas, las migraciones nacionales e internacionales, los movimientos sociales, el sentido de las viejas y nuevas fronteras físicas o culturales, el colonialismo, la violencia étnica, la dominación, el nacionalismo, los aspectos políticos del desarrollo del capitalismo, las sociedades civiles, la ritualidad y las representaciones del poder, así como una multitud de temas conexas son ahora abordados a partir de la anteriormente minusvalorada dimensión cultural. Pero quizás una de las más sugerentes e influyentes temáticas de investigación en la actualidad, es precisamente el mantenimiento, desarrollo y emergencia de la etnicidad en el mundo contemporáneo; la vigencia de las identidades étnicas, a las que los paradigmas evolutivos y las teorías de la aculturación habían condenado a una desaparición prematura². Sin embargo, todavía, se suele afirmar y repetir que desde la década de

* Antropólogo. Profesor-Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Oaxaca.

1980 se considera que el “objeto tradicional” de la antropología ha desaparecido. Y ese “objeto” está constituido por los pueblos indígenas cuya presencia contemporánea sólo se puede ignorar a través de una escandalosa negación de la realidad. En tanto los distintos movimientos indios organizados en América Latina contribuyen al cambio de gobiernos en el Ecuador, desestabilizan el sistema y se aprontan para tomar el poder en Bolivia, obligan a la redefinición política en Chile, conmocionan al Estado mexicano con la insurrección maya del EZLN, respaldan a distintos partidos políticos en Colombia, generan demandas de autonomías en todos los países y, en general, demuestran un desarrollo y una presencia ineludibles, todavía hay quienes repiten, siguiendo los precarios discursos de algunos antropólogos norteamericanos y europeos, que la antropología ha “perdido su objeto”. No niego los otros ámbitos de análisis, pero quiero recuperar la tradición de la antropología política referida a los estudios étnicos, que hoy demuestra más interés y necesidad que nunca, en un mundo al que la globalización ha obligado a reconocer y confrontar los múltiples rostros de las realidades multiculturales constitutivas del presente planetario. Y sería injusto olvidar a los que nos antecedieron en esta empresa, aunque ahora no compartamos sus perspectivas.

Toda aproximación a la antropología política de los sistemas interétnicos no puede menos que recordar la obra cardinal coordinada por M. Fortes y E. Pritchard en 1940, *African Political Systems*, que marca un punto de inflexión en este tipo de estudios, en los que se privilegiaba la perspectiva funcionalista de la estabilidad de los sistemas políticos, pero se recurría al análisis de los componentes demográficos, parentales, económicos y territoriales en la configuración de las estructuras de poder. Incluso se hacía mención al efecto que la situación de subordinación colonial había producido en estos sistemas, aunque no se profundizaba en ellos porque, según aclaran los coordinadores en su introducción:

“...Varios de los colaboradores han descrito los cambios que han tenido lugar en los sistemas políticos por ellos investigados como consecuencia de la conquista y dominación europeas. Si no hemos acentuado este aspecto del tema, es porque la mayoría de los colaboradores están más interesados en los problemas antropológicos que en los problemas administrativos...” (1976 [1940]).

Es decir, que se consideraba a la situación colonial como una cuestión administrativa y por lo tanto “no científica”, o analizable, a pesar de que estaba cambiando la naturaleza de los mismos sistema que estudiaban. Se trata-

ba de determinar modelos políticos “puros” a los que se despojaba de las interferencias perturbadoras, aunque dichas “interferencias” ya formaban parte integral de los mismos. Se puede proponer que estos estudios que intentaban caracterizar formas políticas coherentes y autocontenidas, tendían a percibir a la presencia externa como un “accidente” perturbador de los sistemas nativos y no como uno de sus componentes estructurales. Sin embargo, por reciente que sea la relación entre grupos étnicos y estados nacionales, los segundos alteran de manera temprana la vida colectiva de los primeros hasta transfigurarla por completo. Así, por ejemplo, los jefes de guerra y de caza de los *ayoreo* del Chaco Boreal paraguayo, perdieron su papel sólo unos pocos años después de producirse la sedentarización compulsiva (1969-1985) de esta cultura de cazadores y recolectores, por lo que dichas bandas cambiaron rápidamente sus lógicas asociativas hacia formas parlamentarias de toma de decisiones (asambleas) sin delegar del poder en intermediarios (M. Bartolomé, 2000). Con más razón, después de siglos de vinculación con un proceso colonial, la organización de las comunidades mesoamericanas sólo puede hacerse comprensible dando cuenta del carácter históricamente construido de los actuales sistemas políticos y sociales, los que incluyen tanto rasgos prehispánicos como coloniales, tal como fuera inicialmente analizado por P. Carrasco (1961). Algo similar ocurre con las sociedades andinas, en las que los *ayllu* comunitarios exhiben tanto rasgos propios como apropiados, e incluso con sociedades segmentarias como la *mapuche* de Chile y Argentina, cuya configuración contemporánea se debe en buena medida a las guerras coloniales. De hecho, ninguna sociedad nativa de América Latina puede ser entendida al margen de su articulación con el orden colonial en un primer momento y con los estados nacionales a partir del siglo XIX. Y lo anterior no supone analizar linealmente la relación entre las instituciones políticas de las distintas culturas y la de la sociedad dominante, como lo proponía la arcaica perspectiva funcionalista del cambio, sino utilizar los recursos analíticos de nuestra disciplina para abordar las diferentes expresiones del hecho interétnico. Hecho en el que se manifiesta la articulación no sólo de lógicas políticas alternas, sino de códigos normativos provenientes de los distintos ámbitos de las culturas confrontadas. La esfera de lo político, si es que puede ser circunscrita, es entonces sólo una de las manifestaciones de las relaciones interétnicas, en las que intervienen el conjunto de las lógicas culturales de cada sociedad.

No estoy proponiendo al estudio de las relaciones interétnicas como el *único* campo posible de la antropología política, pero sí tratando de destacar su importancia en el ámbito de los procesos interculturales contemporáneos, tema cuya actualidad no excluye que la antropología tenga una tradición al respecto que requiere ser rescatada. Incluso se podría señalar que los que ahora se llaman sistemas interculturales son a los que la antropología se ha dedicado por décadas denominándolos como “estudios de aculturación”, “procesos de cambio” o estudios interculturales (*cross-cultural studies*) y en América Latina como relaciones interétnicas; conceptualmente formalizadas desde la temprana obra del antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (1964). Sin duda que los procesos interculturales, incrementados por la actual globalización mercantil y comunicativa, tienen una dimensión mundial que supera a la de los sistemas locales de pequeña escala tradicionalmente investigados por los antropólogos, pero éstos constituyen un importante precedente de estudios de casos que pueden alimentar la reflexión social contemporánea. En este sentido, la antropología es la disciplina que más se ha dedicado al estudio de los procesos y contextos resultantes de las relaciones entre culturas en contacto, tradición de la que sin duda es factible recurrir para aproximarnos a la dinámica social de nuestros días. Sin embargo, este ensayo tiene un interés mucho más modesto, ya que se refiere exclusivamente a la vinculación entre los grupos indígenas y los estados. Los procesos articulatorios entre sociedades nativas y estados nacionales, es decir los *sistemas interétnicos* de las sociedades multiculturales, son sistemas sometidos a procesos externos e internos que van redefiniendo sus características constitutivas a lo largo del tiempo, de acuerdo a los cambiantes intereses de alguno o de varios de los sectores participantes. Dichos sistemas construyen contextos sociales heterogéneos, en los cuales las normas culturales que orientan las conductas se ven comprometidas por las fuerzas dominantes, hasta el punto de generarse nuevas configuraciones étnicas, así como diferentes textualidades normativas y complejas narrativas culturales emergentes. Las fuerzas sociales operantes en los sistemas interétnicos, provenientes tanto del subsistema nativo como del “nacional”, ambos influidos en distinta medida por lo global, aparecen definidas por la complementariedad y el conflicto; uno no existe sin el otro y la estabilidad del sistema depende de su capacidad por mantener un equilibrio precario, siempre sujeto al desarrollo de nuevas tensiones estructurales. La dimensión que adquiere la acción política en

ámbitos de esta naturaleza constituye un campo signado por ambigüedades y contradicciones, en la medida que se manifiesta como confrontación entre lógicas culturales, económicas y estructuras de sentido que el subsistema dominante suele hacer aparecer como irreconciliables para lograr reproducirse. Durante muchos años se creyó que la resolución de esta confrontación pasaba por la asimilación del subsistema nativo al “nacional”, pero la historia ha demostrado que la tensión estructural y la diferenciación sectorial se mantienen, a pesar de los cambios en los marcos políticos estatales y en las consecuentes estrategias operativas de los sistemas.

De acuerdo a lo expuesto, este ensayo se orienta hacia el vasto campo de la vinculación asimétrica entre sociedades y culturas diferentes, tema que tiene ilustres antecedentes en los estudios antropológicos sobre el colonialismo. Fue hasta 1951 y con la publicación del clásico ensayo de G. Balandier sobre la *situación colonial*, que la misma pasó a ser entendida como una *situación total*. Siguiendo explícitamente la propuesta de Marcel Mauss del “hecho social total”, Balandier propuso que un pueblo colonizado no puede ser comprendido al margen de la situación colonial, que como tal influencia todos los aspectos de la vida individual y colectiva de los que la padecen. Su corolario es que los sistemas políticos nativos, al igual que los otros aspectos de la vida de las poblaciones, en ámbitos colonizados como el África, no pueden ser analizados de manera independiente de la situación de subordinación estructural por la que atraviesan, bajo el control de un poder exterior a sus sociedades. Varios años después, y bajo su influencia, la teoría del *colonialismo interno* acuñada por los mexicanos R. Stavengahen y P. González Casanova (1964, 1964), aunque atribuida por alguna literatura a E. Hechter³, dio cuenta del hecho que los pueblos indígenas de México y por extensión los de toda la América Latina, se encontraban en una situación de dominación neocolonial ejercida por los mismos estados nacionales dentro de los cuales estaban incluidos. Esta propuesta fue criticada en su momento tanto por las clases políticas, que no aceptaban el papel asignado, como por las perspectivas radicales que enfatizaban sólo el aspecto económico de las contradicciones entre el Estado y los grupos étnicos; pero su valor es innegable por la capacidad de dar cuenta no sólo de los aspectos objetivos, sino también de los subjetivos que operan en los procesos de dominación neocolonial. A pesar de las críticas recibidas, la fertilidad teórica del concepto de colonialismo interno mantiene su validez y capacidad de gene-

ralización, tal como lo comprueban las demandas de las actuales movilizaciones étnicas, cuyas propuestas reivindican tanto derechos económicos y políticos como culturales e, incluso, territoriales.

Los sistemas interétnicos que se han desarrollado históricamente en América Latina, se han comportado objetivamente como estructuras de explotación económica, pero también como generadores de una reiterada exclusión social y política, que acompañaba a la violencia material y simbólica ejercida sobre las sociedades nativas. Los ahora llamados grupos indígenas se encuentran entonces, por lo general, en una situación de privación múltiple que los afecta tanto a nivel objetivo como subjetivo. Prueba de ello son los estigmas discriminatorios que las ideologías racistas, mas frecuentes e intensas que lo que se suele reconocer, adjudican a la condición étnica en el ámbito latinoamericano. El proceso histórico de los estados ubicó a los indígenas en calidad de una ciudadanía de segunda clase, que se esperaba que renuncie a sí misma para ser plenamente reconocida como iguales a los demás habitantes de los ámbitos estatales, portadores de las llamadas "culturas nacionales" construidas por los mismos estados.

El análisis de las relaciones entre las minorías étnicas y los estados nacionales en las sociedades multiculturales, es decir el estudio de los procesos interétnicos o interculturales, se constituye entonces como uno de los campos centrales de una antropología política contemporánea, que se oriente tanto hacia las sociedades nativas como al ámbito del cual la misma antropología forma parte. A esta perspectiva confluyen dos espacios fenoménicos interdependientes a la vez que muy diferenciados entre sí; por un lado tenemos las lógicas inherentes a los sistemas organizativos nativos y por otro la lógica política de los estados. En dicha opción analítica se conjugan realidades disímiles, ya que incluye tanto a las sociedades llamadas "tradicionales" que fueran el objetivo inicial del pensamiento antropológico, como a las sociedades complejas contemporáneas de las que forman parte (hasta ahora) la mayoría de los investigadores. Esta propuesta trasciende la tendencia actual por privilegiar el estudio de las sociedades complejas y urbanas, considerando que el énfasis en las sociedades nativas constituiría una especie de "pasado" de la antropología, anclada en la fascinación por la alteridad y lo distante. Aunque, en realidad, "nosotros" somos tan exóticos como los "otros". En la capacidad de dar cuenta de los mecanismos que operan en todas las culturas y que subyacen a las conductas sociales explícitas, radica un aspecto clave de la tarea

antropológica que no requiere renunciar al pasado para abordar el presente. De hecho, la metodología de historia cultural propuesta y desarrollada por E. Wolf (1988, 1999), buscaba precisamente destacar los procesos de poder que han generado los sistemas culturales contemporáneos, tomando al Estado como unidad de análisis y destacando las conexiones entre lo local y lo global. El desafío para una antropología contemporánea de las relaciones interétnicas, de los flujos y de los cruces interculturales, radica entonces en aproximarse al presente en similares términos analíticos, tratando de descubrir las conexiones más que las distancias entre sistemas culturales y enfatizar las dinámicas más que las permanencias. Pero ello no implica excluir artificialmente las distancias, las diferencias y las posibles irreductibilidades; es decir todo aquello que hace a un grupo humano ser lo que es y que propone –y defiende– como su alteridad.

Más allá de sus variaciones regionales y locales, las lógicas estatales en América Latina exhiben denominadores comunes, ya que se basan en una definición institucional compartida de la acción política. Pero se debe destacar que la teoría política sólo puede proporcionar un marco inicial dentro del cual inscribir la actuación política estatal, ya que su "modernidad" está transitada por ambigüedades y contradicciones, provenientes de la actuación de factores "premodernos", tales como el parentesco de las elites, el clientelismo, el compadrazgo, la corrupción, la ritualidad política performativa transmitida por los medios de comunicación y variadas formas de liturgias seculares, que incluyen los actos públicos, la oratoria, las manifestaciones, etc. Así es que M. Abélès (1997) propone tratar a lo político en las sociedades estatales no como una institución acotada, sino como la expresión de actividades culturalmente normadas que codifican los comportamientos tanto en éste como en otros aspectos de la vida colectiva. Lo político no puede ser entendido sin conocer las representaciones sociales que genera y que, a la vez, lo legitiman al ser asumido como un aspecto constitutivo de la realidad. Así lo demuestra también el estudio de J. Spencer (1994) en el cual se aborda a la democracia como un sistema cultural que implica definidas asunciones y presupuestos culturales occidentales referidos a las relaciones humanas. Es decir, que la racionalidad política estatal no es tan alejada de la de las sociedades "tradicionales", donde lo político no puede ser disociado de otros aspectos de la vida colectiva tales como el parentesco (M. Gluckman, 1967), la ritualidad (A. Cohen, 1969), o la sacralidad (G. Balandier, 1967). Mi propuesta

se constituye entonces como una exploración tanto de la acción política y cultural de los estados, como de la acción social colectiva de las agrupaciones étnicas que se articulan con los mismos. Relación que no se establece de acuerdo a una lógica unitaria, ya que su acción expresa la presencia de específicos y diferentes sistemas culturales. El hecho a destacar es que los pueblos nativos no pueden ser comprendidos o analizados al margen de los sistemas estatales dentro los cuales se encuentran incluidos.

Cuando en 1954 E. Leach escribió su ya clásico *Political Systems of Highland Burma*, introdujo las variables del cambio y el manejo individual de lo político, destacando que los modelos conceptuales estáticos no se correspondían con la falta de equilibrio que manifestaban las sociedades concretas. Uno de los aportes de su notable ensayo radica en dar cuenta del carácter situacional de las identidades de los *kachin* que daban lugar a las identificaciones de *gumsa* y *gumlao*. Otro distinguido antropólogo británico, Max Gluckman, produjo una obra sobre los sistemas políticos africanos (1967), en la que se introduce la noción de *proceso* en el análisis, demostrando cómo las relaciones sociales y la vida política dependían de una constante tensión entre intereses, principios y valores discordantes, de los que eran portadores los miembros de un mismo grupo, lo que incluso manipulaban las creencias religiosas compartidas en función de sus intereses. Así, la antropología política ha asimilado la noción de *proceso* que otorga vida a las instituciones políticas antes percibidas de manera estática. Las nociones de contexto de las identificaciones debidas a Leach y las de inestabilidad estructural y procesos políticos de Gluckman, son a partir de sus obras datos cruciales para la comprensión de los sistemas interétnicos.

Contexto, proceso y conflicto aparecen desde entonces como datos emergentes de la investigación etnográfica de sistemas nativos, lo que excluye la precaria visión de armonía original propia de las idealizadas perspectivas russonianas. Párrafo aparte merecen las conceptualizaciones occidentales de lo político, en las que se puede advertir que siempre se lo propone como íntimamente ligado a la manipulación del *poder*. Desde la temprana definición de M. Weber (1979 [1922]), la acción política es entendida por las ciencias sociales como el proceso de acceso y utilización del poder, concebido como la capacidad dada a un actor, en un proceso de interacción, de modificar la conducta del otro. En una obra considerada clásica de la antropología política y de la escuela de Manchester, los autores proponen que la

política responde a “procesos originados por la elección de objetivos públicos y el uso diferencial del poder por parte de los miembros del grupo afectado por esos objetivos” (M. Swartz, V. Turner y A. Tuden, 1966:7). Objetivos públicos y posiciones de poder aparecerían entonces como las bases del comportamiento político. A su vez, E. Wolf (1999) propuso que el poder sería un componente clave de las relaciones humanas, distinguiendo cuatro modalidades relacionales: 1) el poder como capacidad inherente a un individuo; 2) poder como habilidad para imponer la voluntad personal; 3) el poder como contexto en el cual se dan las interacciones y; 4) el poder estructural que determina la naturaleza de los contextos. Precisamente las relaciones interétnicas transcurren básicamente dentro de las modalidades 3 y 4, aunque las interacciones individuales se rigen por las dos primeras. Sin embargo, las lógicas nativas no son fácilmente traducibles a estas premisas aparentemente universales, pero que en realidad reproducen algunos aspectos de la experiencia política occidental, cuya extrapolación a otras sociedades puede y, en ocasiones, debe ser cuestionada. Ya M. Sahlins (2000 [1993]) ironizaba en su momento sobre la obsesión por el poder propio de algunas vertientes antropológicas, que lo han transformado en un “hoyo negro” intelectual que acaba succionando todos los contenidos de la cultura y reduciéndolos a meras metáforas o disfraces del poder. Con esta advertencia, se hace aconsejable no abordar la acción política de las sociedades indígenas sólo en términos de relaciones de poder. Y es que las lógicas sociales nativas se resisten a ser fácilmente unificadas, ya que responden a diferentes sistemas culturales, cuyas manifestaciones son difíciles de resumir en un tratamiento unitario. Sin embargo, creo posible intentar una aproximación que, sin abdicar de la información etnográfica, se oriente a identificar algunos aspectos comunes factibles de ser comparados.

Estados y sociedades nativas

Un aspecto compartido por todas las configuraciones indígenas actuales, es que se trata de sociedades sin Estado, si bien siempre articuladas con alguno que pretende incluirlas dentro del ámbito político, económico e ideológico de su hegemonía. No creo posible, ni necesario, ver en ellas, como lo hiciera P. Clastres (1978) a sociedades sin Estado que por esa misma condición serían sociedades “contra el Estado”, ya que las confrontación se origina en las prácticas coercitivas estatales y no necesariamente en las lógicas indígenas. De-

seo en este sentido destacar que Clastres realizó una universalización arbitraria de “lo primitivo”, tan injusta como el término que utiliza para designar a los pueblos nativos. Sin embargo resulta valiosa su crítica a la extrapolación de noción occidental de poder, a culturas donde las organizaciones sociales pueden definirse en función de otros principios que regulan las relaciones entre las personas. No fue el prematuramente desaparecido antropólogo francés el primero en advertir la ausencia o relatividad del poder en las sociedades tribales, pero fue uno de los primeros en intentar conceptualizar la existencia de poderes coercitivos y poderes no coercitivos (1978:21), que recuerdan a la solidaridad orgánica y mecánica de Durkheim, respectivamente. Quizás parte de la riqueza de su argumentación se encuentra en concebir a la ausencia de Estado no como una carencia, sino como una presencia, algo que obliga a definir a un sistema político en sí mismo y no por la falta de otro. Así, Clastres señalaba que un elemento que identificaría en conjunto a estas sociedades sin Estado es que el poder no está separado de la sociedad (1981:112). Es decir, que la sociedad no delega el poder de cada uno de sus individuos, que en conjunto constituyen el poder colectivo, en un líder que tendrá la capacidad o la potencialidad de manejar ese poder a su antojo. El jefe está al servicio de la sociedad y no ésta del jefe. No es a otra cosa a la que se refieren en la actualidad los rebeldes mayas que integran el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, cuando señalan la necesidad de “mandar obedeciendo”, es decir cumpliendo el mandato que le otorga la asamblea comunal.

Se debe señalar que los estados nacionales de América Latina, subordinados a las poco generosas reglas de juego de la globalización contemporánea, son a la vez dominados por los poderes internacionales y dominadores de las culturas diferenciadas que contienen. Es esta una constatación que pretende dar cuenta de la existencia de una lógica política derivada de la misma naturaleza de los estados y su vinculación con el sistema mundial, que determina su acción respecto a las minorías étnicas. Y por “naturaleza” entiendo a la lógica constitutiva de las formaciones políticas regionales, que se configuraron como estados uninacionales sobre los ámbitos multiétnicos respecto a los cuales ejercen su hegemonía. Es por ello que la antropología política contemporánea no puede prescindir en sus análisis de temas antes poco frecuentados, tales como el Estado, la nación o el nacionalismo; sin los cuales las etnias aparecerían como unidades culturales auto-

contenidas y ubicadas en un vacío político, económico y social. Por otra parte, la globalización económica incrementa la constante presencia mercantil de las poderosas empresas transnacionales, que influyen no sólo en las áreas indígenas sino en el mismo funcionamiento de los estados que las contienen. De esta manera, las lógicas económicas mundiales se hacen presentes, directa o indirectamente, hasta en los más recónditos lugares del planeta, generalmente percibidos sólo como una vasta fuente potencial de recursos.

Así, el estudio de los “otros” no puede hacerse al margen de su relación con el “nosotros”, representado por los miembros de las colectividades estatales. No se deben olvidar en este aspecto los aportes tanto de antropólogos como de historiadores o politólogos tales como C. de Oliveira (1964, 1976), B. Akzin (1983) E. Gellner (1988, 1997, 1998), E. Hobsbawm (1991), M. Abélès (1990), R. Stavenhagen (1996, 2001), T. Eriksen (1993), o de A. Smith (1997, 2001); quienes enfatizan el marco histórico y cultural de la construcción de estados y naciones, aunque no todos con igual atención a la inserción de los grupos étnicos en estos marcos políticos, económicos e ideológicos. Incluso, tanto los grupos étnicos como los estados, se encuentran ahora inmersos en el seno de un sistema mundial, cuyas reglas los estados locales contribuyen muy poco a crear, pero que afecta a todos por igual. Aunque en la actualidad sus poderes hayan disminuido, los estados continúan siendo los transmisores fundamentales del sistema mundial que los incluye. Los procesos globales y su repercusión sobre los locales, las políticas macroeconómicas, la geopolítica, la búsqueda de nuevos recursos estratégicos, los codiciados acuíferos y el petróleo, el narcotráfico, los programas energéticos, las grandes obras de infraestructura, y muchos otros procesos conexos, son ahora datos relevantes para una antropología que pretenda comprender la dinámica externa que opera sobre las sociedades nativas y que es, en gran medida, responsable de sus aspectos contemporáneos. Los que asumen a la globalización como un proceso totalmente inédito, deben recordar que siempre lo global ha influido de alguna manera sobre lo local, aunque no siempre los antropólogos estábamos dispuestos a reconocerlo o entenderlo. La profundización etnográfica en los ámbitos locales, requiere entonces de una apertura a los contextos mayores que operan sobre los espacios comunitarios que suele habitar el antropólogo. He aquí algunos de los indudables desafíos para una antropología política coherente con su tiempo.

La visibilidad étnica

Desde mediados de la década de 1970 la literatura no sólo antropológica, sino también la perteneciente a otras disciplinas sociales, ha advertido y destacado, en algunos casos con cierto desconcierto, la inusitada emergencia de las identidades étnicas en el mundo contemporáneo. Sorprende incluso que ese “descubrimiento” de las lealtades étnicas se realizara en las antropologías norteamericana y británica a través del estudio de las poblaciones inmigrantes que no se asimilaban a las sociedades receptoras. (A. Cohen, 1974; N. Glazer y D. Moynihan, 1975). Sin embargo, hacía ya mucho tiempo que las antropologías latinoamericanas y europeas habían dedicado numerosas páginas al tema (v.g. R. Cardoso de Oliveira (1964, 1976; D. Ribeiro, 1970; G. Balandier, 1951), pero, como suele suceder, sólo cuando la cuestión étnica fue reconocida por la antropología de USA, pasó a ser universalmente aceptada como un tema relevante por sus seguidores periféricos. Esa dimensión de las identidades sociales, que se suponía condenada a desaparecer con el desarrollo de la modernidad, resurgía precisamente con la forma extrema de modernidad que ahora llamamos globalización⁴. Decía que este proceso sorprendió a numerosas disciplinas, aunque muchos antropólogos nos habíamos fatigado de señalar su significado e importancia para los pueblos y culturas junto a las cuales trabajamos (v.g. Barbados, 1972). De hecho, cada disciplina se abocó a su “nuevo” objeto de estudio, sin considerar necesario recurrir a la experiencia antropológica⁵. La sociología, la ciencia política, la psicología social, la economía, la historia, la sociolingüística y hasta la literatura “descubrieron” que las diferencias culturales e identitarias no dependían sólo de los modos de producción, de la marginalidad, del “pensamiento prelógico”, de la “resistencia al cambio”, de la patología o del arcaísmo. Por otra parte, la misma antropología no supo hacer escuchar con claridad su propia voz, sumergida en debates internos que cuestionan sus ámbitos y categorías de análisis, de los que no estuvieron ausentes el economicismo de los setentas y las ruidosas, pero evanescentes, propuestas posmodernas difundida a fines de los ochentas; así como por las constantes referencia a una “crisis” de la antropología, que en realidad responde a una redefinición de la misma en la academia norteamericana, pero que nos ha sido presentada como una “crisis mundial”. En un mundo transitado por conflictos étnicos y culturales la antropología, víctima de sus propias contradicciones, pareció ser desplazada por su cuestionada especificidad dis-

ciplinar y su ambiguo afán de incorporar masivamente toda la literatura de moda, especialmente si ésta es producida por los centros rectores metropolitanos⁶. Pero ese desplazamiento debe ser revertido, si deseamos que la reflexión y la acción sobre la cuestión étnica se orienten hacia propuestas que no cosifiquen o descalifiquen, por desconocerlos, a sus protagonistas.

Si quisiéramos explicar la actual “emergencia” de las identidades étnicas deberemos recurrir básicamente a varias explicaciones causales, todas las cuales se relacionan directa o indirectamente con la llamada globalización. En primer lugar la globalización comunicativa ha hecho que procesos locales, antes casi ignorados, se conozcan simultáneamente en todo el mundo; lo “diferente” (para cada grupo), los distintos rostros étnicos de la humanidad, se introducen en las múltiples vidas cotidianas con una carga de desconcierto inicial que requiere de una comprensión o de una explicación posible. En segundo lugar, la misma globalización comunicativa, aunada a los crecientes flujos migratorios hacia los países metropolitanos, han hecho que se incrementen los contactos y las relaciones interétnicas, determinando una mayor visualización de las antes desconocidas fronteras entre grupos humanos, e incrementando el contraste entre colectividades culturales o adscriptivas, ya que las ideologías étnicas requieren precisamente de la confrontación con otras para desarrollarse como tales. A ello hay que añadir el flujo inverso protagonizado por los millones de turistas dispuestos a consumir un poco de exotismo en sus vacaciones. En tercer lugar, tendríamos el carácter excluyente de la globalización de los flujos económicos, que hace insostenible la propuesta de un mundo compartido, el que en realidad se comporta como un sistema mundial jerárquico, en el que las hegemonías imponen sus reglas de juego dividiendo a la humanidad entre “ganadores” y “perdedores”, generando respuestas contestatarias. Un cuarto factor sería la creciente deslegitimación de los estados latinoamericanos, insertos en lógicas económicas que les hacen renunciar a las responsabilidades primarias respecto a sus ciudadanos, lo que enfatiza las asimetrías sociales y las distancias económicas que separan a los sectores privilegiados de aquellos tradicionalmente marginados, dentro de los cuales se incluye la inmensa mayoría de la población indígena. Ello ha influido de manera notable en la valoración de las lealtades primordiales hacia las colectividades étnicas de pertenencia, en las que la organicidad de las relaciones sociales brinda un cierto amparo ante la incertidumbre de los órdenes estatales, cuya promesa de

“modernización” basada en la homogeneización cultural y política se ha revelado injusta y contradictoria. Las dos primeras explicaciones causales hacen que cobre visibilidad lo étnico, aunque en realidad se trata de una realidad preexistente; la tercera y la cuarta intentan explicar no sólo el mantenimiento sino también el actual desarrollo de las lealtades étnicas. Otro factor a tomar en cuenta es la difusión y vulgarización del concepto “etnia”, ya que los medios de comunicación masiva lo utilizan de manera indiscriminada para referirse a distintos tipos de colectividades sociales y culturales. Así, las llamadas “limpiezas étnicas” en los balcanes o las confrontaciones entre grupos “tribales” inicialmente generados y manipulados por las antiguas potencias coloniales en África, impactan a una opinión pública mundial que reacciona adjudicándole un carácter “primitivo” e “irracional” a las condiciones étnicas. En cierto sentido, y para muchas clases políticas, lo étnico ha pasado a ser percibido como un riesgo para los nacionalismos contruidos por los estados.

No sólo cierta opinión pública encuentra negativo todo lo que se refiere a lo étnico, sino que también se tiende a cuestionarlo como reacción a algunos de los procesos conflictivos en los cuales se manifiesta en términos críticos⁷. Esta conflictividad pretende ser explicada como resultante de la presencia de las etnias y no como expresión de las contradicciones presentes en las sociedades, que son las que problematizan las relaciones interétnicas. Esta visión distorsionada expresa el sentir de grandes sectores de las poblaciones de los estados y de sus sociedades políticas, que se inscriben dentro de una reacción mundial, que se considera a sí misma “progresista”, contra el auge de los nacionalismos, que en el pasado y en el presente han sido utilizados por los estados para justificar el fundamentalismo y la intolerancia ante la diferencia. Pero la afirmación identitaria de una etnia y el nacionalismo promovido por los estados no son fenómenos idénticos e intercambiables. El nacionalismo estatal ha servido históricamente como instrumento de homogeneización cultural y de dominación, pero la afirmación identitaria étnica no es sino la expresión del derecho a la existencia de una colectividad social.

Configuraciones etnolingüísticas y grupos étnicos

Pero, ¿qué es un grupo étnico y qué se puede decir al respecto que ya no se haya dicho antes?. Las etimologías no ayudan demasiado a dar cuenta del uso actual de un concepto, pero entre los griegos “clásicos” el tér-

mino *ethnos* se utilizaba para designar tanto a los pueblos considerados bárbaros como a las mismas comunidades griegas que no estaban organizadas de acuerdo al modelo de la ciudad-estado. Mucho después, el término latino *ethnicus* sirvió para diferenciar a los cristianos de los “paganos”. Es decir que históricamente ha servido para designar a aquellos “otros” cuya “naturaleza política”, su forma de organización social, parece distante a la de un “nosotros”. Se puede entonces convenir en que etnia es una categoría clasificatoria exógena utilizada para designar a un variado tipo de agrupaciones lingüísticas y/o culturales. Etnia no es un término que ningún grupo humano utilice para designarse a sí mismo (salvo por influencias externas), sino que es adjudicado a aquellas colectividades humanas diferenciadas por la lengua, la cultura o la organización política a los miembros de un Estado. Por lo general, se trata de configuraciones lingüísticas y culturales cuya lógica política no se relaciona con el desarrollo de estados unitarios y en cuyos sistemas organizativos juega un papel relevante el parentesco u otras formas asociativas tales como las corporaciones o las jefaturas. Pero decía que más que por sus características internas, en las que se registra una extraordinaria diversidad, son sociedades que han pretendido ser definidas desde afuera de ellas mismas. El término ha sido históricamente utilizado por parte de los habitantes de los estados para designar a las sociedades sin estados “modernos”, es decir similares a los estado-nación contemporáneos: esto es para nombrar a esos “otros” a quienes se perciben como carentes de una filiación política unitaria. Como ya lo señalara, una etnia puede entonces ser entendida, en este nivel, como una sociedad sin Estado. En América Latina dichas sociedades pueden formar parte de un mismo Estado, pero son alternas o “exteriores” al mismo y se perciben y son percibidas como diferentes al resto de la población. En este caso, suelen ser los descendientes de los grupos anteriores a la invasión europea, quienes con más frecuencia son caracterizados en términos étnicos. En algunos casos se diferencian a nivel lingüístico, en otros a nivel cultural, o por sus aspectos organizativos y eventualmente por el fenotipo físico⁸. *En su acepción contemporánea “etnia” es entonces una categoría clasificatoria generada por las sociedades estatales para designar a las que no lo son.* Ello no quiere decir que una etnia no pueda haber desarrollado su propio aparato estatal anterior a la invasión europea o, eventualmente, que lo pueda asumir como una opción o proyecto de futuro. Pero en este último caso y si desarrollara una formación estatal similar a las actuales, podría pasar a ser consi-

derada como un “estado-nación” en los términos emanados de la revolución francesa, ya que una nación no es sino una colectividad étnica construida históricamente por un Estado, *figlia del tuo fligio* diría Dante Alighieri, a través de la acción unificadora de sus aparatos políticos e ideológicos (M. Bartolomé, 2000).

La necesidad de entender y conceptualizar a estas colectividades humanas que no se definen por la posesión de un aparato político unitario, ha llevado a la antropología a desarrollar una multitud de estrategias analíticas. El concepto básico inicialmente involucrado fue el de *tribu*, a partir de la vieja hipótesis de L. Morgan (1877) quien las identificaba tanto como momentos de la evolución social unilineal, que representaban el estado de “barbarie”, como sociedades contemporánea basadas en el parentesco y la idea de una ascendencia común. Morgan las consideraba sociedades sumamente organizadas pero que no habían alcanzado a desarrollar un Estado, entendido como sinónimo de “civilización” y que se desvincularía del parentesco. Hasta la segunda mitad del siglo XX se siguió esta visión inicial, aunque ya menos vinculada a la evolución, que se podría resumir al definir a una tribu como una sociedad que poseía una cultura singular, hablaba el mismo idioma, tenía una noción de ascendencia común y controlaba un territorio. Fue M. Sahlins (1968) quien realizó uno de los mayores esfuerzos de síntesis al respecto, retomando el criterio de calificar a las tribus como sociedades segmentarias, es decir compuestas por varias unidades asociativas parentales y funcionalmente equivalentes, cuya gran diversidad provenía de las variables adaptaciones ecológicas de la tecnología neolítica compartida y cuya economía se organizaba en base al modo de producción doméstico. Su propuesta destacaba que la diferencia entre tribus y civilizaciones se basaba precisamente en el desarrollo del Estado⁹. Al considerar a las tribus como una etapa arcaica de la evolución socio-cultural, el corolario lógico es que las actuales sociedades tribales constituirían supervivencias de formas de vida anteriores al Estado-nación, mismo que representaría entonces el momento apical del proceso evolutivo, y que por lo tanto sería su término de referencia. Se trata de una propuesta académica, sin embargo refleja la inferiorización cultural adjudicada a lo tribal, históricamente compartida por el pensamiento etnocéntrico o, mejor dicho, “estadocéntrico”.

Si bien el modelo de Sahlins ha sido acusado de no reparar en el carácter jerárquico, incluso clasista, que podría tener la relación entre los segmentos primarios y de no ser suficiente para dar cuenta de la extraordinaria

diversidad de lo “tribal” (M. Godelier, 1974), la identificación de la lógica asociativa segmentaria sigue siendo, desde mi punto de vista, un dato básico para la comprensión de las sociedades sin Estado y sin jefaturas unificadoras. Tal como lo formulara Evans-Pritchard en su clásica obra sobre los *nuer* de 1940, las sociedades segmentarias se caracterizan también por *su relatividad estructural*, es decir que la relación entre los segmentos puede ser tanto de solidaridad como de confrontación, por lo que las agrupaciones segmentarias cobran existencia física e ideológica a partir de las relaciones que se establecen entre ellas. Durante mucho tiempo se pretendió considerar a las etnias como unidades culturales distintivas tratando de objetivarlas en tanto entidades concretas¹⁰. En otros casos se trató de poner énfasis en los criterios lingüísticos, aunque se ha demostrado que el parentesco lingüístico no genera necesariamente una identificación compartida. La búsqueda por definir y localizar lo étnico, le ha valido a la antropología ser acusada de “inventar” etnias, es decir construir o proponer unidades sociales o culturales artificialmente delimitadas que se comportarían como categorías para el análisis antropológico (Ph. Poutignat y J. Streff-Fenart, 1995). Es importante destacar el hecho de que los miembros de las colectividades estatales tienden a “etnizar”, es decir a percibir en términos étnicos, a las colectividades humanas que consideran diferentes a las construidas por las hegemonías estatales. El científico social hindú T.K.Oommen (1997), parte de la base de que todo proceso de etnización supone una disociación entre cultura y territorio, lo que puede parecer poco pertinente para América Latina donde los pueblos colonizados suelen mantener la misma o similar inserción territorial que en las épocas prehispánicas, sin embargo se refiere a la disociación simbólica que en México se suele resumir con la frase “extranjeros en su propia tierra”. Oommen registra tres tipos de etnización: la de colectividades reducidas a minorías étnicas por procesos de invasiones extranjeras, la representada por los grupos de migrantes y las colectividades que consideran que sus raíces son lejanas, como en el caso de los afroamericanos. A su vez, T. Eriksen (1993:13) destacaba que este proceso de etnización incluía también a las minorías integradas por personas que migran a las grandes urbes; a los pueblos indígenas incluidos dentro de un estado-nación diferenciado; a las que considera como proto-naciones, es decir a naciones sin Estado tales como los kurdos, los tamiles, los palestinos y otros protagonistas de movimientos etnonacionales; y, finalmente, a los grupos que integran sociedades plurales, que

se corresponderían con Estados creados por el colonialismo sobre poblaciones internamente diversificadas. Si quisiéramos generalizar, veríamos que éstas definiciones se corresponden ideológicamente, y a grandes rasgos, con la oposición entre “tradición” y “modernidad”, entre estados-naciones y los llamados “pueblos primitivos”; aunque esta oposición refiera en realidad a una notable asimetría en las posiciones de poder de los sectores involucrados. En todo el mundo, y más allá de las disquisiciones teóricas sobre la terminología, lo “moderno” es sinónimo de lo “occidental” y lo “tradicional” identificado con lo culturalmente diferenciado de esa tradición. En líneas generales, no es arbitrario señalar que lo étnico ha sido y es percibido como una forma premoderna de organización social, donde lo moderno se equipara con la más reciente tradición occidental. Se podría entonces proponer que la etnización, el adjudicarle un carácter étnico a un grupo humano, es un producto del proceso de occidentalización planetaria, liderado por estados específicos, que se ha manifestado históricamente como colonialismo, imperialismo o globalización.

Pero lo anterior no quiere decir que esas unidades no existan, sino que su clasificación dentro de un mismo criterio taxonómico responde a una lógica proveniente de los estados-nación occidentales, que tratan de nominar a lo que no se parece a ese modelo referencial. Quizás el intento más conocido por definir a las etnias en términos culturales fue el de R. Narro (1964), quien propuso a la etnia como portadora de una cultura singular y por lo tanto diferente de las culturas vecinas, que comparte un mismo territorio, que utiliza lenguas comprensibles entre sí y que constituye un grupo de relación. Cuando la determinación de rasgos culturales demostró ser ineficiente, ya que pretendía definir lo distintivo en base a elementos materiales y simbólicos provisorios que cambiaban con el tiempo, se intentó recurrir a *critérios subjetivos* tales como la noción de pertenencia o la identidad compartida, recuperando implícitamente la vieja definición de Max Weber (1979). Este autor había señalado en 1922 que los grupos étnicos serían agrupaciones humanas que poseen una creencia subjetiva en un origen común, fundada en la apariencia o en las costumbres, o en el recuerdo de migraciones o colonizaciones; lo que sustentaría su proceso de comunalización, independientemente de que exista o no una comunidad de sangre. Para Weber el *grupo étnico no constituiría una comunidad en sí mismo, sino un estado o momento que facilitaría el proceso de comunalización*. Incluso él mismo había destacado que

la experiencia política compartida podía fundar una ideología de comunidad racial. En el desarrollo metropolitano de estas perspectivas subjetivas no se tuvo en cuenta (era de esperarse) lo que la antropología latinoamericana había aportado sobre el tema, como en el caso del mexicano A. Caso, quien en 1948 señalaba que “...indio es aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena...” (1949), o del brasileño D. Ribeiro quien en la década de 1960 había conceptualizado a las etnias como “...categorías de relación entre grupos humanos, compuestas más de representaciones recíprocas y de lealtades morales que de especificidades culturales o raciales...” (1970:446). Es en este contexto, donde se comenzaba a valorar la subjetividad y la afectividad, aunque sin llegar a formular una elaborada teorización sobre el tema, que cobró especial relevancia la propuesta de F. Barth (1969), la que significó una verdadera transformación teórica en la comprensión de los grupos étnicos, al considerarlos como categorías de autoadscripción y de adscripción por otros, basadas en principios organizacionales que delimitan fronteras interactivas. Sin embargo estos importantes criterios de Barth, requieren de una validación cuidadosa en el ámbito latinoamericano para no generar una homogeneización artificial de un panorama social y cultural extraordinariamente diverso, riesgo al que se puede incurrir con la utilización acrítica de los criterios organizacionales. Justificaré esta observación.

Las configuraciones sociales nativas de América Latina se basaban y se basan en diferentes lógicas organizativas. Las sociedades pertenecientes a las tradiciones civilizatorias mesoamericanas y andinas, estaban compuestas por una multitud de comunidades hablantes de distintas lenguas pero que poseían similares patrones culturales, aunque podían formar parte de diferentes unidades políticas. Eran las unidades constitutivas de formaciones estatales que ya han desaparecido, por lo cual no podemos seguir considerándolas como sociedades estatales; sin embargo la antropología ha eludido intentar calificarlas en la actualidad, destacando sólo su pasado estatal y su presente de comunidades campesinas con diferentes filiaciones lingüísticas y culturales. Muchas de ellas han llegado hasta nuestros días como integrantes de grandes grupos etnolingüísticos, tales como el *maya*, el mixteco, el *nahuatl* o el *quechua*, es decir agrupaciones compuestas por lenguas emparentadas, variantes y normas regionales de las mismas, pero que pueden llegar a ser ininteligibles entre sí. Es dudoso que en la época prehispánica estas comunidades desarrollaran una identificación compartida y el

registro etnográfico contemporáneo exhibe que muchas no la tienen (J. Murra, 2002; M. Bartolomé, 2005), aunque esto no excluye su potencial construcción o recuperación. De esta manera, cada *ayllu* andino o cada *altepetl* mesoamericano¹¹, cada *pueblo* o *comunidad*, ofrece a sus miembros los mismos datos adscriptivos que una *etnia organizacional* (M. Bartolomé, 1997). La identificación con el grupo etnolingüístico se manifiesta como una identidad potencial, posible de ser invocada o actualizada en contextos específicos, pero cuya capacidad convocatoria suele ser menor que la pertenencia comunitaria. Se tratarían de lo que podemos calificar como *sociedades polisegmentarias acéfalas*, es decir compuestas por segmentos políticos primarios autónomos, representados por las comunidades campesinas, que a pesar de poder compartir la misma lengua y similar cultura, cada una de ellas es independiente de las otras a nivel económico, ritual y político, aunque pueden estar vinculadas a través de rituales regionales compartidos e incluso a nivel de alianzas parentales, si bien suele predominar la tendencia a la endogamia comunal (M. Bartolomé, 1997; A. Barabas y M. Bartolomé, 1999).

Diferente es la situación de las sociedades cuyo patrón de subsistencia se basaba en la caza y la recolección, frecuentemente organizadas como bandas nómadas (ahora generalmente sedentarizadas) sujetas a constantes procesos de fisión y fusión. Desde el norte de México hasta la Patagonia, aún quedan tradiciones basadas en la apropiación directa del medio, las que a pesar de carecer históricamente de aparatos políticos integrativos estables, registran nociones de identificación colectiva muy superiores a las de sus paisanos agricultores sedentarios. Se puede proponer que el tamaño reducido de estas sociedades, así como la importancia de las relaciones parentales, son capaces de proporcionar datos para una identificación compartida. En estos casos se puede hablar con propiedad de la *etnia organizacional ayoreo*, de la *guayakí*, de la *nivalklé* del Paraguay, o de la *seri* de México, puesto que se comportan como comunidades étnicas, tanto a nivel organizativo como identitario, capaces eventualmente de movilizarse de manera conjunta para la prosecución de objetivos públicos. Esto no excluye la recurrente evidencia de una alta conflictividad interna, puesto que tendemos a pelearnos con nuestros parientes, ya que con ellos es que tenemos una relación más cercana y, por lo tanto, más proclive al desarrollo de tensiones y confrontaciones.

En el caso de las sociedades agrícolas igualitarias de las tierras bajas sudamericanas, tales como las pertenecientes a las familias lingüísticas *ge*, *arawak*, *pano* o

tupí-guaraní, las configuraciones étnicas son variables y responden a diferentes principios operantes. Entre los guaraníes, por ejemplo, la identificación como miembro de una parcialidad proviene del *teko'a* (aldea) de residencia, y está basada en la asunción de una variante lingüística acompañada por una compleja ética cosmológica (M. Bartolomé, 2004). Así, en el caso de las parcialidades del Paraguay, no se puede en sentido estricto hablar de la "etnia guaraní", sino de los *guayakíes*, de los *paí-tavyterá*, de los *avá guaraní* o de los conservadores *mbya*, parcialidades que se comportan como etnias tanto a nivel adscriptivo como organizativo, aunque exhiben reconocidas similitudes a nivel lingüístico y cultural.

No quiero abusar de los ejemplos, pero creo que se puede proponer a nivel general la necesidad de distinguir entre *grupos etnolingüísticos* y *etnias organizacionales*, no sólo para evitar errores teóricos sino también equivocaciones políticas. Entidades tales como los *guaraníes*, los *mayas*, los *quechuas*, o los *zapotecos* no tienen una existencia empírica como grupos étnicos, sino como categorías taxonómicas generadas por la lingüística. No intento adjudicar a la antropología una "invención" de las etnias nativas americanas, de la misma manera que ha sido acusada de inventar a las etnias africanas¹², sino destacar que éstas no pueden ser construidas como sujetos en base a criterios clasificatorios externos, tales como las afinidades lingüísticas o culturales. Al respecto A. Smith, aunque refiriéndose a las culturas que desean convertirse en naciones, señala que (2000:98):

"...Lo cierto es que la mayoría de estas culturas o 'agrupaciones étnicas' no configuran sino categorías externamente discernidas; tienen escasa o ninguna conciencia colectiva o sentido de comunidad o solidaridad. Asumir que una colección de gentes que viven en un lugar determinado y hablan dialectos similares, observan las mismas costumbres y participan en idénticas liturgias forman una comunidad étnica y deberían, por tanto, tender hacia el nacionalismo (este es el nacionalismo 'fuerte') supone obviar las etapas vitales de la etnogénesis y no buscar los factores que convierten a esa laza categoría étnica en una comunidad étnica, por no hablar de una nación..."

Si recurrimos a lo socialmente efectivo, en la medida en que puede generar conductas y orientaciones colectivas, debemos distinguir las en base a las nociones de pertenencia, que pueden no estar argumentadas en función de afinidades lingüísticas o culturales, sino en un

conjunto de elementos que operan como rasgos diacríticos o emblemas identitarios en cada caso. Se trata de los que F. Barth (1994:12) considerara como las diferencias culturales de “significado primario”, que un grupo elige para marcar su distinción de otros y a través de ellas delimitar sus fronteras. En todo caso, intento de dar cuenta de la heterogeneidad interior de lo étnico, más allá de las condicionantes impuestos por el pensamiento nacionalitario decimonónico, que pretende determinar configuraciones culturales homogéneas en tradiciones signadas por la diversidad, ya que no fueron construidas por aparatos estatales homogeneizadores similares a los contemporáneos.

Resulta difícil proponer una reflexión conclusiva respecto a un tema que está abierto a las posibilidades del análisis y que seguramente sugerirá nuevas perspectivas en el futuro. Queda ya muy atrás la equiparación de etnia con “raza” e incluso con “tribu” y también se ha trascendido su identificación con una cultura específica. Nos encontramos, al igual que en el caso del mismo concepto de cultura, con entidades fácticas que quizás no hemos sabido entender y definir de manera apropiada, pero ello no quiere decir que no existan. Sería un tanto aventurado negar la presencia de un elefante que nos está por arrollar sólo porque no sabemos a qué especie pertenece. La presencia de lo que llamamos etnias es un dato objetivo de la realidad; son aquellos grupos humanos portadores de lenguas y culturas diferenciadas de la que predominan en un ámbito estatal, y que en América Latina son los descendientes de las sociedades precoloniales. También puede estar integrada por esos mismos descendientes que hayan sufrido agudos procesos de desplazamiento lingüístico y transfiguración cultural, pero que igualmente reclaman su derecho a ser considerados y considerarse diferentes a la colectividad estatal. Un proceso significativo está representado por las múltiples etnogénesis protagonizadas por la población afroamericana, que se afirma en términos culturales e identitarios en muchos de los países latinoamericanos. Incluso tenemos el caso, similar pero no idéntico, de las poblaciones migrantes interestatales, sean de ascendencia precolonial o no, que en sus nuevas ámbitos de residencias se desempeñan como etnias diferenciadas de la sociedad receptora, a cuya ciudadanía podrían eventualmente acceder a través de la integración y la asimilación, pero que con frecuencia mantienen sus diferencias lingüísticas y culturales, así como una identificación exclusiva.

Sabemos algo de lo que es una etnia pero todavía falta bastante para averiguar todo lo que puede llegar a ser.

Aunque quizás este sea un falso dilema provocado por un punto de partida epistemológico basado en perspectivas ambiguas que se orientan a partir de premisas inadecuadas. Así, por ejemplo, M. Godelier sugería que el concepto de tribu aludía a una representación social estructurada con base en la “forma general” que exhiben las relaciones sociales en un gran número de sociedades, y proponía que para aspirar a entenderlas en su especificidad deberíamos profundizar en los conceptos conexos de “bandas” y “estados” (1974: 219-223). Es decir que es un término que no puede ser entendido sin relacionarlo con los otros términos vinculantes. Vemos así que las etnias son comunidades culturales, eventualmente lingüísticas, históricas o territoriales, cuya existencia fáctica ha desafiado tradicionalmente a las perspectivas reduccionistas que pretendían definir las en términos exclusivos, ya sean raciales, lingüísticos, económicos o culturales. Sus distintos sistemas organizativos y culturales son históricamente generados y por lo tanto contingentes y mutables. Por ello no es recomendable proponer una definición política única de lo étnico, puesto que sus lógicas asociativas y procesos de inserción en contextos multiétnicos han sido y son históricamente variables. Precisamente la multiétnicidad es lo que da vida a lo étnico, puesto que lo manifiesta como una categoría identitaria diferenciada y confrontada con otras categorías posibles.

El científico político Anthony Smith (1995:132), ha señalado que las etnias se caracterizan por una idea de origen común, un sentido de su distintividad respecto a otros grupos y una percepción de lugar, esto es de territorio propio. Es decir que se trataría de comunidades históricas y culturales, cuyos aspectos centrales estarían representados por la existencia de una denominación colectiva, mitos o relatos de orígenes compartidos, una etnohistoria de su tradición, una o más características culturales que determinan su singularidad respecto a otros grupos, la asociación con un territorio histórico considerado propio y un cierto sentido de solidaridad entre sus miembros¹³. Sin embargo, como hemos visto, ninguna enumeración de rasgos discretos parece suficiente para caracterizarla, incluso el registro etnográfico contemporáneo destaca que la posesión de una lengua propia no resulta un requisito imprescindible para mantener o desarrollar una identificación étnica¹⁴. Podríamos entonces concluir proponiendo una conceptualización instrumental muy general, válida para los fines de este ensayo, destacando que *una etnia organizacional es básicamente una colectividad no estatal adscriptiva y por lo tanto identitaria, basada en sistemas ideológi-*

cos y culturales que pueden cambiar con el tiempo y eventualmente ser sustentados por una lengua compartida.

En lo referente a lo que pueden llegar a ser, quizás las etnias no sean sino Pueblos potenciales, cuyas características de sociedades sin Estado no baste para definir las en cuanto tales, sino que cada una de ellas debe de tratar de ser entendida en base a su especificidad y no a sus aparentes similitudes; es decir no por la común ausencia del Estado sino precisamente por sus diferencias. Cabe señalar que Pueblo es un término tan válido o ambiguo como cualquier otro, ya que no existe un consenso respecto a sus características distintivas. Su mayor ventaja como concepto instrumental radica en ser más aceptado por los movimientos etnopolíticos al considerarlo más "digno" y menos cosificante que el de etnia, ya que es percibido como más convincente y socialmente más "cálido" que el abstracto concepto de etnia. Sin embargo, la noción de Pueblo parece requerir de la presencia de una identificación colectiva entre los que hablan la misma lengua y practican la misma cultura, cosa que no ocurre en los grandes grupos etnolingüísticos. Al igual que etnia la noción de Pueblo engloba a distintos tipos de colectividades sociales que pueden asumirse como tales en distintos momentos de su proceso histórico. Sean cazadores, agricultores, pastores o miembros de sociedades tecnológicamente complejas, las etnias o los Pueblos, constituyen sistemas de relaciones humanas culturalmente orientados, que tienden a reproducirse como colectividades diferenciadas de otras percibidas como de naturaleza diferente a la propia.

Por otra parte es importante recordar que un grupo etnolingüístico no requiere, para ser entendido como tal, poseer una sola identidad compartida: las actuales configuraciones etnolingüísticas manifiestan la presencia en su interior de múltiples identidades sociales, producto de los diferentes procesos históricos regionales o sectoriales de identificación, que han dado lugar a distintas estructuraciones identitarias. Precisamente un aspecto crucial de las movilizaciones de las minorías étnicas contemporáneas radica en la actualización, e incluso en la construcción de una identidad común, para constituirse como un *sujeto colectivo* numéricamente importante y que por lo tanto pueda tener una articulación más favorable con los estados nacionales de los cuales forman parte. Quizás sus movilizaciones políticas posibiliten en el futuro la construcción de Pueblos entendidos como colectividades sociales e identitarias abarcativas, tal como está ocurriendo con los aymara de

Bolivia (A. García Linera, 2005). Pero, eventualmente, serán Pueblos organizados con base en la diversidad interna de sus unidades constitutivas y no en la uniformidad que generan los estados. Cabe incluso preguntarse si no ha sido la misma atomización de las comunidades étnicas lo que ha favorecido su reproducción durante siglos, ya que una estructura política abarcariva y centralizada resulta más fácil de controlar y manipular que miles de aldeas autónomas. Todo tipo de sistema organizativo, tales como las asociaciones, federaciones o confederaciones de comunidades, tienden a mantener una cierta independencia de sus unidades constitutivas, tanto para evitar las estrategias de dominio generalizado como para consolidar y desarrollar la singularidad política y cultural que las caracteriza. He aquí una tarea analítica insoslayable para un antropología que renuncie a los reiterados estudios de comunidad y asuma la existencia de unidades mayores que las incluyen. Pero para ello hay que trascender los prejuicios teóricos y subteóricos referidos a la necesidad de una identidad generalizada y de una cierta homogeneidad cultural que debería caracterizar a cada grupo etnolingüístico. Se trata precisamente de abandonar el modelo de referencia casi inconsciente, proporcionado por la propia adscripción político-cultural a un estado-nación, cuando el antropólogo interroga, y se interroga, sobre la lógica social de estos Pueblos. A riesgo de ser reiterativo, deseo señalar que es en este vasto marco referencial analítico que se inserta la tarea de una antropología política que rehuya a las modas académicas y se involucre en uno de los más significativos procesos sociales, políticos y culturales de nuestro tiempo.

Notas

¹ No es infrecuente que la antropología política incluya temas tales como el conflicto, la tradición, las costumbres, el poder, la autoridad, la legitimación, la burocracia administrativa, el ritualismo político, el gobierno, la coerción, la estratificación social, las clases sociales, los sistemas de status, la justicia, las lógicas organizativas o los sistemas normativos, tratados tanto en las sociedades preindustriales como en el mundo occidental urbano contemporáneo (H. Classen, 1979).

² Se suele citar a un autor para respaldar nuestras aseveraciones con su autoridad, pero en este caso sólo quiero destacar la coincidencia con mi colega D. Maybury-Lewis (1997:116) cuando señala que "...Cuando se podía argumentar con cierto grado de seguridad que la etnicidad estaba destinada a desaparecer tenía sentido, hasta cierto punto, ignorarla o suprimirla (del análisis) Ahora se ha comprobado que estos argumentos son falsos y el mundo se ha

enfrentado al hecho de que ignorar o negar la etnicidad no funcionará...”

³ En una importante obra donde se compendian y analizan las teorías contemporáneas de la etnicidad, los franceses P. Poutignat y J. Streiff-Fenart (1995, 1997), así como A. Smith (2001), uno de los más importantes investigadores sobre los orígenes del nacionalismo, atribuyen al M. Hechter haber acuñado el concepto de colonialismo interno a pesar que sus ensayos son muy posteriores a los de los autores mexicanos. No nos debe extrañar tanto esta aparente confusión, ya que está basada en el tradicional desconocimiento de la producción académica que se realiza en América Latina por parte de los colegas de los países metropolitanos.

⁴ Es este un término controvertido ya que su carácter polisémico lo hace susceptible de ser utilizado para designar a distintos tipos de procesos. Para algunos autores alude a la modalidad contemporánea de la acumulación capitalista. Otros la consideran tanto una consecuencia del “empequeñecimiento” del mundo mediado por las comunicaciones y los viajes, como la conciencia generalizada de ese empequeñecimiento. Para todos, con seguridad alude a un reconocimiento de la interdependencia planetaria. Lo que aquí me importa destacar es el incremento de las relaciones entre lo local y lo global, que hace que un término no pueda ser entendido sin el otro.

⁵ R. Rosaldo (2000) comenta con alguna ironía la multitud de cartas de protesta recibidas por la publicación *Anthropology Newsletter* en la década de 1980, por parte de antropólogos que se sentían excluidos de los debates sobre multiculturalismo. A la comunidad profesional le costaba, y le cuesta, asumir que el actual debate sobre el tema central de nuestro oficio, la cultura, no nos tenga como protagonistas privilegiados. Tal vez si hubiéramos logrado ofrecer algún tipo de propuesta colectiva medianamente unificada, nuestra presencia hubiera sido más reconocida, aunque nunca es demasiado tarde.

⁶ Es reconocible en las últimas décadas que el discurso a favor de abolir las fronteras de la antropología se ha traducido parcialmente en un proceso de devaluación de la disciplina. Las apologías de la interdisciplina y el consumo de las sofisticadas aportaciones de la filosofía, los estudios culturales y otras ciencias sociales, han inducido a muchos miembros de la comunidad antropológica a abandonar acriticamente la tradición profesional, minusvalorando lo que ésta produjo y produce como conocimientos concretos y directos de las sociedades sobre las que ahora se reflexiona desde fuera. No se trata de cerrarse al exterior sino de recordar el interior.

⁷ Ya en otra oportunidad (1997) me he referido al hecho de que el conflicto en los Balcanes es más religioso y político que étnico, ya que casi todos sus protagonistas forman parte del grupo etnolingüístico eslavo. En lo que atañe a África y al brutal genocidio producido con la complicidad occidental en Ruanda en contra de los *tutsi* y los *hutus* “moderados” por parte de *hutus* radicales en 1994, cabe

señalar que ambas denominaciones refieren a estratos casi estamentales de un mismo grupo y que hablan la misma lengua. La campaña de exterminio fue organizada por sectores políticos que corrían el riesgo de verse desplazados y que instrumentalizaron un discurso étnico que no se correspondía con divisiones étnicas reales. Sin embargo la prensa lo recogió de esta manera hablando de la mayor “limpieza étnica” africana.

⁸ En este último caso la “raza”, criterio descartado por la antropología contemporánea, suele ser percibido más a nivel cultural, social o económico que físico. Así ocurre en Bolivia, México, Perú, Paraguay o Guatemala, donde la categoría “mestizo” es más cultural que racial, ya que indígenas y no indígenas pueden compartir un mismo fenotipo. Incluso, en el caso de la población de ascendencia africana, asentada en muchos de los países latinoamericanos, la “negritud” suele ser percibida como adscripción cultural u organizacional, ya que “no todos los negros son negros”, sino sólo aquellos que de adscriben a un grupo organizacional donde el fenotipo es relevante.

⁹ Para la propuesta evolucionista de M. Sahlins, las tribus constituyen una etapa de organización social que media entre las bandas y las jefaturas. Así señala que “todos estos (niveles) están por debajo del nivel general de Estado o civilización y, *justificadamente* (cursivas mías), son referidos como “primitivos” (1994 [1968]).

¹⁰ La búsqueda de objetivación llevó a A. Taylor a proponer, con cierta ironía, que “...la visión sustantivista transforma a cada etnia en una unidad discreta dotada de una lengua, una cultura, una psicología específica –y de un especialista para describirla...” (1991:243). En este sentido, el desarrollo de los estudios de comunidad entre las sociedades indígenas de América Latina pueden ser también entendidos como una forma de evitar la difícil conceptualización de lo étnico, al ofrecer a cada investigador un ámbito social acotado para el desarrollo de su investigación, desde el cual se podía teorizar sobre las relaciones sociales sin considerar la dimensión étnica.

¹¹ Estas agrupaciones de base ideológica y parental, fueron y son las unidades políticas constitutivas de estas grandes civilizaciones, cuyas formaciones estatales recurrieron a sus lógicas organizativas e ideológicas, fundadas en la reciprocidad y el intercambio, para el desarrollo de sus sistemas políticos. Los *ayllu* son agrupaciones de parentesco endógamas, patrilineales y sin totemismo, aunque también es utilizado como concepto referencial para designar a un conjunto de linajes asociados, a las mitades exógamas o a todo el grupo étnico inclusivo. A su vez el *altepetl* es una noción mesoamericana que conjuga las palabras *tierra* y *agua*, y que designa al espacio residencial como un ámbito germinal del cual habrían brotado los linajes fundadores de la colectividad así designada. En la actualidad el mismo término, pero expresado en distintas lenguas, sirve para nominar a la comunidad de residencia entendiéndolo entonces como “pueblo”.

¹²C. Lenz ha destacado que el África precolonial no estaba organizada en "tribus", cultural y lingüísticamente distintas, que habitaban territorios definidos y tenían cierta autonomía política. En realidad sus características dominantes eran la movilidad, los traslapes de redes sociales, la membresía a diferentes grupos y el desarrollo de fronteras flexibles de acuerdo al contexto. El concepto de "tribu", y la idea de que una persona pertenecía a una y sólo a una "tribu" es una importación llevada por los colonizadores (1996:31).

¹³La excepción que confirmaría la regla estaría representada por el caso del pueblo gitano. En julio del 2000 se reunieron en Praga representantes del Pueblo Rom (Gitanos) de toda Europa, y demandaron su presencia en el parlamento europeo, haciendo la salvedad que ellos para existir en cuanto tales no requerían ni de territorio ni de Estado: por lo contrario se negaban a la sedentarización forzosa y a la posibilidad de constituir un aparato político que los incluyera a todos.

¹⁴Este sería el caso de los *colla* de la Argentina, de los *yanacóna* de Colombia, de los *tuxá y quirirí* del Brasil, de los *ngigua y chontales* de México, y de una multitud de grupos que han perdido la lengua pero mantienen su identificación étnica basándola en distintos tipos de referentes culturales tales como el territorio, la historia, el parentesco, etc.

Bibliografía

ABÉLÉS, MARC. 1990, *Anthropologie de l'état*, Ed. Amand Colin, Paris, France.

1997, "La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos", *Revista Internacional de Ciencias Sociales* N° 153, UNESCO, Paris, Francia.

BALANDIER, GEORGES. 1951, "La situation coloniale: approche theorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol.9, Paris, Francia.

1973, *Teoría de la Descolonización*, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina.

BANTON, MICHAEL. 1983, *Racial and ethnic competition*, Cambridge University Press, UK.

BARABAS, ALICIA y BARTOLOME, MIGUEL. 1999, *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, III Tomos, INAH-INI, México.

BARBADOS, GRUPO DE. 1972, "Declaración de Barbados I", en *La Situación del Indígena en América del Sur*, G.Grünberg Ed., Tierra Nueva, Montevideo, Uruguay.

BARTH, FREDRIK. 1976, "Introducción" *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México. (1ª Ed. en inglés de 1969).

1994, "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity", en *The Anthropology of Ethnicity*, H. Vermeulen y C. Govers Eds., Het Spinhuis Eds, Amsterdam, Netherlands.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO. 1997, *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI-INI Editores, México (2ª Ed. 2004)

2000, *El encuentro de la Gente y los Insensatos: la sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay*. Inst. Indigenista Interamericano-Centro de Est. Antropológicos del Paraguay. México.

2000a, "Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, L.Reyna (coord..) CIESAS-INI-PORRUA, México.

2004, "Cazadores de Jornales: religión e identidades guaraníes en el Paraguay contemporáneo", en *Positionnements identitaires*, en P.Petrich Ed., *op.cit*, Paris, Francia.

BARTOLOME, MIGUEL y BARABAS, ALICIA. 1998, (Coords.) *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, Ed. INAH, Col. Obra Diversa, México.

CARDOSO de OLIVEIRA, ROBERTO. 1964, *O Índio e o Mundo dos Brancos*, Editora Universidade de Brasília, Brasil.

1976, *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, Librería Pionera Ed. Sao Paulo, Brasil.

CARRASCO, PEDRO. 1961, "The civil religious hierarchy in mesoamerican communities", *American Anthropologist*, Vol.63, USA.

CLASTRES, PIERRE. 1978, *La sociedad contra el estado*, Monte Avila Eds. Barcelona, España.

1981, *Investigaciones en Antropología Política*, Gedida Editores, Barcelona, España.

CLASSEN, HENRI J.M. 1979, *Antropología Política: Estudio de la comunidad política*, Instituto de investigaciones Jurídicas, UNAM, México.

COHEN, ABNER. 1969, "Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations", *Man* N° 4, London.

COLSON, ELISABETH. 1971, "Antropología Política", en *Antropología Política*, E. Llobera Ed., Anagrama, España.

ERIKSEN, THOMAS HYLLAND. 1993, *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London, UK.

GARCIA LINERA, ALVARO. 2005, "Autonomías indígenas", en *Movimiento Indígena en América Latina Resistencia y Proyecto Alternativo*, F. Escárcega y Raquel Gutierrez (Coord.), Juan Pablos Ed., México

GELLNER, ERNST. 1991, *Naciones y nacionalismo*, Conaculta-Alianza Eds., Madrid-México (1ª Ed. en inglés de 1983).

1997, *Antropología y política: Revoluciones en el bosque sagrado*, Ed. Gedisa, Barcelona, España (1ª Ed. en inglés de 1995).

1998, *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Ed. Gedisa, Barcelona, España (1ª Ed. en inglés de 1987).

GLAZER, NATHAN y MOYNIHAM, D. (Eds). 1975, *Ethnicity, theory and experience*, Cambridge, Harvard University Press, USA.

- GLUKMAN, MAX. 1967, "Political institutions", en *The Institutions of Primitive Society*, Basil Blackwell Eds. London, UK.
- GODELIER, MAURICE. 1974, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI Eds. Madrid, España.
- GONZALEZ CASANOVA, PABLO. 1964, "Colonialismo interno y desarrollo nacional", *América Latina, Rio de Janeiro*, Brasil.
- GOVERS, CORA y HANS VERNEULEN (Eds.). 1994, *The anthropology of Ethnicity: beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Het Spinhuis Publishers, Amsterdam, The Netherlands.
- 1997, *The Politics of Ethnic Consciousness*, Macmillan Press, London, UK.
- HETCHER, MICHAEL. 1996, "Ethnicity and Rational Choice Theory", in *Ethnicity*, J. Hutchinson and Anthony Smith (Eds), Oxford University Press, UK.
- HOBBSWAM, ERIC. 1997, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Col. Crítica, Ed. Grijalbo Mondadori, Barcelona, España.
- LENZ, CAROLA. 1997, "Creating Ethnic Identities in North-western Ghana", en *The Politics of Ethnic Consciousness*, op.cit
- LLUL, RAMÓN. 1304, *De ascensu et descensu intellectus*, Montpellier. Versión castellana *Ascenso y descenso del entendimiento*, Ediciones Folio, 2000, Barcelona, España.
- MAYBURY-LEWIS, DAVID. 1997, "Vivir con la etnicidad: la necesidad de un nuevo paradigma", en *Dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*, L. Arizpe Ed., UNAM. México.
- MORGAN, LEWIS. 1877, *La sociedad primitiva*, Edición castellana Ed. Ayuso, Madrid, España.
- MURRA, JOHN. 2002, *El Mundo Andino: población, medio ambiente y economía*, Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
- NARROLL, RAOUL. 1964, "On ethnic unit classification", *Current Anthropology*, Vol.5, N°4, Chicago, USA.
- OOMMEN, T.K. 1997, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Polity Press, Cambridge, UK.
- POUTIGNAT, PHILIPPE y JOCELYNE STREIFF-FERNAT. 1995, *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France, Paris, Francia.
- RIBEIRO, DARCY. 1970, *O Processo Civilizatorio*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Brasil.
- ROSALDO, RENATO. 2000, "La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", en *Revista Desacatos* N°3, CIESAS, México.
- SAHLINS, MARSHALL. 1972, *Las Sociedades Tribales*, Colección Labor, Barcelona, España.
- 1994, "El linaje segmentario: una organización de expansión depredadora", en *Alteridades*, Año 4, N° 7, UAM-I, México (original en inglés de 1968).
- 2000, "Esperando a Foucault", *Fractal* N° 16, Año 4 Vol.V, México (original en inglés de 1993).
- SMITH, ANTHONY. 1983, *Theories of Nationalism*, Holmer & Meyer Eds., New York, USA.
- 1993, "La legitimación dualista: matriz del nacionalismo étnico", en *Teorías del Nacionalismo*, op.cit.
- 1995, "The Formation of National Identity", in *Identity*, Henry Harris Ed.), Claredon Press, Oxford, U.K.
- 1997, *La Identidad Nacional*. Ed. Trama, Madrid, España.
- STAVENHAGEN, RODOLFO. 1964, "Clase, colonialismo y aculturación", *América Latina*, Rio de Janeiro, Brasil.
- 1996, *Ethnic Conflict and the Nation-State*, Macmillan Press Ltd. United Nation Research Institute for Social Development, London, UK.
- 2001, *La Cuestión Etnica*. El Colegio de México, México.
- TAYLOR, A. C. 1991 "Ethnie", en P. Bonte y M. Izard (Org.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Ed. PUF, Paris, Francia.
- SWARTZ, MARC, VICTOR TURNER y ARTHUR TUDEN. 1966, *Political Anthropology*, Aldine Publishers, Chicago, USA.
- VERMEULEN, HANS and CORA GOVERS. 1997, "From Political Mobilization to the Politics of Consciousness", en C. Govers and H. Vermeulen Eds. *The Politics of Ethnic Consciousness*, Macmillan Press, UK.
- WEBER, MAX. 1979, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México (1ª Ed. de 1922).
- WOLF, ERIC. 1988, *Europa y la gente sin historia*, FCE, México.
- 2001, *Figurar el Poder: ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México (1ª Ed. 1998).