

COMUNIDADES INDÍGENAS Y MOVIMIENTOS ÉTNICOS EN MESOAMÉRICA: UNA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

Gunther Dietz¹
Universidad de Hamburgo

A la memoria de Eric R. Wolf

La aparición de nuevos movimientos étnico-regionales que desde los años ochenta y noventa se percibe en diversos países latinoamericanos no sólo desafía a la autodefinición imperante en los respectivos Estados-naciones que albergan a este tipo de movimientos. A la vez, la articulación regional de una etnicidad políticamente definida como contestataria y disidente obliga a la antropología dedicada a estudiar las contemporáneas poblaciones indígenas de América Latina a reconceptualizar a varias de sus nociones básicas. Son particularmente el concepto mismo de la "comunidad indígena" así como su relación con el surgimiento de nuevos movimientos étnicos los que cabe rediseñar ante la estrecha vinculación con las estructuras comunitarias locales que caracteriza a las nuevas organizaciones indígenas.

En lo siguiente, la revisión bibliográfica de los conceptos de "comunidad indígena" y de "movimiento indígena" procura detectar tanto lagunas en el conocimiento antropológico como pistas interpretativas que ofrezcan la posibilidad de teorizar - y en el futuro tal vez incluso pronosticar - la aparición y evolución de la etnicidad indígena en el continente americano ².

1. *Magister Artium* (M.A.) y Doctor en Antropología por la Universidad de Hamburgo (Alemania); Profesor Asociado de Antropología Social en la Universidad de Granada.

2. Esta revisión forma parte de los resultados de una investigación etnográfica dedicada a uno de estos emergentes movimientos étnico-regionales, el movimiento purhépecha del estado mexicano de Michoacán; para detalles, Dietz (1999).

1. Los movimientos indígenas en el análisis antropológico

Aunque la existencia de rebeliones y movilizaciones por parte de las poblaciones indígenas se remonta hasta los inicios de la colonización europea del continente (Coatsworth 1988), el carácter novedoso de los movimientos indígenas contemporáneos destaca como un denominador común en los primeros estudios que tanto en el área andina como en Mesoamérica se vienen realizando sobre estas nuevas organizaciones³. En el debate académico sobre cómo definir “lo indígena” y su persistencia a finales del siglo XX⁴ ha irrumpido un movimiento altamente heterogéneo que supera distinciones tipológicas preestablecidas:

- la distinción entre movimientos indigenistas, impulsados y/o liderados desde un contexto no-indígena, “mestizo”, y movimientos indianistas de tipo revivalista, protagonizados por los propios indígenas (Barre 1985, Mires 1991);
- la distinción entre organizaciones sindicales o gremiales, “patrocinadas” por instituciones gubernamentales, y organizaciones independientes de éstas (Barre 1985, Stavenhagen 1988);
- la distinción entre movimientos milenaristas de tipo sociorreligioso y de fuerte contenido utópico, por un lado, y movimientos seculares, por otro (Barabas 1986, 1989);
- la distinción entre los “clásicos” movimientos campesinos que giran alrededor de la cuestión de la tierra y los movimientos étnicos centrados en demandas de índole más bien cultural y lingüística (Medina 1983, Sarmiento Silva 1991a);
- y la distinción entre aquellas movilizaciones que se dan únicamente a nivel local y/o regional y movimientos que “alcanzan” niveles organizativos “superiores”, de tipo nacional o incluso internacional (Mejía Piñeros & Sarmiento Silva 1991, Stavenhagen 1988).

Las distintas y emergentes iniciativas de organización que por primera vez confluyen - aunque sea esporádicamente - en 1992 en torno al debate acerca del carácter del V Centenario del arribo de las “huestes” de Colón a tierras americanas conforman, por tanto, un fenómeno novedoso en diversos sentidos:

- en su composición crecientemente pluriétnica (Iturralde 1991, Garbers 1993),
- en su refuncionalización de la *comunidad indígena* como modelo organizativo (Ströbele-Gregor 1994, Dietz 1996),
- en su compleja interrelación entre una naciente élite intelectual indígena y una base de comuneros campesinos (Frank 1991, Wimmer 1993),

3. Dada la abundancia del material existente, y debido a que mi propio trabajo etnográfico se ha realizado en México, en lo siguiente me limito a reseñar los estudios generados sobre el área mesoamericana y sólo con fines comparativos incluyo algunos trabajos pioneros sobre movimientos en otras regiones latinoamericanas.

4. Para dicho debate Bonfil Batalla (1972), Díaz-Polanco (1989) y Mires (1991).

- en su empeño programático por redefinir la relación establecida entre las comunidades indígenas y el Estado-nación (Varela 1993, Urban & Sherzer 1994)
- en el consecuente desafío que representan para el proyecto mestizo de nación (Iturralde 1991, Blum 1993);
- así como en su recurso programático a "utopías concretas" (Barabas 1986, Schneider 1991).

Para esclarecer el origen y las causas de este fenómeno de alcance continental, en lo siguiente se repasarán los principales intentos explicatorios generados desde la antropología en torno a los movimientos indígenas en el contexto latinoamericano, pero particularmente para el caso mexicano.

La "civilización mesoamericana"

Una primera vertiente académica, denominada "eticista" o "etnopolulista" por sus contrincantes⁵, considera a los actuales movimientos indígenas como un episodio más de la continua e ininterrumpida cadena de rebeliones y resistencias contra la invasión de sus territorios y culturas originales. Bonfil Batalla, basándose en la distinción entre el concepto de "indio" - una categoría que únicamente "denota la condición de colonizado y hace referencia a la relación colonial" (1972:110) - y el concepto de "etnia" - una categoría "aplicable para identificar unidades socio-culturales específicas" (1972:122) -, postula la "persistencia de la civilización mesoamericana" que como "México profundo" subyace a la imposición de la civilización occidental, del "México imaginario" (Bonfil Batalla 1989). Como la desigualdad estructural entre ambos Méxicos refleja la incesante situación colonial, surgen movimientos de descolonización articulados en torno a la defensa del territorio propio y de las formas de organización ancestrales (1981).

Según esta corriente, la identidad de los nuevos movimientos indígenas surge como re-identificación con aquellos elementos materiales, cognitivos y/o afectivos de la cultura propia que constituyen el último reducto no colonizado de las comunidades, tal y como se conserva por ejemplo en los "mensajes ocultos" del tejido tradicional maya (Guzmán Böckler 1983). Aunque la mera persistencia de una cosmología supuestamente primordial para la gran mayoría de los estudiosos de los movimientos indígenas *per se* no explica su potencial de movilización, a menudo sí se hace hincapié en la necesaria existencia de algún vínculo con el pasado prehispánico, que casi siempre se suele expresar en una - también supuesta - continuidad lingüística de las poblaciones indígenas, aunque ésta sólo refleje una "adaptación de enclave" (Castile 1981).

El énfasis puesto por esta vertiente en la función movilizadora de un presunto legado prehispánico no ha sido demostrado empíricamente: Como fácilmente se

5. Val (1995); un resumen general del debate académico generado entre los "eticistas" y los "clasicistas" en México se ofrece en Dietz (1995).

puede ilustrar para el caso purhépecha de México, no son las comunidades monolingües, aisladas de influencias externas y profundamente arraigadas en prácticas rituales tradicionales, sino son precisamente aquellas que un mayor contacto e intercambio mantienen con el mundo extralocal las que han generado en su seno los principales movimientos indígenas contemporáneos (Zárate Hernández 1991). El modelo de conflicto intrínseco que se postula como un choque necesario entre dos corrientes civilizatorias antagónicas tampoco explica la realidad empírica de los movimientos indígenas actuales: la actitud negociadora frente a instancias gubernamentales y el interés por establecer coaliciones con otros movimientos sociales (Ströbele-Gregor 1994) que caracteriza a estas nuevas organizaciones no permiten pronosticar desenlaces necesariamente violentos que “tienden a estallar en guerras étnicas” (Ribeiro 1989), como a menudo se diagnostica para diversas regiones del mundo.

El “encubrimiento” de conflictos de clase

Otra corriente de estudiosos de los movimientos indígenas, los llamados “clasistas” o “etnomarxistas” (Val 1995), ofrece una explicación radicalmente opuesta a la teoría del choque civilizatorio (Díaz-Polanco 1989). El carácter novedoso de los movimientos que desde los años ochenta irrumpen en diferentes partes de América Latina no es reducible a la persistencia de una situación colonial en sí, sino que debe ser explicado ante las transformaciones socioeconómicas que experimentan las regiones con fuerte impronta indígena (Medina 1983).

Sin negar el carácter colonial de su articulación con los centros de poder, estos enfoques hacen énfasis en la acelerada integración al mercado capitalista que en las últimas décadas se percibe en la “periferia” de los Estados-naciones. Como demuestra Schryer para el caso de una región nahua del estado mexicano de Hidalgo, tanto la integración al mercado como la penetración del Estado y sus agencias de desarrollo acentúan las desigualdades económicas que a su vez transforman las comunidades indígenas mediante la polarización de las relaciones de clase existentes en su interior (Schryer 1990). Un desafío teórico, sin embargo, surge de los mecanismos locales diferenciales que se emplean en las comunidades indígenas para “amortiguar” las desigualdades de clase.

Un enfoque que considera a la movilización étnica únicamente como un recurso para “enmascarar” conflictos de clase subyacentes entre campesinos ricos y pobres (Schryer 1990) sólo describe, pero no logra explicar la diferencia entre un movimiento campesino mestizo, de presunta base clasista, y un movimiento indígena, que supuestamente encubre y legitima diferencias de clase. Esta vertiente acríticamente parte del “tipo ideal” de un movimiento clasista; lo étnico se reduce a un “bagaje cultural” que obviamente “no es lo decisivo en los términos en que se da actualmente la lucha de clases en México” (Medina 1983:28). De ahí que los nuevos movimientos étnicos causen cierto asombro a los representantes de este enfoque teórico; para el caso de Michoacán, por

ejemplo, un analista constata que “el contenido clasista parece, en determinadas situaciones, subordinarse” a las identidades étnicas (Zárate Hernández 1991).

Mientras que algunos autores resaltan el carácter colonial y/o postcolonial de las relaciones de clase en América Latina (Varese 1989), otros recurren a una explicación nuevamente “primordial”. Para explicar lo distintivo de la integración “comunalista” de las diferencias de clase en las comunidades indígenas frente a las mestizas, Schryer (1990), por ejemplo, especula con un origen probablemente prehispánico de las relaciones de clase.

De esta forma, el fenómeno que nos ocupa, una vez más se intenta reducir a un origen primordial: mientras que Bonfil Batalla et al. postulan la persistencia de una esencia étnico-cultural desde la época prehispánica, Schryer et al. parten de una división clasista como constante ahistórica. En el primer caso, las diferencias de clase son posteriores al choque civilizatorio, mientras que en el segundo caso las identidades étnicas se reducen a epifenómenos de la estructura de clases. Ambas vertientes académicas coinciden en una esencialización de conceptos altamente heterogéneos que así asumen características supuestamente homogéneas y “objetivas” (Kearney 1996).

Modos de producción vs. modos de consumo

El concepto de clase que subyace a la corriente anterior refleja la noción marxista decimonónica de “modo de producción”. Sin embargo, para explicar la especificidad de los movimientos indígenas frente a otros tipos de formas de organización, diferentes autores proponen ampliar la discusión demasiado estrecha alrededor del carácter clasista o no-clasista del fenómeno por la dimensión del “modo de consumo” (García Canclini 1984). Mientras que comunidades indígenas y mestizas pueden mostrar una gran similitud en cuanto a la base material común a la producción campesina - tanto indígena como mestiza -, sus respectivas formas de consumo y la manera de integrar producción y consumo en la vida cotidiana divergen considerablemente y generan “estilos” culturalmente distintivos (Varese 1989).

En su análisis comparativo de cuatro casos exitosos de producción artesanal autogestionada⁶, Stephen demuestra que la reproducción social distintiva de la comunidad indígena es incluso posible bajo circunstancias de industrialización y mercantilización de la producción artesanal, siempre y cuando la comunidad logra integrar estas nuevas formas de producción en sus redes sociales locales preexistentes. En este caso, la población local es capaz de revitalizar sus instituciones rituales para apropiarse a través de ellas de la plusvalía generada por la comercialización externa de las artesanías. Las relaciones de clase vigentes al

6. Se trata de las tejedoras zapotecas de Teotitlán del Valle, Oaxaca, de los pintores nahuas de corteza de amate de Ameyaltepec, Guerrero, así como de los tejedores de Otavalo, Ecuador, y de los tejedores kunas de “mola” en Panamá (Stephen 1991).

interior de la comunidad, que se ven vigorizadas por el proceso de mercantilización de la producción, no obstante, permanecen sujetas a un control colectivo ejercido en la esfera del consumo, no de la producción (Stephen 1993). Sin embargo, ello sólo es posible si la comunidad aún retiene el control de sus instituciones locales (Stephen 1991).

El carácter distintivo de esta modalidad comunal de apropiación de un determinado producto reside en una subordinación de sus valores de uso y de cambio a un valor simbólico que trasciende el ámbito productivo y remite a la cultura de los consumidores - a su "consumo cultural" (García Canclini 1993, 1995). Este giro que realizan algunos estudiosos de los movimientos étnicos de la esfera política y su trasfondo económico-productivo a la cultura cotidiana de sus protagonistas permite elucidar la estrecha relación que existe entre las llamativas movilizaciones esporádicas y puntuales, por un lado, y su faz cotidiana y local como "culturas de resistencia"⁷.

Poderes de Estado

Sin embargo, tanto los casos excepcionales en los que una comunidad logra reapropiarse un excedente económico como la oculta subsistencia de mecanismos de resistencia cotidiana, no explican el surgimiento de nuevas organizaciones en situaciones muy concretas. De ahí que varios autores prefieren recurrir a factores más bien actuales dentro del proceso de modernización política y económica (Le Bot 1994). Entre éstos destaca el abandono a nivel continental de un modelo económico desarrollista, basado en la promesa de que un Estado fuerte redistribuirá los frutos de la modernidad entre las poblaciones marginales a dicho desarrollo (Fernández Jilberto & Mommen 1993). Desde comienzos de los años ochenta, este modelo estatista y populista paulatinamente es sustituido por una política económica "neoliberal" que polariza aún más las sociedades latinoamericanas, a la vez que renuncia al papel rector del Estado en el desarrollo de las regiones marginales (Fernández Jilberto & Mommen 1993). En este contexto, y ante una generalizada sensación de desilusión no sólo frente al Estado, sino también frente a los partidos políticos, surgen movimientos que reivindican una reformulación de la relación que desde la independencia mantiene el Estado-nación con sus poblaciones indígenas (Ströbele-Gregor 1994).

Desde la colonización europea, la relación con una instancia superior externa de tipo político-administrativo, sea la Audiencia Virreinal, sea el Gobierno Federal, ha sido el eje fundamental alrededor del que siempre han girado las reivindicaciones de las comunidades indígenas. Recurriendo a sus cambiantes canales jurídico-procedurales, las poblaciones indígenas implícitamente han reconocido la soberanía y el monopolio del uso legítimo del poder primero de la monarquía española, luego del naciente Estado-nación (Urban & Sherzer 1994).

7. Beaucage (1988), Sarmiento Silva (1991b) y Kearney (1996).

Ello, no obstante, estaba siempre condicionado a que la instancia superior también reconociera la “soberanía” de la comunidad indígena y sus derechos consuetudinarios como último reducto organizacional propio tras la destrucción de toda forma de organización indígena supralocal por los conquistadores. Con ello, desde los inicios del proceso de colonización, la noción de Estado y la noción de “indígena” y “comunidad indígena” están íntimamente interrelacionadas (Urban & Sherzer 1994).

Consecuentemente, en el momento en que el Estado decide reducir sus funciones de intervención y redistribución, los movimientos indígenas comienzan a articular una nueva dimensión territorial de tipo potencialmente nacional (Iturralde 1995). Mientras que en algunos casos se trata de reivindicar una territorialidad exclusivamente definida en términos étnicos, como en el caso de varias organizaciones indígenas amazónicas (Blum 1994), otros movimientos parten del “núcleo étnico” para de ahí coparticipar en el espacio nacional y en la “construcción de la identidad política nacional” (Santana 1995). En ambos casos, en el contexto de un Estado que se encuentra en plena retirada, las nuevas organizaciones indígenas a menudo asumen incipientes formas de intermediación política entre el nivel local de la comunidad y el lejano nivel nacional del Estado (Guerrero 1996).

La intelligentsia indígena

El surgimiento de organizaciones de nueva índole en las regiones indígenas de América Latina presupone la existencia de un “actor social” igualmente novedoso, que protagoniza la creación de las correspondientes formas de organización (Nagengart & Kearney 1990). Por ello, todos los enfoques presentados hasta aquí confluyen en destacar como un elemento clave de los movimientos indígenas contemporáneos la aparición y creciente movilización de un nuevo grupo social: los así llamados “intelectuales indígenas”, formados en instituciones educativas occidentales que en su mayoría desempeñan sus labores profesionales en instituciones gubernamentales de tipo indigenista (Zárata Vidal 1993).

La importancia concedida a este grupo específico para explicar los nuevos movimientos indígenas varía de un autor a otro. Mientras que algunos intentan delimitar empíricamente su influencia frente a otros factores desencadenantes (Schroeder 1993), otros postulan la necesidad de analizar únicamente a estos nuevos “protagonistas” de los movimientos étnicos (Wimmer 1993). Dado que se carece de estudios de casos empíricos lo suficientemente detallados, el debate que en los últimos años se ha iniciado en torno al papel de los intelectuales indios se limita a valoraciones muy generales y abstractas que únicamente reproducen las ya mencionadas viejas polémicas entre “eticistas” y “clasistas”.

Bonfil Batalla fue el primero en señalar la inminente aparición de un nuevo actor social entre la población indígena. A diferencia de los “dirigentes campesinos”, por un lado, comuneros que sólo se autodefinen como líderes políticos locales, y los intelectuales mestizos “indianizados”, simpatizantes con los movi-

mientos indígenas, por otro lado, está emergiendo un tercer sector intermedio, los "retornados". Ellos han participado en instituciones del indigenismo integracionista de los años sesenta y setenta, pero ahora "se organizan en base a su indianidad residual y recobrada, en defensa de su identidad y de su pueblo" (Bonfil Batalla 1981:51).

Los críticos de la corriente "eticista", por su parte, consideran a estos indígenas "retornados" no sólo como producto del indigenismo, sino también como una expresión de una nueva estrategia del Estado para cooptar a los movimientos independientes mediante la formación consciente de una nueva élite de "etnarcas" y "seudolíderes" leales al régimen (Díaz-Polanco 1989). Según otros críticos, los nuevos intelectuales indígenas no representan una nueva estrategia indigenista de cooptación, sino, al contrario, su fracaso (Münzel 1985b). Para varios observadores de este nuevo fenómeno, los intelectuales indígenas se caracterizan sobre todo por su ambigüedad en cuanto a su pertenencia de clase (Schryer 1993). Esta ambigua posición de los intelectuales indígenas en la jerarquía socioeconómica regional se refleja en una actitud igualmente ambigua ante los procesos de modernización a los que están expuestas sus comunidades y que por una parte promueven y por otra parte rechazan (Smith 1981). Por ello, a menudo se les reprocha su "doble cara" (Münzel 1985a, Wimmer 1993). Sin embargo, carecemos de estudios empíricos que vinculen esta ambigüedad de "lealtades" con los conflictivos y contradictorios procesos de identificación, concientización y movilización que transcurren en el interior de este emergente colectivo (Varese 1979).

A nivel comunal, esta "doble lealtad" de la intelectualidad indígena parece traducirse en el desempeño simultáneo de dos roles distintos y a menudo incluso opuestos: el de "héroe contrahegemónico" que representa a su comunidad hacia fuera, por un lado, y el "importador" de formas dominantes de la cultura política hacia dentro de la comunidad, por otro (Mallon 1995). De ahí que los intelectuales pueden, a la vez, ejercer poder hacia dentro y representar su comunidad hacia fuera. Esta dualidad no ha sido estudiada por prestarse atención únicamente al papel supuestamente dominador y manipulador de los intelectuales indígenas (Mallon 1995).

Para explicar la participación de precisamente este naciente estrato social en los movimientos indígenas actuales, tanto Frank (1991) como Wimmer (1993, 1995a) remiten a un modelo bastante mecanicista: en situaciones de crisis económica se cierra la movilidad vertical en la sociedad mestiza, por lo cual estos jóvenes intelectuales y profesionales pierden la posibilidad de un ascenso social individual. La subsecuente movilización étnica tiene como finalidad última la creación de espacios sociales y políticos exclusivos para esta nueva "élite" intelectual, que supuestamente constituye la segunda generación de la élite comercial (Wimmer 1995b).

La debilidad de esta explicación - aparte de la falta completa de pruebas empíricas acerca del presunto origen de la intelectualidad indígena en los comerciantes e intermediarios - reside en su carácter de "manipulación" (Beau-

cage 1988). En esta visión, la participación de los comuneros campesinos en los movimientos indígenas se reduciría a una simple "masa amorfa" que necesita algún tipo de élite para canalizar su descontento (Gabbert 1991) o que realiza un espontáneo y somero "cálculo de costes y beneficios" para decidir si participa o no en la movilización (Wimmer 1991). Esta explicación en el fondo conductista de tipo "estímulo y respuesta" simplifica la compleja interrelación entre diferentes actores sociales que confluyen en distintos niveles - sublocal, comunal y supralocal - de identidad⁸. Los aún escasos estudios empíricos demuestran - como en el caso del movimiento juchiteco - que los intelectuales indígenas sólo obtienen un apoyo local si logran insertar y arraigar su trayectoria político-ideológica en una base cultural compartida por todos los miembros del movimiento (Campbell 1994). El éxito de un movimiento como el juchiteco por tanto no es reducible a la manipulación de las masas campesinas, sino que refleja una "creatividad cultural" producto de la capacidad del movimiento de integrar las "contradicciones entre formas políticas locales y externas, entre prácticas económicas capitalistas y comunales, así como entre la cultura 'indígena' y la moderna y urbana" (Campbell 1993:93).

2. La antropología de la comunidad indígena mesoamericana

Todos los intentos de explicar el surgimiento de nuevos movimientos indígenas remiten de una manera u otra a su contexto de origen local. Desde las diferentes vertientes de análisis presentadas hasta aquí, tanto las estructuras políticas comunales como la identidad de los "comuneros" y los posibles conflictos de clase intracomunales son a menudo tomados como factores que impulsan la aparición de nuevas organizaciones indígenas. Es por ello que se vuelve necesaria una revisión teórica del concepto "clásico" de comunidad y de sus bifurcaciones tipológicas subsecuentes.

La comunidad corporativa cerrada

Los primeros estudios de comunidad en el ámbito mesoamericano se realizan bajo la influencia teórica de la "escuela" funcionalista de Chicago, representada por Redfield *et al.*⁹. Su concepto holista de comunidad se distingue por tres "mitos" de origen: el "mito de la simplicidad" de las relaciones internas en *face-to-face societies*, el "mito del egalitarismo" en cuanto a la distribución interna del poder político y económico, así como el consecuente "mito del conformismo"

8. Smith (1981) y Varese (1993); la escasez de estudios empíricos también se refleja en el uso generalizante de la categoría "intelectuales indígenas", que incluye tanto a intelectuales en el sentido europeo de *intelligentsia* como académicos con formaciones muy diversas - profesionales autónomos, pedagogos, cuadros técnicos etc.

9. Para un análisis de la influencia que ha tenido la escuela de Redfield en la conformación de los estudios de comunidad, Hawkins (1986), Hewitt de Alcántara (1988) y Pérez Castro (1988).

vigente en el seno de la comunidad (Cohen 1985). Este "tipo ideal" se ve desafiado por primera vez cuando Cámara Barbachano (1952) constata la existencia de dos tipos diferentes de comunidades: aquellas basadas en formas de organización "centrípeta" y aquellas caracterizadas por formas de organización "centrífuga". La contradicción se intenta resolver postulando un proceso de "aculturación" que paulatinamente convierte comunidades centrípetas en comunidades centrífugas (Cámara Barbachano 1952).

A partir de mediados de los años cincuenta, Wolf intenta sistematizar los estudios empíricos realizados hasta entonces, introduciendo la noción de "comunidad corporativa cerrada" como un prototipo generalizable. Partiendo de los estudios de área iniciados por la ecología cultural y su delimitación descriptiva de la comunidad en base a las pautas de asentamiento (Sanders 1967), la distinción de Wolf entre comunidades cerradas y comunidades abiertas integra dos aspectos hasta entonces discutidos por separado - la delimitación territorial hacia fuera, por un lado, y el grado de institucionalización de sus elementos internos, por otro (Wolf 1955).

Aparte de este carácter "cerrado" hacia fuera y el rasgo "corporativo" de la comunidad indígena frente a la comunidad mestiza "abierta" y no-corporada, Wolf (1957) enumera otras características definitorias de su prototipo: el control de las tierras comunales, la restricción de la membresía a personas nacidas y residentes en la comunidad, una tendencia hacia la endogamia intralocal, una correspondiente tendencia hacia un autoaislamiento frente a influencias externas, el rechazo de la acumulación individual de capital y la participación colectiva en un sistema de cargos político-religiosos que tiene la función de redistribuir riquezas individuales en beneficio colectivo mediante una economía de "prestigio".

Este sistema escalonado de cargos comunales duales, tanto religioso-ceremoniales como político-administrativos, luego denominado la "jerarquía cívico-religiosa" (Cancian 1967), posteriormente ha sido convertido en el rasgo definitorio por antonomasia de la comunidad indígena y de su grado de "tradicionalidad". Como se detallará a continuación, el debate se ha centrado en los efectos que tiene una característica particular de este sistema en la estructura social de la comunidad: La jerarquía no sólo posiciona los cargos según un orden de creciente importancia y prestigio, sino que, a la vez, restringe paulatinamente el acceso a los cargos conforme el individuo vaya pasando de los escalones inferiores a los superiores. Mientras que los cargos de nivel inferior, en la mayoría de las regiones denominados *alguaciles*, todavía son accesibles a prácticamente todos los varones de una comunidad, a los cargos superiores de *mayordomos* únicamente acceden determinadas personalidades locales, de manera que el grupo más prestigioso de aquellos que han desempeñado a lo largo de su vida todos los niveles de cargos, los *pasados*, conforma un influente, pero selecto grupo de autoridades morales.

Otro debate que surge a raíz de la propuesta tipológica de Wolf gira en torno al origen de la comunidad corporativa cerrada. Para Wolf, este tipo de organi-

zación local es producto de la conquista, de los sucesivos reasentamientos de la población indígena - las "congregaciones" - y, en particular, de la relación crecientemente simbiótica que se establece entre la comunidad indígena y la hacienda española y/o mestiza (Wolf 1957, Hewitt de Alcántara 1988): una vez instalado el sistema de dominio colonial y superada la profunda crisis demográfica, debido al despojo por la expansión de las encomiendas - convertidas posteriormente en haciendas -, la comunidad padecerá de una escasez cada vez mayor de tierras, lo cual obligará a los comuneros a combinar la agricultura de subsistencia local con trabajos temporales en la hacienda; ésta, a su vez, depende de dicho trabajo temporal, que no puede mantener de forma permanente como peones acasillados durante todo el ciclo agrícola (Palerm 1989).

De esta forma, la relación recíproca, aunque desigual entre hacienda y comunidad complementa la escasa integración horizontal de las comunidades - que se articula a través de un incipiente sistema de mercados a nivel regional - con una integración vertical de la comunidad en un sistema económico más amplio, representado por las relaciones extrarregionales comerciales mantenidas por la hacienda (Wolf 1967). Con ello, el pionero trabajo de Wolf senta las bases para superar el estrecho ámbito localista que padecen los estudios de comunidad, una superación que sin embargo aún no se ha logrado del todo (Pérez Castro 1988).

Análisis diacrónicos de la comunidad

Un primer debate surge alrededor del supuesto origen colonial atribuido por Wolf a la comunidad corporativa cerrada. Los primeros estudios etnohistóricos, sobre todo realizados para el centro de México, permiten reconstruir un sistema prehispánico de cargos locales igualmente jerarquizado que también combina aspectos políticos con cultos religiosos. Carrasco (1961) postula la existencia entre los aztecas de un sistema escalonario prehispánico, cuyo núcleo social básico estaría constituido - según Broda (1979) - por el *calpolli*, concebido como agrupación territorial local de tributarios. No obstante, la transformación posterior del sistema de cargos desencadenada por la colonización española ha remodelado profundamente el funcionamiento del sistema (Carrasco 1961, 1990, Broda 1979):

- En primer lugar, la desaparición de la nobleza indígena abre la totalidad de los cargos jerarquizados - y no sólo los inferiores - a los *macehualtin* o la gente "de común".
- Y, en segundo lugar, el paulatino declive de la propiedad comunal obliga a sustituir el anterior financiamiento colectivo de las fiestas locales por un sistema de patrocinio individual.

La ampliación de los estudios de caso etnohistóricos a otras regiones como la maya de Guatemala permite superar el dicotómico debate sobre un origen prehispánico o colonial de la jerarquía cívico-religiosa. Ambos procesos, la campesinización de todos los miembros de la comunidad así como la individualiza-

ción del desempeño como "cargo", han generado una estructura comunal nueva, sin prescindir por completo de los mecanismos básicos que regían la vida interna de las unidades prehispánicas (Early 1983, Carrasco 1990).

Otro debate, sin embargo, se desarrolla acerca de la unidad social específica que en la época prehispánica correspondería a la comunidad indígena posterior. La mencionada hipótesis de Broda, que identificaba la comunidad con el *calpolli* azteca, es reforzada por el estudio etnohistórico realizado por Hill & Monaghan (1987) en el municipio de Sacapulas, Guatemala, en el que identifican el homónimo quiché, el *chinamit*, como una unidad territorial cuyos rasgos coinciden por completo con la definición de comunidad corporada cerrada ofrecida por Wolf. Sin embargo, a lo largo de la política colonial de congregaciones, esta unidad prehispánica, denominada *parcialidad* desde entonces, es forzosamente integrada en el "pueblo", en cuyo seno a lo largo de la época colonial reaparece como "barrio".

Ello significaría que con la reorganización territorial de la temprana época colonial el carácter corporativo y cerrado del núcleo social indígena pasa de una unidad básica a otra más amplia, del *calpolli* al *altepetl*, i.e. del "barrio" a la "comunidad". A diferencia de esta interpretación, tanto Ouweneel (1990) como Lockhart (1992) trazan una línea de continuidad personal y territorial entre el *altepetl* nahua - caracterizado por Lockhart como un "estado étnico" (1992) y el producto de las congregaciones, la comunidad. A diferencia de esta unidad básica, el *calpolli* se refería únicamente a una subdivisión interna del *altepetl*, que originalmente caracterizaba a un grupo de parentesco y que luego se transformó en una entidad tributaria, que sin embargo nunca poseía tierras propias (Ouweneel 1990). Por ello, la relación de dependencia entre *altepetl* y *calpolli* se mantiene intacta después de las congregaciones (Lockhart 1992).

Los cambios más visibles introducidos por los españoles, sobre todo la implantación de cofradías y hermandades en el interior de las comunidades, estaban destinados a arraigar territorialmente las unidades existentes. Mientras que el proceso de territorialización de unidades anteriormente constituidas por grupos sociales, la transición de unidades del tipo *Personenverband* a otras de tipo *Territorialverband*¹⁰, en el centro de México ya se había iniciado en la época prehispánica del postclásico tardío, las administraciones civiles y eclesiásticas españolas únicamente intataban completar este proceso (Ouweneel 1990).

El fenómeno de la creciente territorialización de la comunidad está íntimamente ligado a otro aspecto debatido a partir del concepto introducido por Wolf: la evolución que experimentan las instituciones corporativas locales, sobre todo la jerarquía de cargos, a partir de la conquista. Mientras que Wolf concebía los cargos actuales y su funcionamiento como un producto que se remonta a los ini-

10. Para una discusión del origen de ambos conceptos - que se remonta a la distinción tipológica entre *aristokratischer Personenverbandsstaat* e *institutionalisierter Flächenstaat* - en la historiografía medieval europea, Reynolds (1997).

cios de la colonia, varios estudios etnohistóricos demuestran los profundos cambios a los que la jerarquía cívico-religiosa ha estado expuesta desde entonces. Actualmente, la mayoría de autores coincide en que dicha jerarquía originalmente sólo comprendía cargos cívicos, mientras que los cargos de tipo religioso formaban parte de otra institución colonial, la cofradía¹¹. Los cargos civiles organizan la recolección y entrega del tributo colonial, para lo cual recurren al sistema de *tequiltl* o “tequio”, la faena comunal que implica a todos los miembros de la comunidad campesinizada (Dehouve 1976).

Es a partir de la decadencia de la cofradía colonial, generalmente a comienzos del siglo XIX, cuando en el interior de las comunidades las tareas religiosas y económicas, antes desempeñadas de forma colectiva por estas hermandades, son retomadas e incorporadas como tareas individuales a la jerarquía de cargos¹². Como último paso de este proceso, a lo largo del siglo XX la jerarquía cívico-religiosa, descrita como prototipo definitorio de la comunidad por Carrasco y Wolf, a menudo pierde sus cargos político-administrativos y se convierte en un sistema únicamente religioso-ceremonial. Mientras que en algunas comunidades se conserva la jerarquía de dichos cargos, en otras el carácter jerarquizado de dichas funciones ceremoniales desaparece completamente, con lo cual el sistema de cargos se convierte en un “sistema de fiestas” (Stephen & Dow 1990). Ello en gran parte se debe a la creciente penetración del Estado-nación, que introduce nuevas instituciones y niveles administrativos exógenos en el interior de la comunidad (Boege 1988). El subsecuente grado de transformación del sistema, no obstante, puede variar de una comunidad a otra (Chance 1990).

Análisis sincrónicos de la comunidad

Un segundo ámbito en el que ha sido severamente cuestionado el concepto de comunidad corporativa cerrada propuesto por Wolf lo constituyen los estudios etnográficos recientes acerca del funcionamiento contemporáneo de las instituciones intracomunales y sobre todo de la jerarquía cívico-religiosa (Stephen & Dow 1990).

Tanto el concepto original de Wolf (1957) como su posterior adaptación por Carrasco (1990) resaltan los efectos nivelantes y redistributivos que la participación en el sistema de cargos tiene dentro de la comunidad. El coste que un individuo tiene que sufragar en un cargo superior mediante la financiación de fiestas significa un aumento de su prestigio personal, pero, a la vez, redistribuye su riqueza acumulada de forma individual entre todos los miembros de la comunidad, evitando así la profundización de desigualdades socioeconómicas. Esta explicación contrasta con el modelo ofrecido por Cancian (1965, 1967), según el

11. Chance & Taylor (1985), Chance (1990) y Ouweneel (1990).

12. Chance & Taylor (1985); Dehouve (1988) demuestra para el caso de Tlapa, Guerrero, cómo la ocasional persistencia de las hermandades coloniales hasta entrado el siglo XIX repercute en la creación de un sistema de cargos menos jerarquizado e individualizado que en otras regiones, donde la completa desaparición de las hermandades genera el “clásico” sistema escalonario.

cual las ventajas económicas obtenidas por el desempeño de cargos superiores así como el prestigio social y político ganado acentúan las diferencias socioeconómicas internas en vez de nivelarlas. Como ha admitido Wolf posteriormente (1986), la existencia de mecanismos de redistribución económica no garantiza la nivelación interna, sino que efectivamente puede crear una desigualdad en cuanto al acceso a recursos estratégicos.

El debate posterior ya no se centra en la existencia o no de diferencias socioeconómicas al interior de la comunidad; la cuestión consiste más bien en esclarecer el tipo de diferenciación interna que prevalece en las comunidades indígenas. Algunos autores como el propio Cancian (1972, 1985) y Bennholdt-Thomsen (1976) resaltan la existencia de diferencias de rango y estatus que generan una fuerte estratificación dentro de la comunidad, pero que tienen efectos integradores y no polarizadores. Según esta vertiente, las diferencias intralocales de rango no deben ser confundidas con diferencias de clase extralocales, definidas por las relaciones de producción. Por ello, para el estudio de los procesos intralocales Cancian postula un "análisis posicional" de la estratificación frente a un "análisis de clase" sólo adecuado para unidades socioeconómicas más amplias (Cancian 1985, 1992).

Frente a esta explicación, otros autores insisten en la existencia de fuertes conflictos de clase al interior de las comunidades indígenas. Schryer destaca que el acceso desigual a la tierra profundiza diferencias de clase que, sin embargo, persisten desde inicios de la conformación de las comunidades indígenas, por lo cual el prototipo de la comunidad corporativa cerrada es compatible con luchas de clase en su interior (Schryer 1987, 1990). Estas diferencias internas por tanto son independientes del grado de "tradicionalismo" que denota el correspondiente sistema de cargos, que en sí no puede eliminar tensiones (Schryer/Humphries/Fox 1989, Schryer 1990).

Como consecuencia, este enfoque tiende a concebir a la comunidad indígena contemporánea como una mera "suma de facciones" que luchan por el poder intracomunal (Zárate Hernández 1991, Vázquez León 1990). Sin embargo, la noción "clásica" de facción desarrollada por Nicholas (1965) se refiere a organizaciones políticas no-corporativas que se aglutinan en torno a líderes y que luchan por el control de una arena política preestablecida. La interpretación que la vertiente del "primordialismo clasista" le da a las facciones como pilares básicos de la comunidad no logra explicar su carácter corporativo: ¿Quién sostiene ese contexto institucional denominado comunidad indígena y que sirve de arena a las facciones intracomunales? Como demuestra Dehouve (1976), las facciones están íntimamente ligadas al sistema de cargos, a la competencia ritualizada por desempeñar cargos escasos. Aunque admite la vigencia de una fuerte "identidad corporada" que sustenta la comunidad (Vázquez León 1990), la interpretación puramente clasista - al igual que en el caso de los movimientos étnicos discutido arriba - no logra entonces explicar la permanencia y sobrevivencia de la comunidad indígena como institución específica frente a la acelerada disolución de lazos comunales que experimentan los asentamientos mestizos.

Más allá de la comunidad corporativa cerrada

El debate académico sobre las características definitorias de la comunidad indígena mesoamericana peca de un limitante decisivo: a pesar de la advertencia inicial de Wolf, se basa únicamente en estudios de comunidad, con lo cual no es posible definir el funcionamiento interno, vigente a nivel local, frente a los condicionantes externos, sobre todo frente a su inserción en las relaciones regionales (Hawkins 1986). En un primer ensayo de incluir sistemáticamente estos factores exógenos, Greenberg (1987) intenta aglutinar el enfoque "localista" de los tradicionales estudios de comunidad con una perspectiva "globalista", procedente de una fusión del paradigma dependientista con aportaciones de la ecología cultural; la resultante relación entre "metrópoli" y "satélite" revela una contradicción fundamental que padece la comunidad indígena: la contradicción entre los "límites establecidos por las condiciones ecológicas locales", por un lado, y las "demandas de sistemas político-económicos mayores, cuyas acciones determinan niveles de producción y con frecuencia se mueven rápido, sin observar las consecuencias sociales, ambientales o ecológicas de la localidad" (Greenberg 1987:44).

Como consecuencia, esta adaptabilidad institucional está sujeta a una recíproca relación de interdependencia entre las transformaciones endógenas y exógenas. La desaparición definitiva de la cofradía colonial, por ejemplo, desencadenada o por lo menos acelerada dramáticamente por la desamortización decimonónica, impulsa el tránsito de una jerarquía cívica a otra de tipo cívico-religioso, con lo cual los efectos estratificatorios, mantenidos a lo largo de la época colonial mediante los cargos cívicos, son equilibrados por los efectos niveladores del nuevo sistema de cargos (Chance & Taylor 1985). En la siguiente fase de transformaciones exógenas, la desaparición del sistema dual de cargos por la imposición de cargos administrativos nacionales acentúa nuevamente los efectos estratificantes del sistema, tal y como fueron descritos por Cancian et al.

Sin embargo, como reacción a este desafío, surgen a nivel intracomunal mecanismos de redistribución que retoman la "lógica" del sistema de cargos religiosos, pero "desacralizan" el complejo de fiestas creando nuevos cargos paralelos dedicados a fiestas sociales como ritos de paso pertenecientes al ciclo de vida, cuyas redes de compadrazgo y reciprocidad rearticulan funciones de estratificación y redistribución¹³. La comunidad como institución adquiere así un carácter procesual (Mallon 1995), cuyos condicionantes de diversa procedencia articulan de forma cambiante los niveles intralocal y extralocal (Szekely & Madrid 1990).

Un pionero intento de sistematizar las diferentes formas en las que la comunidad indígena mesoamericana se ha ido articulando con su entorno más amplio

13. Para detalles acerca de este proceso de transformación de cargos religiosos en fiestas civiles, Stephen (1990, 1991) y Stephen & Dow (1990) así como, para el caso purhépecha, Dietz (1999).

es elaborado por Wimmer (1995b). Sin adentrarse en las raíces prehispánicas de la comunidad, sino partiendo de un tipo de "comunidad aristocrática" predominante a mediados del siglo XVII, su enfoque postula la existencia de dos fases de transformación y rearticulación de las estructuras locales: la primera, a raíz de las reformas borbónicas, y la segunda, a partir de mediados del siglo XIX. Mientras que la primera "ola" de transformaciones genera la comunidad indígena prototípicamente descrita por Wolf y dos "evoluciones excepcionales" - la comunidad aristocrática estabilizada" y el "pueblo mestizo" -, al final de la segunda "ola" transformatoria el panorama local contemporáneo se bifurca en cuatro tipos de comunidades (Wimmer 1995b):

- la "comunidad indígena pluralizada", cada vez más polarizada por los procesos desiguales de acumulación de capital, pero aglutinada por un discurso étnico generado por la "segunda generación" de las élites de comerciantes;
- la "comunidad agrarista", controlada por caciques locales que sirven de intermediarios al Estado postrevolucionario y que integran la comunidad en torno a la reforma agraria;
- la "comunidad dividida", dominada por un faccionalismo político-religioso que ya no logra integrar la comunidad en su totalidad;
- y la "comunidad clásica estabilizada", en la que persiste un equilibrio entre estratificación y nivelación y en la que la antigua élite sigue legitimándose gracias a sus cargos ceremoniales.

Esta clasificación ofrece la obvia ventaja de abarcar las diferentes variantes de comunidades discutidas por los distintos enfoques teóricos mencionados en el presente capítulo; su crucial desventaja, no obstante, reside precisamente en que su anhelo generalizador y carente de base empírica propia obliga al autor a limitarse a adoptar y resumir las diferentes y divergentes tipologías contenidas en las monografías producidas por los diversos estudiosos de la comunidad mesoamericana. Con este limitante estructural, la calidad de su modelo depende de la calidad de una base empírica heterogénea y altamente contradictoria, contradicciones que no son inherentes al material etnográfico¹⁴, sino que reflejan posiciones teóricas a menudo paradigmáticamente opuestas, como el mismo

14. Este espejismo empírico se evidencia al analizar cómo Wimmer construye un determinado "tipo" de comunidad basándose en los sesgos conceptuales y teóricos que denota la correspondiente monografía etnográfica que le sirve de fuente. Así, la categoría de "comunidad agrarista" (Wimmer 1995b) se sustenta únicamente en el trabajo de Friedrich (1981) sobre la revolución y la reforma agraria en la comunidad de Naranja, Michoacán, mientras que ni se menciona el estudio de García Mora (1975) sobre la evolución de Charapan en la misma época, que tiene resultados diametralmente opuestos. Por otra parte, para la categoría de "comunidad clásica estabilizada" Wimmer (1995b) recurre antes que nada al controvertido estudio de la comunidad de Ihuatzio, Michoacán, en el que Zantwijk (1974) cree haber detectado un sistema de cargos estructurado en base a unidades de parentesco prehispánicas - ¡lo cual evidentemente exigiría cierta "estabilización" de la comunidad "clásica"! Para una crítica detallada basada en ejemplos etnográficos procedentes de comunidades purhépecha, Dietz (1999).

autor (Wimmer 1995a) y más detalladamente Kearney (1996) así como Hewitt de Alcántara (1988) han demostrado.

Comunidad vs. comunalismo

Ya en su revisión teórica del concepto de comunidad corporativa cerrada, Wolf (1986) advierte acerca de la imposibilidad de fijar fronteras prestablecidas entre la comunidad indígena y su entorno. El principal problema con el que nos encontramos después de este recorrido por los distintos enfoques tipológicos es que todos construyen su noción de comunidad dotándola de rango ontológico, objetivable y empíricamente observable mediante estudios de comunidad. Al no distinguir entre el nivel *etic* de los procesos locales concretos y el nivel *emic* de la elaboración simbólica e ideológica que realizan los propios comuneros, los estudios de comunidad o se centran únicamente en la perspectiva *etic* sin poder explicar el por qué de aquella “suma de facciones”, o se limitan a reproducir como en la escuela funcionalista la ideología comunal idealizando su objeto de estudio como si de las “comunidades primordiales” de Rousseau se tratara (Wimmer 1995b).

Para un estudio de las complejas interrelaciones que se establecen entre la comunidad indígena contemporánea, por un lado, y los movimientos regionales que surgen de su seno, por otro, resulta imprescindible partir del carácter procesual y relacional de ambas “entidades”: no sólo los movimientos indígenas están guiados por determinadas ideologías e identidades, sino que también la comunidad misma acude a una “construcción ideal, por no decir idealizada” (Tejera Gaona 1995) para autoperpetuarse (Cohen 1985). El carácter relacional de la identidad comunal sólo es empíricamente abarcable si analizamos dialécticamente la procesual interrelación existente entre lo que tanto a nivel intra- como extralocal es observable desde una perspectiva *etic* - la “comunidad” - con lo que desde una perspectiva *emic* dota a ésta de sentido para sus miembros y actores - el “comunalismo”.

3. Resultados

La revisión bibliográfica realizada ha evidenciado una serie de lagunas y contradicciones en el análisis tanto de los movimientos étnicos como de la estructura y evolución de la comunidad indígena:

- Tanto el esencialismo etnicista como del primordialismo clasista han resultado incapaces de explicar la dinámica y la adaptabilidad contemporáneas de la comunidad así como de su inserción en movimientos indígenas más amplios.
- Carecemos de enfoques que integren la interrelación de los diversos actores indígenas con el Estado así como con las respectivas sociedades nacionales.

- Hacen falta estudios empíricos que indaguen acerca de lo específicamente "étnico" de determinados movimientos así como de su vinculación con otros tipos de movimientos sociales de tipo rural y/o urbano.
- Las teorías mecanicistas acerca del carácter manipulador de los nuevos profesionales indígenas resultan superficiales y reduccionistas, dado que no logran explicar las complejas redes internas de intermediación que estructuran a los movimientos étnicos.
- Por último, se ha demostrado la falacia en la que incurre un positivismo ontológico que no logra distinguir entre la comunidad indígena como institución y el comunismo como ideología.

Para superar estas lagunas y contradicciones en futuros programas de investigación, resulta imprescindible recurrir sobre todo a dos ámbitos teóricos distintos, cuyos aportes aún no se han interrelacionado por proceder de diferentes tradiciones y disciplinas académicas, pero que de forma conjunta ayudan a integrar el estudio de los movimientos étnicos y el de las comunidades locales en un sólo modelo de análisis. Se trata de las investigaciones realizadas sobre los denominados "nuevos" movimientos sociales, por un lado, que se han desarrollado sobre todo en la sociología y la ciencia política, y de la teorización acerca de la relación entre cultura y etnicidad, por otro, campo de estudio privilegiado de la antropología (Escobar 1992). La conjugación de aportaciones procedentes de ambos enfoques permitirá en el futuro elaborar un modelo heurístico para el estudio de los nuevos movimientos étnico-regionales¹⁵.

Bibliografía

- Barabas, Alicia (1986). "Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción de la utopía india". *América Indígena* 46 n.º.3: 495-529.
- (1989). *Utopías indias: movimientos socioreligiosos en México*. México: Grijalbo
- Barre, Marie-Chantal. (1985). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI
- Beaucage, Pierre (1988). "La condición indígena en México". *Revista Mexicana de Sociología* 50 n.º.1: 191-211
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1976). *Zur Bestimmung des Indio: Die soziale, ökonomische und kulturelle Stellung der Indios in Mexiko*. (Indiana-Beiheft, 6). Berlin: Gebr.-Mann-Verlag
- Blum, Volkmar (1993). "Indianerbewegungen in Südamerika: Totengräber der mestizischen Nation?" *Ibero-Amerikanisches Archiv* N.F. 19 n.º.3-4: 213-242.
- (1994). *Indianerbewegungen in Lateinamerika: Wer bewegt wen?* (Diskussionspapiere, Januar 1994). Berlin: Freie Universität - LAI

15. Para un primer y aún explorativo intento de diseñar este tipo de modelo heurístico, cfr. Dietz (1999). Mediante este modelo se procura conjugar las aportaciones tanto sobre movimientos sociales como sobre cultura y etnicidad elaborados por las mencionadas disciplinas académicas; sin embargo, dicho primer modelo ha sido desarrollado a partir de un solo estudio de caso, por lo que precisa de subsiguientes validaciones en el terreno empírico.

- Boege, Eckart (1988). *Los mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología* 9: 105-124.
- (1981). "Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina". En: G. Bonfil Batalla (ed.): *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Ed. Nueva Imagen, pp. 11-53.
- (1989). *México profundo: una civilización negada*. México: CIESAS - SEP.
- Broda, Johanna (1979). "Persistencia de formas de organización económica prehispánica en México: la comunidad indígena en el siglo XVI". En: *XLII ICA* (Paris 1976), vol.3. Paris: Société des Américanistes, pp. 249-261.
- Cámara Barbachano, Fernando (1952). "Religious and Political Organization". En: S. Tax (ed.): *Heritage of Conquest*. Glencoe, IL: Free Press, pp. 142-173.
- Campbell, Howard (1993). "Tradition and the New Social Movements: the politics of Isthmus Zapotec culture". *Latin American Perspectives* 20 n° 3 = 78: 83-97.
- (1994). *Zapotec Renaissance: ethnic politics and cultural revivalism in Southern Mexico*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Cancian, Frank (1965). *Economics and Prestige in a Maya Community: the religious cargo system in Zinacantan*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1967). "Political and Religious Organizations". En: R. Wauchope (general ed.) & M. Nash (volume ed.): *Handbook of Middle American Indians*. Vol.6: Social Anthropology. Austin, TX: University of Texas Press, pp. 283-298.
- (1972). *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: the Maya corn farmers of Zinacantan*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1985). "The Boundaries of Rural Stratification". En: B.R. DeWalt & P.J. Pelto (eds.): *Micro and Macro Levels of Analysis in Anthropology: issues in theory and research*. Boulder, CO - London: Westview Press, pp.69-82.
- (1992). *The Decline of Community in Zinacantan: economy, public life, and social stratification, 1960-1987*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Carrasco, Pedro (1961). "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: prehispanic background and colonial development". *American Anthropologist* 63: 483-497.
- (1990). "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas". En: M. Suárez (coord.): *Historia, antropología, política: homenaje a Angel Palerm I*. México: Alianza Ed. Mexicana - Univ. Iberoamericana, pp. 306-326.
- Castile, George Pierre (1981). "On the Tarascanness of the Tarascans and the Indianness of the Indians". En: G.P. Castile & G. Kushner (eds.): *Persistent Peoples: cultural enclaves in perspective*. Tucson, AZ: University of Arizona Press, pp. 171-191.
- Chance, John K. (1990). "Changes in Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems". En: L. Stephen & J. Dow (eds.): *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*. Washington, DC: AAA, pp. 27-42.
- Chance, John K. & William B. Taylor (1985). "'Cofradías' and 'Cargos': an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy". *American Ethnologist* 12 n° 1: 1-26

- Coatsworth, John H. (1988). "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in comparative perspective". En: F. Katz (ed.): *Riot, Rebellion, and Revolution: rural social conflict in Mexico*. Princeton: Princeton University Press, pp. 21-62.
- Cohen, Anthony P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. London - New York: Routledge.
- Dehouve, Danielle (1976). *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*. México: INI - SEP.
- (1988). "The 'Money of the Saint': ceremonial organization and monetary capital in Tlapa, Guerrero, Mexico". En: A. Meyers & D.E. Hopkins (eds.): *Manipulating the Saints: religious brotherhoods and social integration in postconquest Latin America*. Hamburg: Wayssbah, pp. 149-174.
- Díaz-Polanco, Héctor (1989). "Etnias y democracia nacional en América Latina". *América Indígena* 49 n° 1: 35-55.
- Dietz, Gunther (1995). *Teoría y práctica del Indigenismo: el caso del fomento a la alfarería en Michoacán, México*. Quito - México: Ediciones Abya-Yala - Instituto Indigenista Interamericano. (1996). "Del asistencialismo a la autonomía regional: los movimientos indios en México ante el desafío zapatista". *Boletín Americanista* 46: 67-97.
- (1999). *"La comunidad purhépecha es nuestra fuerza": etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en el México contemporáneo*. Quito: Ediciones Abya-Yala
- Early, John D. (1983). "Some Ethnographic Implications of an Ethnohistorical Perspective of the Civil-Religious Hierarchy among the Highland Maya". *Ethnohistory* 30 n° 4: 185-202
- Escobar, Arturo (1992). "Culture, Practice, and Politics: anthropology and the study of social movements". *Critique of Anthropology* 12 n° 4: 395-432
- Fernández Jilberto, Alex E. & André Mommen (1993). "The Political Economy of Global Neo-Liberalism: some theoretical and historical considerations". *International Journal of Political Economy* 23 n° 1: 3-12.
- Frank, Erwin H. (1991). "Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento". En: I. Almeida et al.: *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS - Fundación Friedrich Ebert, pp. 499-527.
- Friedrich, Paul (1981). *Rebelión agraria en una aldea mexicana*. México: CEHAM - FCE.
- Gabbert, Wolfgang (1991). "Ethnicity, Identity, and Social Conflict". (Ms., ponencia en el taller: "Social Movements and Power Relations: the Latin American Experience", Amsterdam 13-15/11/91). Amsterdam: CEDLA - CERLAC.
- Garbers, Frank (1993). *Guatemaltekkische Flüchtlinge in Mexiko: Ausgrenzung und Flucht als Hintergrund für ein neues ethnisches Selbstbewußtsein*. (Tesis de maestría). Hamburg: Universität Hamburg.
- García Canclini, Néstor (1984). "Cultura y organización popular: Gramsci con Bourdieu". *Cuadernos Políticos* 39: 75-82.
- (1993). "El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica". En: N. García Canclini (coord.): *El consumo cultural en México*. México: CNCA, pp. 15-42.
- (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Mora, Carlos (1975). *San Antonio Charapan: el conflicto agrario-religioso en una comunidad de la Sierra Tarasca*. (Tesis profesional). México: ENAH.

- Greenberg, James B. (1987). *Religion y economía de los chatinos*. (Serie de Antropología Social, 77). México: INI
- Guerrero, Andrés (1996). "El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política en Ecuador". *Nueva Sociedad* 142: 32-43
- Guzmán Böckler, Carlos (1983). *Las voces negadas toman la palabra: el pensamiento político indio en la dialéctica social de Mesoamérica*. (Cuadernos de la Casa Chata, 84). México: CIESAS.
- Hawkins, John (1986). "El concepto de cultura de Robert Redfield y la antropología mesoamericana". En: C. Kendall / J. Hawkins / L. Bossen (comp.): *La herencia de la conquistista - treinta años después*. México: FCE, pp. 305-340.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia (1988). *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*. México: Colegio de México.
- Hill, Robert M. & John Monaghan (1987). *Continuities in Highland Maya Social Organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Iturralde, Diego (1991). "Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados latinoamericanos". *Nueva Antropología* 11 nº 39: 27-40.
- (1995). "Naciones indígenas y Estados nacionales en América Latina". En: H. Díaz-Polanco (comp.): *Etnia y nación en América Latina*. México: CNCA, pp. 105-138.
- Kearney, Michael (1996). *Reconceptualizing the Peasantry: anthropology in global perspective*. Boulder, CO: Westview.
- Le Bot, Yvon (1994). "Los movimientos comunitarios de carácter étnico en América Latina en los últimos decenios: algunos elementos para su interpretación". *Caravelle* 63: 219-222.
- Lockhart, James (1992). *The Nahuas After the Conquest: a social and cultural history of the Indians of Central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mallon, Florencia E. (1995). *Peasant and Nation: the making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Medina, Andrés (1983). "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México". *Nueva Antropología* 20: 5-29.
- Mejía Piñeros, María Consuelo & Sergio Sarmiento Silva (1991). *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI.
- Mires, Fernando (1991). *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina*. San José: Ed. DEI.
- Münzel, Mark (1985a). "Das Doppelgesicht der mexikanischen Indianerorganisationen". *Pogrom* 112: 34-35.
- (1985b). "Der vorläufige Sieg des indianischen Funktionärs über den indianischen Mediziner in Lateinamerika: Anmerkungen zum europäischen Diskurs über ethnische Minderheiten in der Dritten Welt". *Peripherie* 20: 5-17.
- Nagengart, Carole & Michael Kearney (1990). "Mixtec Ethnicity: social identity, political consciousness, and political activism". *Latin American Research Review* 25 nº 2:61-92.
- Nicholas, Ralph W. (1965). "Factions: a comparative analysis". En: A.S.A. (ed.): *Political Systems and the Distribution of Power*. London: Tavistock, pp. 21-61.

- Ouweneel, Arij (1990). "'Altepeme' and 'Pueblos de Indios': some comparative theoretical perspectives on the analysis of the Colonial Indian Communities". En: A. Ouweneel & S. Miller (eds.): *The Indian Community of Colonial Mexico: fifteen essays on land tenure, corporate organizations, ideology and village politics*. (CEDLA Latin American Studies, 58). Amsterdam: CEDLA, pp. 1-37.
- Palerm, Angel (1989). *Antropología y marxismo*. México: Nueva Imagen.
- Pérez Castro, Anabella (1988). "Los estudios de comunidad". En: C. García Mora y M. Villalobos Salgado (coord.): *La antropología en México - panorama histórico*. Vol. 4: Las cuestiones medulares (etnología y antropología social). México: INAH, pp. 675-713.
- Reynolds, Susan (1997). "The Historiography of the Medieval State". En: M. Bentley (ed.): *Companion to Historiography*. London - New York: Routledge, pp. 117-138.
- Ribeiro, Darcy (1989). "Etnicidad, indigenismo y campesinado: futuras guerras étnicas en América Latina". En: S.B.C. Devalle (comp.): *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*. México: Colegio de México, pp. 43-59.
- Sanders, William (1967). "Settlement Patterns". En: R. Wauchope (general ed.) & M. Nash (volume ed.): *Handbook of Middle American Indians*. Vol.6: Social Anthropology. Austin, TX: University of Texas Press, pp. 53-86.
- Santana, Roberto (1995). *¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política de los indios*. (Colección Biblioteca Abya-Yala, 19). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Sarmiento Silva, Sergio (1991a). "Movimientos indígenas y participación política". En: A. Warman & A. Argueta (coord.): *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. México: UNAM - CIIH, pp. 387-424.
- (1991b). "Procesos y movimientos sociales en el Valle del Mezquital". En: Carlos Martínez Assad & Sergio Sarmiento (coord.): *Nos queda la esperanza: el Valle del Mezquital*. México: CNCA, pp. 190-245.
- Schneider, Jens (1991). "¡Mari ci weu! Etnische Autonomie und Demokratie in Chile". En: W. Reusch & A. Wiener (eds.): *Geschlecht - Rasse - Ethnie: alte Konflikte und neue soziale Bewegungen in Lateinamerika*. Saarbruecken - Fort Lauderdale: Breitenbach, pp. 151-167.
- Schroeder, Peter (1993). *Uniao e Organizaçao: zur Entstehung modernen indigenen Widerstands in Brasilien - eine vergleichende Untersuchung anhand von Fallbeispielen*. Bonn: Holos
- Schryer, Frans J. (1987). "Class Conflict and the Closed Corporate Community: disputes over land in Nahuatl villages". *Journal of Anthropological Research* 43 n° 2: 99-120.
- (1990). "Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico". Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1993). "Ethnic Identity and Land Tenure Disputes in Modern Mexico". En: J. E. Kicza (ed.): *The Indian in Latin American History: Resistance, resilience, and acculturation*. Washington, DC: Scholarly Resources Inc., pp. 197-214.
- Schryer, Frans J. / Sally Humphries / John Fox (1989). "Variations in Peasant Militancy: land invasions and the civil-religious hierarchy in Tlatchiyahualica, Mexico". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 47:21-42.
- Smith, Anthony D. (1981). *The Ethnic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stavenhagen, Rodolfo (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: Colegio de México - IIDH.

- Stephen, Lynn (1990). "The Politics of Ritual: the Mexican state and Zapotec autonomy, 1926-1989". En: L. Stephen & J. Dow (eds.): *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*. Washington, DC: AAA, pp. 43-60.
- (1991). "Culture as a Resource: four cases of self-managed indigenous craft production in Latin America". *Economic Development and Cultural Change* 40 n° 1: 101-130.
- (1993). "Weaving in the Fast Lane: class, ethnicity, and gender in Zapotec craft commercialization". En: J. Nash (ed.): *Crafts in the World Market: the impact of global change on Middle American artisans*. Albany, NY: SUNY, pp. 25-57.
- Stephen, Lynn & James Dow (1990). "Introduction: popular religion in Mexico and Central America". En: L. Stephen & J. Dow (eds.): *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*. Washington, DC: AAA, pp. 1-24.
- Ströbele-Gregor, Juliana (1994). "From *Indio* to Mestizo ... to *Indio*: new indianist movements in Bolivia". *Latin American Perspectives* 21 n° 2 (issue 81): 106-123.
- Szekely, E. Miguel & Sergio Madrid (1990). "La apropiación comunitaria de recursos naturales: un caso de la Sierra de Juárez, Oaxaca". En: E. Leff / J. Carabias / A.I. Batis (coord.): *Recursos naturales, técnica y cultura: estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*. (Cuadernos del CIIH, Serie Seminarios, 1). México: UNAM - CIIH, pp. 387-409.
- Tejera Gaona, Héctor (1995). "La comunidad indígena en México: la utopía irrealizada". En: R. Barceló / M.A. Portal / M.J. Sánchez (coords.): *Diversidad étnica y conflicto en América Latina, vol.II: El indio como metáfora en la identidad nacional*. México: Plaza y Valdés - UNAM-IIS, pp. 217-227.
- Urban, Greg & Joel Sherzer (1994). "Introduction: Indians, Nation-States, and Culture". En: Greg Urban & Joel Sherzer (eds.): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin, TX: Univ. of TX Press, pp. 1-18.
- Val, José del (1995). "Identidad: etnia y nación". En: H. Díaz-Polanco (comp.): *Etnia y nación en América Latina*. México: CNCA, pp. 187-200.
- Varela, Roberto (1993). "¿Crucifixión por la cultura?" *Opciones* 36 (28/5/93): 16-18.
- Varese, Stefano (1979). "¿Estrategia étnica o estrategia de clase?" En: Grupo de Barbados (ed.): *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Ed. Nueva Imagen, pp. 357-372.
- (1989). "Movimientos indios de liberación y Estado nacional". En: S.B.C. Devalle (comp.): *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*. México: Colegio de México, pp. 215-232.
- (1993). "Parroquialismo y globalización: las respuestas indias". *Opciones* 47: 22-23.
- Vázquez León, Luis (1990). "Estructura y proceso político en la comunidad indígena moderna: hacia un modelo corporado". *Notas Mesoamericanas* 12: 67-82
- Wimmer, Andreas (1991). "Was macht Menschen rebellisch? Über die Entstehungsbedingungen von sozialen Bewegungen". En: E. Berg / J. Lauth / A. Wimmer (eds.): *Ethnologie im Widerstreit: Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen*. München: Trickster, pp. 289-308.
- (1993). "Ethnischer Radikalismus als Gegenationalismus: Indianische Bewegungen im 6. Jahrhundert nach Kolumbus". En: P.R. Gerber (ed.): *500 Jahre danach: zur heutigen Lage der indianischen Völker beider Amerika*. (Ethnologische Schriften Zürich, 13).

- Zürich: Völkerkundemuseum, pp. 127-149. (1995a). *Die komplexe Gesellschaft: eine Theorienkritik am Beispiel des indianischen Bauerntums*. Berlin: Reimer.
- (1995b). *Transformationen: sozialer Wandel im indianischen Mittelamerika*. Berlin: Reimer.
- Wolf, Eric R. (1955). "Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion". *American Anthropologist* 57: 452-471.
- (1957). "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 1 n° 1: 1-18.
- (1967). "Levels of Communal Relations". En: R. Wauchope (general ed.) & M. Nash (volume ed.): *Handbook of Middle American Indians*. Vol.6: Social Anthropology. Austin, TX: University of Texas Press, pp. 299-316.
- (1986). "The Vicisitudes of the Closed Corporate Peasant Community". *American Ethnologist* 13 n° 2: 325-329.
- Zantwijk, Rudolf van (1974). *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. (Serie de Antropología Social, 32). México: INI - SEP.
- Zárate Hernández, José Eduardo (1991). "Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán". En: V.G. Muro & M. Canto Chac (coord.): *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán, pp. 111-129.
- Zárate Vidal, Margarita (1993). "Algunas aproximaciones a los movimientos indios". En: A. Warman & A. Argueta (coord.): *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. México: UNAM - CIIH - Miguel Angel Porrúa, pp. 225-233.