

Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, INI-Siglo XXI, 1997, 214 pp.

El libro de Miguel Alberto Bartolomé está compuesto por ocho ensayos organizados a manera de capítulos, en su mayoría previamente presentados y discutidos en distintas reuniones científicas. Al prólogo de Roberto Cardoso de Oliveira sigue la presentación del autor, en la que comenta aspectos de su historia personal y de su formación profesional que, ciertamente, se van reflejando a medida que se avanza en la lectura de la obra.

Bartolomé posee una larga experiencia en el trabajo de campo en comunidades indígenas en cuatro países de América Latina —Argentina, Brasil, Paraguay y México—; esto le ha permitido conocer las semejanzas y las diferencias del trabajo antropológico al enfrentarse con diversas realidades. Como el mismo autor explicita, la dimensión política que adquiere su objeto de estudio en el caso de México es incontrastable.

Y ése es justamente uno de los aspectos de su propuesta que debe ser resaltado: de las reflexiones y de las conclusiones del análisis antropológico se desprenden propuestas políticas. Pero a diferencia de los trabajos antropológicos tradicionales, que proponían una aproximación política supeditada a la organización del sistema vigente y que al mismo tiempo la justificaban, Bartolomé supera ese marco de referencia y critica el proceso histórico de construcción de las relaciones interétnicas en México, así como la expresión actual de tal construcción.

De este modo, la relación entre identidad, cultura y política en los sistemas interétnicos —problemática que otorga unidad a los ensayos— es permanentemente referida a la necesidad de crear y de recrear nuevas formas de organización y de convivencia que puedan plasmarse en la redefinición de las formas estatales mediante su conversión en Estados pluriétnicos. Este hilo conductor que guía las reflexiones, abarca una serie de temas complejos que se exponen con gran claridad.

De esta preocupación general, enmarcada en el resurgimiento de las expresiones étnicas en este conflictivo fin de siglo pueden puntualizarse varios temas, entre ellos las limitaciones, las ambigüedades y las confusiones conceptuales que derivan de la ideologización de los problemas y que aparecen tanto en textos académicos como en la formulación de proyectos políticos.

Esta confusión abarca desde conceptos teóricos complejos y específicos de la disciplina antropológica hasta algunos de frecuente y casi automática utilización, como "indio" y "etnia". En definitiva, qué significa ser indio y cómo se "mide" dicha condición. Los criterios para identificar a los indios, a la "otredad", han variado a lo largo del tiempo; hay desde consideraciones de tipo racial hasta la apelación a indicadores lingüísticos, culturales y político-organizativos. También los considerados grupos étnicos sufren definiciones conceptuales imprecisas. Con base en estas fallidas identificaciones, se elaboran estadísticas que intentan reconstruir en cifras la realidad indígena nacional para elaborar proyectos políticos, pero éstas generalmente no soportan el peso de sus propias imprecisiones.

Desde la conquista europea las sociedades nativas americanas han sufrido una serie de avatares, entre los que están los intentos de la cultura hegemónica por reducir las a la homogeneidad, de uniformarlas. En la Colonia se generalizó su conversión en indios. En el siglo XIX, cuando se estructuró un discurso que legitimaba la reducción de las diversas expresiones sociales y culturales a una sola —la representada por el modelo europeo de Estado-nación—, apareció la voluntad de "desindianizar", aboliendo la categoría "indio" en la legislación, en un intento ficticio por borrar las jerarquizaciones de base étnica y por convertirlos en ciudadanos.

Como bien plantea el autor, la idea que opera en la base de este proyecto es la de abolir la alteridad, argumentando que la diferencia significa desigualdad y que sólo grupos sociales y culturales homogéneos pueden ejercer derechos iguales. Este ideal está representado en la concepción de la nación moderna, en la formación de una "comunidad imaginada" en los términos de Benedict Anderson. Ideal históricamente intolerante y poco respetuoso de las distintas manifestaciones socioculturales que ha englobado.

Pero Bartolomé muestra el carácter artificial de la homogeneidad y sus posibilidades de manipulación político-ideológica cuando propone que la "indianidad genérica" —que engloba y unifica a grupos que no tienen ni una identidad ni una experiencia política conjuntas— es una construcción ideológica que puede ser convertida y utilizada como estrategia política, es decir, que puede "ser recuperada políticamente por los pueblos indios para el logro de sus propios fi-

nes" (57). Así, se estaría cumpliendo el objetivo homogeneizador para el que fue creada, pero serviría a fines totalmente opuestos: dar una apariencia de igualdad a grupos diferentes, que encontrarían una forma de identificarse y de llevar a cabo acciones políticas comunes.

Este tema desemboca en uno de los problemas decisivos analizados en la obra: qué es y cómo se construye la identidad étnica. Bartolomé la define como una forma específica de la identidad social, referida exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico y concretada en el terreno de lo étnico. Apela a los conceptos formulados por Goodenough y por Barth y retomados por Cardoso de Oliveira, quienes plantean que se trata de una "identidad contrastiva", es decir, de un concepto relativo que supone definir a un grupo contrastándolo con otro.

También aplica el concepto de "identidades paradójales" elaborado por Da Matta —a las que define como identidades negativamente articuladas—, que es especialmente útil y válido cuando se analizan sistemas interétnicos asimétricos, como en el caso del sistema que dio lugar a la denominación "gente de costumbre" (los indios) en contraste con la de "gente de razón" (los blancos y los mestizos). Estas aluden

a la configuración de la díada básica, no gramatical por la mutua ininteligencia, paradójal y negativamente articulada, pero fundamental para tornar comprensibles las identidades resultantes de los procesos de articulación étnica en el ámbito nacional [mexicano] (47).

A pesar de que Bartolomé aplica estas categorías formuladas desde el punto de vista interactivo y acepta que la identidad se basa en el contraste, sostiene que dicho análisis no da cuenta total de la realidad en la medida en que sólo toma en cuenta las relaciones intergrupales (con los otros) y deja de lado las relaciones intragrupalas (entre nosotros).

Bartolomé propone, entonces, complementar la idea de identidad étnica con el concepto de "conciencia étnica", acuñado por él mismo, que se refiere a "la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intragrupalas" y que le permite conjugar el espacio interior del proceso de identificación con el espacio exterior (77).

Esta cuestión se relaciona con el problema de la articulación política entre los grupos étnicos y la sociedad global que Bartolomé analiza en las relaciones de los movimientos etnopolíticos —organizaciones no tradicionales que defienden los intereses de los grupos étnicos— con los partidos políticos, con la Iglesia y con las organizaciones no gubernamentales.

Las relaciones y la comunicación de los grupos étnicos con el exterior no podrá lograrse de manera horizontal hasta que no se concreten formas de comunicación interétnica que permitan la equidad en las negociaciones. Esta idea se relaciona estrechamente con la propuesta que hace Bartolomé para entender a las autonomías, en la medida en que éstas sólo podrán resultar de las negociaciones y de los pactos que las sociedades indígenas establezcan con el Estado. Tales negociaciones deberían realizarse tras comprender las diferencias. Bartolomé presenta aquí un ejemplo que vale la pena señalar:

cuando se entienda que negociar con un anciano, es, en ocasiones, relacionarse con un hombre a quien su comunidad atribuye un especial poder sobrenatural, basado en la capacidad del nahualismo, esto es de transformarse y actuar sobre los *alter ego* animales de sus semejantes, se estará más cerca de reconocer que no se puede dar un diálogo político con los pueblos indios que no asuma explícita y claramente la diferencia cultural (172).

Como la cultura dominante tiende a desvalorizar las expresiones de los "otros", al ejemplo anterior se podría agregar que además del entendimiento, es necesario lograr el respeto de las diferencias, asumiendo la alteridad cultural y sus manifestaciones sociales y políticas como un componente más de la convivencia social y de las negociaciones políticas.

Por último, el autor aborda el tema del derecho a la existencia cultural alterna o a la diferencia como un campo específico de los derechos humanos. La negación de la existencia de la alteridad y la proliferación de proyectos orientados a abolirla ha sido una constante desde el surgimiento de los Estados nacionales latinoamericanos, que pretenden reflejarse en el espejo de las entidades europeas. Los proyectos político-culturales que propugnaban por la homogeneización cultural estigmatizaron las alteridades étnicas y las caracterizaron como verdaderos obstáculos para el "progreso" y para la construcción de comunidades nacionales.

Por eso el autor aclara que el discurso del respeto a las alteridades étnicas, a las "otredades", va más allá que el tan difundido respeto a la pluralidad política que opera en los sistemas democráticos. El respeto a la otredad debe ser asumido por los aparatos estatales y por las sociedades civiles.

*Gente de costumbre y gente de razón* es un inteligente y claro análisis que, basándose en el caso de México, propone un debate continental e incluso planetario, en la medida en que el resurgimiento de la etnicidad es un fenómeno tam-

bién presente, aunque con sus características y con sus diferencias propias, en los países europeos y asiáticos.

En estos momentos en que vastos sectores de la población son marginados de los proyectos neoliberales aplicados en los países latinoamericanos, cabe preguntarse hasta qué punto los aparatos estatales podrán sostener las actuales construcciones identitarias —que operan desde hace más de un siglo— basadas en ciertos símbolos relacionados, fundamentalmente, con las ideas de nación y de patria; en qué medida serán capaces de ensayar nuevas formas de convivencia que apelen al respeto a las diferencias y a la tolerancia, como bases político-filosóficas del entendimiento social. Ésta es, en síntesis, la propuesta que hace Bartolomé a lo largo de su libro. En esto debo reconocer que no soy optimista.

*Sara Ortelli*

El Colegio de México