

Etnias y Naciones

LA CONSTRUCCIÓN CIVILIZATORIA EN AMÉRICA LATINA

Miguel Alberto Bartolomé





TERRA-BIN EN

L N



I

... ..
... ..
... ..
... ..



L I M

AV TE-YLLAS

T



OCCEAN



MVNDVS NOV

SIP CV L VS

Etnias y Naciones

LA CONSTRUCCIÓN CIVILIZATORIA EN AMÉRICA LATINA

Miguel Alberto Bartolomé¹

A la memoria de mi amigo Roberto Jaulin

Pareciera que la reflexión conceptual fuera sólo un ejercicio académico formal, ante una realidad signada por la urgencia de los procesos en los que participan las actuales sociedades indígenas. Sin embargo, creo que toda acción debe partir de la comprensión y es por ello que la antropología tiene ahora ya no sólo la responsabilidad, sino también el deber de contribuir a entender la dinámica étnica contemporánea. Las relaciones interétnicas suponen, entre muchas otras cosas, el encuentro y la confrontación de distintas lógicas culturales y políticas. El no reconocer esas diferencias suele actuar como un factor adicional de incompreensión entre los protagonistas de los sistemas interétnicos. Es por ello necesario interrogarnos no sólo sobre las lógicas de las sociedades nativas, sino también sobre los orígenes y características de nuestras propias lógicas políticas e institucionales puestas en juego dentro de los actuales procesos de articulación con culturas alternas. Uno de los resultados de esas lógicas, guiadas por la participación en una tradición política tan internalizada que determina la existencia de prejuicios subteóricos, es la no comprensión del carácter nacionalitario adjudicado a las luchas indígenas y su dimensión civilizatoria, temas que propongo que requieren de más atención de la que se les ha dispensado tradicionalmente.

Un término conflictivo

La denominación de nación o nacionalidades que reivindican ahora muchos grupos étnicos en toda América Latina, entra en conflicto con la imagen decimonónica del Estado uninacional y teóricamente homogéneo a nivel cultural y político. En ocasiones, el solo uso del término resulta escandalizante para las sociedades políticas de los distintos estados, quienes lo identifican con la fragmentación de sistemas estatales

trabajosamente contruidos y, en muchos casos, aún débilmente legitimados. Quizás parte de la resistencia a aceptar el carácter nacional de las comunidades étnicas dentro de un Estado, radica en el significado adjudicado al término "nación", generalmente confundido con el mismo Estado. Resulta obvio que el problema involucrado en la definición de la nación no es sólo semántico, pero el ambiguo uso que se le suele dar al concepto contribuye a la confusión. No creo que la etimología ayude mucho a aclararlo, porque se trata del resultado de un proceso histórico específico, en el que las terminologías sólo nombran los resultados y no a *constructos* independientes de la voluntad humana.²

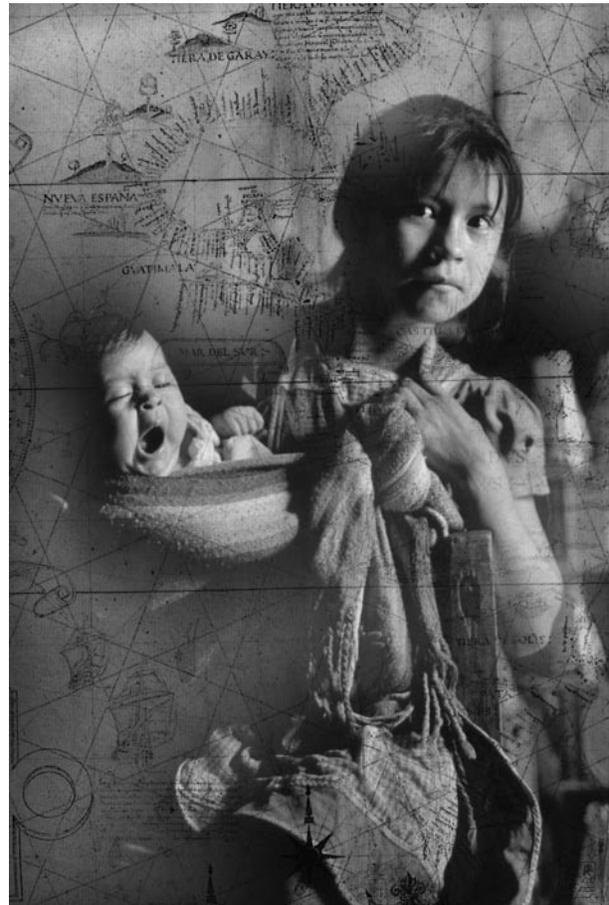
Los comentarios anteriores pretenden proporcionar un punto de partida para referirnos a los factores históricos, culturales, económicos y políticos que han dado lugar a ese tipo especial de asociación humana que llamamos *nación*, cuyo conjunto de características evidencian una indudable relación estructural con lo que la literatura antropológica ha conceptualizado como *etnia*. Ésta es una relación que se puede postular más allá de sus diferentes acepciones académicas, si asumimos que *etnias y naciones son configuraciones sociales resultantes de distintos procesos históricos y políticos vividos por comunidades etnoculturales que pueden ser similares*. Algunas de las naciones contemporáneas poseen una base étnica identificable, o al menos propuesta en cuanto tal, como en el supuesto caso paradigmático de Francia, a pesar de que en la época de la Revolución Francesa más de la mitad de la población del país no hablaba el actual francés.³ Pero la gran mayoría de las naciones no puede remitir sus orígenes a una composición étnica exclusiva, situación en la que se encuentran muchas de las formaciones que se asumen como uninacionales. Sin embargo, y a partir de las actuales

reivindicaciones nacionalitarias de las sociedades indígenas, con frecuencia *etnia* y *nación* son concebidos y utilizados como términos excluyentes y antagónicos, al suponer que la existencia de la primera dentro de un Estado, supone una afrenta para la nación concebida como formación social y cultural homogénea. Propongo entonces realizar una breve reflexión en torno a esta aparente contradicción.

Configuraciones étnicas

Dentro de la perspectiva inaugurada por Barth (1976), los grupos étnicos pueden ser entendidos como tipos de organización social, como sistemas organizativos, cuyos rasgos fundamentales serían los mecanismos de autoadscripción y de adscripción por otros en los procesos de interacción social. La misma existencia de las colectividades étnicas depende precisamente de la conservación de un *límite* o frontera social, con respecto a otras sociedades percibidas como de distinta naturaleza, aunque los límites puedan ser socialmente ambiguos y culturalmente permeables. A esta ya tradicional definición, habría que enfatizar el hecho de que lo organizacional no puede darse desvinculado de un sistema cultural posible, ya que éste es el que le proporciona un código que norma la interacción (M. Bartolomé, 1997). Tendríamos entonces que una etnia organizacional es básicamente una colectividad adscriptiva y por lo tanto identitaria, basada en sistemas culturales que pueden cambiar con el tiempo y, eventualmente, ser sustentados por una lengua compartida, aunque el idioma no es un requisito imprescindible para su existencia. Algunos autores, provenientes de las ciencias políticas tales como Anthony Smith (1995:132), han propuesto 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, se trataría de comunidades históricas y culturales, cuyos aspectos centrales estarían representados por la existencia de una denominación colectiva, mitos 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 sentido de solidaridad entre sus miembros.⁴

Esta comunidad cultural, eventualmente lingüística, histórica o territorial, posee una existencia fáctica que tradicionalmente ha desafiado a las perspectivas reduccionistas que pretendían definirla en términos exclusivos, ya sean raciales, lingüísticos, económicos o culturales. Las llamadas etnias son, en realidad, las comunidades lingüísticas, históricas y sociales básicas de la convivencia humana, cuyos distintos sistemas organizativos y culturales son históricamente generados y por lo



tanto contingentes y mutables. La literatura no especializada las ha llamado *Pueblos*, término que en realidad parece cada vez más convincente, socialmente más "cálido" y quizás preferible al abstracto concepto de etnia. 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 distinta a la propia.

Incluso 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. De la misma manera, las identidades étnicas que expresan la adscripción a dichas comunidades no son esenciales, sino históricas y cambiantes, en la medida en que se realizan dentro de procesos sociales de identificación. 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. Al respecto, cabe apuntar que en la actualidad existe una cierta vulgarización y utilización apresurada del concepto *identidad*, el que estimo necesario diferenciar del concepto *condición*: la identidad supone la asunción de una lealtad fundamental y totalizadora tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo; en tanto que la condición se manifiesta como una adscripción coyuntural, que puede eventualmente orientar las conductas y la filiación, pero que tiende a desaparecer junto con la situación que la ha generado.⁵

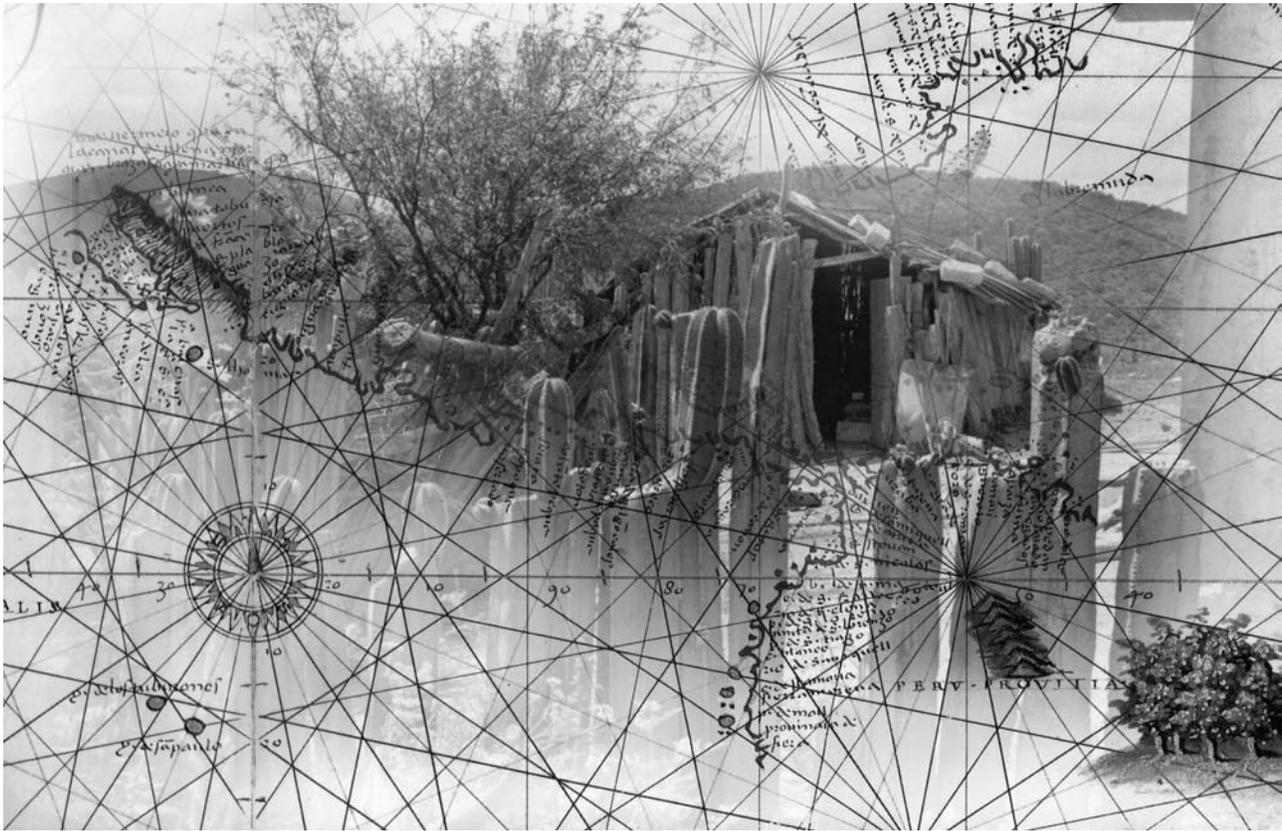
Por otra parte, es fundamental destacar que una etnia no requiere, para ser entendida como tal, de poseer una sola identidad compartida: las actuales configuraciones etnolingüísticas manifiestan la presencia en su interior de múltiples identidades sociales, producto de los diferentes procesos regionales 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 del cual forma parte. Tal proceso puede ser analizado en términos de una *construcción o reconstrucción nacionalitaria*, es decir, en la búsqueda de una identidad o de una identificación compartida, que no siempre ha estado o está presente en las configuraciones étnicas ya sean históricas o contemporáneas.⁶

Configuraciones nacionales

Al igual que muchas de las instituciones humanas el concepto de *nación* ha sido objeto de vastos análisis, tanto por parte de juristas y politólogos, como de científicos sociales. No es este el lugar ni el espacio para reseñarlas, pero quisiera destacar algunos elementos comunes presentes en la mayoría de las perspectivas analíticas. Quizás una de las más acuciosas reflexiones políticas de comienzos de siglo sea la de Otto Bauer (1979), quien entendía a la nacionalidad con la filiación histórica de un individuo.⁷ Para Bauer, la participación en un pasado compartido suponía una *comunidad de destino* en la medida en que ese pasado se proyecta hacia el presente y el futuro de una comunidad cultural, proceso generalmente mediado por un aparato político propio, es decir por un Estado. Años después, hacia 1920, Marcel Mauss acuñó una definición evolutiva de nación entendiéndola como una "... sociedad material y moralmente integrada, con poder central estable, permanente, con fronteras determinadas, con relativa unidad moral, mental y cultural de sus habitantes que acatan consecuentemente al Estado y sus leyes..." (1972: 286), concepción en la que está implícita la referencia al Estado francés contemporáneo del autor. Esta relación explícita entre nación y comunidad política se manifiesta con claridad en la obra de Ernest Gellner, cuyo detallado análisis histórico lo lleva a destacar que "...las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal..." (1991: 19). Sin embargo, nación y Estado se manifiestan hasta el presente como términos que no pueden ser tratados de manera independiente, en la medida en que la naturaleza de cada uno representa la concreción de la naturaleza del otro. La búsqueda de la homogeneidad nacional implica la acción de un aparato estatal y la construcción de dicho aparato supone la presencia de una comunidad que se asume como nacional.

Tal como lo destacara de manera pionera Karl Deutch (1969: 87), hasta la mitad del siglo xx muchos de los estudiosos del nacionalismo tendían a considerarlo una especie de "estado



de espíritu", es decir, una dimensión subjetiva de la identidad social. Ante esta perspectiva, Deutch propuso destacar el papel de los procesos de comunicación dentro de los principios de cohesión de las sociedades, de las culturas y de los individuos, concluyendo que las culturas y las sociedades se fundamentaban en una *comunidad de comunicación*. Dicha propuesta permite entender a los sistemas comunicativos como agentes motores de las identidades colectivas, ya que la membresía a una comunidad humana sólo es posible si los individuos que la integran saben o suponen, de alguna manera, que forman parte de un conjunto mayor que los incluye.⁹

A pesar de estos antecedentes, han sido muy pocos los autores que al aproximarse al tema de la nación no lo identifican en forma explícita o implícita con el Estado. Entre las excepciones está Anthony Smith, quien fue uno de los que con mayor claridad vinculó a las etnias y las naciones, al destacar que "...las naciones son etnias económicamente integradas en torno a un sistema de trabajo con complementaridad de papeles, cuyos miembros poseen igualdad de derechos en tanto ciudadanos de una comunidad política no mediada..." (1983:187). En esta visión aparecen, tanto la organización económica como la igualdad jurídica y la autonomía política,

como características comunes a las naciones. También B. Akzin (1983) había conceptualizado a la nación como un grupo étnico que se constituía a sí mismo en términos de una estructura política, o bien que se confrontaba con dicha estructura, definiéndose políticamente por ese mismo acto antagónico. A pesar de que los juristas generalmente siguen manejando una concepción reificada de la nación, las ciencias sociales han trascendido las perspectivas evolucionistas unilineales y analizado el contenido ideológico del concepto.⁹ Así lo manifiesta la obra de Benedict Anderson, cuando señala el carácter de comunidad imaginada de la nación, en la medida en que sus miembros no se conocen entre sí, pero a la que se supone dotada de una gran solidaridad horizontal dentro de sus bien definidos límites, es decir, "...una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana..." (1993: 23). Si bien en esta definición subyace el cuestionado criterio de "falsa conciencia" —y digo cuestionado porque la conciencia de algo es siempre una "conciencia posible" generada por una realidad dada—, su valor consiste en destacar el carácter ideológico del concepto de nación.

Para contribuir a desmitificar el término, debemos recordar que la Revolución Francesa representó el verdade-



ro origen de la idea de *nación*, tal como es concebida en la actualidad;¹⁰ este concepto se extendió por todo el mundo con una intensidad y velocidad inusitadas (E. Hobsbawm, 1978). Así había sido advertido por J. Habermas (1989: 89), quien consideró que el nacionalismo surgido a fines del siglo XVIII representó una nueva forma de identidad colectiva específicamente ligada a la modernidad, lo que obligó a las comunidades políticas a redefinir sus sistemas de relaciones sociales y culturales y reestablecerlos a partir de las nuevas normas fijadas por el Estado. Con anterioridad a 1789, la adscripción y la identificación con una colectividad de pertenencia se expresaba con base en diferentes representaciones ideológicas y variados sistemas organizativos.¹¹ Se trata, entonces, de un nuevo tipo de comunidad, generada a partir de la estructuración política y jurídica de los Estados burgueses que reemplazaron a las monarquías patrimoniales. Es decir, la nación pasó a ser entendida como un conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un Estado que era su expresión política (E. Hobsbawm, 1997: 27). Esta colectividad, concebida como cultural y política a la vez, buscó recurrir coyunturalmente a una serie de rasgos tales como la raza, la lengua, la religión, la historia o el territorio, mismos que pasaron a desempeñarse como elementos emblemáticos

para fundar y legitimar las nuevas filiaciones comunitarias. Al no existir un hecho sociológico único como base de esta nueva identidad, ahora llamada nacional,¹² cada nacionalismo desarrolló su propia teoría de los valores, destacando como valor primario el hecho diferencial que asumía como básico para su estructuración.

Pero el verdadero agente organizador de estas identidades fue, precisamente, el aparato político que generaron, esto es, el Estado derivado de las revoluciones burguesas, que desarrolló sistemas legales normativos que teóricamente unificaron a la población ante las leyes, construyéndola como una *ciudadanía*¹³ en la que a cada uno de sus miembros se le podría adjudicar un predicado unívoco. Por supuesto, antes del siglo XIX existían comunidades políticas y culturales relativamente integradas, pero, tal como lo propusiera L. Tivey (1987: 13), lo que en realidad se desarrolló en el siglo XIX fue la "ideología de la nación", es decir la creencia en que las naciones eran *unidades naturales* y las únicas formas políticas legítimas que daban sustrato a los Estados. En tal creencia estaba implícita la referencia al supuestamente homogéneo Estado francés. Se puede proponer, entonces, que una de las características definitorias de las nacionalidades,

es la presencia de una identificación colectiva básicamente desarrollada o construida por el Estado, a través de la participación en una ciudadanía que otorga a todos los actores sociales similares derechos y obligaciones. Esta ciudadanía, teóricamente igualitaria e incluyente, orienta a sus miembros hacia similares visiones ideológicas de la realidad, a pesar de las diferencias económicas, sexuales, generacionales o culturales. Pero esta teórica inclusión supone, simultáneamente, una exclusión de aquellos que no se parecen al modelo de ciudadano propuesto por la comunidad política dominante. Precisamente, el éxito del llamado *National building* se puede definir por la capacidad de un Estado en su tarea de construir tipos similares de seres humanos, parecidos entre sí y parecidos al modelo referencial proporcionado por el grupo que maneja el orden político estatal.

Vemos, de esta manera, que *la nación contemporánea, en tanto producto histórico, no sería sino una etnia territorialmente definida, ideológicamente construida, jurídicamente estructurada y políticamente organizada por el Estado*. Incluso, esta construcción no requiere de la preexistencia de una comunidad lingüística o cultural homogénea, puesto que es el Estado mismo el que se encargará de la tarea de homogeneizarla. Tal como ha sido destacado por N. Bilbeny, a nivel espacial el desarrollo casi mítico de la noción de *patria* o tierra de los padres, hace que el territorio sea pensado como ámbito de un orden político unitario, a la vez que la noción real o ficticia, pero en todo caso mitificada, de formar parte de un mismo pueblo, otorga profundidad temporal y continuidad a la comunidad construida (1998: 68). Se trata, entonces, de una sociedad que se asume en términos políticos que hacen énfasis en su carácter de colectividad cultural exclusiva, configurándose como un especial tipo de comunidad territorial que se define étnica y políticamente a la vez. Surge así, desde esta época, la identificación conceptual entre el Estado y la nación, aunque en realidad el primero es el aparato político de la segunda,¹⁴ al tiempo que es también su constructor. Como en toda dialéctica institucional, la misma sociedad que crea al Estado es a su vez creada por éste, ya que las generaciones posteriores se desarrollan dentro de la lógica impuesta por esa construcción política reificada, que busca legitimarse presentándose como una manifestación esencial de cada sociedad.¹⁵ Y, de hecho, el Estado recurre al nacionalismo que él mismo promueve, para movilizar y manipular a la ciudadanía ante peligros externos o internos, sean éstos reales o derivados de los intereses estatales. De esta manera, la propuesta de la "unidad nacional", entendida como homogeneidad interna, se fue convirtiendo en uno de los componentes de la lógica de los Estados, lógica teóricamente incluyente pero que, objetivamente, se comporta en forma excluyente, al no aceptar la presencia de grupos culturalmente

diferenciados dentro del ámbito de su hegemonía: el derecho que se otorga a los *otros* es tratar de parecerse al *nosotros* definido por el mismo proyecto estatal.

El proceso de conformación de las nuevas comunidades políticas en Europa, que fuera después reproducido en América Latina y en el resto del mundo, se realizó a expensas de una deliberada expropiación de los derechos de las etnias menos afortunadas. La mayoría de las formaciones políticas y territoriales anteriores a los Estados-nación estaban habitadas por una pluralidad de grupos etnolingüísticos. Sin embargo, los sectores hegemónicos de las etnias numérica o económicamente más poderosas, asumieron no sólo el control de los aparatos estatales, sino también se propusieron como modelo de identificación social. De esta manera, y a través de sistemas compulsivos y represivos, mediados por lo que Gramsci calificara como aparatos ideológicos del Estado, concretados en sus instituciones y, en forma más contemporánea, por los medios de comunicación masivos, los grupos dirigentes de las etnias-naciones dominantes buscaron imponer, a poblaciones étnicamente diferenciadas, la idea de que a partir de ese momento formaban parte de un Estado lingüística y culturalmente homogéneo. Así, se inició el proceso de represión de las especificidades de los otros grupos que poblaban la jurisdicción política de los Estados; éstos pasaron a configurarse como minorías étnicas subordinadas, a partir de la construcción uninacional sobre ámbitos multiétnicos.

Este mismo proceso se desarrolló coercitivamente en América Latina después de la independencia de las clases dominantes criollas y mestizas que heredaron y se apropiaron de los Estados coloniales, asumiéndose a la vez como grupo referencial en los distintos procesos de construcción nacional. Si bien los grupos criollos y mestizos no constituían etnias preexistentes, adquirieron un especial carácter étnico a través de su confrontación con las etnias nativas; confrontación a partir de la cual se fueron desarrollando procesualmente las distintas identidades surgidas por el contraste interétnico. En este sentido, los sectores criollos o mestizos que construyeron los Estados, se identificaron a sí mismos en términos étnicos exclusivos, definiéndose como una colectividad no sólo política, sino también lingüística y cultural, diferenciada del resto de la población que no compartía sus características. Fue así como las posiciones de clase fueron también interpretadas en relación con la filiación cultural, contruyéndose una doble distinción, económica y étnica a la vez, por parte del grupo cuya hegemonía política pretendió ser ideológicamente avalada por la discriminación racial heredada del mundo colonial. Ello ya fue advertido por el naturalista Von Humboldt en 1822 cuando documentó, en su *Ensayo político sobre el reino de la*



Nueva España, que "...En América, la piel más o menos blanca decide la posición que ocupa el hombre en la sociedad..."

Todos en la actual América Latina, nativos o migrantes, tenemos o tuvimos una dimensión étnica, una identidad cultural posible, que en la mayoría de los casos fue reemplazada por la identificación exclusiva con la colectividad nacional construida por los incipientes, pero ya rígidos aparatos estatales. Tal proceso de pérdida de lo propio en aras de los probables, y a veces dudosos, beneficios derivados de la incorporación a otras formas de organización social y política no es un fenómeno novedoso: en este sentido N. Bilbeny nos recuerda a Aristóteles cuando señalaba que para hacer posible la *polis*, la vida colectiva, los ciudadanos debían olvidar sus diferentes orígenes, es decir, dejar atrás la antigua pertenencia a un *ethnos* comunitario (1998: 69).

El "nacionalismo" indio

Históricamente, entonces, el Estado ha sido el constructor de las naciones configuradas a partir de los grupos que lo desarrollaron como su aparato político. Sin embargo, el fenómeno nacionalitario no está necesariamente ligado a los sistemas

estatales, aunque, por lo general, ha sido una de las demandas más definidas de aquellos grupos etnoculturales que consideraban que la autodeterminación política sólo era posible en el marco de un Estado autónomo. *Los Estados crearon las actuales naciones, pero no todas las nacionalidades lograron crear un Estado*. No todas las colectividades etnoculturales que desarrollaron movimientos de estructuración comunitaria se consolidaron políticamente como Estados. La literatura referida a los nacionalismos europeos está repleta de ejemplos al respecto, puesto que los movimientos nacionalitarios se orientaron hacia la confrontación con Estados-naciones expansivos y a la eventual competencia con éstos una vez lograda su total autonomía política. También el proceso de descolonización de la postguerra en África supuso la apresurada construcción de nuevos Estados de pretensión uninacional, sobre los abigarrados panoramas étnicos contenidos dentro de los marcos de las antiguas jurisdicciones coloniales.

Estas experiencias de la historia reciente hacen que el pensamiento social contemporáneo, así como muchas perspectivas políticas, sigan asumiendo que toda lucha nacionalitaria de un grupo etnocultural sólo puede desembocar en la construcción de un aparato estatal propio. Sin



embargo, no es éste el único camino posible, y ni siquiera, en la mayor parte de los casos, un camino deseable. De lo que se trata es de proponer configuraciones sociales y políticas viables, ya que fragmentar la actual América Latina en una multitud de Estados minúsculos no creo que sea un proyecto sostenible ni buscado por nadie. La originalidad de la actual movilización étnica radica, precisamente, en que las demandas de autonomía suponen al mismo tiempo la búsqueda de una mayor y mejor articulación social. Se pretende, básicamente, acceder a nuevas relaciones interculturales desde ubicaciones más simétricas que las presentes, partiendo de la posición de sujetos colectivos y no de individuos o comunidades desagregados entre sí. Estos procesos nacionalitarios étnicos no están, entonces, orientados a construir un aparato estatal, sino a configurar una colectividad con conciencia de sí misma, cuyo futuro estará articulado a la formación estatal de pertenencia.

Más allá de la historicidad y de la semántica del concepto nación, su utilización contemporánea generalmente pretende designar a las únicas comunidades sociales cuyas diferencias se consideran legítimas y que pueden ser aceptadas por las otras colectividades humanas. En un mundo poblado por más de 5,000 etnias, los organismos internacionales (¡he aquí la palabra!) tales como las Naciones Unidas (¡otra vez!), reúnen a los representantes de 184 Estados nacionales; es decir, a una ínfima minoría de las comunidades etnoculturales y lingüísticas realmente existentes. Como bien lo ha destacado Alcida Rita Ramos (1996: 79) para el caso brasileño, las etnias han sido percibidas como irregularidades sociales heredadas de un pasado, que deben ser diluidas en el torrente nacional. Por ello, la reivindicación nacional que esgrimen ahora los

movimientos indios, aunque tomando prestado el término y asustando a los Estados nacionales, en realidad apela a un instrumento semántico que permita aceptar que su diferencia es legítima y que merece un reconocimiento político similar al de la sociedad dominante. Creo, en este sentido, que la observación de A. Ramos permite entender que las actuales demandas nacionalitarias indígenas no pasan, necesariamente, por la configuración de Estados nacionales indios (aunque ello sería también legítimo), sino por una búsqueda de reconocimiento como *sujetos colectivos* ante las colectividades nacionales e internacionales en términos que sean comprensibles para éstas.

Lo anterior ya había sido advertido por Isaiah Berlín (1998) cuando destacaba, en 1961, que el anhelo de reconocimiento por parte de los grupos minoritarios se había convertido en una de las mayores fuerzas de la historia contemporánea. Esta búsqueda de reconocimiento protagonizada por grupos humanos víctimas de relaciones de dominación, de millones de personas heridas y ultrajadas en su condición humana, no es sino la expresión de la búsqueda de un más digno acceso a la historia, en el que la palabra dignidad deje de ser un concepto retórico y adquiera todo su carácter de definición igualitaria. Sin el reconocimiento de la dignidad compartida por las distintas culturas, las relaciones interculturales estarán condenadas a reiterar los esquemas etnocéntricos y neocoloniales de intolerancia y discriminación que aún las tipifican, a pesar de los saludables cambios, a nivel legislativo, de los distintos Estados latinoamericanos que han reconocido, recientemente, su carácter pluricultural, aunque, ciertamente, falta mucho para que tales cambios se concreten en las prácticas sociales.



El proceso no es nuevo: se trata del viejo antagonismo que involucra a la especificidad *versus* la hegemonía. En esta confrontación, lo específico de las actuales ideologías nacionalitarias indias se sustenta tanto en el ámbito de lo explícito, en términos de sus formulaciones políticas contestatarias, como en el ámbito de lo implícito, esto es, en el marco de las tradiciones, costumbres y significados que reproducen y manifiestan el *ser profundo* de las etnias. Ser profundo que constituye mucho más que una frase feliz, acuñada como "pueblo profundo" por A. Malek (1973), puesto que intenta denominar a ese conjunto de hechos de civilización del que son portadoras las etnias, y que les permiten ahora postular un acceso autónomo a la reconquista de su identidad social distintiva, a pesar de los avatares que esa identidad sufrió bajo las cambiantes situaciones coloniales. La reconquista de la identidad es a la vez un acto de afirmación civilizatoria, en tanto expresión conjugada de las culturas que buscan una construcción nacionalitaria, proceso que no debe ser confundido con el nacionalismo reificante de los Estados nacionales, ya que no pretende constituirse en un acto de hegemonía sino de afirmación existencial. Esta afirmación es también, pero no solamente, un medio para obtener fines, ya que la nueva presencia en la historia supone simultáneamente un acceso a los recursos de los que han sido históricamente despojados. La construcción de un nacionalismo indio, si bien requiere de un cierto etnocentrismo para consolidarse, superando los estigmas adjudicados a la condición étnica y generando una percepción positivamente valorada de la propia identidad, se orienta a ser más policéntrico que etnocéntrico, puesto que no aspira a dominar, sino básicamente a existir. Se trata de la ya mencionada búsqueda de reconocimiento para acceder a la historia, lo que puede ser entendido en términos del deseo

de un nuevo tipo de protagonismo, ya no como objetos de procesos compulsivos, sino como sujetos colectivos activos, miembros de una *ciudadanía diferenciada* de la dominante, pero dotados de un pasado y un presente propios y, por lo tanto, de sus propios futuros.

Cabe destacar la dificultad de un nuevo tipo de identificación colectiva que involucra este proceso de desarrollo de un nuevo tipo. En efecto, tal identificación colectiva, por lo general, no está mediada por un aparato político unitario, es decir, por un Estado propio que imponga la misma lógica y filiación a cada uno de los miembros de los grupos etnolingüísticos.¹⁶ En este sentido es necesario recordar tanto a Deutch (*op. cit.*) y su concepción de las culturas como comunidades de comunicación, como a Bourdieu (1990) y su noción de "campo mediático", entendido en tanto ámbito de disputa de procesos informáticos dominantes y dominados, hegemónicos y contestatarios; así, los procesos de construcción nacionalitaria indígenas son también vastos y complejos procesos comunicativos. Ante la avasalladora presión de la información institucional y de los medios masivos de comunicación que obran en manos de los Estados, la mayoría de los grupos nativos sólo pueden oponer su tradición oral mediada a través de específicos ámbitos semánticos y una todavía incipiente, pero creciente, organización etnopolítica, que tiende a posibilitar la comunicación de lo local con lo regional y lo global. Cabe destacar que los desarrollos comunicativos que genera la globalización y los consecuentes incrementos de las presiones políticas y económicas sobre las poblaciones consideradas "marginales" a los modelos estatales-nacionales, han generado también un incremento de la confrontación entre culturas. En forma contradictoria, la globalización junto con

la homogeneización, crean diferenciación, en la medida que aumentan las relaciones de contraste entre individuos y culturas. La confrontación, en algunos casos, ya no es metafórica, sino que se ha visto cruelmente obligada a expresarse a través del lenguaje de las armas, puesto que los órdenes estatales y la cada vez más globalizada hegemonía occidental se niegan a perder terreno en un combate que creían haber ganado hace tiempo.

La construcción civilizatoria

No sólo las sociedades sino también los antropólogos somos víctimas de las grandes corrientes de la moda académica. Pareciera que cada generación tiene el deber de descubrir lo que en realidad está siendo artificialmente olvidado, al ser sepultado por el torrente de palabras del discurso del momento. Ya no está de moda hablar del etnocidio, aunque su práctica continúe siendo la norma de la relación entre los estados y las minorías étnicas. Hace casi un cuarto de siglo Robert Jaulin (1979:14) escribía en una de sus insuficientemente recordadas obras que:

...la política etnocida de integración de las sociedades nacionales aspira a la disolución de las civilizaciones dentro de la civilización occidental; lo anterior puede ser calificado de sistema de descivilización ya que tiene por objeto la desaparición de las civilizaciones... es eliminando de antemano la libertad de existir de las civilizaciones, o las diferencias entre civilizaciones, como se llega a privar a todo ser humano de su semejanza...¹⁷

Considero que a esta altura de la reflexión debemos interrogarnos respecto al significado del énfasis puesto en el aspecto de reivindicación cultural y de construcción civilizatoria presente en los movimientos étnicos. Y es, precisamente, porque la apelación a la cultura propia es lo que los diferencia de otros movimientos sociales contemporáneos. Sin embargo, hasta el presente, se tiende a valorar más el potencial político de la etnicidad, que el aspecto cultural que la define y que le otorga especificidad respecto a otros movimientos sociales. Sin esta dimensión, que no vacilo en calificar de civilizatoria, un movimiento étnico podría ser equiparable a cualquier grupo de interés que se organiza como grupo de presión. Esta perspectiva reduccionista se basa en una visión instrumental, dentro de la cual lo étnico se comporta básicamente como un medio para un fin (Glazer y Moynihan, 1975), sin reparar en que la filiación étnica se mantiene más allá de la obtención de los fines propuestos. Incluso, en ocasiones, se pretende colocar a la cuestión étnica dentro de la problemática general de los



derechos de los grupos subordinados o minoritarios, tales como los homosexuales, las sectas, las minorías raciales, etcétera (R. Segato, 1998). Se confunde, así, a los sujetos sociales, ya que las tradiciones civilizatorias alternas no son equivalentes a las diferencias subculturales, raciales o sectoriales de la nacionalidad dominante, aunque todos tengan derecho a ser reconocidos. A estas percepciones subyace todavía una imagen totalizadora de las colectividades nacionales, analizadas sólo en términos de su homogeneidad o heterogeneidad internas, y no de la multiplicidad de culturas y naciones (virtuales o potenciales) que ahora buscan ser reconocidas dentro de un mismo Estado. Ya en otra oportunidad (M. Bartolomé, 1998) he destacado que las etnias son las "operadoras" de los procesos civilizatorios, en la medida en que cada una de ellas es portadora, creadora y reproductora de las grandes tradiciones civilizatorias del área que hoy conocemos como América Latina. En todas las comunidades étnicas operan formas específicas de ese complejo proceso de producción de significados, que los antropólogos llamamos cultura, y que exhibe la riqueza de la alteridad frente a los homogeneizantes aparatos estatales. Sin embargo, esas definidas existencias

culturales carecen todavía de presencia formal, ya que no se reconoce a las comunidades sociales que las poseen como colectividades políticas, es decir como sujetos colectivos.

La Organización de Estados Americanos reúne teóricamente a más de veinte Estados nacionales de América Latina, si excluimos a las representaciones de Estados Unidos y el Caribe. Pero esa misma veintena de Estados está poblada por más de 400 grupos etnolingüísticos, número que incluso puede aumentar de acuerdo con los criterios utilizados en su definición y que, en conjunto, suman más de 42 millones de seres humanos. Este abigarrado panorama incluye numerosas microetnias, es decir grupos humanos cuya población oscila entre centenares y pocos miles de miembros; numerosas son también las mesoetnias, representadas por las colectividades etnolingüísticas constituidas por decenas de miles a cientos de miles de personas y, finalmente, tendríamos a las macroetnias, entendidas como aquellos grupos cuyos miembros ascienden a millones de individuos. Cabe aclarar que este uso de los conceptos de micro, meso y macro etnias, alude exclusivamente a la magnitud numérica, criterio que por lo general condiciona la presencia política y cultural microrregional, regional o estatal de las poblaciones nativas.¹⁸ Sin embargo, ninguna de estas colectividades étnicas está representada en la OEA, organización que reúne exclusivamente a las etnias nacionales construidas por los Estados herederos de las jurisdicciones administrativas coloniales, ya que ninguno de ellos está configurado a partir de una comunidad étnica nativa. Hemos aprendido a convivir con este escándalo sin advertir que lo era; lo asumimos como una característica normal de nuestras sociedades políticas, olvidando que éstas han sido voluntariamente construidas y que por lo tanto pueden ser repensadas y redefinidas. La ausencia de escándalo no debe sorprendernos, puesto que incluso en la mayor organización multicultural del mundo, las Naciones Unidas, la lógica política y los procedimientos decisorios derivados de ésta responden a los modelos impuestos por los países occidentales que reproducen también en este ámbito su hegemonía.

Resulta indudable la necesidad de desarrollar mecanismos o estructuras deliberativas y de negociación que incluyan una participación equilibrada de las partes, de acuerdo con el reconocimiento formal del derecho a la autodeterminación y a la construcción de autonomías indígenas. Los procesos orientados hacia una nueva articulación política de las colectividades étnicas y los Estados, requieren de estrategias que posibiliten esta relación a través de un diálogo que no se parezca a los actuales monólogos de los Estados, que tienden a imaginar a sus interlocutores de acuerdo con su

propia imagen y semejanza. La construcción del *Otro* puede ser cuestionable desde el punto de vista antropológico, ético o filosófico, pero resulta absolutamente perversa desde el punto de vista político.¹⁹ Un aspecto clave de esta relación supone el desarrollo de múltiples foros, que posibiliten el diálogo entre interlocutores pertenecientes a sociedades culturalmente diversas. Pero dichos foros no pueden seguir siendo pensados desde el poder y la lógica hegemónica. Se trata de *construir nuevas comunidades de comunicación y de argumentación intercultural*, algunos de cuyos aspectos formales ya han sido abordados por la reflexión antropológica. Siguiendo las propuestas éticas de Karl-Otto Apel (1985), Cardoso de Oliveira (1998) ha destacado que en las relaciones interculturales el diálogo suele estar comprometido por las reglas del discurso hegemónico. Ante esta verticalidad se requiere de la creación de consensos mínimos, de espacios semánticos compartidos que posibiliten una ética discursiva común a ambas partes. La racionalidad de la argumentación intercultural, entendiendo racionalidad en términos weberianos de eficacia a fines, supone un esfuerzo adicional por ambas partes, orientado por el propósito de lograr un acuerdo que posibilite la comunicación dentro de una ética compartida y de normas que sean reconocibles para los distintos interlocutores sin que éstos se vean obligados a abdicar de sus diferencias.

Resulta indudable que los protagonistas de los actuales sistemas interétnicos tienen la obligación de conocerse mejor para intentar, al menos, comprenderse. Desde la perspectiva lingüística, los indios han hecho y hacen el esfuerzo mayor: millones de ellos han aprendido las distintas lenguas estatales para comunicarse con los otros, pero muy pocos no-indios han aprendido algún idioma nativo. El conocimiento de las lenguas indígenas no representa sólo un instrumento comunicativo, sino la simultánea apertura a los múltiples y altamente complejos universos culturales plasmados en los distintos códigos semánticos. El diálogo intercultural que nuestra época reclama requiere, de esta manera, de un mayor esfuerzo comprensivo, que nutra la imaginación política orientada hacia la construcción de una sociedad multiétnica igualitaria y participativa.

La pluralidad cultural y la interculturalidad aluden, entonces, a una problemática más vasta que al solo reconocimiento político de la presencia de comunidades sociales y culturales diferenciadas. Se trata de aceptar la existencia contemporánea de múltiples *opciones de civilización*. El reto del pluralismo no se reduce sólo a las presencias que puedan o no ser aceptadas de acuerdo con su mayor o menor reductibilidad al paradigma existencial que hace suyo el



Estado-nación, sino al pleno reconocimiento de las culturas e identidades alternas resultantes de dinámicas civilizatorias autónomas, aunque dramáticamente vinculadas al pasado y el presente de la expansión occidental. La articulación entre civilizaciones ha constituido y constituye un agente motor de la dialéctica social global, y no sólo un momento de un presunto desarrollo civilizatorio universal. La teleología histórica de un mundo único en formación, avalada ahora por una globalización hegemónica, ha sido en buena medida responsable de la caracterización residual o arcaizante de las presencias étnicas, concepción que implícitamente avala una subyacente vocación de dominación económica, cultural y política. Las hegemonías no desean renunciar a su calidad de tales; sin embargo, la viabilidad de las sociedades plurales se optimizará en la medida en que todos los sectores sociales, y no sólo los indígenas, adviertan las alternativas políticas y las innovaciones culturales que pueden generar las *formaciones sociales abiertas*, en las que una multiplicidad de *logos* dialogando de manera equilibrada ofrezcan nuevos horizontes para la construcción o redefinición de los proyectos colectivos.

Y esas formaciones sociales abiertas sólo podrán ser posibles en el marco de una redefinición de las *ciuda-*

danías que incluyen, reconociendo que no existe un modelo único de ciudadano, sino que las distintas ciudadanía pueden estar definidas por los diferentes marcos culturales de los grupos etnoculturales comprendidos dentro de una misma formación estatal. Al respecto, Renato Rosaldo (1999) ha acuñado el concepto de *ciudadanía cultural*, de la que serían portadores aquellos grupos minoritarios dentro del ámbito de un Estado, cuya definición es teóricamente incluyente, pero que en la práctica social es excluyente. De hecho, y tal como lo he señalado en éstas páginas, la misma noción de ciudadanía aparentemente abarcativa y democrática, se comporta como una noción represiva, como un derecho que se otorga a los habitantes de un Estado con la condición de que se asemejen al modelo de ciudadano definido por ese mismo Estado. En ello ha radicado la motivación histórica de los procesos etnocidas: *te permito que seas igual a mí pero con la condición de que dejes de ser lo que eres*. Esta aparente generosidad republicana se basa, en realidad, en una etnocéntrica concepción de lo que es una ciudadanía de índole homogénea y definida por un modelo referencial exclusivo. Ante esta construcción histórica represiva, sustentada por el injustificado temor a la fragmentación política del Estado, Will Kymlicka (1996) propone la configuración de una *ciudadanía*

multicultural que sería propia de los Estados poliétnicos. De hecho, este tipo de definición ciudadana se orienta, no a la separación, sino a una mayor inclusión, es decir, a una participación más abierta en la vida política estatal, pero guiada por la membresía individual a ese sujeto colectivo que es la propia comunidad etnocultural.

NOTAS

¹ Profesor-Investigador del Centro Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Deseo dejar constancia de reconocimiento a mi colega y amiga Dolors Comas d'Argemir, de la Universidad de Tarragona, por su valiosa lectura y comentarios a este ensayo.

² La palabra nación proviene del verbo latino *nasci* (nacer) y en su sentido original se refería a los nacidos en un mismo lugar, pero para fines del siglo XVIII pasó a designar a los pobladores de un país, de un Estado, aunque en un sentido secundario también designaba a los pueblos extranjeros: por ejemplo, *pueblo* de Israel y *naciones* gentiles (D. Rustow, 1976, VII: 301-311).

³ No sólo más de la mitad de la población no lo hablaba en 1789, sino que sólo alrededor de un 15 por ciento lo hablaba correctamente, tal como fuera documentado por Ferdinand Brunot en su *Histoire de la langue française* (1927-1943) y citado por E. Hobsbawm (1997: 69).

⁴ La excepción que confirmaría la regla estaría representada por el caso del pueblo gitano. En julio del 2000 se reunieron en Praga representantes del Pueblo Romani 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 el contrario, se negaban a la sedentarización forzosa y a la posibilidad de constituir un aparato político abarcativo.

⁵ En la literatura antropológica contemporánea no es infrecuente la alusión a la identidad de los "sin tierra" del Brasil, a la identidad de "afectados" por las grandes obras de infraestructura o a la identidad de los practicantes de *surf*. Sin embargo, todas estas supuestas filiaciones identitarias son en realidad condiciones pasajeras, ya que desaparecen al poseer tierras, recibir compensaciones adecuadas o abandonar la práctica del deporte.

⁶ Al respecto, cabe destacar que la mayor parte de los grupos étnicos de América Latina carecieron y carecen de órdenes políticos estatales homogeneizadores internamente generados. A pesar de que en la época prehispánica existieron numerosas formaciones estatales, por lo general no recurrieron a la unificación lingüística y cultural del ámbito de su hegemonía con la probable excepción del Incario. Es decir, que no fueron Estados-naciones.

⁷ Aunque es anterior a la caída del Imperio austrohúngaro, la reflexión de Bauer se inserta dentro de la preocupación de la socialdemocracia europea por el destino de las comunidades lingüísticas y culturales diferenciadas, es decir nacionales, contenidas dentro del marco de un macro Estado cuya fragilidad ya era evidente.

⁸ El papel de la comunicación en la construcción de una identidad compartida resulta fundamental. Así lo demuestra el caso de numerosos grupos etnolingüísticos meso y sudamericanos, que a pesar de compartir lengua y cultura, desconocen la presencia de paisanos separados por accidentes geográficos o fronteras políticas, como en el caso de los mayas de Yucatán que poco saben

de la existencia de sus hermanos de Chiapas, o los zapotecos de la costa del estado mexicano de Oaxaca, que ignoran la presencia de miembros de su cultura en las montañas. Lo mismo ocurre con los miembros de la tradición tupí-guaraní, separados por las fronteras de Paraguay, Argentina, Brasil, Bolivia, Perú, Guyanas, etcétera.

⁹ Con una crudeza de raigambre contestataria, S. Giner (1994: 37) ha propuesto que la nación no sería sino una tribu redefinida, sacralizada y transfigurada por la modernidad, que ha obligado a los seres humanos a redefinir sus relaciones primordiales y reestablecerlas bajo las condiciones de destribilización fijadas por el Estado.

¹⁰ No se trata de un fenómeno sólo ideológico, ninguno lo es, sino que tiene su sustento en el contexto histórico del momento, incluso el nacionalismo ha sido calificado como "un comportamiento etnocéntrico que se generaliza en el siglo XIX como respuesta populista a los problemas internacionales causados por un desarrollo industrial desigual entre territorios" (A. López, 1994: 8).

¹¹ En la Roma expansiva, el concepto de Patria se definía por la fidelidad al Imperio y a la solidaridad de los habitantes del mundo civilizado confrontado con los bárbaros. En la Edad Media, la fidelidad feudal se consolidaba a través del juramento del vasallaje. En el siglo X la patria se identificaba con la diócesis, en la cual el obispo feudal se desempeñaba como *pater patriae*; así, el concepto adquirió un fuerte contenido religioso que más tarde se proyectaría hacia las lealtades territoriales. En las monarquías desarrolladas y en razón del patrimonialismo, la Patria se identificaba con la figura del rey. El desarrollo del concepto supuso una cada vez más definida base territorial, expresada primero como fidelidad al rey y a la tierra y a fines de la Edad Media como fidelidad y defensa de los fueros, es decir, a las regulaciones jurídicas otorgadas por el soberano a la colectividad (N. Busquets, 1971).

¹² El concepto se extendió por el mundo a una velocidad inusitada por la influencia de la Revolución Francesa. Un ejemplo notable de esta difusión en el siglo XIX lo proporciona E. Hobsbawm (*op. cit.*), al comentar que la palabra turca *vatan*, que hasta 1800 aludía al lugar de nacimiento o residencia, hacia mediados del siglo se había transformado en un concepto similar al de *Patria* y generalmente traducido como *Nación*.

¹³ Se desarrolla así una *ciudadanía civil* referida a los derechos ciudadanos tales como la propiedad, la libertad del acceso a la justicia, etcétera. También implica una *ciudadanía política* que supone el derecho a participar en el poder público y una *ciudadanía social* basada en el derecho a recibir apoyo de las instituciones estatales.

¹⁴ Un ejemplo exponencial de esta identificación aparece en la obra de Max Weber (1979), para quien el factor fundamental de la nacionalidad sería la *kultur*, concebida como el conjunto de valores que proporciona solidaridad al grupo portador de los mismos, al tiempo que le permite contrastarse con los extranjeros. Pero esa *kulturation*, sólo podría preservarse como tal en la medida en que se concrete en un Estado fuerte, el *machstaat*.

¹⁵ Una concreción filosófica de ese proceso de dominación ideológica aparece claramente manifestada en la concepción hegeliana del Estado como realizador del ideal ético de la sociedad. Y es precisamente el factor *dominación* lo que caracterizaría al Estado en los términos propuestos por Max Weber, quien lo define como una asociación de dominación, cuya historia es la del desarrollo de las condiciones necesarias para el surgimiento de distintas asociaciones de dominación (patriarcal, patrimonial, hierocrática), hasta la dominación legal-burocrática, expresada por el Estado moderno organizado en base a la racionalidad

y el cálculo. Dominación que se manifiesta en el Estado moderno a través del monopolio de la "legítima violencia" (1979). O, como lo calificara el vehemente Kropotkin, el Estado es la coerción, "la violencia organizada".

¹⁶ Así por ejemplo, en el oriente del Paraguay habitan tres parcialidades guaraníes; los Mbya, los Pai Tavyterá y los Avá-Katú-Eté, cuyas distintas características culturales y lingüísticas responden a un proceso histórico de diferenciación. Las unidades aldeanas agrícolas de cada uno de los tres grupos tienen sólo laxas relaciones entre sí y muy pocas intergrupales. Construir "lo guaraní" como identidad compartida sobre este panorama social, supondría un acto homogeneizador, ajeno a una tradición basada en la valoración de sus propias diferencias internas.

¹⁷ Estas palabras tienen ahora una vigencia crucial en momentos en que académicos ligados al Departamento de Estado norteamericano, como Samuel Huntington (1997), proponen que la confrontación entre civilizaciones, y una eventual guerra planetaria contra el mundo árabe, es lo que ahora debe definir la política occidental.

¹⁸ Esta tipología numérica no debe confundirse con la propuesta por mi recordado amigo Darcy Ribeiro (1983: 44) quien entendía a las microetnias como sociedades tribales, a las etnias nacionales como sociedades estatales y a las macroetnias como resultado de la expansión de las etnias nacionales sobre las microetnias. Una profundización de los conceptos de macro, meso y microetnia se encuentra en un reciente libro nuestro (M. Bartolomé y A. Barabas, 1996). Como todo criterio numérico, éste no puede ser considerado definitorio, puesto que es frecuente el caso de microetnias que ocupan (u ocupaban y ahora reivindicán) vastas extensiones territoriales; sin embargo, estimo que, representa un criterio significativo ya que ayuda a definir diferentes problemáticas.

¹⁹ Jean Baudrillard ha calificado a este proceso de construcción del Otro como de "crimen perfecto", ya que hace desaparecer las huellas del delito: "...la liquidación del Otro va acompañada de una síntesis artificial de la alteridad... pues el crimen sólo es perfecto cuando hasta las huellas de la destrucción del Otro han desaparecido...con la modernidad, entramos en la era de la producción del Otro..." (1996:156).

BIBLIOGRAFÍA

ABDEL MALEK, Anouar

1973 **La dialéctica social**, Siglo XXI Editores, México

ANDERSON, Benedict

1993 **Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**, FCE, México.

AKZIN, Benjamin

1983 **Estado y Nación**, Breviarios 200, FCE., México (1ª Ed.1964).

BARTH, Fredric

1976 **Los grupos étnicos y sus fronteras**. FCE, México.

BARTOLOMÉ, Miguel

1997 **Gente de costumbre y Gente de razón: las identidades étnicas en México**, Siglo XXI Editores, México.

1998 "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina", en **Autonomías étnicas y Estados nacionales**, M. Bartolomé y A. Barabas (Eds), INAH, Colección Obra Diversa, México.

BARTOLOMÉ, Miguel y BARABAS, Alicia

1996 **La pluralidad en peligro: procesos de extinción y transfuración étnica en Oaxaca**, INAH-INI, Colección. Regiones, México.

1998 "Recursos culturales y autonomía étnica: la democracia participativa de los kuna de Panamá", en **Alteridades**, año 8, núm. 16, UAM, México.

BAUDRILLARD, Jean

1996 **El crimen perfecto**, Anagrama, Barcelona, España.

BAUER, Otto

1979 **La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia**, B. del Pensamiento Socialista, Siglo XXI Editores, México.

BERLIN, Isaiah

1998 **El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia**. Henry Hardy (Ed.), Taurus, Madrid, España.

BILBENY, Norbert

1998 **Política sin Estado**, Ariel, Barcelona, España.

BOURDIEU, Pierre

1990 **Sociología y cultura**, Conaculta-Grijalbo, México

BUSQUETS, Narciso

1971 **Introducción a la Sociología de las nacionalidades**, EDICUSA, Madrid, España.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto

1998 **O trabalho do antropólogo**, UNESP, Sao Paulo, Brasil.

DELANNOI, Gil y TAGUIEFF, Pierre

1993 **Teorías del nacionalismo**, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona, Catalunya, España.

DEUTCH, Karl

1969 **Nationalism and social communication-An inquiry into the foundation of nationality**, Cambridge, MIT Press, USA.

GELLNER, Ernest

1988 **Naciones y nacionalismo**, Conaculta-Alianza, México.

GINER, Salvador

1994 "Nación y nacionalismo", en **Los nacionalismos**, *op. cit.*

GLAZER, Nathan y MOYNIHAM, D. (Eds)

1975 **Ethnicity, Theory and Experience**, Cambridge, Harvard University Press, USA.

HABERMAS, Jürgen

1989 **Identidades nacionales y postnacionales**, Tecnos, España.

HOBBSWAM, Eric

1978 **Las revoluciones burguesas**, PEPE, Bogotá, Colombia.

1997 **Naciones y nacionalismo desde 1780**, Colección. Crítica, Grijalbo

Mondadori, Barcelona, España.

HUNTINGTON, Samuel

1997 **El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial**, Paidós, Barcelona, España.

JAFFRELOT, Christophe

1993 "Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo: revisión crítica", en **Teorías del Nacionalismo**, *op.cit.*

JAILIN, Robert

1979 **La des-civilización: política y práctica del etnocidio**, Nueva Imagen, México (1ª Ed. francesa de 1974).

KYMLICKA, Will

1996 **Ciudadanía multicultural**. Paidós. Estado y Sociedad, España.

LÓPEZ, Ángela

1994 "Memoria y Nacionalismo", en **Los nacionalismos**, *op.cit.*

RAMOS, Alcida Rita

1996 "Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias", en **Etnia e Nação Na América Latina**, George Zarur (Org.), Interamer 44, OEA, Washington, USA.

RIBEIRO, Darcy

1983 **El proceso civilizatorio: etapas de la evolución socio-cultural**, Universidad Central de Venezuela, Caracas (1ª Ed. 1968).

ROSALDO, Renato

1999 "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad", en J. Alonso *et al.*; **El derecho a la identidad cultural**, H. Cámara de Diputados, México.

ROSDOLSKY, Roman

1980 **Friedrich Engels y el problema de los "pueblos sin historia"**, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, México, 1980.

RUSTOW, Dankwart

1976 "Nación", en **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales**, Aguilar, Madrid, España.

SEGATO, Rita Laura

1998 "Alteridades históricas/Identidades políticas", en **Serie Antropología**, núm. 234, Dep. de Antropología, U. de Brasilia, Brasil.

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ

1994 **Los nacionalismos**. Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, Colección Actas 24, Zaragoza, España.

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.), Clarendon Press, Oxford, U.K.

TIVEY, Leonard

1987 **El Estado Nación**, Península, Barcelona, España.

WEBER, Max

1979 **Economía y Sociedad**, FCE, México.

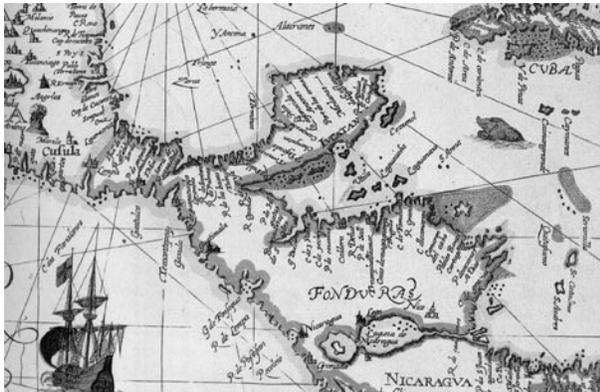
Este ensayo fue presentado en las Jornadas de Homenaje al Dr. Guillermo Bonfil Batalla, organizadas por el CIESAS y coordinadas por la Dra. Leticia Reina, en Oaxaca, 1999.

**INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA**

Etnlgo. Sergio Raúl Arroyo García.
DIRECTOR GENERAL

Dr. Moisés Rosas Díaz
SECRETARIO TÉCNICO

Mtra. Gloria Artís Mercadet
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA



Las fotografías de este número son cortesía de la Fototeca del Instituto Nacional Indigenista, los mapas fueron tomados del libro *Cartografía Histórica del Encuentro de Dos Mundos*. Editado por: el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México y el Instituto Geográfico Nacional, España. 1992.

CUADERNOS DE ETNOLOGÍA

DIRECCIÓN
Gloria Artís

SUBDIRECCIÓN EDITORIAL
Roberto Mejía

ACOPIO INFORMATIVO
Vicente Camacho

CORRECCIÓN DE ESTILO
Benigno Casas

DISEÑO Y FORMACIÓN
Euriel Hernández



Etnias y Naciones

LA CONSTRUCCIÓN CIVILIZATORIA EN AMÉRICA LATINA

de Miguel Alberto Bartolomé

se terminó de imprimir el mes de marzo del 2001,

en los talleres de HEMI Corp.

El tiraje fue de 1500 ejemplares más reposición.