

ETNICIDAD Y ETNODESARROLLO. LA EXPERIENCIA EN MÉXICO

Enrique VALENCIA

SUMARIO: I. *Algunos antecedentes.* II. *Tres experiencias de etnodesarrollo.* III. *Etnicidad y etnodesarrollo.* IV. *Referencias bibliográficas. Anexos*

I. ALGUNOS ANTECEDENTES

La sobrevivencia de los pueblos indios de América constituye el hecho más significativo de la historia de las relaciones interétnicas en esta parte del mundo. En esencia esa sobrevivencia expresa la singular historia de las relaciones establecidas por la conquista y la colonización entre el Estado y la sociedad nacionales y los descendientes de los pueblos étnicos que, por lo menos en los casos de Mesoamérica y los Andes centrales, alcanzaron notables niveles comparativos de desarrollo.

El costo de la destrucción casi total de esos aportes civilizatorios y de su negación en la práctica social de los nuevos Estados nacionales, ha representado el mayor desafío histórico que debieron enfrentar los pueblos indios, pues destrucción y negación forman parte de un amplio proyecto etnocida, que en la práctica ha sido un fenómeno esencial de la construcción de esos Estados, se lo propusieran o no.

No obstante, los pueblos indios han sobrevivido y podido preservar buena parte de su identidad étnica e incorporar y asimilar los cambios generados por el impacto de las transformaciones del Estado y la sociedad nacionales, en un contexto de relaciones interétnicas de diverso signo y niveles conflictivos, que constituyen la esencia de su actual desarrollo histórico.

En el transcurso del tiempo estas relaciones fueron definidas desde perspectivas diferentes, representativas de dos procesos sociopolíticos

principales: de una parte la evolución política, social y económica del Estado y la sociedad nacionales, principalmente en relación con tres hechos vinculados con la formación del Estado nacional: la concentración económica, la centralidad política y la unificación étnica (Sami Amin: 1973, 34); de otra parte la misma evolución política y social de los pueblos indios que, políticamente, han ido desarrollando una visión crítica de su situación, ya no tanto en razón de sus distinciones culturales y de sus carencias sociales, cuanto de una autoidentidad activa, puesta en situación, a partir de la cual han resignificado políticamente la relación con el Estado y la sociedad nacionales, que críticamente va más allá del formalismo positivista representado por la “teoría” del proceso de aculturación y del “aprendizaje administrativo” de la práctica indigenista.

La antropología (social y aplicada) y el indigenismo, fueron el espacio ideológico en que mejor se evidenciaron las tensiones originadas por estos procesos formales.

La realización de la política indigenista en México ha sido, en el largo plazo, divergente y contradictoria, a tono con los cambios experimentados por las relaciones entre el Estado y los pueblos indios. Pero sobre todo ha sido contradictoria en el contexto de los fines de la política social del Estado, en el proceso de control político de los pueblos indios.

Con ello el gobierno y las instituciones indigenistas trataron de adaptar esta política a los reclamos del movimiento indio en sus avances hacia un estatuto de ciudadanía, o sea de una asunción activa de sus luchas por la preservación de sus identidades culturales, de reclamo por los derechos inherentes a esas diferencias y, sobre todo, por su participación autónoma en las decisiones de política social que les conciernen.

La antropología crítica alimentó e impulsó, desde su quehacer intelectual e independiente, estas perspectivas de las organizaciones indias y les proporcionó argumentos para radicalizar sus posiciones. La propuesta del etnodesarrollo estuvo entre ellas. La antropología, en este sentido, rompió con la tradicional sobredeterminación del indigenismo oficial. Esta ruptura contribuyó significativamente a ampliar y enriquecer el campo de la investigación antropológica (etnológica y social) en México, al mismo tiempo que condicionó fuertemente el análisis de las políticas indigenistas (Oehmichen: 1997, 11).

La política indigenista en México ha transcurrido por tres principales fases, que podemos caracterizar como una sucesión de cambios adaptativos a la orientación general de la política social del Estado, pero particu-

lamente a los planteamientos políticos de las organizaciones indias, sobre todo en términos de una mayor participación en el diseño y aplicación de esa política.

En sus inicios la política indigenista tuvo como objetivo principal la incorporación e integración de los indios a la sociedad mayor, o sea, a la sociedad mestiza que se asumía como modelo absoluto, representativo de las metas de modernización del país.

Después de un largo periodo de integracionismo, el progresivo rechazo a esta política por parte de las organizaciones indias (que empezaban a organizarse en grupos profesionales) y la impugnación de la antropología crítica, se planteó una política indigenista de participación, concebida como una posición intermedia que buscaba una mayor intervención de los indígenas en la práctica indigenista. En esta fase los indígenas fueron asimilados a los vagamente definidos miembros de las comunidades marginales. Y en consecuencia la preocupación mayor del indigenismo de participación fue establecer los mínimos de bienestar de las condiciones de vida de tales comunidades, pero manteniendo el control de la aplicación de la política indigenista en manos de las agencias del Estado involucradas en la lucha contra la marginalidad.

Un intento por comprometerse en la participación y autogestión indígenas se produjo durante esta secuencia adaptativa, con la implantación de un proyecto general de etnodesarrollo. Se buscaba revertir no sólo la falta de participación de las comunidades indias en la política indigenista sino, sobre todo, dinamizarlas de tal manera que, a partir del control autónomo de sus recursos culturales, propios y apropiados, pudieran diseñar e implementar sus programas de desarrollo. Este control de sus recursos culturales buscaba también liberar las fuerzas de la comunidad indígena para presionar y controlar al personal del Instituto Indigenista, que en el campo mal actuaba como agente de cambio.

En la actualidad asistimos a la práctica desaparición de la política indigenista y de su institución rectora, después de cuarenta y pico de años de su fundación, veinte más del lapso de vida que le pronosticó su fundador, el doctor Alfonso Caso.

A lo largo de esta sucesión de adaptaciones evolutivas, queda claro como línea general, una mayor demanda de autonomía de los pueblos indios a partir de sus distinciones socioculturales y de lucha por el derecho a las diferencias, pero sobre todo de hacer estas diferencias una estructura de identidad puesta en valor como posición política. El reconocimiento

del gobierno mexicano a la naturaleza histórica multiétnica y pluricultural de la nación —en el mismo año en que se intentaba aplicar la propuesta del etnodesarrollo— planteaba una pregunta crucial que hasta ahora no ha sido respondida y que los acontecimientos de Chiapas han complicado espinosamente: ¿Cómo hacer práctico y por lo tanto vigente el reconocimiento a ese carácter multiétnico y pluricultural de México? ¿Cómo convertir ese carácter en una orientación creativa de la acción histórica, para nosotros en términos de la concepción de “historicidad” debida a Alain Touraine? (Touraine: 1973).

En 1970 Guillermo Bonfil señalaba que el problema para fundar una nacionalidad común no residía tanto en el carácter multiétnico y pluricultural de su sociedad, sino en el sojuzgamiento y explotación de sus entidades sociales. Y argumentaba textualmente: “La diversidad cultural, en sí misma, no es incompatible con la idea de nación” (Bonfil: 1970, 57).

En las líneas de Bonfil no se formulaba todavía la idea del etnodesarrollo, pero se cuestionaba ya el elemental reconocimiento a la simple naturaleza plural de la nación. Sería hasta la primera y segunda declaración de Barbados en 1970 y 1977, y especialmente en la Declaración de San José (Costa Rica) en 1981, cuando la noción y la propuesta del etnodesarrollo cobraron entidad teórica y política, empezándose a abrir el campo como nueva orientación del indigenismo latinoamericano.

Los años setenta y ocho no eran ya los años en que la teoría del desarrollo representaba la visión hegemónica del cambio social y la modernización de América Latina. La avasalladora transnacionalización del capital había derrumbado la ilusión de un capitalismo nacional y con ello la redefinición de nuevas formas de la dependencia interna y externa. Nuevos tipos de movimientos sociales y políticos desafiaron las nuevas formas de la dominación provocando golpes de Estado y dictaduras militares que reeditaron la vieja dicotomía de “entre la libertad y el miedo”. A ello se agregó, en la década de los ochenta, una “década pérdida”, cuando nuestros países tuvieron que pagar con enormes sacrificios apenas una parte de los réditos de la descomunal deuda externa.

Fue sobre la política social de los gobiernos latinoamericanos, el aspecto sobre el que recayeron las costas principales de esta crisis, considerada desde ya una crisis estructural y generalizada.

La crisis así configurada estimuló un vasto y diverso fenómeno social de participación, cuyo significado más profundo fue la ciudadanización de la sociedad civil, proceso que se prolonga hasta hoy asociado a los cambios

en la estructura del Estado y se expresa como una acción colectiva de naturaleza “asociativista” (Ayritzer: 1996)

Las condiciones inherentes a la aparición de este asociativismo se relacionaron con: 1) la acumulación de reclamos y recursos; 2) la connotación del Estado como un antagonista conspicuo, y 3) la influencia en esta situación de patrones culturales y prácticas políticas subyacentes en la cultura política tradicional, puestos a la orden del día por los intensos y acelerados procesos de cambios que acaecían (*ibidem*, 1996).

El movimiento de los pueblos indios en varios países de América Latina, en medio de estas circunstancias, había desarrollado con creciente fuerza una perspectiva sociopolítica antagonista que rebasaba las tradicionales demandas inmediatas y ponía el foco de atención en la misma nación. Cada vez más el centro de los planteamientos indios proclamaban la necesidad de una nueva relación entre el Estado y los pueblos étnicos, no tanto por el respeto a la multietnicidad y pluriculturalidad recién admitidas, sino en tanto al derecho histórico a la nación como pueblos originarios. La idea de la autonomía étnica constituiría, de ahora en adelante, la cuestión clave de la relación entre los pueblos indios y el Estado y fue la idea motor con que los indios americanos recordaron el encuentro de dos mundos. La tesis de la autonomía, más que un reclamo cultural, se presentó como la necesidad de un marco jurídico-político que debía redefinir el sentido y la práctica política de la nación, dentro de un marco más amplio de los derechos de los pueblos indios.

Dos hechos corresponden a esta revaloración revisionista del carácter pluricultural y multiétnico de las sociedades latinoamericanas, llevada a cabo por los indios del continente: en primer lugar el carácter esencialmente político de las principales demandas indias, fundadas en la visión de un orden sociojurídico que parte de la aspiración a la autonomía territorial y gubernativa y, en segundo lugar, la participación sociopolítica apoyada no tanto en la diferencia cultural como en el carácter ciudadano de los pueblos étnicos. La forma confederada de organización política que están asumiendo los pueblos étnicos y la articulación de sus demandas a horizontes universales de acción sociopolítica nos parecen suficientemente indicativos de esta tendencia de revisionismo revalorativo.

Dos visiones contradictorias sobre el papel y el destino de los pueblos indios se fueron configurando en estos años de cambios y de crisis. Y de naces antagonismos. Una de esas visiones sostenía la situación nebulosa, confusa e indefinida, en que se hallaban situados los pueblos étnicos,

no incorporados a la modernidad ni al desarrollo, manteniendo aun raíces étnicas poco “propicias” a la modernización instrumental difundida por la sociedad mayor. Esta “puerilidad” histórica de los indios justificaba la acción paternalista del indigenismo tradicional prevaleciente hasta ahora.

De otra parte, una nueva visión contradictoria de la anterior, sostenía el potencial de cambio y desarrollo como sustancial de la etnicidad, en la medida en que ésta pudiera contar con la capacidad autónoma para decidir el uso de sus recursos culturales, tanto propios como apropiados. En otras palabras, esta posición proponía y auspiciaba el etnodesarrollo como la estrategia más adecuada para replantear las relaciones entre los pueblos étnicos y el Estado, en un contexto creciente de dificultades de éste para desarrollar una política indigenista congruente con su política social y de aquellos para mantener una adscripción semipasiva a la práctica benefactora del Estado.

Es en el despliegue de esta época de crisis y cambio que la estrategia del etnodesarrollo se plantea como la más adecuada para dar respuesta a la creciente conflictividad que se planteaba entre las acciones de las instituciones indigenistas y de los pueblos indios. Conceptual y paralelamente se había producido al interior de la antropología una crisis de modernización que lúcidamente señala Levi-Strauss. La creciente culturización del mundo occidental sobre los pueblos étnicos del mundo, en situación de relativa sencillez tecnoeconómica, había revalorado para estos pueblos su propia imagen de “primitivos”, basada en el grado de desarrollo relativo de sus culturas. Un nuevo elemento de revaloración apareció cuando la cultura dejó de verse como configuración exótica, objeto de estudio para el investigador extranjero, sino como valor político referencial que reevaluaba lo étnico como ideología afirmativa y antagónica frente a los “otros”, o sea la autopercepción del sujeto social y cultural en situación de contacto interétnico. Nociones como etnia, étnico, etnicidad, etnodesarrollo y etnocidio, se constituyeron en elementos definitorios en el nuevo paradigma de la antropología social, a tiempo que se abría el estudio o se reflexionaba sobre las “sociedades complejas” surgidas de este proceso de culturización o interrelacionadas a él como agentes decisivos.

II. TRES EXPERIENCIAS DE ETNODESARROLLO

Al iniciarse en 1982 la administración del presidente De la Madrid, e inaugurarse en el Instituto Nacional Indigenista una nueva administra-

ción, la propuesta del etnodesarrollo fue acogida como base de la política indigenista que pensaba aplicarse. Las circunstancias inmediatas que caracterizaron las relaciones del Instituto con algunas comunidades étnicas, hicieron de esa aplicación un recurso asimismo inmediato, que impidieron una mayor maduración de los proyectos. Los presentamos ahora sin intención ejemplarizante y más bien como ilustración de los problemas que plantea la práctica del etnodesarrollo en un momento de transición, cuando el indigenismo institucional sigue siendo una expresión de la política social del Estado y por tanto sujeta a sus estrategias de captación y manipulación.

Los tres grupos étnicos en los que se aplicó la propuesta del etnodesarrollo fueron: las comunidades yaquis de Sonora; las de los Altos de Chiapas y las otomíes de Querétaro. Los tres casos representan situaciones y problemáticas etnosociales bien diferentes y por lo tanto con alcances ilustrativos muy puntuales. Además, como participante directo de los dos primeros proyectos, puedo testimoniar un conjunto de hechos que el antropólogo en un gabinete y con sus libros y papeles está lejos de imaginar.

Los yaquis, históricamente, han tenido una relación muy conflictiva con el Estado mexicano y por supuesto con el indigenismo; la naturaleza de esta relación tiene que ver con la participación de los yaquis en los conflictos nacionales, específicamente en la Revolución. De esa experiencia derivaron una especie de status etnopolítico especial, que los hacía interlocutores preferentes del gobierno y del Instituto. En los momentos que esta historia comienza, sus exigencias de mayor autonomía y capacidad de decisión eran muy fuertes y demandaban respuesta inmediata. Localizados en un valle fértil de regadío y productores importantes de trigo, por lo tanto involucrados en relaciones plenamente capitalistas de agricultura comercial, los yaquis demandaban perentoriamente dos acciones: la entrega de varios cientos de miles de hectáreas con que el gobierno del general Cárdenas los había dotado, y una relación más transparente y equitativa con el Banco de Crédito Rural, que intermediaba sus operaciones financieras basadas en la economía de trigo. Fue, por estas razones, el primer ensayo de etnodesarrollo, cuando el INI aun no estaba plenamente preparado para ponerlo en marcha.

El proyecto de etnodesarrollo entre las comunidades de los Altos de Chiapas tuvo una motivación diferente. La aplicación de esta estrategia en la región tuvo como motivación central el conflicto entre los miembros del Centro Coordinador Indigenista que operaba allí y las comunida-

des étnicas que caían bajo su radio de influencia. La aplicación de un proyecto de etnodesarrollo tenía como objetivo principal romper este conflicto, otorgándole a las comunidades una capacidad de decisión que obligara al personal técnico del Centro a radicar en las mismas comunidades y atender de manera inmediata y directa los servicios que las comunidades demandaban. Se trataba, en otras palabras, de hacer de las comunidades grupos de presión capaces de incidir sobre los compromisos de la institución.

Las comunidades étnicas de los Altos de Chiapas son las más representativas del mundo indígena de México, y los recientes acontecimientos allí lo demuestran. Chiapas es y ha sido el ejemplo más significativo de fricciones interétnicas en México, y tal vez el lugar en donde la etnicidad ha sido puesta a prueba de manera más crucial. La historia reciente es sólo expresión de un proceso de afirmación étnica, que está influyendo profundamente sobre los pueblos indios del país y fuera de él.

La tercera experiencia, la de los otomíes de Querétaro, se da en una plena reinstitucionalización desarrollista de la política indigenista, y hay que entenderla como una iniciativa propia del gobierno del estado y del grupo de trabajadores indigenistas imbuidos de la ideología del etnodesarrollo.

Los otomíes de Querétaro es uno de los grupos más pobres y débiles del país. Localizados en un hábitat semidesértico, su aislamiento y marginalidad han sido una referencia histórica, a pesar del importante papel cultural que jugaron en la época prehispánica. Localizados en un territorio en el que confluyeron varios grupos étnicos de menor desarrollo (pames, chichimecas, guachichies, etcétera), que les disputaron el territorio, hoy la presencia otomí ha quedado reducida a unos cuantos manchones territoriales dispersos en el mapa. La veloz industrialización de Querétaro trajo aparejada una nueva relación entre el campo y las ciudades y modificó el tradicional aislamiento de los pueblos indios (Programa Estatal de Etnodesarrollo: 1988, 22).

Tal vez parezca excesivamente puntual la descripción hecha anteriormente. No obstante creímos necesario puntualizar los tres casos, porque son representativos de niveles diferentes de desarrollo. Una de las críticas que hemos hecho a la política indigenista radica en la casi nula atención que dio a esta variable, por lo cual su política se constituyó como una política y un destino únicos, en que la naturaleza puramente cultural fue decisiva. Tal vez a ello se deba que la visión étnica (relaciones interétnicas, etnici-

dad, etnocidio) estuviera ausente de este indigenismo. La propuesta del etnodesarrollo buscaba remediar esta ausencia.

La falta de una metodología que hiciera viable poner en práctica un proyecto de etnodesarrollo fue la consideración inicial más importante. En las circunstancias institucionales descritas hubo que implementar una con base en dos ideas que nos parecían claves: la primera, que el proyecto tenía que fundamentarse en una toma de conciencia étnica (una activa etnicidad) y, la segunda, que debía surgir de la propia comunidad por medio de una acción de autodiagnóstico de sus problemas. Nuestro problema era cómo entender estas dos condiciones y cómo revertirlas en forma de una autoconciencia capaz de potenciar la cultura propia.

La realización concreta de estas dos tareas consistió, en primer lugar, en realizar un ensayo que recogiera la memoria étnica de los grupos, con base en sus propios registros del conocimiento simbólico y los documentos relativos a la historia de la etnia. Intencionalmente se hacía resaltar en esta memoria lo que habían sido las relaciones interétnicas y los problemas y demandas que en tal contexto habían formulado y las respuestas y soluciones que se les habían dado. En el caso del autodiagnóstico, más que una simple lista de demandas, el trabajo consistió en el cruzamiento integrativo de los problemas prioritarios y su articulación en espacios coherentes en que debían recaer y converger las acciones interinstitucionales y las iniciativas comunitarias.

Para nosotros era importante la estrategia en cuanto podía contribuir a conformar una conciencia valorativa de la situación desde una afirmación ideológica étnica, y en cuanto definía articulaciones e interrelaciones globales de las carencias y limitaciones del grupo, dentro de un contexto factual e histórico evidenciado. Esta visión debería contribuir a superar el simple “aprendizaje administrativo” que los indios habían obtenido en su relación con las instituciones indigenistas, para asumir de manera crítica y global la autogestión de sus problemas.

En cuanto al autodiagnóstico, se trataba de que funcionarios indigenistas e indios realizaran en el campo un levantamiento crítico del Estado de los servicios, de la acción indigenista concreta y de las fricciones interétnicas presentes en el grupo. El autodiagnóstico se organizaba inicialmente como “mesas de gestión”, en que las comunidades, a través de sus miembros, construían el primer cuadro de sus problemas. Ese cuadro era puesto a discusión con los funcionarios indigenistas, en términos de precisarlos y correlacionarlo entre sí para darles un sentido de plan integral

de desarrollo, en donde, además, quedaban destacados sus nexos programáticos y prácticos, las instituciones de referencia, la participación de la comunidad y los recursos propios y ajenos que era necesario obtener y emplear para resolver la problemática puesta a discusión.

El autodiagnóstico así construido y después de su reelaboración documental, en la que se incorporaban nuevos datos e información que le dieran precisión factual y dimensión, era reconsiderado por el grupo étnico y aprobado por él si era el caso.

Una encuesta realizada paralelamente al autodiagnóstico trataba de encontrar aquellas particularidades culturales que podrían incidir mayormente en la configuración étnica del grupo. En esta encuesta se dejaba constancia de la organización sociopolítica del grupo, de la organización y función religiosa, del carácter de los conflictos interétnicos, de la existencia y uso de recursos, y limitaciones para ello, del papel de las instituciones indias, especialmente del papel de la familia y del gobierno tradicional. De esta manera se esperaba obtener un cuadro actual de la situación y posición étnica del grupo frente a otros grupos —indígenas o no—, frente a la institución indigenista y frente a las autoridades e instituciones nacionales.

El autodiagnóstico y la encuesta étnica arrojaron sorpresas, por lo menos, desde el punto de vista con que habíamos pensado el proyecto.

En relación con el autodiagnóstico, la sorpresa consistió en que las demandas formuladas por las comunidades tenían todas un carácter material, e instrumental cuya resolución se adscribía exclusivamente al gobierno. En el caso de la encuesta étnica fue impactante la actitud negativa con que se enfocaron ciertas instituciones culturales, que a los ojos de las autoridades indias aparecían como sobrevivencias desactualizadas que no valía la pena ni registrar.

Para un antropólogo formado en la idea de una presencia de la cultura objetivada, empírica, ambas reacciones chocan fuertemente con ciertas hipótesis del paradigma antropológico. En especial chocaban con la idea de que el indio debía mostrar, en todo caso, su naturaleza étnica como conciencia manifiesta de su ser. Creíamos superar así las demandas sobre los derechos y las reivindicaciones étnicas, cuando en realidad el conjunto de esas demandas se refería a la resolución de problemas y necesidades inmediatas, materiales, de las comunidades, inscritas desde siempre en el catálogo de servicios y ayudas proporcionadas por la institución indigenista. Más duro era enfrentar el rechazo que los líderes indígenas (los presidentes municipales) hacían de sus propias costumbres y tradiciones.

¿Cómo comprender estas situaciones desde las perspectivas del antropólogo? De la antropología aprendimos que los miembros de una cultura son portadores de la misma. Estamos por ello dispuestos a encontrar en cada portador de la cultura manifestaciones inmediatas y directas, empíricas, de su cultura, así fueran expresiones idiosincrásicas de la misma. La conclusión parece ser contraria: los portadores de una cultura la viven como un referente cognitivo que no necesitan hacerlo evidente para sí mismos y menos reflexionarlo contrastativamente salvo en casos de fricción interétnica que estaba desechada por lo menos institucionalmente. Era por lo tanto erróneo esperar que las manifestaciones de identidad y las ideologías étnicas fueran a manifestarse espontáneamente y mucho menos como elementos de toma de posición frente a la institución indigenista, que además no las había valorado ni aprehendido en su esencial etnicidad. El “aprendizaje administrativo” que se había derivado de la relación indigenista, había consistido esencialmente en una relación de patrón-cliente, además paternalista, difícilmente coadyuvante en el desarrollo de una identidad étnica puesta en situación.

Por otra parte, las actitudes de las autoridades no tradicionales indígenas, en su quehacer oficial, se han manejado en un ambiente regimentado y codificado, en que la etnicidad cultural queda excluida o por lo menos sobrentendida. El “aprendizaje administrativo” no se basa en un intercambio cultural, aun cuando se trata de una situación intercultural. La eficacia de la relación diádica no se sustenta tanto en las diferencias culturales, cuanto en la eficacia de los argumentos y posiciones políticas institucionales, en las que la etnicidad —o sea la cultura convertida en argumentación y legitimación ideológicas— adquiere su pleno significado.

En cualquiera de estos casos la cultura no ha estado ausente, sólo se ha transformado en una situación transaccional en que la cultura cobra otro significado: un significado que más que definir posiciones interétnicas establece una negociación asimétrica. Se trata, pues, de contextos históricos de diferente significado.

III. ETNICIDAD Y ETNODESARROLLO

En la teoría del etnodesarrollo, o sea de la capacidad de un grupo étnico para gestionar autónoma y autosugestivamente su proyecto de desarrollo, el factor cultural constituyó, en un primer momento, la explicación principal. Según esta explicación, la experiencia cultural objetiva e histó-

ricamente acumulada, además de la libre apropiación de otros elementos culturales, constituían el potencial capaz de generar ese proyecto y de legitimarlo como un acto de autodeterminación.

Guillermo Bonfil (1996:11-54) elaboró las nociones de control cultural y cultura propia para codificar teóricamente el fenómeno de las relaciones interétnicas. Según Bonfil, la cultura propia era el resultado de la capacidad para decidir el uso autónomo de los recursos de una tradición cultural e incorporar libremente a ella nuevos recursos provenientes de otras tradiciones: cultura propia y apropiada.

Pero los estudios más sistemáticos sobre la incorporación de minorías sociales en sociedades más amplias y complejas que las envuelven, impusieron la noción de etnia, más que la de cultura, para explicar el destino de estos grupos de procedencia cultural y/o social diferente a la de la sociedad receptora. Desde esta perspectiva, los procesos de cambio cultural, aculturación y actualidad cultural dejaron de tener la relevancia decisiva que tuvieron, para enfocar la atención sobre el contexto o sustrato social en que se marcan las relaciones entre grupos minoritarios y sociedades nacionales mayores. Congruentemente la noción de etnicidad vino a sustituir con mayor fortuna dialéctica la idea del contacto cultural y del intercambio de elementos e instituciones culturales, que fue predominante en la antropología funcionalista (Cardozo de Oliveira, 1992:85-86).

Una pista inicial sobre este planteamiento lo había dado ya Fredrik Barth (1969:25) en sus estudios sobre los límites de las comunidades étnicas, en especial en los realizados en Chiapas. Barth observa que entre los grupos étnicos de Chiapas existía una convivencia teñida de rasgos y patrones culturales, y que no eran ellos los que marcaban esos límites. Los límites más bien eran definidos cuando los elementos culturales estaban puestos en situación, o sea, cuando jugaban un papel cognitivo de relación entre el “nosotros” y los “otros”; en otras palabras, cuando actuaban como factores de identificación, e identidad que definían las situaciones etnosociales de pertenencia y referencia. La identidad, más bien que los rasgos culturales, era el verdadero elemento dinámico en la diferenciación étnica propia de las situaciones interculturales, en cuanto la identidad expresaba la naturaleza distintiva de la organización social basada en las diferencias culturales.

Cardozo de Oliveira (1992:19) es muy claro al respecto. En el estudio de la identidad social de expresión étnica, la comprensión de los mecanismos de identificación parecen ser de mayor importancia en la medida en

que esos mecanismos reflejan la identidad en proceso, o sea en situaciones concretas. Y agrega: “La identidad étnica es una autopercepción del yo en situación: ¿Cuál?: la relación interétnica. Identidad y valor, o identidad e ideología, son aspectos de un mismo proceso”.

El término que mejor sintetiza esta situación, en especial cuando el grupo étnico se involucra en el proceso de construir su propio proyecto de desarrollo, es el de etnicidad. La noción de etnicidad es entonces, una noción plenamente relacional, no meramente diferencial. Expresa la toma de posiciones en una relación intergrupala que es valorizada de manera diferente, según un contexto específico o situación particular, que en conjunto y generalmente podemos denominar la situación cultural interétnica. Ese contexto o situación específicos se refieren, fundamentalmente, al carácter de la estructura social dentro de la cual se realiza la situación interétnica (Cardozo: *ibidem*).

La estrategia del etnodesarrollo es, respecto del proceso de desarrollo, un tipo específico de la situación cultural interétnica, en que podemos distinguir dos dimensiones fundamentales: la autoidentidad basada en elementos culturales distintivos y originales puestos en situación y controlados en su uso sociocultural y la definición de una interrelación sociopolítica que supera la simple autoidentidad cultural y hace de ella una correlación de fuerzas, que en el caso de los pueblos indios ha sido históricamente asimétrica.

En la relación interétnica no cuentan tanto las diferencias culturales como su esencia valorativa, ideológica. En este sentido, lo étnico, en relación con la sociedad mayor, tiende a representar una conciencia individual y colectiva, que como un todo relacional y situacional se legitima en el conocimiento simbólico de la cosmovisión, que define la relación con los “otros” y la identidad del “nosotros”, o sea la fuerza ideológico-política de la etnicidad.

Sin lugar a dudas, como lo ha señalado Luis Villoro, la relación entre el Estado nacional y los pueblos indios tiene un carácter ético desde el mismo momento del contacto. Por lo mismo las posibilidades de transformación y desarrollo de esos pueblos no consiste solamente en el mejoramiento de sus niveles de vida, sino también y principalmente en la posibilidad de expresar libremente el potencial de cambio inherente a su estructura étnica. Por lo tanto, también, a la validez de los planteamientos y argumentos que se derivan desde la perspectiva de la etnicidad como argumentación liberadora.

En su libro *La democracia en México* (1968:12), Pablo González Casanova sustenta la idea de que el desarrollo no es sólo crecimiento económico, sino también un problema de orden moral y político: de moral igualitaria que desde el siglo XVIII está en el fondo de toda ética social y en la base de toda actividad política. Desde esta perspectiva, puntualiza que el desarrollo no es crecimiento y distribución del producto, o mejoramiento y elevación de los niveles de vida sino, sobre todo, “una respuesta política a la moral igualitaria de las grandes masas...”.

El planteamiento de González Casanova nos remite claramente a la cuestión del poder, cuestión que desborda el confinamiento del problema ético al ámbito de la sola comunidad cultural (“comunidad corporativa cerrada” o “regiones de refugio”) para inscribirla en el ámbito mayor de la “cuestión nacional”, o sea de las relaciones entre los ciudadanos y el poder.

La identidad social así concebida, percibida y usada es una estrategia de acción social definida en sus tres dimensiones: 1) como factor de integración; 2) como factor de acción histórica estratégica; 3) como compromiso o militancia en el centro de la cultura y de las relaciones sociales, que en su conjunto son representativas de la identidad social, de una ideología étnica expresada como “discurso social total”, y racionalidad de una historia propia diferente a la historia de los “otros” (Molina Ludy: 1993-6-25).

Siguiendo a Alaine Touraine podemos considerar la etnicidad como un “sistema de acción histórica” que produce a la sociedad india y

que permite tomar distancia del sistema productivo, de las formas inmediatas de funcionamiento y la inscribe en el terreno de un modelo cultural y modelo ético que historiza a la sociedad, la hace tomar conciencia de sí misma, actuar sobre sí misma, productora no sólo de individuos sino también de actores y sujetos, de individuos-actores-sujetos.

Una etnicidad que no sea meramente etnohistoria aunque se apoye en ella.

El etnodesarrollo entendido solamente como producción y reproducción material del grupo social es insuficiente, en especial si tomamos en cuenta la desventaja histórica impuesta por el desarrollo desigual. Desde esta perspectiva, la mayor tarea del etnodesarrollo consiste en alentar y alimentar el proceso de “historización” de los pueblos étnicos, haciéndolos conscientes de sus potencialidades mediante la decisión de controlar sus recursos culturales propios y apropiados.

Los movimientos étnicos contemporáneos de América Latina, después de largas décadas de indigenismo etnocida, empiezan a comprender y asimilar perfectamente esta cuestión. Prueba de ello son el tipo de sus demandas actuales, que trascienden el contexto inmediato de sus reclamos ancestrales para inscribirlas en una visión amplia y de conjunto expresada en la tendencia a formas de organización sociopolítica (la confederación) más adecuadas al movimiento de “ciudadanización” desarrollado en la actualidad. El movimiento indio está superando el contexto paternalista tradicional de su relación con el Estado, así como la actuación política fragmentaria y dispersa en la búsqueda de un destino histórico que trascienda el asistencialismo indigenista y la subalternidad política partidaria.

IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMIR, Samin, *Categorías y leyes fundamentales del capitalismo*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1973.
- AYRITZER, Conferencia en el Seminario sobre Sociedad Civil y Movimientos Sociales, México, El Colegio de México, 1996.
- BONFIL, Guillermo, “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”, *Papeles de la Casa Chata*, México, núm. 3, 1987. Reproducido recientemente en *Acta Sociológica*, México, núm. 18, sep.-dic., 1996, pp. 11-54.
- CARDOZO DE OLIVEIRA, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, Eds. de la Casa Chata, CIESAS, 1992.
- TOURAINÉ, Alan, *Producción de la sociedad*, México, UNAM-IFAL, 1995.
- MOLINA LUDY, Virginia, *La ideología étnica a través de la historia*, tesis doctoral, México, CIESAS, 1997.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *La democracia en México*, México, Era, 1968.
- OEHMICHEN BAZÁN, María Cristina, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*, tesis, México, ENAH, 1997.
- BARTH, Frederick, *Ethnic groups and Boundaries, The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, Little Brown & Cia. 1969, Introduction. Hay edición en español, México, FCE, 1976.
- VALENCIA, Enrique, “Etnodesarrollo y perspectivas étnicas”, *Cuadernos*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1996, pp. 11-22.

ANEXOS

ANEXO I

PASOS DEL PROCESO PARA LA FORMULACIÓN DEL PLAN DE ETNODESARROLLO

A. Reuniones municipales para recibir demandas y proposiciones. (Debe levantarse un acta relativa a la reunión.)

B. Revisión, ordenamiento, integración de demandas y monografía por municipio, por parte del grupo de trabajo del INI.

C. Revisión con las autoridades constitucionales y tradicionales de los documentos por municipio, de acuerdo con el siguiente procedimiento:

— Obtención de datos de informantes claves sobre los documentos anteriores, con el fin de cualificar y jerarquizar las demandas.

— Constitución de una comisión indígena, por municipio, para realizar la versión final de sus propuestas y demandas. Esta comisión debe incluir a las autoridades tradicionales y debe ser designada por las comunidades o autoridades indígenas.

D. Nombramiento de los representantes de la comisión, para entrar en contacto y relación de trabajo con las autoridades y técnicos del C.C.I., con el fin de elaborar la versión final del plan municipal o comunitario de acción indigenista y enviarlo a oficinas generales.

E. Integración de información y elaboración del diagnóstico regional y del Plan, por parte de oficinas centrales. (Las diversas subdirecciones formularán el diagnóstico y la parte del plan que específicamente les corresponde.)

F. Reunión con las autoridades indígenas y con los funcionarios del INI, para la revisión del diagnóstico y del Plan General. Hecha la revisión, se procederá a nombrar un Comité representativo de todas las comunidades, a fin de hacer entrega al gobierno del estado del diagnóstico regional y del plan.

G. Presentación del diagnóstico y del plan al COPLADES y representantes institucionales, que se relacionan con los programas y proyectos constitutivos del plan.

H. Constitución de los subcomités de etnodesarrollo por parte de las autoridades indígenas, autoridades gubernamentales y autoridades del INI.

ANEXO II

SECTORES ESTRATÉGICOS PARA LA CONFORMACIÓN DEL PLAN DE ETNODESARROLLO

1. Identidad cultural y memoria histórica.
2. Sistema ecológico y asentamientos humanos. Recursos sustentables.
3. Infraestructura básica
4. Tenencia y posesión de la tierra
5. Producción, consumo y comercio
6. Organización social y política. Liderazgo
7. Capacitación y apoyo técnico
8. Salud y bienestar social
9. Educación
10. Derecho y justicia

ANEXO III

DATOS BÁSICOS PARA LA MONOGRAFÍA

1. Características generales
 - 1.1. Localización
 - 1.2. Fisiografía
 - 1.3. Geografía
 - 1.4. Demografía
 - 1.5. Grupo étnico
 - 1.6. Lengua
2. Infraestructura y servicios básicos
 - 2.1. Comunicaciones y transportes
 - 2.2. Electrificación
 - 2.3. Drenaje
 - 2.4. Agua potable
 - 2.5. Salud y seguridad social
 - 2.6. Educación
 - 2.7. Equipamiento comunitario
3. Actividades económicas
 - 3.1. Primarias
 - 3.2. Secundarias

- 3.3. Terciarias
- 3.4. Consumo y mercadeo
- 3.5. Crédito

4. Organización y estructura social. Liderazgo

- 4.1. Familia y parentesco
- 4.2. Comunidad o paraje
- 4.3. Centros ceremoniales
- 4.4. Organizaciones tradicionales
- 4.5. Sistema municipal
- 4.6. Organizaciones económicas
- 4.7. Otras organizaciones

5. Formas de articulación

- 5.1. Al nivel económico
- 5.2. Al nivel social
- 5.3. Al nivel político
- 5.4. Al nivel cultural
- 5.5. Sistemas de articulación (caciquismo, clientelismo, etcétera)
- 5.6. Organizaciones de articulación
- 5.7. Liderazgo
- 5.8. Formas y mecanismos de consenso

6. Identidad e ideología étnicas

- 6.1. Ciclo de vida
- 6.2. Memoria histórica
- 6.3. Patrimonio cultural
- 6.4. Expresiones artísticas
- 6.5. Centros de interacción
- 6.6. Festividades
- 6.7. Culto y ceremonial
- 6.8. Cosmovisión
- 6.9. Cronología y periodización

7. Presencia institucional

Instituciones estatales (federales y provinciales), paraestatales, extranjerías y privadas que laboran en la región y programas que realizan.

ANEXO IV

GUÍA PARA LA PRESENTACIÓN DEL PLAN

Introducción: La política nacional en relación con la problemática indígena.

Capítulo I. Breve historia social de los grupos étnicos de los Altos de Chiapas (con énfasis en sus reivindicaciones culturales)

- a) Los grupos tzeltal y tzotzil en la época prehispánica
- b) La región durante la Colonia e independencia (siglos XVI, XVII, XVIII y XIX)
- c) Reivindicaciones étnicas y agrarias a partir de la Revolución
- d) Presencia del Instituto Nacional Indigenista
 - d.1) *Antecedentes: La Procuraduría de Asuntos Indígenas y otras instancias indigenistas*
 - d.2) *Planteamientos y estrategias del INI*
 - d.3) *Acciones indigenistas más significativas (1951-1964, 1965-1972, 1973-1977, 1978-1983)*
 - d.4) *Perspectivas para 1984-1988*

Capítulo 2. Propuestas de los grupos tzeltal y tzotzil de los Altos de Chiapas

- a) La presencia y presión de los grupos étnicos en la planeación de su propio desarrollo (antecedentes de demandas étnicas del CCI de San Cristóbal)
- b) Demandas reales por municipio
- c) Análisis de las demandas por sectores (conforme al anexo II)

Capítulo 3. Diagnóstico regional (análisis de los factores en que se sustentan tales demandas étnicas)

- A. Los Altos de Chiapas en la regionalización del Estado
 - a) La regionalización del CIIES y la del INI
 - b) Características ecológicas de los Altos recursos naturales sustentables
 - c) Demografía, densidad, asentamientos
 - d) División territorial y administrativa
 - B. Situación económica, sociocultural y política
 1. Comunicaciones y transportes
 2. Tenencia, distribución, características y uso de la tierra
 3. Actividades productivas
- Cultivos agrícolas y su destino

C. Presencia institucional

- Organismos federales, estatales y privados
- Acciones, inversiones y su ubicación
- Repercusiones y adecuación de los programas
- Participación de la población y gestión comunitaria

Capítulo 4. Plan de desarrollo integral

Propuestas, modalidades y observaciones a seguir conforme a los sectores estratégicos para el desarrollo quinquenal de los grupos tzeltal y tzotzil de los Altos.

1. Programas para fomento de la identidad cultural y rescate de la memoria histórica.
2. Programas de ecología, demográficos y relacionados con los asentamientos humanos.
3. Programas de infraestructura básica.
4. Programas sobre tenencia y distribución de la tierra.
5. Programas sobre producción, consumo y comercio.
6. Programas sobre organización social y política.
7. Programas sobre capacitación y apoyo técnico.
8. Programas sobre salud y bienestar social.
9. Programas sobre educación.
10. Programas sobre derecho y justicia.
11. Metodología para seguimiento y evaluación de acciones.

Capítulo 5. Reestructuración del INI

- a) Función del INI en la región.
- b) El centro de San Cristóbal y sus sucursales.
- c) Asignación y distribución del personal.
- d) Orientación de las acciones indigenistas en la región.
- e) Definición de las relaciones del Instituto dentro del aparato gubernamental y en relación con los grupos étnicos.

Capítulo 6. Conclusiones

- a) Coordinación y adecuación institucional
- b) Obstáculos internos y estratificación social étnica.
- c) Obstáculos externos: represión, intervención religiosa, historia de falsas expectativas, discontinuidad de programas.
- d) Recomendaciones sobre la orientación normativa que deben seguir las agencias oficiales que realizan programas y proyectos en el área indígena, incluyendo al INI.