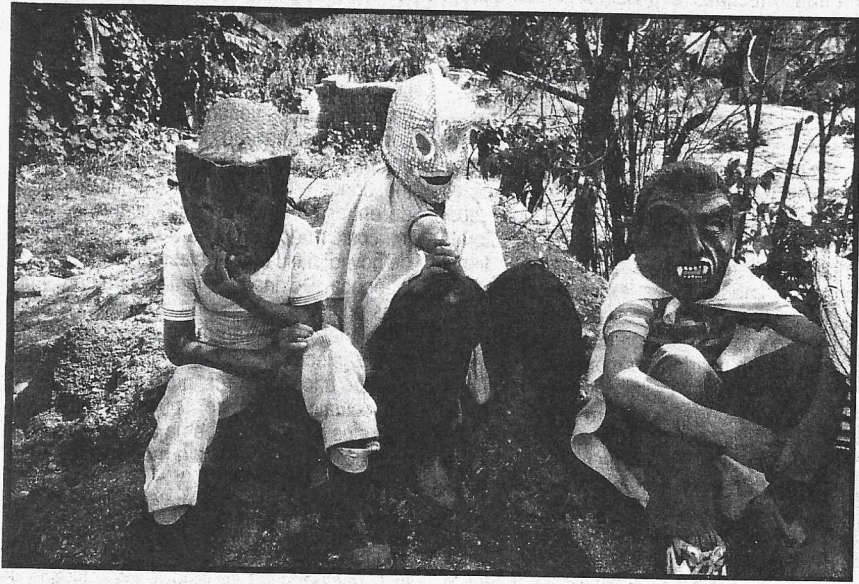


Uno de los problemas más graves de la izquierda en México y en América Latina, que requiere urgentemente una solución teórica y práctica, es la cuestión indígena. Se advierte en los últimos años que numerosas etnias se organizan políticamente, definiéndose como sociedades que aspiran a desarrollar su autonomía frente al poder estatal. Se comprueba una vez más, que estos movimientos pueden llegar a desarrollar una gran capacidad de asedio sobre las clases dominantes. Pero esto no es un fenómeno exclusivo de México. En muchos países de América Latina de pronto se descubre ante nosotros que los Estados nacionales, a pesar de ser muy fuertes en su control de las comunidades indígenas, ya no tienen la fuerza compulsiva que exhibían en el pasado. Este debilitamiento arroja una luz sobre lo que está sucediendo con el proceso de globalización. Junto con una política de violencia cada vez más homogeneizadora se está desarrollando una resistencia imposible de controlar.

LA IZQUIERDA y la cuestión nacional-indígena*

Samuel Arriarán

Fotos: Juan Ramón Mtz. León



¿Qué significa el renacimiento de esas etnias que aspiran a convertirse en naciones autónomas con sus propias modalidades de existencia y su tradición común? Más allá de ser un acontecimiento puramente folklórico, se observa que esos movimientos étnicos declaran una guerra abierta a sus respectivos Estados. Tal es el caso, por ejemplo, de Chiapas, pero también de los quechuas y aymaras en Perú y Bolivia y de los quichés en Guatemala o de los indígenas del Cauca en Colombia.

Al recorrer la historia de los grupos étnicos latinoamericanos vemos que, frente a las condiciones de super-explotación y opresión a que fueron sometidos desde la época colonial, manifestaron siempre una asombrosa capacidad de resistencia y adaptación según iban cambiando los mecanismos y las circunstancias que el poder estatal les imponía. Al parecer, nunca aceptaron una concepción del poder centralizado y dominante. La revolución de la Independencia sólo en apariencia significó una opción en cuanto a la constitución del Estado nacional: éste en principio, podía ser organizado de varias maneras pero en los hechos se constituyó como Estado-Nación (según el modelo francés) con pretensiones homogéneas y centralistas en cuanto a su estructura lingüística y cultural.

No se puede pensar que los grupos étnicos no se dieran cuenta de los acontecimientos que sobrevendrían bajo ese sistema. Así, su política no fue simplemente de rechazo sino

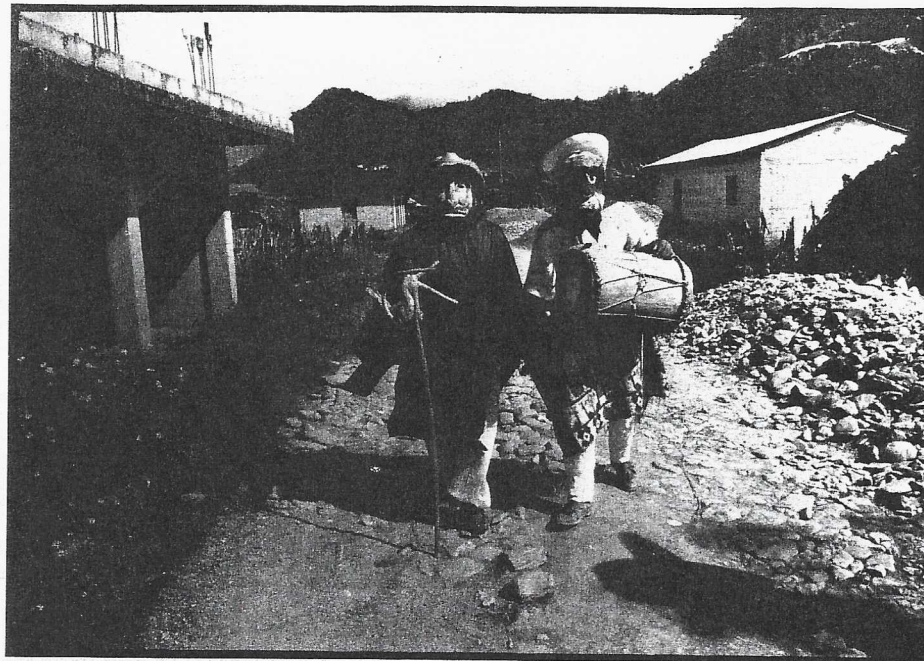
* Este trabajo es un capítulo del nuevo libro de Samuel Arriarán, *La cuestión nacional-indígena*, que publicará La Guillotina próximamente.

de conjunción de esfuerzos destinados a hacer frente a la hegemonía del Estado-Nación. Su lucha se desarrolló entonces no sólo contra la explotación sino también para preservar su existencia como grupos autónomos culturalmente. Esto explicaría el hecho de que su renacimiento actual no se hubiera producido de no ser que tuvieran una existencia nacional que durante siglos se pretendió eliminar pero que, coartada y oculta por los vencedores, se mantiene como el vínculo histórico fundamental entre sus habitantes; y si la existencia de ese vínculo (nunca reconocido por el poder central) no explicara a su vez la situación inferior de las etnias explotadas y en consecuencia su lucha feroz por la autodeterminación.

La existencia y reconocimiento de estos grupos étnicos nos conduce a entrever muchos enigmas para la izquierda: ¿a dónde conducen estas luchas? ¿qué expresan? ¿acaso en México la lucha por la democracia implica también la exigencia de autodeterminación étnica? ¿cómo evitar que estas luchas sean manipuladas por la derecha? ¿será posible que esas luchas puedan desembocar en objetivos socialistas? ¿qué tipo de socialismo es el que se requiere? ¿cuál es el papel de los conflictos étnicos en la lucha de clases? ¿serán capaces los partidos de izquierda de superar su sectarismo sumando esas luchas a las reivindicaciones sociales? ¿cómo articular eficazmente los intereses de los grupos étnicos con los intereses nacionales?

Es necesario replantear algunos conceptos teóricos para entender mejor esta problemática. No es posible entender el problema indígena sin un análisis de la cuestión nacional. Necesitamos una comprensión más amplia para entender cabalmente este problema que se ha vuelto muy importante en muchos países latinoamericanos. Los conflictos étnicos, al igual que los conflictos nacionales presentan un contenido de clase, y la lucha de clases en aquellos países con una importante población indígena (México, Bolivia, Perú, Guatemala, etcétera,) presentan un contenido étnico, es decir, un conjunto de demandas que no se reducen a las reivindicaciones tradicionales de los partidos de izquierda. Estas demandas abarcan aquellas relacionadas con el respeto a su propia identidad nacional y la no eliminación de sus diferencias culturales.

La antigua confusión entre indígenas y campesinado, o entre etnia y clase, era derivada de un enfoque supuestamente marxista en tanto estaba fundada en la idea de que la lucha de clases constituye el único motor de la historia. Es evidente hoy que dicha idea está en crisis, ya que ignora el hecho de que los conflictos étnicos son anteriores a las clases. También es evidente que no es imposible que las etnias sobrevivan a las clases. No se puede por tanto seguir sosteniendo que los grupos étnicos son simples residuos del pasado que irán desapareciendo con el desarrollo capitalista. Por el contrario, parece ser que cada día irán fortaleciéndose por efecto de la



intensificación de la explotación y opresión a que son sometidos por el proceso globalizador neoliberal que tiende a ser más homogéneo.

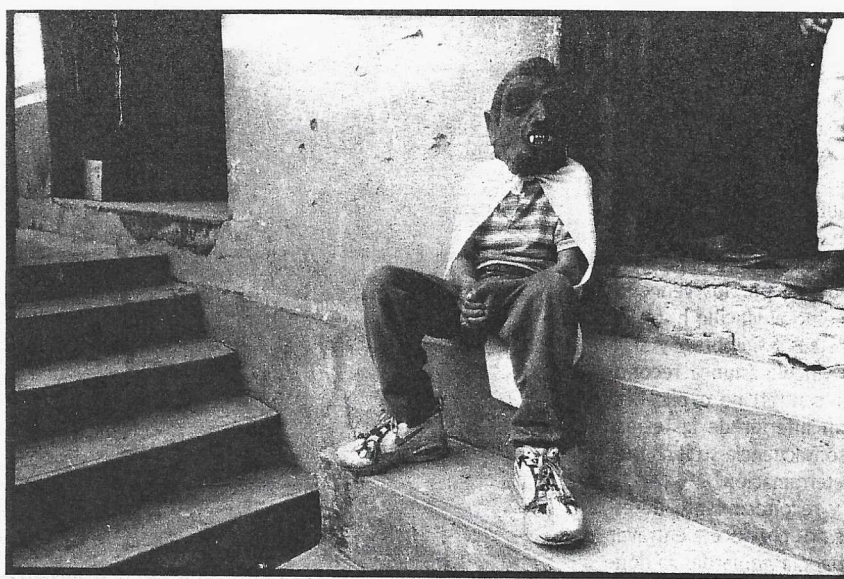
Según el pensamiento de izquierda, lo que se puede llamar cultura indígena sería la expresión de los vestigios de modos de producción pre-capitalistas. Conforme se generalizan las relaciones de producción capitalistas desaparecen esos vestigios. Pretender por tanto la preservación de la cultura indígena sería algo "anacrónico" o "reaccionario". Según este tipo de razonamiento (que se remite a Lenin) los indígenas serían explotados en mayor medida en razón de su condición cultural de «indios» que también vuelve más pesada su opresión política. Su auténtica liberación residiría entonces en hacer causa común con el resto de la clase obrera en el marco de la lucha de clases. Es decir, los grupos étnicos tendrán forzosamente que «desindianizarse» y «proletarizarse». Recordemos que para Lenin, la migración campesina a las ciudades era un fenómeno progresista. Con base en esta lógica, los partidos de izquierda en México se han manifestado en el pasado en favor de una acelerada proletarianización de los grupos étnicos. Podría decirse sin exagerar que también en la mayoría de los países latinoamericanos se expresaron posiciones similares. Pero lo grave de esta situación, no es tanto la permanencia de ese tipo de razonamientos que distorsionan la cuestión étnica subestimándola o reduciéndola según una lógica proletaria clasista. Lo grave en el fondo, es la ausencia de una consideración teórica verdaderamente de izquierda de la cuestión nacional-indígena. Además de Marx, solamente Gramsci y Mariátegui (dentro de la tradición socialista) valoraron positivamente algunos aspectos de dichos grupos. Pero el olvido o desconocimiento deliberado de muchas ideas de estos autores, nos hacen suponer

que son casi inexistentes o ausentes en el pensamiento de izquierda

En el caso de Marx, es fundamental recuperar sus análisis sobre la comuna rural rusa y la cuestión irlandesa. Según Marx, el desarrollo capitalista no es algo fatal o inevitable. El ejemplo de la comuna rural rusa le permitió captar elementos progresistas capaces de constituir la base del desarrollo al socialismo sin tener que pasar necesariamente por la etapa capitalista. Por otra parte, el ejemplo de Irlanda, le permitió postular que no todas las luchas son propiamente luchas de clases. Tal como le demostró el movimiento irlandés, se puede hablar de luchas étnicas-nacionales tanto más importantes que la lucha de clases.

En el caso de Gramsci, a pesar de que no conoció las culturas indígenas (como las de América Latina) sin embargo, llegó a postular la importancia de no atenerse a una concepción clasista y recuperar las tradiciones populares como una base para desarrollar una estrategia socialista. En efecto, al hablar de "cultura popular", Gramsci a diferencia de Lenin, matizó su posición en principio negativa de las culturas campesinas (mientras que para Lenin la valoración negativa de dichas culturas parece ser una constante en su obra, para Gramsci sólo fue un momento). Así, Gramsci llegó a desarrollar la idea de que también había que valorar positivamente la cultura nacional-popular como expresión necesaria





de la hegemonía. Para él no se trataba de conservar las tradiciones campesinas sino de transformarlas cualitativamente a través de una "reforma intelectual y moral". En esta transformación, la filosofía marxista constituiría una concepción racional superior capaz de ser una alternativa frente al folklore que no es otra cosa que una concepción inferior de carácter racional fragmentario y a-sistemático.

Según algunos pensadores y dirigentes de izquierda, en América Latina no existe ni puede existir una cultura popular con los rasgos positivos que le atribuye Gramsci. Lo que habitualmente encontramos en nuestros países sería más bien el equivalente al "folklore"⁽¹⁾.

Si agregamos a este cuestionamiento algunas críticas formuladas últimamente por los filósofos del posmodernismo, tenemos entonces un planteamiento general que propone la invalidez de las luchas étnicas nacionales, ya que así lo demostraría la total homogeneización de las culturas/locales. Tal es el punto de vista de autores como Gianni Vattimo que sostiene que a raíz del proceso de conversión generalizada del valor de uso en valor de cambio, ya no existen actualmente movimientos sociales transformadores. Según esta argumentación, no sólo las luchas de la clase obrera han llegado a su fin, sino también todos los intentos transformadores impulsados por las revoluciones indígenas de nuestro tiempo⁽²⁾.

Si tal como sostienen los filósofos del posmodernismo neoliberal, las culturas indígenas carecen de rasgos positivos o progresistas y que además han sido totalmente neutralizadas por el proceso de globalización ¿cabe entonces considerarlas como simples supervivencias precapitalistas en proceso de extinguirse e incapaces de actuar como agentes transformadores?

Resulta preocupante que autores como Roger Bartra sostengan la tesis de que incluso los usos y costumbres indígenas pueden legitimar crímenes y violación de derechos humanos⁽³⁾.

Por supuesto que esta tesis de Roger Bartra es discutible y refutable, ya que reduce todas las expresiones de la cultura indígena a las formas coloniales. No ve que además de dichas formas, las culturas indígenas expresan valores positivos que derivan de la época prehispánica. No tomar en cuenta esta realidad implica descalificar y rechazar en bloque todas las expresiones de las culturas indígenas bajo el argumento de ser simples rasgos folklóricos o burdas expresiones de "violencia salvaje".

Tal como se puede apreciar, no sólo en el pensamiento de izquierda sino también en muchos intelectuales posmodernistas existe una visión escéptica similar sobre la cuestión indígena. Este tipo de enfoques que tienden a ser predominantes, nos exigen realizar un esfuerzo de replanteamiento teórico para salir de la parálisis conceptual y práctica: Los actuales movimientos étnicos demuestran que son importantes agentes transformadores al extremo que constituyen una seria alternativa al desarrollo capitalista. En este sentido, podemos rescatar y compartir plenamente la hipótesis de Guillermo Bonfil cuando señala que la permanencia de más de treinta millones de indígenas en América Latina no puede ser considerado de ningún modo un "rasgo folklórico" sin mayor trascendencia: "Todo lo contrario: la diversidad étnica de nuestros países ha sido y es una dimensión fundamental, sin cuya comprensión plena, con todas sus consecuencias e implicaciones, no es posible imaginar un proyecto de futuro capaz de resolver problemas cruciales de nuestras sociedades"⁽⁴⁾.

Según Guillermo Bonfil se puede interpretar que las etnias pueden dar lugar a la constitución de naciones: "Los grupos étnicos son naciones en potencia: unidades capaces de ser el campo social de la historia concreta en tanto delimitan grupos con un cierto grado de articulación interna, que comparten códigos comunes y una ideología de la diferencia (nosotros diferente de los otros) que abarca aspectos

históricos profundos capaces de justificar la conciencia de ser una sociedad distinta y en consecuencia legitimar la lucha política por una autonomía parcial o total"⁽⁵⁾.

Quizá el problema principal que impide una correcta comprensión de esta capacidad potencial de los grupos étnicos para convertirse en naciones, sea la falta de una teoría adecuada (y además actualizada) de la cultura. Claro está que para redefinir hoy el concepto de etnia no basta remitirse a los clásicos del marxismo (aunque no se puede dejar de reconocer que algunos de sus planteamientos básicos siguen siendo válidos). Es necesario incorporar los desarrollos recientes de las ciencias sociales y especialmente de la teoría antropológica, tal como lo hace, por ejemplo, Gilberto Giménez, quien señala lo siguiente:

"No tiene sentido la querrela acerca de si deben preferirse criterios objetivos o criterios subjetivos (como el sentimiento de pertenencia). Esta querrela que divide a los científicos sociales en objetivistas y subjetivistas (o idealistas) supone una concepción ingenua de la dicotomía entre representación y realidad. Se puede comprender mejor la realidad de las identidades sociales si se sustituye la falsa alternativa entre objetivismo y subjetivismo por la distinción entre identidades establecidas o instituidas, que funcionan como estructuras objetivas ya cristalizadas"⁽⁶⁾.

Si aceptamos esta sugerencia de que las identidades sociales "funcionan como estructuras objetivas ya cristalizadas" podemos entonces considerar dos delimitaciones históricas del concepto de etnia. En un primer nivel ésta podría situarse en ciertas etapas anteriores al surgimiento del capitalismo (lo cual no obstaculiza que perdure más allá de su fase histórica subsumida bajo otras formas de identidad, como la nación): "El límite histórico del concepto de etnia, por oposición al de nación, puede y debe remontarse (en cuanto a su origen y dentro de la variabilidad histórica y geográfica pertinente en cada caso) en eta-

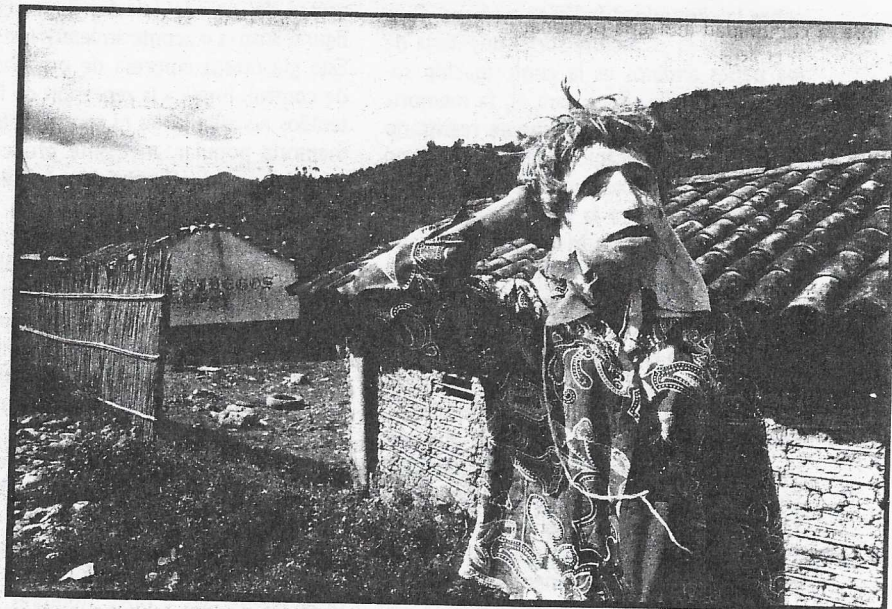
pas anteriores al surgimiento del capitalismo, sea cual fuere el momento que consideramos como inicial para este último⁽⁷⁾.

La segunda delimitación podría considerarse no ya en el contexto histórico anterior al capitalismo, sino en el contexto actual, es decir, en el seno de las sociedades nacionales actualmente existentes. Aquí, de lo que se trata, es de la reconstrucción de un proyecto histórico global de una etnia incluida dentro de un Estado-Nación⁽⁸⁾. Aquí las etnias están integradas al sistema de relaciones de producción capitalista ocupando cualidades estructurales por su posición socioeconómica.

Ahora bien, el problema que se nos presenta es el siguiente: ¿hasta qué punto la posición estructural de las etnias en el actual sistema capitalista neoliberal condiciona la viabilidad de un proyecto étnico-nacional? ¿los movimientos étnicos están motivados principalmente por la búsqueda de control autónomo de sus condiciones de producción? ¿su proyecto político no está ni puede estar orientado en dirección de un proyecto revolucionario de contenido democrático-socialista? Los grupos étnicos al estar integrados a la estructura de relaciones de producción capitalista ¿no podrían generar proyectos nacionales autónomos y viables? Para el pensamiento de izquierda sólo podrían acceder a la conciencia social como clase explotada: El acceso a la conciencia de clase hace viable la lucha reivindicativa, no ya como proyecto autónomo sino en términos de una alianza de clases en contra de la explotación capitalista⁽⁹⁾.

Este tipo de planteamientos tienden a ser caducos ya que no explican la necesidad del desarrollo de reivindicaciones que no sean propiamente de clase. Ciertamente es que los grupos étnicos pueden acceder a una conciencia de clase (dada su posición de explotados en la estructura de producción pero ¿ello supone necesariamente la pérdida de su identidad cultural? ¿no sería mejor plantear el problema en otros términos, es decir, como la posibilidad de que esos grupos puedan desembocar en un proyecto socialista a partir de reivindicaciones como la libertad, la justicia social y la democracia?

Tal como ha señalado Adolfo Sánchez Vázquez, en el caso del EZLN no se puede renunciar a reivindicar e intentar construir el socialismo aún cuando todo (y todos) parezca estar en contra. Para salir al paso de este eclipse promovido del proyecto socialista hay que tratar de comprender cómo y cuando no se debe intentar construir el socialismo. Diremos a este respecto que, en nuestros días, el EZLN después de levantarse en armas en Chiapas, ha sacado hasta ahora las debidas lecciones del fracaso de los movimientos guerrilleros. Las ha sacado: 1) al poner en primer plano como objetivo -dadas las condiciones sociales del país y del estado de Chiapas- la libertad, la justicia social y la democracia, junto a otras reivindicaciones no menos necesarias e inmediatas; 2)



al privilegiar la lucha política sobre la militar, y 3) desechando las estrategias vanguardistas y foquistas al recabar el consenso y el apoyo de la sociedad civil, a la que no sólo le pide su participación activa y solidaria, sino también que se pronuncie sobre el futuro del EZLN. Pero además de la necesidad de comprender cómo y cuando no intentar construir el socialismo, está también la necesidad de reivindicarlo en tiempos difíciles para él como proyecto necesario, deseable y posible⁽¹⁰⁾.

No resulta ya muy convincente la tesis de la vieja izquierda en sentido de que los grupos étnicos pueden acceder a una conciencia de clase sólo en función de reivindicaciones económicas. El problema de este punto de vista es que parte del supuesto de que la definición de la clase social se da únicamente en términos económicos. La clase se define aquí en términos estrictamente económicos y denota a los portadores o agentes de determinadas relaciones de producción. Esto concuerda con la tradición marxista clásica, pero difiere del modo en que otros marxistas antidogmáticos (como Adolfo Sánchez Vázquez) insisten que las clases deben definirse en el nivel político e ideológico, tanto como en el económico.

Es legítimo definir también las clases en términos político-ideológicos. En el caso de los movimientos étnicos se comprueba que no sólo son capaces de acceder a una conciencia de clase, sino que además pueden desarrollar otras identidades. Hay que tomar en cuenta que existe una lucha de clases en el nivel específico de lo cultural que no puede reducirse a lo puramente económico. Hay también una lucha incesante que cotidianamente da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerzas simbólicas, en las que existen distintas posiciones dominadas. Quienes ocupan las posiciones dominantes pugnan siempre por imponer una definición dominante de la identidad, la cual se presenta como la única identidad 'legítima'. Quienes en cambio ocupan las posiciones dominadas, sólo tie-

nen dos posibilidades: 1) la asimilación a la identidad 'legítima', o 2) la subversión de la relación de fuerzas simbólicas, no tanto para negar los rasgos estigmatizados sino para invertir la escala de valores. En este último caso, el objetivo de la lucha no es tanto reconquistar una identidad negada y supuestamente perdida, sino más bien apropiarse de la capacidad de construir autónomamente la propia identidad. Se trataría por tanto, de lograr el reconocimiento de la personalidad cultural y los derechos y beneficios ligados a ese reconocimiento en el plano político y económico.

Se ve pues que la identidad de los grupos étnicos como clase no se puede definir sólo en términos económicos, sino también «a partir del modo en que elaboran históricamente su propia identidad cultural. ¿Pero que es la identidad? Esta no es otra cosa que la percepción colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo por oposición a "los otros" en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos así como de una memoria colectiva común⁽¹¹⁾. Reencontrar la propia identidad, es entonces en primer término reencontrar un cuerpo, un pasado y una historia: "no es el grupo en tanto que grupo lo que explica la memoria colectiva y hablando más exactamente, es la estructura del grupo lo que proporciona los marcos de la memoria colectiva, definida no ya como conciencia colectiva, sino como sistema de interrelaciones de individuos"⁽¹²⁾.

Al llegar a este punto quisiéramos introducir un breve comentario sobre esta acertada concepción de la memoria colectiva. Nos parece que Mariátegui ilustró muy bien esta concepción a raíz de sus análisis



sobre la comunidad indígena peruana. Para Mariátegui la estructura social originaria de los países andinos es la conformación socialista del ayllu. Pero para él, la memoria colectiva no puede simplemente registrarlo o reproducirlo mecánicamente. Tal cosa no significaría otra cosa que una pretensión absurda de volver a la época prehispánica. Por el contrario, para Mariátegui es necesario reconstruir la comunidad socialista original en función de las necesidades del presente. La memoria colectiva por tanto no podía ser para él, simple representación sino también construcción. Esta idea es actualmente sostenida por muchos antropólogos, como por ejemplo M. Halbwach que sostiene que «la memoria colectiva adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y a las necesidades del presente»⁽¹³⁾.

Otro buen ejemplo que ilustra este poder constructivo de la memoria colectiva es el caso de algunos grupos étnicos del Brasil. Al estudiar la cultura brasileña, Roger Bastide señala lo siguiente: «la memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero es la memoria de un escenario -es decir, de relaciones entre roles-, o también la memoria de una organización y de una articulación de un sistema de relaciones entre individuos. Pues bien, son precisamente esas articulaciones y esas relaciones las que han sido destruidas por la esclavitud»⁽¹⁴⁾. Los afrobrasileños van a tratar de rellenar con elementos culturales del país receptor las lagunas de su memoria que han sido destruidas por la esclavitud. Este proceso de rellenamiento se asemeja a las operaciones de bricolage descritas por Levi-Strauss.

Se puede seguir citando mas investigaciones de otros antropólogos pero consideramos que no es necesario. Basta destacar el hecho de que es indispensable replantear desde el pensamiento de izquierda el significado que adquiere la lucha de clases en el plano cultural y simbólico (algo fundamental que los partidos han ignorado y siguen ignorando). Esto no significa negar ni subestimar la importancia de las luchas en el terreno de lo económico. Es conveniente especificar el modo en que se redefine la lucha de clases en la lucha ideológica. Aquí también existe una oposición entre la memoria oficial y la memoria indígena. La memoria oficial es la memoria de la clase dominante que se organiza bajo la gestión del Estado capitalista. Esta clase dominante define lo que debe recordarse y pensarse

acerca del pasado (ciertas fiestas cívicas y figuras ilustres o acontecimientos históricos). Esta gigantesca empresa de organización y de control, implica la represión de los contenidos no asimilables ni recuperables de la memoria popular, mediante procedimientos tales como la imposición del silencio y del olvido, la cancelación de fechas recordatorias de levantamientos populares y la destrucción pura y simple -o al menos la desfiguración deliberada- de la memoria del pueblo. La historia de la destrucción y sustitución y posterior folklorización de los centros ceremoniales indígenas constituye un ejemplo paradigmático de esta forma de represión⁽¹⁵⁾.

En este intento de anexión ideológica del pasado, las culturas indígenas intentan mantener o liberar su memoria de mil maneras oponiendo otros relatos, otra épica, otros cantos, otros espacios, otras fiestas, otras efemérides y otros nombres impuestos por las clases dominantes o por el poder estatal.

Conclusión

Se puede afirmar que los movimientos indígenas no son simples sobrevivencias precapitalistas destinados a desaparecer. Por el contrario, se puede suponer que seguirán creciendo y tomando más fuerza política a medida que son presionados por las necesidades actuales del proceso global homogeneizador. Sus necesidades de liberación y de autonomía frente al Estado nacional, pueden desembocar en reivindicaciones de carácter democrático y socialista en la medida en que su identidad étnica se fortalezca con un acceso mayor a su conciencia de clase. Al tomar conciencia de la super-explotación no pierden su identidad cultural sino que asumen mayor conciencia de clase.

La situación social de los grupos étnicos difiere de la de la clase obrera cuya lucha de clases es «químicamente pura». Para los indígenas que no son sólo explotados sino super-explotados (ya que su salario es sumamente inferior al de un obrero urbano) la cuestión social y económica se plantea en otros términos, es decir, como un problema de reivindicación de su existencia nacional (y por tanto de su autonomía política, económica y cultural). Por eso su lucha se libra en la soledad ya que es una lucha contra el Estado nacional (y no contra el

pueblo) porque en tanto naciones oprimidas sólo pueden acabar con la super-explotación enfrentándose de manera soberana contra la nación opresora. La lucha de estos movimientos indígenas tiene por tanto una dimensión que no se puede reducir a las luchas de los partidos políticos. La izquierda tendrá que reconocer (aunque no quiera) que esa lucha es relativamente autónoma, ya que es una lucha por el control de sus propias condiciones de producción. Aunque la lucha de los grupos étnicos sea por la tierra o por la consecución de recursos para la producción o por el respeto a la democracia ejidal o municipal, allí donde el sistema de creencias y valores ligado a la dimensión étnica mantiene su importancia, la lucha misma adquiere un carácter específico, en virtud precisamente de la especificidad étnica desde la cual se concibe y se pone en práctica. Se alude a valores como la solidaridad y ayuda mutua, a la mística comunal y al peso que tienen las relaciones de parentesco, los cargos religiosos y las responsabilidades políticas. Y fundamentalmente al sentido vital que tiene la conservación de la tierra para los indígenas; y no de cualquier tierra, sino del espacio físico ligado por tradición a su reproducción social. Porque expresiones como «madre tierra» o «la tierra es la vida misma» adquieren un significado trascendental allí donde la mera actividad económica está permeada por fuertes sentimientos místicos y por todo el sistema de creencias y valores que sostiene a estas particulares formas de organización social⁽¹⁶⁾.

El restablecimiento y la afirmación nacional de los grupos étnicos, en tanto se hallan ligados a su propio proyecto de transformación social, nos revela la necesidad que tienen todos los sujetos sociales, incluso los centralizadores de reafirmar sus particularidades contra la universalidad abstracta. Necesitamos por tanto de un nuevo estado plurinacional o, como dice Luis Villoro, de un estado plural con base a la diversidad de culturas⁽¹⁷⁾.

Es legítimo entonces reconocer la necesidad de un nuevo modelo contrahegemónico en el que lo indígena-nacional, teniendo como núcleo un proyecto histórico y popular, se resiste a ser encerrado en una organización estatal y reducido a esa trivial identidad mercantil que da la pertenencia a un sistema de símbolos y valores programado por la sociedad gandalla neoliberal.

Notas

- (1) José Joaquín Bruner, *Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad*, Santiago de Chile, FLACSO, 1985, p. 6.
- (2) Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- (3) Roger Bartra, «Violencias salvajes: usos, costumbres y sociedad civil», en Adolfo Sánchez Vázquez (editor) *El mundo de la violencia*, UNAM-FCE, México, 1988.
- (4) Guillermo Bonfil, (compilador) *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981, p.30.
- (5) *Ibidem*.
- (6) Gilberto Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP/Universidad de Guadalajara/Comesco, México, 1987.
- (7) José Luis Najenson, «Etnia, clase y nación», en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5. México, p.52.
- (8) Stefano Varese, *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, SEP 80, México, p. 12.

- (9) Luis F. Bate, *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*, Juan Pablos, México, 1984, p.76.
- (10) Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*, Itaca. BUAP, México, 1999. p.249.
- (11) Robert Fossaert, *La société, t. 6. Les structures idéologiques*, Editions du Seuil, Paris, 1983, p.42.
- (12) Roger Bastide, *Les religions africaines du Brésil*, PUF, Paris, 1960.
- (13) M. Halbach, *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1968, p.75.
- (14) Roger Bastide, *op.cit.*
- (15) Gilberto Giménez, *op.cit.*
- (16) Consuelo Mejía, *La lucha indígena en México 1970-1983*. Tesis de Maestría FCPS. UNAM. 1986.
- (17) Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1998.