

LAS DINÁMICAS IDENTITARIAS ÉTNICAS EN MÉXICO

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ*

RESUMO

Este ensayo trata las relaciones interétnicas contemporáneas en México a partir de una inicial caracterización del prejuicio existente en la sociedad nacional respecto a sus minorías étnicas. Asimismo se desarrolla una breve caracterización de las ideologías étnicas en su manifestación contemporánea, para después abordar uno de los aspectos menos tratados de las relaciones entre culturas confrontadas; me refiero a la articulación simbólica. Es decir, la forma en que los sistemas simbólicos nativos traducen la presencia del mundo de los blancos para hacerla comprensible dentro de sus propios códigos simbólicos.

Palabras Clave: relaciones interétnicas, México, indígenas, articulación simbólica.

ABSTRACT

This essay considers contemporaneous interethnic relations in Mexico, starting from a characterization of how ethnic minorities are perceived by the national society. Then, a brief characterization of ethnic ideologies as regards their contemporary manifestation is developed, followed by less frequently treated aspects of the relations between confronted cultures. Here I refer to symbolic articulation, namely, to how native symbolic systems translate the presence of the white world so as to make it understandable in terms of their own symbolic codes.

Keywords: interethnic relations, indigenous groups, symbolic articulation.

*Doutor em antropologia. Professor e pesquisador do Instituto Nacional de Antropologia e História do México (INAH, Oaxaca).

No podemos reflexionar sobre “los otros”, sobre la población indígena de México, que es mantenida y se mantiene como una población diferenciada del resto de la sociedad, separada por fronteras tanto culturales como de clase, sin tratar de trascender esas fronteras. Y trascender la frontera no supone un acto casi mágico, que deba ser guiado por sofisticadas propuestas teóricas o complejas orientaciones hermenéuticas, sino intentar realizar una experiencia que para los indígenas es frecuente. Millones de ellos han aprendido la lengua mayoritaria además de la propia, todos han buscado y logrado saber actuar dentro de la lógica mercantil dominante, cientos de miles aprendieron a comportarse dentro de sistemas normativos que ellos no crearon, la mayoría han aceptado deidades extranjeras que incluyeron en sus propios panteones, con la generosidad que proporciona una experiencia múltiple y no excluyente de lo sagrado. Sin embargo, la actitud del sector no indígena es absolutamente opuesta, ya que

son notablemente infrecuentes los intentos de conocer a esos “otros”. De esta incompreensión centenaria da cuenta el mismo proceso de consolidación del estado mexicano y los actuales debates sobre sujetos sociales que, para la mayor parte de la población, son tan desconocidos como los habitantes de tierras remotas. Y es que para transformar las percepciones del “otro”, no nos podemos limitar a replantear la concepción que tenemos de él en el restrictivo marco del diálogo con nosotros mismos, con las comunidades profesionales o políticas a las que pertenecemos, sino que debemos partir de una relación “hacia fuera”, que nos aproxime a aquellos

que pueden parecer tan distantes, pero con los que compartimos la común humanidad y ciudadanía que nos une a pesar de las fronteras impuestas por muchos años de discriminación social.

Más allá de cualquier análisis teórico de las propuestas políticas que involucran a la población

nativa, creo en que podemos convenir que la imagen del indio en México se ha construido históricamente sobre la base de la ignorancia. Ello ha dado lugar a una multitud de estereotipos, prejuicios y visiones hipostasiadas de la realidad étnica contemporánea. Desde los folklorismos nacionalistas hasta la discriminación étnica, pasando por los idealizados romanticismos ecologistas o las prácticas institucionales paternalistas, tenemos un conjunto de visiones que se construyen desde la perspectiva de los ciudadanos de un Estado que no conocen a los destinatarios de sus propuestas. Muchas veces el objetivo es pensar a México y no pensar a los miembros diferenciados de esta configuración estatal, aunque ambos términos no puedan ser entendidos de manera independiente. El sólo hablar de “los indios” constituye una generalización injusta ya que no repara en la diferencia entre culturas ni en las diferencias internas de esas mismas culturas. “Diferencia” es entonces la palabra clave, que durante demasiado tiempo ha sido equiparada a “desigualdad”. He aquí entonces un papel posible de la etnografía, de la investigación directa de campo, no sólo como aportes a la reflexión antropológica, sino como contribución al conocimiento de aquellos a quienes se ha preferido imaginar antes que comprender. A esta comprensión también contribuye la misma producción escrita indígena contemporánea (BARTOLOMÉ, 2002) aunque no son muchos los no-indios que les interesa beber de estas nuevas fuentes. Todavía se prefiere construir al “otro” con base en una proyección de fantasías, ideologías y propuestas políticas externas (BARABAS, 2000).

Las identidades étnicas como ideologías

La emergencia de los movimientos indígenas ha generado un gran interés en el tema de la identidad,

el que ha sido objeto de una creciente cantidad de reflexiones y publicaciones. Sin embargo se ha tendido a ignorar los mayores aportes existentes a una teoría general de la identidad, ya que quienes más han trabajado el tema no son los “gurús” intelectuales metropolitanos del momento, aunque se pueda extraer de ellos valiosos aportes reflexivos o metodológicos para aproximarnos a la cuestión. Sin embargo todavía es frecuente encontrar en las monografías al respecto aseveraciones ya arcaicas, definiciones generadas en base a criterios apresurados que no recogen la tradición existente y, eventualmente, confusiones en torno al sentido del mismo concepto. Incluso no es raro que se confunda identidad con cultura, al considerar que la enumeración de rasgos culturales bastaría para definir a una colectividad étnica, a pesar de que esos rasgos pueden cambiar con el tiempo y el proceso de identificación diferencial mantenerse. Otros colegas se han aproximado a la identidad desde el ámbito de la psicología social, desde las nociones culturales o a partir de las categorías inconscientes profundas que revelaría el análisis estructural. Sin embargo en muchas se hace manifiesta la falta de un punto de partida conceptual que proponga a dónde se quiere arribar. En el caso de la identidad étnica, me adhiero a la temprana definición formulada por Roberto Cardoso de Oliveira que la entiende como “la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas de un grupo étnico” (1976). Esto quiere decir que nos encontramos en el campo de las ideologías y no en el de la psicología, aunque las ideologías sean construcciones que, a la vez, construyen socialmente a sus constructores. Un paso inicial consistiría entonces en aclarar cuál es el sentido que cobra la ideología en esta perspectiva.

No es este lugar para abordar en extenso el tema de las ideologías, ámbito sobre el cual se ha generado una vasta reflexión social y política, pero es necesaria

una breve aclaración conceptual. Para la tradición marxista la ideología era una “falsa conciencia”, una construcción interesada que servía para otorgar un sentido a las contradicciones sociales de la estructura de clases, constituyéndose como una superestructura legitimadora de las mismas. Esta simplificación sincrónica obviaba la historicidad de las ideologías, su carácter acumulativo y el hecho de que los criterios de “verdad” o “falsedad” para juzgarlas son precisamente ideológicos, ya que dependen de específicos supuestos teóricos referidos a la realidad y a su transformación. Pero un aporte indudable de este pensamiento es destacar el hecho de que las ideas no pueden explicarse por sí mismas, sino que se derivan de las experiencias humanas de la realidad, aunque las simbolizaciones posteriores puedan llegar a hacerlas casi irreconocibles. Con frecuencia el concepto de ideología ha sido contrapuesto al pensamiento analítico, transformándose casi en sinónimo de falsedad (MANHEIM, 1973). En el ámbito de la antropología Geertz (1987) ha destacado esta imagen peyorativa de la ideología e intentado sintetizar las aproximaciones a la misma en términos de las que llama la teoría del “interés” y la de la “tensión”. La primera supone la búsqueda de ventajas en la prosecución de objetivos tales como el poder, y la otra enfatiza su papel en la reducción de la ansiedad ante las contradicciones no resueltas de la vida social e individual. Aquí no me importará tanto destacar sus posibles funciones sino su construcción y su expresión: entiendo a las ideologías étnicas como sistemas conceptuales basadas en las experiencias sociales de los grupos étnicos, es decir que me refiero a lo ideológico como una construcción discursiva y explícita, aunque pueda tener manifestaciones implícitas en el ámbito de los desempeños sociales. No se trata de la expresión de una “falsa” o de una “verdadera” conciencia, sino de la “conciencia posible”

producida por una determinada experiencia de la realidad (BARTOLOMÉ, 1997). Es en este sentido que la identidad es contrastiva, en la medida en que para desarrollarse requiere de la confrontación con otro grupo frente al cual diferenciarse, distinguiendo lo que lo hace diferente y otorgando a esa distinción un valor emblemático. Así la historia de las ideologías étnicas es también la historia de los contextos interactivos dentro del cual los distintos grupos se relacionan entre sí y las construcciones ideológicas de unos no son comprensibles sin referencia a las ideologías de los otros. No sólo los no indios piensan a los indios sino que éstos también piensan a sus “otros”.

Articulación simbólica

Cuando las sociedades indígenas piensan su inserción dentro de los actuales sistemas interétnicos, suelen registrarse dos grandes tipos de procesos reflexivos. Uno es el que está presente en las movilizaciones etnopolíticas y que maneja un discurso explícito, propio o apropiado, que tiende a analizar, con menor o mayor claridad, las causas y características de sus posiciones sociales subordinadas. Se trata de una expresión discursiva que recurre a argumentos comprensibles para la lógica estatal (más o menos occidental) y que plantea sus demandas dentro de esa misma lógica. (M. BARTOLOMÉ, 1997). Pero por otro lado se registra un discurso estructurado dentro de los parámetros del sistema cultural propio, que intenta comprender la precariedad del presente de acuerdo al marco referencial que les ofrecen sus propios códigos simbólicos. Es decir que tratan de aprehender a la realidad interétnica como símbolos de alguna manera similares a los preexistentes, ya que se estructuran de acuerdo a una similar actitud cognitiva. El discurso de tipo occidental es bastante conocido, puesto que

está presente en una multitud de documentos y en las demandas políticas de organizaciones o individuos. Mucho menos conocido es el discurso referencial mítico, que trata de entender la conflictiva realidad en la que están insertos de acuerdo a los tradicionales mecanismos del pensamiento analógico. La sólo existencia de estos mitos interétnicos revela la plasticidad del discurso mítico, capaz de proyectarse sobre nuevas realidades y convertirlas en símbolos compatibles con la propia experiencia simbólica. Veamos algunos ejemplos provenientes de distintos ámbitos culturales y geográficos de México, que permiten dar cuenta de la intensidad de la presencia de esta recurrente interpretación mítica.

Con alguna frecuencia se señala la existencia de un origen compartido entre indígenas y blancos, tal como lo plantean los o'odam de Sonora, para los cuales indígenas y mestizos formaban parte de una categoría indiferenciada antes de que ocurrieran sucesos del tiempo originario que marcaron la separación. El mito relata que un águila raptaba a la gente y la llevaba a su cueva amontonándola en una gran pila, el miedo hizo que los o'odam pidieran a su Hermano Mayor, el héroe I'toi, que los ayudara y este transformado en mosca se introdujo en la cueva, recuperó su forma y derrotó al águila. Después fue sacando a la gente del montón y los primeros que salieron fueron los o'odam y los apaches y finalmente salieron las personas de abajo, que habían quedado blancas y frías, quienes fueron los antepasados de los chuchikas (blancos), pero para compensarlos I'toi les entregó las plumas de águila que dieron origen a las lapiceras, la escritura y el consecuente dominio cultural de los blancos (AGUILAR ZELENY, 2005). Los chontales de Oaxaca narran que cuando nació Cristo, la Virgen le pidió al Santo Patrono de los chontales que se revolcara en la placenta y que éste se negó porque

le pareció repugnante hacerlo. Pero el Santo Patrono de "los de afuera" (extranjeros) aceptó la propuesta y es por ello que la deidad les otorgó más bienes y prosperidad, en tanto que los chontales fueron condenados a la pobreza (BARTOLOMÉ y BARABAS, 1996, p. 219). Entre los tenek de la huasteca se registró la siguiente narración: los abuelos de los indígenas y de los mestizos encontraron tirado en un camino a un anciano desnudo, que al parecer era Jesucristo en completo estado de ebriedad. Los tenek se rieron y se alejaron, pero los mestizos lo recogieron y lo vistieron. Al advertir Dios el hecho, condenó a los tenek a ser pobres y mal vestidos, en tanto que favoreció a los mestizos con buenas ropas y riquezas (VALLE *et. al.*, 2005). Para los zoques de las selvas de Chimalapas, en el Istmo oaxaqueño, la hegemonía de zapotecas y mestizos se debe a una competencia entre los Santos Patronos Vicente Ferrer de Juchitán, Santiago de Niltepec y San Miguel de Chimalapas. Al producirse una batalla entre Santos, San Miguel (el Santo Zoque) voló hasta el campo de batalla y exterminó a los enemigos, y fue a presentarse ante Dios acompañado de el del Santo de los zapotecos de Juchitán y del de los mestizos de Niltepec. Dios le ofreció de recompensa a San Miguel ganado, oro y un reloj, pero éste no aceptó y entonces los bienes fueron entregados a los Santos de zapotecos y mestizos. Cuando San Miguel se arrepintió y protestó sólo le fue concedida una tralladora para hacer mecates, condenándolo a la pobreza junto con su pueblo (TREJO, 2003).

Los ejemplos se podrían multiplicar, pero considero que los expuestos bastan para dar cuenta de la difusión de este tipo de reflexión mítica que no trata de justificar la precariedad del presente sino, básicamente, entenderlo de acuerdo a los mismos principios cosmológicos que organizaron inicialmente el mundo y la sociedad. De esta manera la contradicción

interétnica no se legaliza pero al menos intenta ser comprendida y eventualmente subvertida a través de los procesos de inversión simbólica que pueden reordenar los respectivos papeles de los protagonistas. La presencia de estos mitos de privación no constituye un fenómeno exclusivamente mexicano, ya que ha sido también registrado en muchos de los pueblos nativos de América del Sur (BARTOLOMÉ, 1976), aunque la riqueza de su análisis, que varía de acuerdo a los distintos contextos interétnicos, está lejos de ser agotada. Y es que las perspectivas formalistas, hermenéuticas o estructuralistas, demasiado atentas al diálogo de los símbolos entre sí, pocas veces se han acercado a los discursos míticos entendiéndolos como códigos dinámicos organizadores de las ideologías sociales que ayudan a definir el ser en el mundo, no sólo de las sociedades que los generan, sino también del entorno que esas sociedades perciben y que adquiere el aspecto de signos comprensibles a través de la apropiación simbólica.

En muchos de los grupos indígenas de Oaxaca (zapotecos, mixtecos, chatinos, chinantecos, zoques, etc.) hemos recogido la noción de la existencia de un ser poderoso, en algunos casos identificado con el Señor del Cerro, elegantemente vestido como occidental, que ofrece riquezas a cambio del alma de los viajeros con los que se encuentra en los caminos. Se considera que este contrato fáustico ha sido efectuado por aquellos que accedieron a una desmesurada posesión de bienes, pero cuyo destino está sellado, tal como lo demuestra la rapidez que sus cuerpos se descomponen después de la muerte. Este “catrín” (elegante occidental) o “sombbrero” (charro) que encarna a las tentaciones del demonio, es siempre blanco y las riquezas que ofrece son por lo común enumeradas como productos occidentales tales como automóviles, camiones, armas de fuego, electrodomésticos, etc.

El que quiera seguir por un camino recto, respetando la vida comunitaria y su propia cultura, no debe entonces tratar con el Diablo.

Etnogénesis y actualización identitaria

De la información etnográfica contemporánea se desprende otra emergencia de la realidad que no había estado demasiado presente en el conocimiento y la reflexión actual sobre la dinámica de los grupos étnicos. Me refiero a los procesos que han sido tradicionalmente calificados como de etnogénesis, es decir la aparición o reaparición en la escena social y política de grupos étnicos que se consideraban desaparecidos o al borde de la extinción (PÉREZ, 2001; BARTOLOMÉ, 2004). Este término alude al surgimiento de una etnia que “ya no estaba allí”, por lo que creo que no es un término demasiado preciso para designar y caracterizar cabalmente a los nuevos procesos étnicos que se manifiestan en la actualidad. Se trataría en realidad de actualizaciones identitarias o de procesos de reetnización expresadas como movimientos de recuperación cultural protagonizados por colectividades étnicas preexistentes, pero cuya visibilidad social había estado un tanto oculta por la ausencia de manifestaciones ideológicas explícitas. En el etnológicamente poco reconocido norte de México, los Yaquis de Sonora reproducen o reconstruyen su filiación identitaria aún en un medio tan poco propicio como los barrios marginales de Hermosillo, donde los rituales de reconstitución comunitaria (pascolas y venados) son protagonizados por jóvenes que no hablan la lengua de sus mayores, pero que asumen ritualmente la identificación con la tradición cultural de la que forman parte. En la Tlaxcala rural, distintas comunidades indígenas en las que la mayoría de sus habitantes han sido obligados a renunciar a sus idiomas maternos, se

proclaman ahora indígenas a pesar de que su desaparición étnica había sido vaticinada por la antropología culturalista de la década de 1950. En Oaxaca hemos podido acompañar y constatar el resurgimiento étnico de los chochos, nguigua, cuya posible desaparición nosotros mismos habíamos pronosticado, basados en la clara situación de desplazamiento y reemplazo lingüístico que atraviesan; pero que en los últimos años están tratando de revitalizar su lengua a través de la enseñanza y la escritura, llegando incluso a redefinir el territorio étnico reemplazando sus topónimos por las viejas denominaciones en el idioma ruu nguigua (BARTOLOMÉ y BARABAS, 1996; BARABAS y BARTOLOMÉ, 2003). Algo similar ocurre con los zoques (angpong) y los chontales (lajpima) de Oaxaca, que protagonizan incipientes pero definidos procesos revivalistas, incentivados por los conflictos territoriales, y cuyas respectivas poblaciones ascienden, en ambos casos, a alrededor de 15,000 personas que se reconocen como tales aunque sólo un tercio de ellas hablen la lengua (BARTOLOMÉ y BARABAS, 1996).

Las consecuencias de estos procesos de actualización o recuperación identitaria son múltiples, en la medida que incrementan el número de la población indígena mexicana cuya presencia ya no puede ser medida sólo a través del indicador lingüístico. Por otra parte ponen de relieve, una vez más, la inconsistencia del paradigma de la aculturación, entendido como un proceso “natural” que suponía la necesaria integración de todas las culturas a un mundo único en formación. También confirman la propuesta que había realizado hace ya algunos años (BARTOLOMÉ, 1997) referida a que la lengua es una de las más importantes bases culturales para el desarrollo de una ideología étnica, pero que no es la única base. Como resultado de las compulsiones provenientes de las políticas castellanizadoras posrevolucionarias, millones

de niños hijos de padres indígenas fueron inducidos u obligados a renunciar a sus lenguas nativas, suponiendo que ello bastaría para producir el mestizaje cultural que se buscaba. Sin embargo, el parentesco, la filiación comunitaria, la tierra, la historia compartida, la ritualidad u otros rasgos culturales asumidos como emblemáticos, se pueden desempeñar como sustento suficiente para la reproducción de las identidades étnicas. Aunque resulta muy difícil cuantificar a nivel estadístico global esta emergencia identitaria, ya que en los distintos grupos puede manifestar diferentes características, es claro que nos encontramos ante la evidencia que la “desindianización” no es un proceso irreversible, tal como lo sugirió tempranamente Bonfil (1987), ya que identificaciones que se habían mantenido casi de manera clandestina pueden resurgir cuando los nuevos contextos sociales generen condiciones favorables para su manifestación.

Los intentos de comprensión de las etnogénesis o de las actualizaciones identitarias, son aún incipientes y guiados más por teorizaciones previas que por estudios etnográficos. Así, a partir de la publicación de las obras de B. Anderson (1983) y de E. Hobsbawm y T. Ranger (1987) muchos antropólogos han tratado de entender y conceptualizar estos procesos en términos de “comunidades imaginadas” y de “invención de la tradición”, generando una extensa literatura al respecto que se comporta como pruebas acumulativas a las propuestas de dichos autores. Pero la ambigüedad conceptual les hace olvidar que los lúcidos ensayos de estos distinguidos científicos sociales se refieren a la construcción de las naciones (y no de las etnias) por parte de los estados, en donde desempeñan un papel definitivo sus aparatos ideológicos reforzados por los medios de comunicación masiva. Y es que en el caso de los grupos étnicos nos encontramos ante colectividades en las cuales las ideologías compartidas deben

construirse a través de recursos mucho más modestos en términos de su capacidad para crear flujos comunicativos, tales como las asambleas comunitarias, los rituales colectivos, la participación política o el diálogo co-presencial en los ámbitos públicos y en el de las unidades domésticas. Es decir que el proceso ideológico involucrado, entendido como la producción, transmisión y consumo de significaciones ideológicas en el seno de la comunicación social (E. VERÓN, 1973, p. 251), se realiza por medio de estrategias comunicativas de alcance limitado. Se hace difícil pensar en una especie de “conspiración étnica” protagonizada de forma simultánea por miles de individuos separados a veces por grandes distancias y con poca o ninguna comunicación entre sí.

Por otra parte este tipo de análisis sólo podría, eventualmente, dar cuenta de los mecanismos involucrados en estas reconstituciones identitarias, pero no tanto de sus causas y de sus propósitos. Entre sus causas, y más allá de los específicos contextos locales, resulta imposible soslayar la influencia ejercida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quien a partir del estallido insurreccional de 1994 generó muchas reacciones en la sociedad civil y en la sociedad política, así como en los movimientos indígenas organizados. Sin embargo resultó menos visible, por poco espectacular, el hecho de que esta rebelión cuyo contingente mayoritario es indígena, más allá de adhesiones o de valoraciones, generó una nueva autoimagen para los pueblos indígenas, en la que está presente una noción de dignidad que la discriminación e inferiorización de lo étnico había tratado de destruir. Ese indio rebelde ya no es un indito, constructor de artesanía e infantilizado por las imágenes desarrolladas por los medios de comunicación, sino un ser humano autodirigido y capaz de proponer, aunque sea a través de la violencia armada, su capacidad de

confrontarse con el Estado. Este acceso a la dignidad por medio de la violencia ya había sido documentado en los procesos de lucha anticolonial por autores involucrados tales como F. Fanon o P. Memmi, e incluso por sociólogos formalistas como Coser quien destaca que “...la participación en la violencia revolucionaria ofrece una ocasión para el primer acto de participación en la política, para entrar en el mundo de la ciudadanía activa...” (1970:79). No se trata de hacer una apología de la violencia, sino de destacar hasta que punto estaban cerrados los caminos, para que ésta fuera la única opción que sirviera para recuperar la dignidad de la que se los la (ha?) pretendido despojar.

Finalmente, el ámbito de los propósitos, ha dado también lugar a una reflexión antropológica con frecuencia basada en las perspectivas instrumentalistas de la identidad (v.g. GLAZER y MOYNIHAM, 1975), es decir considerar a la identidad étnica sólo como un medio para obtener fines en una situación de competencia por recursos específicos, tales como tierras, poder, bienes, etc. Estas perspectivas proponen o sugieren, directa o indirectamente, una cierta falsedad o ilegitimidad presente en la apelación a lo étnico, entendido sólo como un instrumento a ser manipulado de manera interesada dentro de una acción social. En primer lugar se olvida que toda acción humana está guiada por un interés específico, desde comprar una manzana hasta protagonizar una revuelta. La misma conceptualización básica de la acción social supone siempre una movilización hacia fines (T. LUCKMANN, 1996). Todas las condiciones sociales son susceptibles de ser manipuladas, tanto el género, como la edad o el estatus, pero ello no significa que seamos hombres o mujeres, jóvenes o viejos, pobres o ricos, sólo para obtener una utilidad posible. Que la identidad étnica sea una construcción ideológica no quiere decir que no sea, o que su existencia no pueda

ser totalizadora para el individuo o la colectividad que la posea. Se trata de un dato objetivo de la realidad pero que, al igual que todos, también requiere de una construcción simbólica plasmadas en las distintas ideologías que la sociedad deposita sobre los individuos, para poder desempeñarse como signos comunicables dentro de cualquier sistema cultural.

Nota

- 1 No se trata de un fenómeno exclusivamente mexicano, ya que similares procesos se están desarrollando en toda América Latina. En Colombia se registra el surgimiento de la etnia yanacona, en Venezuela los llamados neo-kariñas, en Brasil los pataxó, en Argentina los huarpes, en Paraguay los guaná; y estoy citando sólo un caso por país (BARTOLOMÉ, 2004).

Referencias Bibliográficas

- AGUILAR ZELENY, Alejandro. "Identidades en el desierto y la sierra de Sonora", en *Visiones de la diversidad: relaciones Interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, M. Bartolomé (coord.). México (prensa): INAH, 2005.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. FCE, México: FCE, 1993 [(1ª ed. en inglés de 1983)]. 1993.
- BARABAS, Alicia. "Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXV, N° 97, México: FCPyS, UNAM, 1979.
- BARABAS, Alicia. "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo" en *Alteridades*, Año 10, n°N° 18, México, UAM-Iztapalapa, 2000.
- BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ (coords.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*. 3 Tomos. México, D. F.: INAH-INI, 1999.
- *Historias y palabras de los antepasados: investigación y devolución social de la investigación antropológica*, Dirección Asuntos Indígenas, Oaxaca, México: Gob. Estado, 2003.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "La mitología en contacto entre los Mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico", en *América Indígena*, vol. XXXVI, n°0. 3, III, México, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI-INI, Editores, 1997.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: L. Reina Ed., INI-CIESAS-Porrúa, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria", *Revista Desacatos*, n° 10, México: CIESAS, 2002.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "Pobladores del desierto: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", *Revista Avá*, n° 5, Misiones, Argentina: UNAM, 2004.
- BARTOLOMÉ, Miguel (coord.). *Visiones de la diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México Actual*, 4 tomos. México (prensa): INAH. 2005.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS. *La pluralidad en peligro*. Colección Regiones. México, D.F.: INAH-INI, 1996.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México Profundo*. México: Editora. Grijalbo, 1987
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia y estrutura social*, São Paulo, Brasil: Biblioteca Pioneira, 1976.
- COSER, Lewis. *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*. Argentina: Amorrortu Eds. Bs. As., 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid, España: Ed. La Piqueta, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, Ed.1987 [(1ª Ed. de 1973)], 1987.
- GLAZER, Nathan y Daniel MOYNIHAM (editores.). *Ethnicity, theory and experience*. Cambridge, USA: Harvard University Press, 1975.
- GOSSEN, Gary. *Los chamulas en el mundo del sol*. México: INI, 1979.
- HOBBSAWM, Eric y T. RANGER (editores.). *The invention of tradition*. Cambridge: University Press, UK, 1987
- LUCKMANN, Thomas. *Teoría de la acción social*. Barcelona, España: Ed. Piados, 1996.
- MANHEIM, Karl. *Ideología y utopía*. Madrid, España: Aguilar, 1973 (1ª Ed. en inglés de 1936), Ed. Aguilar,1973.
- PEREZ, Antonio. "De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas", *Revista de Antropología Experimental* N° 1, U. de Jaén, Publicación Electrónica. España, 2001.
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo. *Etnografía de los zoques chimalapas*. Tesis de Maestría, Ms. México: ENAH, 2003.
- VALLE, Julieta (et. al). "Fuimos campesinos. Somos macehuales", en *Visiones de la diversidad (op.cit.)*, 2005.
- VERON, Eliseo. "Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica", en *El proceso ideológico*. Buenos Aires, Argentina: E. Verón (Ed.), Tiempo Contemporáneo, 1973.

Rebecido para publicação em junho / 2012. Aceito em agosto / 2012