

Vigilar al diferente. Las imágenes del indígena en la historia de México

Felipe González Ortiz*

Recepción: 19 de abril de 2012

Aceptación: 24 de abril de 2013

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Correo electrónico: felsus@yahoo.es

Se agradecen los comentarios de los árbitros de la revista.

Resumen. Se construyen los imaginarios colectivos en torno a los indígenas, como grupo subalterno y subordinado, en el proceso de formación social de México. Se parte de reconocer el fenómeno histórico como la articulación estructural de grupos hegemónicos y grupos subordinados en los que los primeros movilizan imaginarios sobre los segundos, dichos imaginarios se asientan como postulados que funcionan como constructos ideológicos que sirven para mantener el control político de la sociedad en su conjunto. El artículo analiza un periodo largo de la historia de México; cada uno se estudia como un bloque histórico en el cual se deslizan los constructos imaginarios hegemónicos, asignando estatus determinados a los grupos no dominantes.

Palabras clave: identidad, imaginario social, dispositivos de vigilancia, grupos hegemónicos.

Monitor the Different. Indigenous Images in the History of Mexico

Abstract. The aim of this work is to build collective imaginations around indigenous populations, as junior and subordinate group, in the socialization process of Mexico. It begins by recognizing the historical phenomenon as a structural joint of hegemonic groups and subordinate groups in which the former mobilize imaginations into the second. These imaginations lay as postulates operating as ideological constructs that serve to maintain political control of the whole society. The paper analyzes an extended period of Mexico's history, each period is studied as an historical block in which the hegemonic imaginary constructs slide, allocating determined status to the non-dominant groups.

Key words: identity, social imaginary, monitoring devices, hegemonic groups.

Introducción. Hegemonía, dispositivos de vigilancia y grupos subalternos

El eje articulador y argumentativo de este trabajo se centra en la siguiente hipótesis: en el devenir de la sociedad mexicana, el grupo hegemónico, según el bloque histórico del cual se trate, ha construido imaginarios sobre los grupos subordinados, en este caso los indígenas. Esta representación significa la emergencia de dispositivos de control y vigilancia en la medida que al ser internalizados por los grupos subordinados se generan condiciones que obstaculizan el florecimiento cultural y la consolidación del sentido político de la ciudadanía. De esta manera, los imaginarios que el grupo hegemónico despliega tienen un significado político, pues impiden la construcción de subjetividades, la implementación de proyectos sociales

y acciones de cambio que surjan de la base social. De ahí que este artículo presente un largo recorrido histórico: de la Conquista a los tiempos actuales.

Una desventaja al abordar un periodo tan largo es el riesgo de caer en generalidades; no obstante, tenerlas claras en tanto muestra de la imagería violenta que la hegemonía construye, permite inducir formas de vigilancia; si lo vemos desde el grupo dominado, en un amordazamiento que inhibe el florecimiento de su cultura, por un lado, y la formación política ciudadana, por el otro, y de esta manera esclarecer las rutas de deconstrucción cultural para abonar al proyecto político de los subalternos.¹

1. "La experiencia del vencido contiene oportunidades cognoscitivas [...], precisamente porque el vencido está necesitado de reescribir [...], también toda la historia" (Koselleck, 2001, en Maldonado, 2010).

Hegemonía, dispositivos de control y vigilancia se erigen como los conceptos a partir de los cuales se hace este recorrido histórico de construcción jerárquica y evaluativa de los grupos humanos en México. Gramsci y Foucault son los autores que fundamentan las ideas de este trabajo. El grupo hegemónico, al proyectar, introducir e imponer sus ideas, le hace creer que son incuestionables los imaginarios, les limitan las posibilidades de florecer desde las pautas de su propia cultura y a la vez de convertirse en sujetos políticos ciudadanizados. Este proceso remite a la colonización de la conciencia como decía Fanon (1980). El grupo hegemónico convierte estas ideas en dispositivos de control y vigilancia del diferente para alinearlos o amordazarlos en los límites de su propia construcción imaginaria, que no es sino vigilar que no salga de los contornos de lo políticamente controlable. Said (1978) afirma, por ejemplo, que el imperialismo genera mecanismos que hacen posible el control social del otro a través de la reducción de su mundo simbólico y el dictado de las fórmulas elaboradas desde occidente sobre cómo deberían evolucionar el conjunto de las sociedades. La política de subordinación cultural ejercida por un grupo sobre otro se basa en la colonización del imaginario (Gruzinski, 1994).

Charles Taylor (2009), por su parte, manifestó que el reconocimiento es un asunto fundamental para todo ser humano, al tiempo que advierte sobre las implicaciones culturales cuando dicho reconocimiento es falso, está torcido o estigmatizado, pues influye poderosamente en la identidad de los grupos a grado tal que, cuando este tipo de representación es internalizada por el grupo subordinado como decía Franz Fanon (1980), se convierte en un insumo de dominación muy eficaz para el grupo hegemónico. En este sentido, las representaciones sobre el otro se convierten en un obstáculo para la conformación de una ciudadanía plena y consolidada cuando son ideológicas. De esta manera, el arsenal cultural estereotipado que se tiene acerca de los habitantes, o un grupo de ellos, termina siendo una forma de dominación (Maldonado, 2010).²

2. Los grupos vulnerables son blanco de representaciones discriminatorias colectivas; realidad que no coincide con la intención política de la ciudadanía, en la cual se pretende que todos seamos iguales ante la ley. Grupos que a pesar de ser distintos enriquecen la singularidad cultural (no hegemónicos, pobres, discapacitados, ancianos, niños, jóvenes, quienes tienen diferentes preferencias sexuales).
3. Las identidades se construyen con las propias formas de identificar el “nosotros” colectivo y las formas como los otros grupos nos imaginan y construyen (Taylor, 2009). La identidad cultural de los pueblos es positiva en la medida que los otros resaltan aspectos positivos de mi ser y, por el contrario, es negativa, en la medida que los otros resaltan los aspectos negativos de mi ser. Los aspectos negativos terminan por deformar las identidades de los pueblos.

La base objetual se refiere a las construcciones ideológicas hegemónicas hechas sobre los indígenas. Describiré los dispositivos colectivos que se han movilizado para “idearnos” en nuestras diferencias. Este artículo formula las visiones hegemónicas sobre los indígenas a lo largo de la historia; en tanto poseen un uso político (de los imaginarios), se produce un proceso de colonización. De ahí propongo que dichas visiones sobre los grupos minoritarios conforman paradigmas de vigilancia que impiden a las sociedades dominadas constituirse como sujetos políticos en dos dimensiones: a) la imposibilidad de construir ciudadanía (pues desde posturas subordinadas es difícil participar e influir en el proceso político) y b) la de hacer florecer la propia cultura. La procedencia de las representaciones sobre el subordinado parte de las categorías de hegemonía de Gramsci y de dispositivos de control de Foucault. Los dispositivos movilizados por el grupo hegemónico sobre lo indígena se traducen en un vigilar constante, que significa amordazarlo, amansarlo, moldearlo. Son actos de vigilancia en la medida que cada representación controla y detiene el despliegue cultural y político.

Recupero una parte de la propuesta teórica de la genealogía del poder de Foucault (2000) en donde las distintas representaciones sobre el otro (los reconocimientos, en palabras de Taylor) no son sino actos de poder porque reprimen los instintos de los individuos o una clase. Adecuando sus ideas a los países que somos producto de la colonización, se puede decir que el poder es la guerra seguida por medios que no reprimen físicamente los cuerpos sociales; por ejemplo, la política es la guerra seguida por medios no bélicos. Desde esta perspectiva, se puede decir que las representaciones hegemónicas (ideológicas) sobre el grupo que no lo es (los indígenas en este caso) significan actos de poder (políticos) que reprimen y amordazan para lograr el orden que desean por medio del control del pensamiento. Los circuitos de la validación de las imágenes y sus cargas valorativas (bueno/malo, bello/feo, importante/no importante, nuestro/ajeno, etcétera) los impone el grupo hegemónico. Cuando esta intención abarca el orden institucional es cuando el ejercicio del poder se encuentra cimentado. La imposición de formas culturales (reglas, normas, estilo de vida) que se pretenden compartidas por el conjunto social instaura un parámetro para juzgar al otro e incorporar a los diferentes a ese orden de sociedad, a esa plataforma de vigilancia colectiva.

En esta suerte de imaginarios sobre la diferencia y la otredad se movilizan los procesos de identidad y alteridad,³ que constituyen los criterios de los estilos del poder hegemónico; en el caso de México, el componente indígena ha sido clave. Para conocer bien la historia de México, se vuelve imprescindible conocer la relación con los pueblos nativos, pues en

su devenir histórico se encuentra el pasado colonial. Así, se puede hablar de historias subalternas e historia hegemónica (Harvey, 2004).

El artículo que el lector tiene enfrente pondera la producción de imaginarios sobre los indígenas por parte de los grupos hegemónicos que han dominado en la historia de México. Se proyecta una metanarrativa histórica que ancla en el uso político del imaginario sobre el indígena; componente que termina por cancelar toda posibilidad de los grupos subalternos para estructurar proyectos políticos de sociedad, con capacidad de debatirlos e impactar en las formas sociales en su conjunto.

1. Bloques históricos y representaciones hegemónicas sobre lo indígena

El proceso de la Conquista y el de la Colonia se ha leído de diversas maneras: desde quienes postulan el primer acontecimiento como un acto de violencia, hasta quienes lo presentan como el embrión de una nueva cultura o el encuentro de dos mundos. Sin duda, un acontecimiento histórico de tal dimensión, desde ese momento, conforma una sociedad en la cual los vencidos continuarán la sociedad subalterna y se someterán a la sociedad hegemónica. En este devenir, la Conquista se encuentra en estrecha relación con la Colonia. El debate sobre la humanidad de los indios dará entrada a defensores y enemigos de estas comunidades. En este periodo, tanto la Corona como los conquistadores toman una postura en esta controversia. En la Independencia, criollos, mestizos e indios se enfrascan en esta polémica que tendrá repercusiones en la configuración del Estado moderno en ciernes. La identidad nacional es producto de la modernidad que intentó integrar a la sociedad plural en una unidad abstracta; esta unidad social fue manifestada por los actores liberales que construyeron el Estado Nacional, y la violencia con la que pueden implementarla no es desconocida (Lipovetski, 2002): un estado que se configura por la hechura de un sistema de gobierno idealmente democrático y por la creación de condiciones económicas acordes y no contradictorias con el capitalismo.⁴ Su naturaleza expansiva se observa en los reacomodos permanentes del capitalismo y en las luchas políticas en torno a la utopía democrática que se estructura por la intención de equilibrar la libertad individual con el orden colectivo.⁵

En los nuevos Estados, los que son producto de la liberación colonial, se despliega una serie de estrategias políticas donde los componentes culturales son esenciales para crear la unidad cultural, que se entreverán con las aspiraciones de ser reconocidos por los gobiernos internacionales como agentes responsables y capaces de construir un Estado moderno, eficaz

y progresista (Geertz, 1997). Estas intenciones políticas, no obstante, se mezclan con las relaciones derivadas de la inercia histórica asentada en el periodo colonial. González Casanova (2009a) dice, a través de las palabras de Coleman y Hoselitz, que en los nuevos Estados, por razones especiales ligadas a la racionalización del colonialismo, la clase dominante apela a la idea del “derecho divino”,⁶ de las personas educadas para gobernar, a la vez que ellos mismos no han terminado por despojarse de las predisposiciones burocráticas y autoritarias derivadas de la experiencia colonial. Las clases altas, incluyendo a muchos intelectuales del gobierno, están preparadas para manipular a las masas en una forma muy similar a la que empleaban los antiguos amos extranjeros, los colonizadores.

El proyecto de sociedad que se construyó después de la Independencia (y que incluyó a los primeros constructores del Estado moderno en México) fue producto de los debates liberales que los herederos de los criollos y algunos mestizos e indios occidentalizados realizaron, pero en este devenir nunca se consideró la importancia de la participación de los pueblos nativos o indígenas. Por el contrario, la marginación en la que vivían se profundizó con el sistema de estigmas desplegado, arrinconándolos en las terminologías de raza envilecida, en constante venganza contra los blancos y menores de edad para comprender los principios liberales de la sociedad moderna en que se erigía.

La sociedad mexicana nunca se configuró como un programa político en el que todos los grupos participan y aportan según sus intereses y expectativas.⁷ Afirmar que los subalternos participan y negocian este proceso de construcción del Estado/Nacional, como le finca Maldonado (2010) a los supuestos de la Administración Pública, significa, en otras palabras, que han sido partícipes de sus propias injusticias y violencias.

4. La construcción de este ideal genera un aura de ideas en las que se valoran las acciones que impactarán a largo plazo, independientemente de que a corto traicionen el ideal democrático.
5. Jeffrey Alexander (1997) plantea que a la sociología le interesan las cuestiones constrictivas del orden colectivo del mismo modo que la libertad individual.
6. Los autores refieren “derecho divino” de manera irónica como si el ejercicio del poder implicara un aurea ideológica construida a partir de privilegios heredados propios de dicho grupo (en el mismo sentido que los grupos hegemónicos de la Colonia los heredaban). Apelar a dicha terminología no refiere sino a una ironía en donde algunos grupos se asimilan a las prácticas de poder de los antiguos colonizadores.
7. Habermas (2009) insiste que para las naciones modernas es indispensable que todos los grupos participen de las leyes a las que se van a someter o, al menos, se crean partícipes.

En este sentido, se describe cómo en México se construyó la sociedad nacional desde las élites sociales y conceptualizaron al indígena, quien se encuentra al margen social, desde posturas que bien pueden anclarse en predisposiciones coloniales. Se puede entonces inferir que las claves nacionalistas constituyen una plataforma desde la que se establecen los criterios de la vigilancia colectiva, es decir, las maneras políticas de controlar al diferente o, como diría Foucault, de continuar la guerra mediante el uso del poder. Estas políticas controladoras tienen un impulso después del periodo revolucionario donde la ciencia juega un papel preponderante y así justificar las acciones políticas de integración social: hablar una misma lengua, compartir los mismos símbolos, obedecer una sola ley, participar de un único sistema educativo y axiológico, además de mantener un ideal ciudadano según deberes y libertades que nos posicionan en igualdad para establecer el estilo cultural universal.

Sin duda, estos componentes son estratégicos para la creación de una sociedad nacional; no obstante, en México encontramos que muchas de las claves nacionalistas no son entendidas por los habitantes de muchas regiones y localidades. Este planteamiento se potencia en las regiones indígenas cuando son tratadas bajo los estereotipos que generan los imaginarios hegemónicos. Quizás el punto más delicado de esta no correspondencia (no entendimiento) entre el México nacional y los *Méxicos locales* (e indígenas) se deba al hecho de que la llamada sociedad nacional ha sido una construcción unilateral. Por consecuencia, los pueblos marginados no sienten que han participado en su hechura ni tampoco comprometidos a entenderla (mucho menos a obedecerla), pues es claro que si un pueblo se va a someter a determinadas leyes, como afirma Habermas, al menos debe sentirse partícipe.⁸

La organización de la vida indígena en comunidades territoriales representa la arena desde la que se construye la identidad étnica en México. Los factores primarios conforman una preeminencia frente a los factores civiles. La vecindad, el parentesco, compartir una misma religión, un mismo idioma o el dialecto de una lengua se configuran como los aspectos fundamentales de las identidades colectivas e individuales.

8. Por esta razón, las negociaciones para la paz de San Andrés Larrainzar fueron una experiencia extraordinaria en México, pues con ellas se jugó la participación de los indígenas en la construcción de las leyes con las que nos gobernarían (Hernández Navarro, 1998). En las demandas zapatistas se juega la posibilidad de una alternativa al mundo actual y se esboza la posibilidad de una nueva civilización (González Casanova, 2009b), con otras formas propias para vigilarnos colectivamente.

9. Si el territorio tiene nombre es porque se encuentra apropiado. Es un lugar de identidad y no mero espacio vacío o virgen.

La metanarrativa que acompaña el ensayo se da a partir de que abordo el tema de la cultura indígena y sus relaciones con la cultura hegemónica abarcando prácticamente la historia de México. La extensión de tiempo contemplada representa un riesgo que impide profundizar en cada periodo, pero nos dan una idea general sobre las relaciones de dominación sobre los pueblos indígenas. Es por eso que no interesa el periodo histórico como tal sino como metanarrativa de contexto. En el plano teórico, he seguido la intuición gramsciana sobre la hegemonía y la de dispositivos de vigilancia de Foucault. Metodológicamente, y para disminuir la posibilidad de caer en generalidades vanas, dividiré este largo recorrido en bloques históricos que pueden caracterizarse por mantener una articulación relativamente estable entre la estructura y la superestructura. Esta presunción de método permite afirmar (a pesar de su aparente anacronismo), que hay estabilidad en las ideologías, que autoriza hablar de una permanencia en ese tiempo, del sentido colectivo de las ideologías dominantes (Portelli, 1989). Los bloques históricos que presento son los siguientes: los tiempos prehispánicos, la Colonia, la Independencia, la Reforma, la Revolución, el México moderno y los comienzos del siglo xxi. El último apartado refiere a un ejercicio de prospección en torno a los conceptos esbozados en estos dos primeros apartados que representan el hilo conceptual a través del cual se tejen los distintos periodos o bloques históricos de representaciones hegemónicas sobre lo indígena.

2. La Conquista. La ideología del descubrimiento

En este periodo interesa tratar las construcciones ideológicas, iniciadas hábilmente por Villoro (1996), de los imaginarios hegemónicos sobre los nativos de América (indígenas). Como se dijo antes, la construcción de México transita, irremediabilmente, por la evaluación de cómo se han relacionado los indígenas con los no indígenas social e ideológicamente. Y es que en México, el debate sobre el ser nacional ha estado invariablemente cruzado por las representaciones que unos hacen sobre los otros.

El primer componente de interacción entre europeos y americanos se dio en el tiempo del llamado “descubrimiento” de América. Aquí, bajo esta ideología, el indígena es reducido a cosa; su humanidad queda suspendida en la misma medida que se le ignora. El descubridor, al anular la presencia de los indígenas y los nombres de esta tierra,⁹ justifica la apropiación de todo lo que existe. La ideología del descubrimiento permite no asombrarse (o medir y reprimir la emotividad de la sorpresa), sino apropiarse de lo que existe pues nada tiene dueño. El indígena experimenta

la anulación de su humanidad, se convierte en mero componente del paisaje. Idea que, al nulificar la existencia del indio americano, justifica el posterior saqueo, pues deriva en lo vacío, en lo que no tiene dueño, lo que se encuentra al alcance voraz de la mano; permite construir las condiciones de la colonización. La conquista definió un primer imaginario sobre los indígenas de México a través de su anulación. Esta imagen se construyó a través de la ideología del descubrimiento. Generó una actitud displicente frente a la humanidad que habitaba la “nueva tierra”. No da cabida para el asombro y el respeto, sino para el despojo.¹⁰ La ideología del descubrimiento lleva en germen la intencionalidad de la conquista y el motivo de la colonización.

3. La Colonia. La disputa por el indio

El proceso de colonización atravesó varios momentos. Una de las primeras fue la *encomienda*, un tipo de institución feudal en la cual las tierras y habitantes quedan protegidos por un señor poderoso, a quien se le repartieron por los servicios prestados en la guerra de conquista. Para asegurarlo y transmitir el mensaje a otros españoles sobre la posesión de la encomienda, se disponía el apellido a todos los indios protegidos, y al principal del pueblo se le distinguía porque compartía el nombre del encomendero antecedido por el *Don*. De esta manera, se tenía control del patrimonio al tiempo que se definían las relaciones de dependencia personal entre los indios y su encomendero.

Las encomiendas fueron enclaves que la Corona española estableció en América para controlar a los indios sometidos y tranquilizar a los españoles conquistadores. No obstante, el sentido de protección con el que se erigen declina en sobre-explotar al indio. Como respuesta a esta voracidad, la Corona española responde formando los llamados *corregimientos*, es decir, tierras e indios que pasan directamente a su cuidado. En esta disputa por el cuidado y protección del indio, éste es reducido a patrimonio del español. El discurso que justifica esta disputa construye un indio estereotipado como menor de edad, incapaz de llevar una vida propia. En estas circunstancias, la tutela del español dominante se justifica.

Posteriormente se fundan las alcaldías, ciudades que concentran a la población española y criolla, así como a los primeros mestizos. Estas alcaldías se llaman República de españoles que contrastaban con los *sujetos*, los pueblos de indios, República de indios. El régimen colonial de este tiempo se caracterizó por la creación de una sociedad dual enfáticamente marcada: indios y españoles.

Esta dualidad sobrevivirá hasta entrada la primera mitad del siglo xx cuando la distinción entre blancos e indios radica

entre “gente de razón” y “gente de costumbre” (Bartolomé, 1997). Como puede verse, los constructos imaginarios de la Colonia continúan en la modernidad. Tal diferencia representa una categoría social que excluye y clasifica para vigilar y controlar a los indígenas. El ser “gente de costumbre” carga un germen: formar a los indígenas como personas incapaces de comprender el discurso racional del progreso moderno, lo que se verá durante el siglo xx cuando es visto como causa del estancamiento y la ausencia de progreso. Un ejemplo más de este tipo de relaciones duales y excluyentes entre indios y españoles se verá a principios del siglo xx y todo el xix cuando los nacimientos registran si se trata de indígena o no indígena.¹¹ Estas membrecías de clasificación social son herencia de este pasado colonial¹² cuando que el indígena es vigilado mediante fórmulas políticas que funcionan como categorías que lo aprisionan en estereotipos amordazantes.

La exageración más ridícula de esta clasificación social fue el llamado sistema de castas que distinguía a las personas según el grupo étnico de pertenencia de los padres, lo que dio pie a una serie de grabados artísticos que exponían las diferencias y jerarquías sociales. El punto era que se buscaba, al menos en las artes pictóricas, las distinciones según la procedencia étnica del padre y la madre partiendo de dos extremos: los españoles blancos como el grupo más prestigioso y los negros esclavos como el de menor valía; en medio de estos extremos se encontraban los indios y las distintas mezclas “raciales” que surgían por el mestizaje biológico. A partir de ellas se determinaba su posición en esta barroca y absurda jerarquía social.

Otro momento importante, de este bloque histórico, que influyó poderosamente en los imaginarios sobre los indígenas fue la época de los Borbones (1770-1790). En este tiempo se busca una ciudadanía basada en la decencia y el buen comportamiento. Esta reforma significará el fin de las fiestas de carácter público en las principales calles y plazas de la ciudad que caracterizaron casi la totalidad de la Colonia (Florescano, 2001). La decencia de las personas se convertirá en el criterio

10. La extraordinaria *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (2011) es una obra característica de esta ideología. Está llena de un asombro que no termina en el respeto a la cultura sometida sino en la voluntad de reprimirlo todo, de apropiarse de los símbolos y transfigurarlos en íconos adecuados a la imaginería de los conquistadores según parámetros divinos y monárquicos.

11. En la actualidad, en muchas regiones de Jalisco, se dice que para distinguir si un niño es indígena o no, basta ver el color de sus nalgas el día de su nacimiento.

12. Intuyo que la dualidad “gente de razón” y “gente de costumbre” es producto de la separación colonial entre la República de indios y la República de españoles.

de integración y, a la vez, de exclusión social. Locos, vagabundos, léperos e indigentes no tendrán más un lugar en el entramado social, pues se busca la limpieza de las calles. La policía es quien se encargará de lograrlo impactando en las identidades colectivas.

Los indios de América, al encontrarse en una sociedad dual que los excluye, no tenían derechos constitucionales, es decir, un reconocimiento oficial como ciudadanos españoles.¹³

Durante la Colonia la separación radical entre indios y españoles configuró una sociedad dual altamente racista autorizada legalmente. Será hasta la Constitución de Cádiz (1810) que se genera el reconocimiento de españoles para los indígenas (Guarisco, 2004). Se abre por primera vez la posibilidad de la inclusión social mediante la ley. Este reconocimiento potencia la participación para elegir una autoridad gubernamental en las cabeceras y reduce, al menos formalmente, la separación entre las llamadas Repúblicas de indios y las República de españoles.

Este reconocimiento oficial es importante destacarlo pues genera, al menos nominalmente, un español diverso. El reconocimiento constitucional coloca al indio como posible aliado en las contiendas por el poder local. Este es el tiempo en que surge el caciquismo regional, llevado a cabo, generalmente, por los representantes de la sociedad española o criolla y más tarde por los mestizos dominantes. Estos caciquismos regionales se caracterizarán por un sometimiento real de las comunidades indígenas al poder de la cabecera municipal y por la afluencia de intercambios de productos en el mercado que se establece, características muy similares a las que describió Aguirre Beltrán (1973b) a mediados del siglo xx para definir las regiones de refugio.

Como antecedentes de la guerra de Independencia se utiliza al indígena como ícono para diferenciar a los españoles de los criollos, a los blancos peninsulares de los nacidos en América. En esta idea, tanto indígenas como criollos y mestizos (todos de origen americano) son contruidos en función de sus similitudes para contrastarlas con las de los españoles peninsulares. La diferencia entre unos y otros se

construirá de acuerdo con el pasado indígena, glorioso y majestuoso que poseen los criollos (junto con los indígenas y los mestizos) que nacieron en América, membrecía a la que no pueden aspirar los nacidos en la península ibérica. El indígena del pasado (el muerto) será la piedra angular para definir y enfatizar la identidad con el americano y marcar la diferencia con el europeo (Villoro, 1996; Portal Ariosa y Ramírez Sánchez, 2010).

4. La Independencia. Contraste entre el indio del pasado y el del presente

Comienza la guerra de Independencia. Las huestes indígenas se unen a las causas populares independentistas que los criollos enarbolaron. En este bloque histórico se juegan los comienzos del Estado Nacional mexicano moderno. El nombre que lleva el país es representativo de esta ideología criolla que toma del esplendor mítico de los antiguos mexicanos el águila posada en un nopal devorando una serpiente, además de la asignación del nombre de México.

En este primer periodo independentista, los indígenas buscan la Independencia con intenso fervor. Se empieza a forjar otro imaginario: reconocer que los criollos, si bien son americanos al igual que los indios, no son similares. La alteridad del indio se manifiesta ahora como un problema a resolver, el del criollo independizado de España. Los criollos construyeron al indígena americano como un ícono que los diferenciaba de los españoles peninsulares, pero desde un principio fue claro que las formas de entender la liberación frente a los españoles nunca fueron compartidas y entendidas de la misma manera que los indígenas.

Terminada la guerra de Independencia, ante una estructura estatal débil, los indígenas se reagrupan y proponen formas de organización social basadas en los imaginarios populares propios sobre los antiguos mexicanos. Algunos pueblos se organizaron en función de características fundamentalistas, como la recreación de la estructura social de los mexicanos antes de la llegada de los españoles (Florescano, 2001). Muchos de estos pueblos lo hicieron a partir de emblemas religiosos cuya misión era la restauración del antiguo régimen. Es interesante anotar que ésta fue quizás la manera de entender la Independencia respecto a España desde los pueblos indios, desde los subalternos. Ante esto, los criollos catalogan al indígena como alguien incapaz de contribuir en el Estado moderno. Los liberales lo miran como un menor de edad a quien se le deben enseñar las bases ilustradas de la modernidad. En este periodo se implementan las políticas de blanqueamiento de la población y se pensaba que era cuestión de tiempo la desaparición del indio a favor del mestizo.

13. El reconocimiento es un aspecto básico en la construcción de las identidades, pues representa la forma cómo el otro "me piensa y me imagina", lo cual es fundamental para las identidades colectivas y la autoestima individual y social. El reconocimiento del otro dominante, que se funda en los estigmas y el prejuicio, afectará sin duda la propia autoestima y acrecentará la identidad colectiva de manera negativa; por el contrario, el reconocimiento del otro dominante que valore y enaltezca mi singularidad afectará de manera positiva mi identidad (Taylor, 2009), como es el caso de la diáspora japonesa en los Estados Unidos de América y el Brasil, que comparten representaciones positivas como minorías nacionales.

Pero a la vez las rebeliones indígenas, que buscaban un proyecto político de sociedad, subsisten en toda la extensión del territorio, manifestándose sobre todo en Yucatán y en la región del Valle del Yaqui. Las nuevas formas imaginarias los miran como una barbarie sedienta de venganza contra los blancos, como agrupaciones de bárbaros, salvajes contingentes motivados por la sed de venganza. A este periodo se le conoce como la Guerra de Castas, cuyo significado dice, falsamente, que una raza pretendía aniquilar a otra. Después de las rebeliones maya y yaqui, cualquier iniciativa de reclamo social de los indios será etiquetada con el estigma de la guerra de las castas, de gente vengativa. Ante ellas, el indígena es el representante de la barbarie. Se perfila la justificación sobre la necesidad de “civilizar” al indio. Los detonadores son los blancos, son las élites regionales y nacionales que se disputan el poder, dejando fuera del proyecto de nación, incipiente en este momento, a los indígenas. En este periodo se dice que toda rebelión indígena no es sino muestra del espíritu de venganza que los motiva. La estigmatización vuelve a impregnar las relaciones sociales entre los dos grupos humanos más representativos del incipiente México independizado.

Un indígena esclavizado por la religión y la superstición y sediento de venganza serán los estereotipos más sólidos de este primer periodo de construcción del Estado moderno en México. Si ante los españoles el indígena antiguo sirvió para marcar la identidad que diferenciaba a los criollos independentistas de los peninsulares, internamente, el indio vivo, el contemporáneo, se construyó como un enemigo, “sediento de venganza”. De aquí que se origine una misión en el blanco: civilizar a los indígenas, someterlos. Este periodo puede caracterizarse como la no inclusión del indio en la construcción de la sociedad nacional.¹⁴

5. La Reforma. El indio no progresista

Esta época fue muy negativa para los pueblos indígenas de México, pues los liberales de la época concentraron sus esfuerzos en procurar el desarrollo económico del país y en esta percepción veían al indígena con poca simpatía, pues según su ideología, carecían de virtudes suficientes para un mundo capitalista y liberal por su carácter supersticioso y rebelde.

La Ley de desamortización de bienes, conocida como la Ley Lerdo (1856), constituirá un impulso a la desintegración de la base material para la reproducción de la comunidad indígena. Si bien dicha Ley se construye con la idea de reducir la propiedad a las corporaciones eclesiásticas, afectó directamente a la comunidad indígena, quien era vista como irrelevante para la construcción nacional. Este imaginario los construye como una unidad de producción que no responde a la lógica

mercantil del capitalismo que entraba en México. Sus bienes, la tierra, se ponen a la venta al mejor postor y comienza a desarrollarse otra idea; aquella que decía que el país no progresaba porque la tierra se encontraba en propiedad comunal o eclesiástica, y no en su forma de propiedad privada, la que se consideraba la más progresista. De esta manera, las tierras en manos de los indígenas o de la iglesia significaba estar en manos del sector equivocado de la sociedad.

Las rebeliones indígenas, demandantes de derechos de propiedad de la tierra, de pagar menos obvención a la iglesia y menos tributo, además de exigir el derecho a elegir sus propias autoridades sobre la jurisdicción de sus tierras, no fueron escuchadas ni consideradas (Florescano, 2001); por el contrario, se les identificó como la causa del escaso progreso, como una raza envilecida que debía cambiar si se quería un país desarrollado.

En la construcción liberal del Estado Nacional del siglo XIX, la hegemonía se centró en el grupo que buscó construir una ciudadanía bajo la inspiración de los parámetros europeos. En ésta no hay diferencias culturales sino que todo se hace a partir de la homogeneidad, las claves nacionales se colocan por encima de las locales, las leyes que propone el grupo en el poder no consideran los intereses y expectativas de los indígenas. La Ley Lerdo, que busca la desamortización de los bienes comunales y de la Iglesia, contribuyó poderosamente a quitar la tierra a los indígenas,¹⁵ lo que a la larga generará el latifundio y luego la Revolución Mexicana (Powell, 1974).

6. La Revolución. El tratamiento científico del indio

Sin duda, la Revolución Mexicana constituye un proceso de mestizaje biológico y cultural de suma importancia. El indígena en esta fase, tiene su expresión más representativa con el Ejército del Sur. Las demandas fundamentales se centrarán en la recuperación de la tierra, una demanda de largo tiempo en México. El reparto agrario y la educación pública serán los máximos logros que la Revolución Mexicana acarreo para

14. Aquellos argumentos que ponen a Benito Juárez como un ejemplo de inserción del indio en la construcción del Estado liberal nacional son engañosos en la medida de que es, a final de cuentas, un ícono de las intenciones occidentales que poco o nada contribuyeron al florecimiento de la cultura indígena. Más bien se puede hablar de un Juárez desarraigado de su cultura zapoteca quien se convirtió en ícono de la política liberal mexicana, pues es un indio que “llegó a ser como nosotros”, diría la expresión occidental.

15. Continuando con la crítica a algunos supuestos de la Administración Pública, ¿cómo pensar en un indígena que participa en la hechura de una ley que atenta contra su base fundamental de subsistencia?

la nueva nación. Sin embargo, el indio vuelve a surgir, pero ahora como un problema a resolver. Comienza el tiempo del tratamiento científico del indio.

En el periodo posrevolucionario, el indígena se considera como un componente clave para la formación de la sociedad nacional (Gamio, 1987) que emerge de un proceso revolucionario. La incorporación del indígena a la sociedad nacional será la intención política de este periodo, dado por la imperiosa necesidad de construir el renovado Estado Nacional. La *educación incorporacionista* será una política preciada para lograr la integración social nacional (Aguirre Beltrán, 1973a), y el proyecto de sociedad en buena medida se intentará alcanzar a través de ella. Las misiones en educación planteadas por Vasconcelos sustentarán con entusiasmo revolucionario esta idea: llegar a los rincones de todo el territorio nacional para generar una homogeneidad sociocultural. El mismo Vasconcelos propone la creación del subsistema de educación indígena (en 1933) cuya meta será la castellanización de la población indígena, la cual, una vez lograda, justificará su propia desaparición.

Es importante anotar que la ciencia se convierte en el discurso que estereotipa a un indígena que se resiste a la integración revolucionaria. Los trabajos científicos serán de gran importancia y seriedad, pero su finalidad última es contribuir a las políticas de integración. Se percibe al indígena como un habitante aislado en comunidades más o menos integradas por vecinos no indígenas. A la relación intercultural regional de este tipo Aguirre Beltrán la denominó *Regiones de refugio*. Desde esta perspectiva, México se funda mediante la integración subordinada del indio a la ficción nacional. Para los indigenistas se trata de una política planificada en la que a los indios les cuesta el desarraigo de sus comunidades sin la garantía de calidad de vida; así, al indígena se le considera como una anomalía que se debe corregir (Warman, 1970).

Ante estas conclusiones científicas, se encuentra en debate la postura de Lombardo Toledano. Para él en México existen distintas naciones, por lo que la división territorial para la distribución de poderes debe responder a estos criterios. No obstante, con el paso del tiempo las ideas de este autor se alinearon con el indigenismo, por lo que dejará de referirse a los indígenas como naciones y en adelante lo hará como indígenas (Sánchez, 1999).

16. Esta quiebra política generó la salida de la antropología como la ciencia principal que orientaba las acciones del Estado y definía los destinos del país en materia de nacionalismo cultural dando entrada a la economía como la ciencia principal del Estado (es la época de los tecnócratas). Este cambio se inserta, a la vez, en el cambio del modelo de economía cerrada a la economía abierta, de la ciencia vinculada al Estado Nacional cerrado a uno abierto, más congruente con la globalización económica.

La postura ganadora de este debate es el indigenismo. El Instituto Nacional Indigenista (INI), creado en 1948, el emblema mayor. Al mismo tiempo, con el INI surge otra construcción imaginaria sobre el indígena, pues al verlo como un menor de edad a quien se debe guiar en su camino, se deriva en el paternalismo, cuya conciencia más clara la tienen, presuntamente, los no indígenas. El indígena es considerado un problema nacional, cuya solución se encuentra en manos de los científicos, orgánicamente vinculados al Estado. Una vez solucionado el problema se resolverá, se piensa, el problema de la identidad de la sociedad mexicana en su conjunto.

7. 1994. El indígena revolucionario o el perturbador extranjero

Las críticas académicas de las décadas de los setenta y los ochenta focalizaron en los planteamientos integracionistas del INI, sobre todo en el paternalismo y en la política pragmática que planteaba la necesidad de conocer al indígena para que se integre a la sociedad. Este tipo de crítica argumentativa representó, además, la quiebra política de la antropología con el Estado (Medina y García Mora, 1983).¹⁶

Los planteamientos teóricos daban un giro hacia posturas de corte marxista y las argumentaciones se centraban en los procesos de proletarización del indígena. Es decir, en el fondo, asumían que la integración del indígena a la sociedad nacional era un proceso inevitable, por lo que enfocaban en las formas específicas de cómo se lograría. En este proceso se desestructuraban las relaciones sociales que derivaban de la sociedad agraria en la que se encontraban dichas comunidades. El Estado se configura como una parte de la superestructura económica que busca establecer relaciones entre las clases sin que terminen confrontándose. En esta nueva perspectiva, los intentos por colocar a los indígenas en el entramado teórico de las clases sociales constituirán las metas de esta nueva antropología crítica (Bartra, 1976; Pozas y Horcasitas, 1995). Es importante destacar los intentos que hizo Pablo González Casanova (2009a), desde la sociología, al leer las relaciones sociales de nuestro país como si estuvieran estancadas en relaciones coloniales, pero ahora con la peculiaridad de desarrollarse al interior del Estado Nacional.

Desde estas perspectivas, el indígena es un segmento que forma parte de una estructura más amplia, cuya esencia se puede encontrar en la estructura económica. La subordinación, ya sea como perteneciente al proletariado rural (Pozas y Horcasitas, 1995; Bartra, 1976) o como pueblo colonizado (González Casanova, 2009a), será la base de interpretación del indígena.

Los discursos teórico-políticos de la izquierda de aquella época, le asignaron al indígena una responsabilidad: establecer alianzas con el proletariado para la toma del poder y la liberación colonial a través de esta lucha. Quizás esta meta cometió el error de derivarla más en función de las consecuencias lógicas del discurso teórico marxista que de la propia intencionalidad política de los actores indígenas de carne y hueso. Esta separación entre las aspiraciones de los intelectuales marxistas y los deseos de los indígenas reales nítida con el levantamiento armado que realizó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, donde la lucha por la liberación y emancipación colonial dará lugar a un discurso basado en la dignidad y el derecho a la diferencia, y se proyectará una alianza no con el proletariado, sino con los sectores de la sociedad civil que buscan un cambio en el contrato social establecido por el Estado. Esta postura es de extraordinario valor porque es la primera vez que se hace extensa la participación del indígena en la construcción de las leyes a las que se iba a someter. Las negociaciones de San Andrés Larráinzar representan un momento crucial de la historia de México en este sentido.¹⁷

En un primer momento, los imaginarios que provenían del Estado descalificaron a los indígenas zapatistas y se achacó la responsabilidad de los hechos a extranjeros. Es decir, la misma imagen del “menor de edad” se proyectaba en las respuestas institucionales del Estado ante el levantamiento. En el fondo de esta representación se consideraba que los indígenas no podían, no tenían la capacidad, de proyectar un sentido de civilización política a través de la lucha armada. Esta “incapacidad imaginaria” venía de tiempo atrás al considerar que los indígenas eran incapaces de tomar en sus manos su propio desarrollo, se fincaba en un sentido altamente paternalista que terminaba por nulificar cualquier intento.

No obstante, en los discursos políticos que manifestaron los indígenas su imagen se fortaleció y se volvió propositiva. La dignidad del ser humano se convirtió en un componente clave de la lucha indígena zapatista. Debido a los medios de comunicación electrónicos se pudieron hacer alianzas con los sectores más disímiles. La elaboración de un discurso ecléctico e imaginativo generó un reconocimiento constitucional como país pluricultural, sustentado en sus pueblos nativos. El cual rompía con los paradigmas establecidos y se componía mucho por trazos posmodernos y el extraordinario evento de reconstruir el contrato social a través de la redistribución de poderes y la implementación de justicia.

El indígena participó por primera vez¹⁸ en la construcción de la ley a la que se iba a someter. No obstante, dicha ley no incorporó la totalidad de las demandas zapatistas,

por lo que se formaron los Caracoles, municipios y comunidades autónomas. Es importante decir que la existencia de estos territorios autónomos representa un asunto no terminado, no arreglado institucionalmente. Representan el símbolo de lo que está pendiente, la construcción del contrato social que incluye las aspiraciones políticas de los indígenas.

8. El nuevo marco institucional. El indígena como representante de la riqueza cultural

A comienzos del siglo XXI, se puede afirmar, estamos en presencia de un nuevo marco de relación del Estado con los pueblos indígenas, por lo tanto, de un nuevo imaginario hegemónico. El contexto de la globalización nos hace pensar en un mundo donde todos los pueblos conviven en las mismas coordenadas espacio-temporales. Ante ellos, el discurso de la diversidad emerge con renovados intereses. En cuanto al mercado, las empresas se esfuerzan por llevar al consumo los productos exóticos filtrados por el estilo del *fashion*. El Estado proclama discursos ligados al multiculturalismo que sirven como reconocimientos importantes, pero que no terminan por desatar las intenciones políticas electorales.

En este nuevo marco, los indígenas son nuestros contemporáneos, dice la máxima globalizante. Pero su presencia se destila abstractamente en tanto su cultura posee componentes cognitivos que contribuyen a la diversidad y la riqueza cultural. El indígena es construido imaginariamente como una potencia porque se supone que la riqueza cultural se funda en la diversidad.¹⁹ Si la homogeneidad era la característica que buscaba el Estado Nacional bajo los principios de una economía cerrada, la diversidad será la marca de la globalización, propia de la economía mundial abierta.

17. No obstante, es interesante ver cómo los medios intentan descalificar esta intención cuando afirman que el movimiento indígena revolucionario fue una moda o una “llamarada de petate”.

18. Quizás por segunda vez, después de la revolución zapatista del Ejército del Sur, de 1910.

19. Este nuevo marco hace desaparecer al INI, en su lugar aparece la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Surge el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas que reconoce las 365 variantes lingüísticas como idiomas nacionales en México. Emerge también el sistema de educación intercultural, a través de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública (SEP), cuya misión se centra en desarrollar programas de educación que incorporen en el currículum a la cultura como forma cognitiva.

La diversidad cultural es representada como riqueza. A partir de dicho reconocimiento se convierte en nueva plataforma desde la que se desarrollará la práctica educativa. Los indígenas contribuyen a ella y tratarán de aprovechar sus conocimientos para el desarrollo de sus localidades y posteriormente ver la posibilidad de extenderlas al resto de la sociedad para resolver problemas en sus prácticas singulares. No obstante, esta diversidad no trasciende el carácter atomizado de la comunidad, pues no reconoce la existencia de pueblos o naciones indígenas, sino solamente la existencia de hablantes de lenguas indígenas atomizados a lo largo del territorio nacional.

Esta embriagante vivencia por la diversidad globalizada tiene también su contraparte; la conciencia del peligro global ante la posibilidad de un cataclismo mundial fundado en la idea de que occidente ha contribuido a este riesgo (Beck, 2002). Si esto es cierto, se propicia “la utilización del Este, o de las modalidades no occidentales de pensamiento como denominaciones para una misteriosa fuerza redentora, para algo que aun podría ofrecernos cierta esperanza” (Rorty, 2001). Dos son los imaginarios en torno al indígena: en su cultura se alcanza a vislumbrar un romanticismo que le asigna una misión de esperanza frente a un mundo en riesgo global y es considerado como un ciudadano en potencia, cuya plenitud se alcanzará mediante los programas de educación que parten de reconocer la riqueza de su cultura. El desarrollo de sus localidades, salir de los márgenes, se puede alcanzar a través de su profesionalización, que implementará acciones donde los lenguajes y la propia cultura serán piedras angulares para conseguirlo, según reza la misión de las universidades interculturales del país.

El discurso es congruente con el postulado del reconocimiento como nación pluricultural en el ámbito constitucional, pero insuficiente en la medida que no se logren mínimos de calidad. En ese escenario, el discurso sobre la interculturalidad posee una carga ideológica orientada hacia el desarrollo y la emancipación colonial. El mercado mundial se apropió del discurso de la multiculturalidad y lo convirtió en una oportunidad, *snoob*, para el consumo de los productos más variados, lo folclorizó. En este sentido, la posibilidad de hacer de la diversidad cultural un estilo de vida real se vio eclipsada cuando se le ideologizó o se le folclorizó (Lazo, 2010). Los imaginarios sobre el indígena y la diversidad cultural se marginalizaron en el discurso oficial a través del concepto de pueblos originarios que, aunque son definidos como aquellos que habitaban estas tierras antes de la llegada de los españoles, no se tienen en cuenta como naciones con sus propias formas culturales y jurídicas, de ahí la negativa a la autonomía y el pluralismo jurídico por parte del Estado moderno.

Conclusiones. Una prospectiva en torno a los imaginarios hegemónicos sobre los indígenas

Este trabajo parte de reconocer que una nación que procede de una experiencia histórica de colonización, es muy importante resaltar y comprender las formas en que se echan a andar las representaciones o estereotipos entre los grupos que disputan el orden colectivo. Se parte así de que hay una historia clara de hegemonía en disputa permanente con la *subalternidad*. En este ensayo se observó la relación entre los grupos hegemónicos del devenir histórico de México y los indígenas.

Se ha visto que las construcciones ideológicas hegemónicas sobre los indígenas refieren a programas políticos de subordinación icónica (a través de la reducción, la falsación, el estigma, la estereotipación) que termina convirtiéndose en un arsenal cultural que sirve para dominar en la medida que se inhibe la construcción del sujeto político en al menos dos vías: a) imposibilita el florecimiento de una propuesta de sociedad cultural propia y b) evita la conformación de una ciudadanía capaz de negociar las leyes a las que nos vamos a someter en el conjunto social. Metodológicamente se han descrito los distintos periodos del devenir histórico de México, agrupándolo en bloques, según la correlación más o menos congruente entre estructura socioeconómica e ideologías dominantes. De esta manera, los procesos de representación social sobre los indígenas se constituyen como dispositivos de control que funcionan para no perder el control sobre el grupo subordinado. Así, los conceptos de hegemonía y de dispositivos de vigilancia de Gramsci y Foucault respectivamente resultaron de gran ayuda. En última instancia, el grupo hegemónico, al movilizar colectivamente los estereotipos sobre los indígenas, construye un instrumento poderoso de vigilancia al diferente en la medida que las identidades se forman desde los interiores de la cultura y, quizás más importante para este ensayo, desde los imaginarios que del otro hacen los grupos poderosos.

Las consecuencias de dar mayor peso a los estereotipos resultan siempre en la negación de la posibilidad de conocer y entender al otro. Cualquier intento por experimentar la otredad se ve influida por el estereotipo construido y asimilado colectivamente. En este contexto, el estereotipo inhibe la intencionalidad de apertura a la experiencia del diferente.

Podríamos hacer una prospectiva positiva diciendo lo que sigue: atender la cuestión indígena se convierte en una posibilidad para sentar las bases de la ciudadanía no desde los imaginarios políticos que los grupos hegemónicos (las élites) proyectan, sino a partir de un diálogo político que crea una sociedad intercultural en el que los indígenas del país sientan que han participado en el proceso político y social nacional.

De esa manera, se contribuirá a la reconstrucción del tejido social, a aumentar la autoestima cultural y a sentirse integrantes reconocidos de la sociedad y sus normas colectivas expresadas en leyes. Estos componentes me parecen la condición necesaria para lograr confianza en las instituciones del Estado, pues abonarían a la reconstrucción del contrato social. De no lograr esta confianza, seguirán interpretándose o encallando en la perspicaz imaginación popular de que cualquier acción del Estado no es sino otra argucia panóptica dirigida por los poderosos. Esto daría paso a la simulación. A eso que Maffesoli (1991) llama la potencia popular que hace sentir al poderoso “como si” participara de sus propuestas, cuando en realidad se trata más de sobrevivir a la escasez, la pobreza y la subordinación política.

México es un país plural gestado, en buena parte, en sus pueblos indígenas. No obstante, el desarrollo del país ha

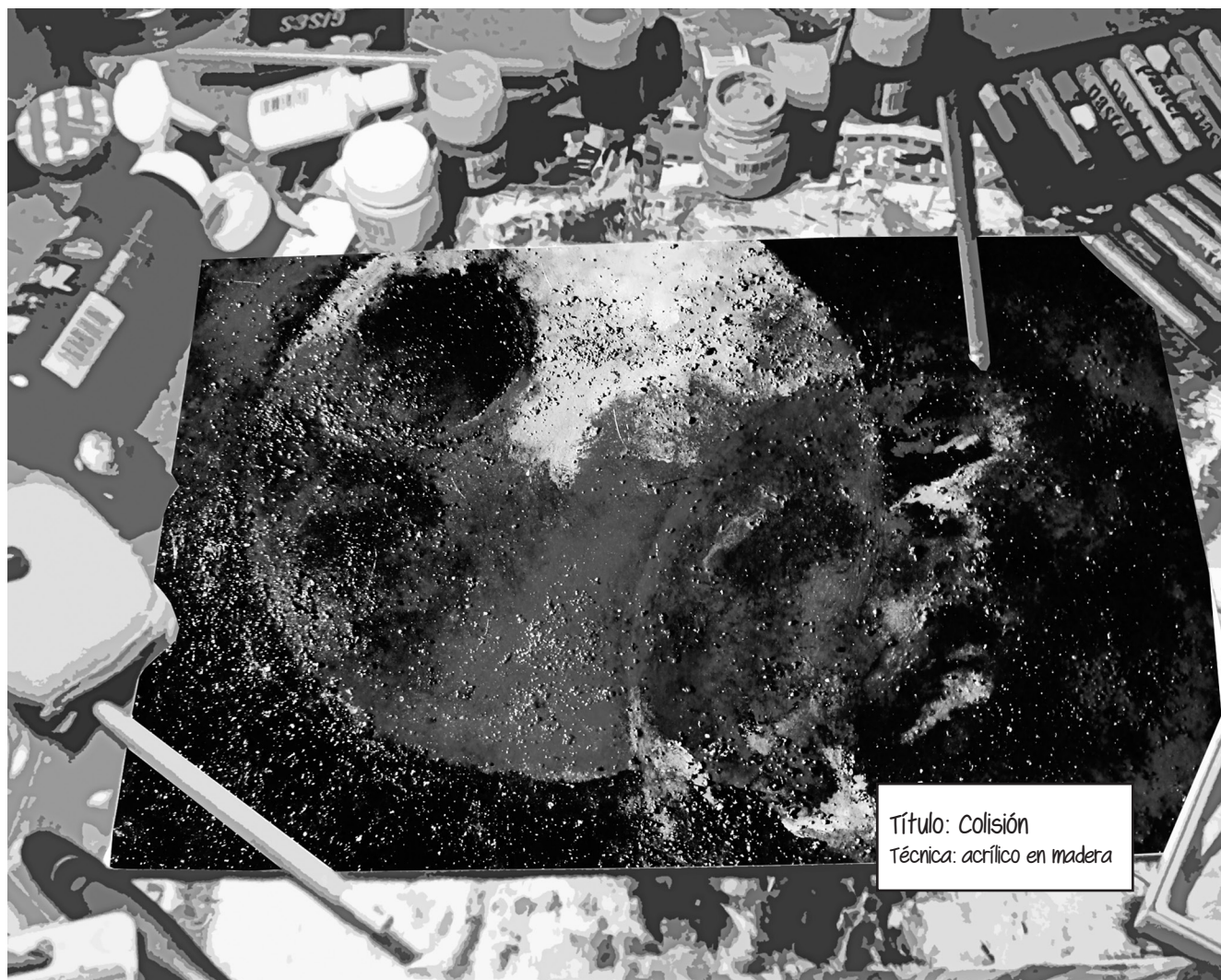
colocado a los indígenas en el escaño social más bajo por las representaciones ideológicas que funcionan más para mantenerlos en la sumisión que para liberarlos de dicha condición de pobreza. Esta situación plantea que estos estigmas representan actos de poder sobre ellos, en el sentido de Foucault, que sirven para vigilarlos, controlarlos y amordazarlos y que cuando se internalizan en la cultura y mentalidad de los pueblos indígenas, los sistemas de control y vigilancia expresan su mayor eficacia. En este escenario es imposible la creación de una ciudadanía reflexiva y crítica. Mientras sigamos reproduciendo las representaciones falsas sobre los indígenas afectará colectivamente a la sociedad mexicana, ya que no sólo no se contribuirá a la nueva construcción nacional sino que las imágenes sobre el indígena proyectarán una sociedad avergonzada de su pasado y con poca esperanza en el futuro.



Bibliografía

- Alexander, J. C. (1997). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra mundial. Análisis multidimensional*. España: Gedisa.
- Aguirre Beltrán, G. (1973a). *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Sepsetentas.
- Aguirre Beltrán, G. (1973b). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Bartra, R. (1976). *Estructura agraria y clases sociales*. México: ERA.
- Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón; las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. España: Siglo XXI.
- Díaz del Castillo, B. (2011). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Red ediciones.
- Fanon, F. (1980). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Florescano, E. (2001). *Etnia, estado y nación*. México: Taurus.
- Foucault, I. (2000). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gamio, M. (1987). *Hacia un México nuevo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Geertz, C. (1997). La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados, en C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, España: Gedisa.
- González Casanova, P. (2009a). El colonialismo interno, en P. González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá, Colombia: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- González Casanova, P. (2009b). La explotación global, en P. González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá, Colombia: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Gruzinski, S. (1994). *El discurso del cómic*. España: Cátedra.
- Guarisco, C. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en México y Perú (1770-1850)*. México: El Colegio Mexiquense.
- Habermas, J. (2009). La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho, en C. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Navarro, L. (1998). Ciudadanos iguales, ciudadanos diferentes. La nueva lucha india, en L. Hernández Navarro y R. Vera Herrera (comps.), *Acuerdos de San Andrés*. México: ERA.
- Harvey, D. (2004). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo. Estudios sobre historia*. Barcelona: Paidós.
- Lazo Briones, P. (2010). *Crítica del multiculturalismo. Resemantización de la multiculturalidad, argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*. México: Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana.

- Lipovetski, G. (2002). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.
- Maffesoli, M. (1991). *El tiempo de las tribus, el declive del individualismo en las sociedades de masas*. España: Icaria.
- Maldonado, S. (2010). *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Medina, A. y García Mora, C. (1983). *La quiebra política de la antropología social en México*. México: UNAM.
- Portal Ariosa, M. A. y Ramírez Sánchez, P. X. (2010). *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Juan Pablo Editor.
- Portelli, H. (1989). *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI.
- Powell, T. G. (1974). *El liberalismo y el campesinado en el centro de México, 1850-1876*. México: SEP, Setenta y seis.
- Pozas, R. y Horcasitas, I. (1995). *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo XXI.
- Rorty, R. (2001). Filósofos, novelistas y comparaciones interculturales: Heidegger, Kundera y Dickens, en E. Deutsch, *Cultura y modernidad, perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- Said, E. (1978). *Orientalismo*. México: Diana.
- Sánchez, C. (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Warman, A. (1970). Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana, en *De eso que llaman antropología mexicana*, México: Editorial Nuestro Tiempo.



Título: Colisión
Técnica: acrílico en madera