



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**“Lo étnico” desde un abordaje relacional: el caso mixteco**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**Licenciada en sociología**

**P R E S E N T A :**

**Silvia Tajonar García**



**DIRECTOR DE TESIS:  
Dr. Héctor Vera**

**Ciudad Universitaria, Cd.Mx., 2018.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta investigación forma parte del programa Etnografía de las regiones indígenas de México, auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología.

## **Agradecimientos**

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo incondicional de todas las personas maravillosas que me rodean. Quiero comenzar agradeciendo a mis padres y a mis hermanas por estar siempre a mi lado, apoyándome de todas las formas posibles. Sepan que son lo más importante para mí.

A Beto por su amor, por estar siempre, en las buenas y en las malas.

Mención destacada para Héctor, mi director, a quien agradezco sus enseñanzas y su paciencia.

Al Instituto Nacional de Antropología e Historia y a mis colegas del equipo Oaxaca, en especial a Polo por su apoyo en la realización de éste y otros proyectos. Quiero agradecer a Cristina Masferrer, quien también ha sido lectora de esta tesis, y cuyos comentarios y observaciones la enriquecieron enormemente.

A mis lectores: Edgar, Isabel y Rosa María, gracias. El diálogo con cada uno de ustedes me permitió mejorar el trabajo que presento.

A los habitantes de la Mixteca Alta, quienes siempre me brindaron su amistad y apertura, gracias por compartir sus vidas conmigo.

A mis queridas amigas y amigos que me acompañaron durante la carrera y que permanecen.

## Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1.	
Abordajes relacionales: debates y consensos en teoría social.....	6
1.1 Un estilo de teorizar: las relaciones como punto de partida.....	7
1.2 Sobre el estatus ontológico de las relaciones.....	14
1.3 Individuos interdependientes/trans-actores.....	16
1.4 Sobre los grupos.....	20
1.5 Sobre el contexto.....	24
1.6 Sobre las explicaciones. Alcances.....	25
1.7 Discusión sobre métodos, herramientas y aplicaciones.....	33
1.8 Aplicaciones prácticas de análisis relacional.....	38
1.9 En búsqueda de nuevos lenguajes.....	40
1.10 Sobre el concepto de “cultura” en clave relacional.....	42
1.11 La idea de “raza” vista desde el ámbito cultural.....	46
1.12 Sobre la noción de “comunidad” y de “comunidad indígena”.....	49
Capítulo 2.	
Lo étnico como asunto de abordaje sociológico: entre categorías y relaciones.....	54
2.1 Los múltiples participantes en las disputas por los significados de las categorías.....	55
2.2 México no siempre fue una nación multicultural.....	63
2.3 Transformaciones históricas en las formas de entender “lo indígena”.....	70
2.4 La construcción de la “nación” y las transformaciones de “lo indígena”.....	78
2.5 Comentarios finales: de lo “indio” a lo “étnico”.....	95
Capítulo 3.	
La Mixteca y los mixtecos como producto de sus interdependencias.....	99
3.1 Sobre la región Mixteca.....	100
3.2 La Mixteca como producto histórico de relaciones cambiantes: época prehispánica.....	106
3.3 Articulaciones económico-productivas y transformaciones sociales y políticas en la Mixteca durante la Conquista y Colonia.....	113
3.4 Población de origen africano en la Mixteca durante el periodo colonial.....	122
3.5 El siglo XIX: la Mixteca frente al naciente Estado mexicano.....	125
3.6 La Mixteca en el siglo XX: entre la elevada degradación medioambiental y la migración pronunciada.....	132
3.7 La larga historia de migraciones de los pueblos mixtecos.....	136
3.8 Notas etnográficas sobre las interdependencias mixtecas.....	138

3.9 Comentarios finales .....	140
Conclusiones.....	143
Bibliografía .....	150
Anexos .....	164

## Introducción

Existe consenso sobre que la “región Mixteca” se sitúa en los estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla. Las estimaciones sobre su extensión varían: van desde los 12 900 km<sup>2</sup> propuestos por Margarita Dalton (1990) hasta los 40 000 km<sup>2</sup> propuestos por Barbro Dahlgren (1990a), pasando por los 18 759 km<sup>2</sup> que propone Miguel Bartolomé (1999). A ello se suma un factor adicional: la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) documenta que hay población mixteca en otros estados de la república mexicana: la Ciudad de México, el Estado de México, Baja California, Sinaloa y Sonora (CDI, 2006:82). Por otra parte, Sylvia Escárcega y Stefano Varese (2004), retomando el trabajo de Michael Kearney, refieren que debido a la migración mixteca hacia Estados Unidos ha surgido un nuevo espacio político transnacional, al que se suele llamar “Oaxacalifornia”.

Entonces, ¿dónde está la Mixteca?, y ¿a qué se deben tantas discrepancias en su delimitación? Se podría pensar que es consecuencia del uso de diferentes criterios para regionalizar. Pero, ¿y si las “fronteras” de algo así como un “ámbito espacial mixteco” fueran mucho más fluidas y, por ende, difíciles de capturar con precisión? Ésta es una de las cuestiones de las que se ocupa el presente escrito.

Con el conteo de población indígena en nuestro país se presenta una situación semejante: de acuerdo con la encuesta intercensal llevada a cabo por el INEGI en 2015, en México, del total de 121 millones de personas, 7.2 millones son “indígenas”, cifra que representa 6.6% de la población mayor de cinco años. El criterio con el que se determinó esta cifra fue la “condición” de hablar alguna lengua indígena. Sin embargo, cuando se empleó el criterio de “autoadscripción”, es decir, si la persona se considera a sí misma “indígena”, la cifra de población indígena se elevó a 25.7 millones, equivalente al 21.5% de la población mexicana.

Por otra parte, la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) usa un criterio diferente para hacer estimaciones sobre la población indígena: la pertenencia a un “hogar indígena”. Ello quiere decir que se contabiliza como “indígena” a todas las personas que habiten un hogar donde algún miembro de la familia (cónyuge, madre, padre, abuelos, bisabuelos) haya declarado hablar una lengua indígena. Este criterio arroja un total de

aproximadamente 12 millones de personas (10.1% de la población mexicana), de los cuales 4.6 millones no hablan ninguna lengua indígena.

Hay diferencias notables entre las estimaciones del INEGI y las de la CDI en relación con la cantidad de habitantes indígenas de nuestro país. De nuevo, se podría pensar que se trata de una consecuencia lógica del uso de diferentes criterios (hablar una lengua indígena, la autoadscripción indígena y la pertenencia a un hogar indígena) pero que los pobladores indígenas “están ahí”, esperando a ser apropiadamente identificados y contabilizados, y que sólo debemos encontrar un criterio más adecuado para cuantificarlos.

Sin embargo, ¿y si tales variaciones en la magnitud de la población indígena no fueran atribuibles solamente a la “inexactitud” de los mecanismos de cuantificación? Lo que habría que preguntarse es si es posible identificar y cuantificar con exactitud a “lo indígena”. Tal aspiración se basa en la premisa de que “lo indígena” existe física y tangiblemente en la realidad social, y que, con las herramientas adecuadas, podremos identificarlo plenamente. A esta premisa la podemos calificar como una concepción “sustancialista”: la creencia de que detrás del sustantivo hay una entidad con existencia material que ha permanecido inmutable con el correr de los años.

El campo de estudios sobre “lo étnico” está inundado de concepciones sustancialistas: los documentos jurídicos y académicos suelen postular a un “tipo ideal indígena” con el que después se contrasta a los habitantes de carne y hueso clasificados bajo tal rubro. Cuando alguno de los pobladores “indígenas” no se reconoce en ese tipo ideal, o deja de vestirse de la forma “tradicional”, o decide migrar, es común escuchar que “se está perdiendo su cultura”. Adicionalmente, la noción dominante actual sobre “lo étnico”, asociada a la presencia de características culturales, no siempre fue la concepción imperante ni la más difundida. Éste es otro de los temas que conciernen al presente trabajo: las disputas en torno al significado de lo “indígena”, así como los procesos mediante los cuales tales significados se establecen y se difunden.

Para hacer el análisis de los procesos de construcción de “lo étnico”, partimos de las premisas de lo que en ciencias sociales se conoce como “enfoque relacional”. Una caracterización de este estilo de investigación se presenta en el primer capítulo. En términos generales, podemos decir que este enfoque está constituido por un abanico de estrategias de investigación que tienen en común la apuesta por tomar a las relaciones estructuradas de

actores sociales como punto de partida para el análisis social. Al hacer énfasis en las cadenas de interdependencias que ligan a unos actores con otros, los analistas relacionales aspiran a superar la dicotomía “individuo/sociedad” que toma a estos dos planos de la vida social como si fueran irreconciliables. Los abordajes relacionales pretenden desmarcarse de las posturas sustancialistas, en las cuales el punto de partida para construir explicaciones está dado por las “cualidades” o “atributos” de los actores sociales, sin dar justa importancia a sus interdependencias. Por ejemplo, una forma sustancialista de proceder en el análisis de los procesos étnicos sería: identificar a los actores étnicos, definir las características que los hacen étnicos, y posteriormente elaborar explicaciones en función de ello. El gran problema de esta forma de proceder es que no tiene espacio para el cambio y la procesualidad de la vida social. Los analistas relacionales afirman que la vida social es un continuo e incesante cambio, que sí atestigua estabilidad, regularidades y consistencias, pero se proponen dar cuenta de ello (lo estable, lo permanente), en vez de partir de que todo es estable y que de pronto, cambia. Este proceso de cambio incesante que atraviesan los actores sociales interdependientes es la razón por la cual nunca encontraremos una definición precisa y única para identificar a los actores “étnicos”. Así, desde una mirada relacional, la preocupación no está en elaborar definiciones precisas y absolutas para encasillar a los actores sociales, sino en las formas en que nuestras interrelaciones nos modelan en diferentes momentos. Es preciso aclarar que de ninguna manera se trata de negar la desbordante diversidad cultural de nuestro país, sino de mostrarla en su historicidad, como un proceso dinámico y cambiante.

En el segundo capítulo se exponen las formas en que históricamente se ha hablado sobre “lo étnico” en México. Así, se presenta una revisión de las formas de pensar y construir “lo étnico” desde la llegada de los españoles a tierras americanas hasta la época actual. A través de la recuperación de debates clave, así como de los actores que participaron en ellos, se muestra a “lo étnico” como producto de diversas disputas simbólicas en diferentes periodos históricos, y no como una cualidad inherente a los actores sociales clasificados bajo tal etiqueta. De esta manera, no buscamos en los actores sociales las características que los definen como sujetos étnicos, sino que ponemos la mira en los procesos de instalación y rutinización de las categorías sociales (como “indígena”). En este

campo, los procesos de clasificación y cuantificación estatales son sometidos a escrutinio, más que tomados como fuentes de información.

Aplicar los presupuestos del análisis relacional al estudio de “lo étnico” –ejercicio que se puede realizar con cualquier otro proceso de clasificación que esté mediado por la asignación de categorías a los actores sociales– permite mostrar que “lo étnico” no se define solamente por las características de ciertos individuos o grupos, sino que también implica procesos de construcción y disputa de significados en diversos ámbitos, tales como la academia, el gobierno, los medios de comunicación, y los propios poblados indígenas. Así, en el presente trabajo sostenemos que “lo étnico” constituye un campo de disputa simbólica, y no una serie de cualidades inherentes a los actores sociales. Los pueblos indígenas del México contemporáneo son producto de sus relaciones con otros actores sociales, por lo tanto, no son “esencias” o “sustancias” que se desenvuelven teleológicamente en el tiempo, indiferentes a lo que sucede a su alrededor.

En el tercer y último capítulo se aplican los postulados relacionales al análisis de un caso práctico: los procesos históricos que han dado forma a la región Mixteca y a sus habitantes, los mixtecos. Este recorrido por la Mixteca comienza en la época prehispánica y concluye en la actualidad. Podremos observar que “lo mixteco” no es una “esencia” o “sustancia” que ha permanecido inmutable con el pasar de los años, sino que se ha constituido históricamente de diversas formas como producto de sus articulaciones: veremos que las formas de organización social mixtecas mutaron históricamente a consecuencia de la interacción con otros actores (como otros pueblos indígenas y los conquistadores españoles). En suma, se pretende mostrar a la Mixteca y a los mixtecos como producto de sus interrelaciones.

Cuando se estudia a los pueblos indígenas de México, es común que se les piense “hacia adentro”, sin prestar atención a las dinámicas globales en las que están insertos y que históricamente influyeron –e influyen– en su configuración local. El pueblo mixteco tiene una larga tradición migrante, la cual vuelve imposible analizar lo “étnico” como un fenómeno circunscrito a un territorio perfectamente delimitado. De esta manera, en el estudio de “lo mixteco” encontramos un campo fértil para la aplicación práctica de los presupuestos del análisis relacional. Este capítulo también contempla un breve apartado con información etnográfica que he recabado a lo largo de tres años en los que he realizado

trabajo de campo de manera intermitente en el estado de Oaxaca, como parte del *Programa Nacional de Investigación Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

El conocimiento de la región a través del trabajo de campo fue clave en la formulación del problema de estudio, ya que pronto noté que los procesos locales no se entendían sin relacionarlos con procesos extra-locales: un ejemplo de ello es el envío de remesas, el cual constituye una forma en que los migrantes mixtecos radicados en el extranjero siguen participando en la vida social y política de los municipios de la Mixteca de los que han emigrado.

Es preciso aclarar que el presente documento es un estudio de corte primordialmente teórico, que aspira a hacer operativos los presupuestos de un estilo particular de investigación: el análisis relacional. Esta elección metodológica implicó poner énfasis en los procesos históricos de largo aliento que han dado forma a lo que hoy conocemos como “Mixteca”, así como en las conexiones extra-locales y globales que influyeron en su configuración histórica, razón por la cual la información etnográfica no figura en primer plano. Sin embargo, estoy convencida de que a través de los estudios etnográficos también se pueden rastrear y develar las conexiones globales que dan forma a los municipios mixtecos y a sus habitantes.

## **Capítulo 1. Abordajes relacionales: debates y consensos en teoría social**

Si somos observadores meticulosos, cuando leemos un texto académico lograremos identificar las premisas que lo guían: cómo se concibe a “la sociedad”, a “los individuos”, si lo material determina lo simbólico, si los individuos actúan siguiendo normas y convenciones, si los individuos actúan conforme a sus intereses y motivos... y un largo etcétera. Si bien no en todos los trabajos se hace explícita la postura ontológica desde la cual se enuncia, ello no quiere decir que no haya tal. Reconocer que en la práctica investigativa operamos con supuestos sobre “cómo funciona el mundo” debe llevarnos a realizar un ejercicio reflexivo para explicitarlos: los compromisos teóricos que asumimos implícita o explícitamente tienen consecuencias sobre lo que enunciamos, condicionando en gran medida el alcance de nuestros análisis.

En ese sentido, uno de los propósitos de este capítulo es hacer explícitas las premisas que orientan la investigación, y con base en las cuales se intenta construir explicaciones. Si tuviéramos que expresarlo en pocas palabras, diríamos que la postura ontológica desde la cual se enuncia el presente trabajo es aquella que ha sido denominada como “relacional” en la literatura académica sobre ciencias sociales. El espectro relacional es vasto y en su interior podemos ubicar a una amplia gama de autores, diferentes “momentos” en la obra de los autores, o coincidencias parciales. Así, aunque exista acuerdo entre los teóricos asumidos relacionales en que el foco de análisis debe estar centrado sobre “las relaciones”, hasta la fecha no existe un consenso ontológico unificado y bien definido que los aglutine a todos (Dépeltau, 2013). Existe discrepancia sobre el estatus ontológico de las relaciones; de ahí que tampoco haya acuerdo sobre cuál es la mejor forma de estudiarlas. Otra divergencia tiene que ver con “las entidades” que se “relacionan”: hay discrepancia sobre si solo deberíamos estudiar relaciones humanas o si también debemos estudiar las relaciones humanas con actores no humanos, por mencionar algunos de los puntos que están a debate.

En consonancia con lo planteado por François Dépeltau (2013:164), consideramos que el abordaje relacional de lo social no existe como paradigma en las ciencias sociales, dado que no hay consenso en el nivel ontológico entre los académicos. Sin embargo, consideramos que sí se puede plantear la existencia de un “estilo relacional de teorizar”, en el que confluirían algunos planteamientos de autores tan diversos como Georg Simmel,

Norbert Elias o Eric Wolf, por mencionar algunos, con planteamientos más recientes como los hechos por Dépeltau. En este capítulo presentaremos dicho estilo relacional de teorizar, los planteamientos que confluyen en él, la postura ontológica implicada, así como las consecuencias para el análisis que de ahí se desprenden. Las convergencias que encontramos en este estilo de teorizar tienen que ver con: resolver el dualismo individuo/sociedad; tomar a las relaciones como punto de arranque en las explicaciones (en vez de a las “cualidades” o “atributos” individuales o colectivas); y eludir el sustancialismo (pensar que detrás de los sustantivos que usamos existen entidades con existencias fijas y bien delimitadas) para reconocer lo procesual y dinámico de la vida social, por mencionar las más importantes.

### **1.1 Un estilo de teorizar: las relaciones como punto de partida**

Pensemos por un momento en la teoría de la estructuración elaborada por Anthony Giddens, formulada expresamente como una propuesta de solución al incesante debate de cuál es el vínculo entre los “aspectos micro” y los “aspectos macro” de la vida social. Giddens plantea este debate como una confrontación entre “objetivismo” y “subjetivismo”: los teóricos han tomado como punto de partida para sus explicaciones a “la sociedad” (pasando por alto la existencia de actores reflexivos), o bien a los “actores individuales” (sin tener suficientemente en cuenta su participación en sistemas sociales de dimensiones mayores). Ante esta confrontación, Giddens insiste en la importancia de no dejar fuera del análisis ni al actuar cotidiano de los agentes reflexivos, ni a la participación de éstos en sistemas sociales que les rebasan. La ruta crítica que sugiere para superar este dualismo (individuo – sociedad), consiste en replantearlo como dos dimensiones inseparables de la vida social, resultando imposible entender la una sin la otra: es esto a lo que llama “dualidad de estructura” (Giddens, 1998:22).

Giddens reconoce la dificultad de formular una propuesta teórica que aglutine ambas dimensiones de la vida social en justa proporción, sin privilegiar una sobre la otra. Él apuesta por no abandonar los términos “estructura”, ni “agencia”, pero pugna por otorgarles otro sentido. En relación con “estructura”, le imprime una modificación al aseverar que ésta no solamente “constriñe” o limita el actuar de los agentes, sino que también provee las condiciones habilitantes en las cuales aquéllos se desempeñan. Giddens reconoce que se ha asociado el concepto “estructura” con un sentido “exterior” a los

agentes; y pugna por abandonar este sentido al proponer que la “estructura” también es “interior”: se encuentra asimilada en la memoria de los actores, en su conciencia práctica (1998:61).

De acuerdo con Giddens, los estudiosos de la vida social deben centrar su atención en estudiar “sistemas sociales”, entendiendo por éstos a los conjuntos de prácticas y conductas “situadas” producidas y reproducidas por agentes reflexivos cotidianamente. En las acciones de los agentes las estructuras encuentran su actualización; estas acciones, al mismo tiempo, dada su recursividad, reproducen las estructuras a manera de “consecuencias no buscadas”. Sin embargo, los agentes reflexivos pueden decidir si actúan de tal o cual manera, ajustándose a las estructuras o desafiándolas con sus acciones.

Giddens da así tratamiento a uno de los problemas centrales con los que se ha enfrentado la teoría sociológica: el debate sobre qué tanto potencial transformatorio tienen los actores frente a estructuras más grandes que se les imponen cotidianamente. Observamos los retos que presenta una adecuada conceptualización del mismo; en el caso de Giddens, nos encontramos con una propuesta en la que, si bien no se otorga primacía explícitamente a una dimensión sobre la otra, en la terminología que se emplea la escisión entre “individuos” y “estructuras” se mantiene.

Un punto en común del “estilo relacional de teorizar” es el compromiso de eludir este dualismo entre “agentes” y “estructuras”, sin embargo, no todos los teóricos asumidos relacionales resuelven esta tensión de la misma manera, ni con el mismo éxito. La preservación de dicho dualismo puede generar dos consecuencias: 1) que se propongan explicaciones cuyo punto de partida sean las cualidades individuales de los actores; 2) que se propongan explicaciones cuyo punto de partida sean las “estructuras” que determinan (aunque sea parcialmente) el actuar individual. A ello sumemos la dificultad empírica de ¿cómo determinar el “impacto” de una “acción individual” en una “estructura”, y viceversa?

La ruta crítica compartida por los teóricos asumidos relacionales para eludir dicho dualismo es proponer un cambio de enfoque: miremos a las relaciones sociales. No pensemos en individuos aislados, ni en estructuras definidas que operan por encima de ellos. Un planteamiento pionero en el que podemos encontrar eco de esto se halla en la obra de Simmel, *Cuestiones fundamentales de Sociología*: “Todos aquellos grandes sistemas y

organizaciones supraindividuales en los que se suele pensar en relación con el concepto de sociedad, no son otra cosa que las consolidaciones –en marcos duraderos y configuraciones independientes– de interacciones inmediatas que se producen hora tras hora y a lo largo de la vida entre los individuos” (Simmel, 2002:33). Simmel concede un carácter “dinámico” a la vida social al afirmar que ésta se realiza en las interacciones y mutuas afectaciones entre individuos, al grado que llega a proponer que es más adecuado hablar de “socialización”, que de “sociedad” (2002:33), dado que la vida social se encuentra aconteciendo permanentemente; “sociedad” es una abstracción que designa a una serie de individuos entrelazados.

De lo anterior, Simmel deriva que la tarea de la sociología consistiría en describir las formas de afectación mutua entre los individuos, abstrayendo de las interacciones sociales las “formas” en que ésta ocurre. La separación forma/contenido es analítica, y debe ser propuesta por el observador. Retomamos el planteamiento porque desde la apuesta relacional también estamos interesados en dar cuenta de las maneras en que los individuos se afectan unos a otros, así, podríamos encontrar cierta coincidencia con las aspiraciones formalistas de Simmel. Se puede pensar, como lo sugiere Emily Erikson (2011) que las propuestas simmelianas pueden fácilmente traducirse en una búsqueda de tipos de relaciones que operan intemporalmente y en cualquier contexto cultural, sin embargo, consideramos que de los planteamientos de Simmel no se desprende que las “formas” sean inmutables y “apriorísticas”: reconocer el permanente acontecer de la vida social en el surgimiento y decaimiento de lazos, que pueden ser efímeros o volverse duraderos, imposibilita sostener que existe una variedad limitada de “formas sociales” que se manifiestan idénticamente bajo cualquier circunstancia<sup>1</sup>.

Otro planteamiento que está en sintonía con la apuesta relacional por cambiar el foco de análisis lo encontramos en *El Proceso de la Civilización* de Norbert Elias. Él

---

<sup>1</sup> En su obra *Sociología*, Simmel manifiesta que prescinde de la cuestión de si hay formas iguales con diversidad de contenidos, debido al fluctuar de la vida social. En sus palabras: “Como queda indicado, prescindo aquí de la cuestión de si existe una absoluta igualdad de formas con diversidad de contenido. La igualdad aproximada que ofrecen las formas en circunstancias materiales muy distintas -así como lo contrario- es suficiente para considerarla en principio posible. El hecho de que no se realice por completo esta igualdad demuestra justamente la diferencia que existe entre el acontecer histórico espiritual, con sus fluctuaciones y complicaciones, irreductibles a plena racionalidad, y la capacidad de la geometría para extraer con plena pureza de su realización en la materia las formas sometidas a su concepto”. (Simmel, 2014:109,110).

sostiene que no hay justificación para concebir a los individuos como seres aislados, ya que siempre nos encontramos inmersos en interdependencia con otros individuos: “Comoquiera que los seres humanos tienen un mayor o menor grado de dependencia recíproca, primero por naturaleza y luego por el aprendizaje social, por la educación y por la socialización a través de necesidades de origen social, estos seres humanos únicamente se manifiestan como pluralidades; si se permite la expresión, como composiciones” (2016:70).

Si bien Elias reconoce que experimentamos nuestra individualidad como si una “barrera” aislara nuestra “interioridad” individual frente al “mundo exterior”, al dejar en claro que los seres humanos no tenemos completa autonomía unos de otros, sugiere que nos conceptualicemos como “personalidades abiertas”. Los diversos conjuntos de interdependencias entre seres humanos forman “composiciones” o “figuraciones”, concepto que equipara a un “baile”: éste no se puede concebir sin individuos entrelazados que lo ejecuten. Así, “la sociedad” no puede concebirse en abstracto, “vacía” de individuos interdependientes y como una entidad con existencia propia. En su *Sociología fundamental* lo resume así: “Lo que se caracteriza con dos conceptos distintos como ‘individuo’ y ‘sociedad’ no son, como el uso actual de estos conceptos a menudo hace aparecer, dos objetos que existan separadamente, sino dos planos distintos, pero inseparables del universo humano” (Elias, 1982:153).

Los planteamientos de Elias que recuperamos dirigen con mucha claridad la atención hacia las conexiones entre individuos, y no conceden lugar para concebir a los seres humanos en aislamiento: esta noción simplemente es una forma de experimentar el mundo, pero no es la manera en que la vida social discurre. Así, tanto los “individuos”, como los “grupos” son “composiciones” hechas de conexiones entre seres humanos, no entidades de diferente orden e incompatibles entre sí. Elias también señala el problema de que los lenguajes disponibles contribuyen a fijar dichas imágenes equivocadas sobre los individuos y los grupos, y de ahí que sugiera emplear el concepto de “figuración”.

Desde otra trinchera, Eric Wolf expresa preocupaciones de un orden similar cuando en su obra *Europa y la gente sin historia* expresa que “el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y que los empeños por descomponer en sus partes a esa totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad” (2005:15). Wolf considera que las narrativas empleadas por las ciencias sociales

no han logrado captar esta dimensión fundamental de lo humano, ya que han concedido existencia real y definida a los sustantivos que empleamos. Así, por ejemplo, al plantear que existen “sociedades” definidas, generamos “un modelo del mundo similar a una gran mesa de billar en la cual las entidades giran una alrededor de la otra como si fueran bolas de billar duras y redondas” (2005:19). Así, por ejemplo, “Occidente” no sería una entidad homogénea con existencia fija, sino una forma de designar un conjunto de relaciones cambiantes y procesos dinámicos.

El planteamiento central de Eric Wolf es que “todo el mundo humano” está interconectado desde siempre, así, no se preocupa por señalar un “tipo de relación” específico que debamos estudiar. Incluso, propugna por un estudio “holista”, que abarque en conjunto todo lo económico, político y lo ideológico, y no solamente “relaciones sociales sin contenido” (reclamo que hace a la sociología). Esto es una muestra más de la gran amplitud de significados atribuibles al término “relaciones”: observamos que, aunque haya una voluntad compartida entre los académicos de estudiar “interconexiones” (en este caso), el entendimiento de qué son éstas, y de cuáles son las “entidades” que se interconectan es diverso.

Wolf también hace un reclamo a las antropologías de los años sesenta y setenta, afirmando que se concentraron en estudiar “casos aislados” como si fueran campos autónomos de producción de significados, y dejaron fuera de foco los vínculos de esos “casos pequeños” con los procesos económicos mayores en los que inevitablemente estaban envueltos. Así, sugiere que estudiemos “procesos”, y pone por ejemplo al tráfico de esclavos: siguiendo este proceso podremos trazar conexiones entre la expansión europea, la colonización de otros territorios, y los problemas materiales y organizacionales que enfrentaba la gente cotidianamente. Siguiendo estos planteamientos, cobra sentido su aspiración por hacer una sola “Historia de la humanidad”, la cual no sería más que la narración de esta serie de procesos interconectados unos con otros: los niveles “micro” encuentran su correlato en niveles “macro”.

Observamos que Wolf alberga interés por estudiar procesos dinámicos, interconectados, pero de manera holista, y que en su léxico se mantienen concepciones sobre procesos micro y macro. La empresa de narrar la Historia de aquellos que nunca han

figurado en ella es ambiciosa, pero es posible y está justificada dentro de sus planteamientos.

Volvamos al terreno de la sociología. Para ello, retomaremos algunos planteamientos hechos por Philippe Corcuff en *Las nuevas sociologías*, obra en la que explora los alcances de diferentes propuestas teóricas para resolver la confrontación entre “individuo” y “sociedad”, así como el lenguaje del que podemos echar mano para ello (proponiendo que el lenguaje constructivista es una posibilidad). Corcuff señala que en la sociología se adoptaron esquemas de pensamiento dualistas provenientes de la filosofía, como la distinción entre “sujeto” y “objeto”. Ello derivó en la conformación de esquemas de teorización “holistas” por una parte, e “individualistas” por otra. Frente a este problema, propone que la sociología se enfoque en estudiar relaciones, en consonancia con los planteamientos de los autores arriba recuperados. Desde su punto de vista, si se puede hablar de “individuos” o “estructuras” es sólo como emergencias secundarias, como “cristalizaciones” de las relaciones sociales. El giro “relacional” es, según Corcuff, un “tercer programa”, fundamentalmente diferente de los planteamientos holistas e individualistas (2013:28). Sin embargo, a pesar de reconocer que no habría que considerar como entidades diferentes a los “individuos” y a los “colectivos”, Corcuff sostiene que entre ambas cristalizaciones de relaciones sociales sí hay diferencias.

Pasemos ahora a un planteamiento más radical, a nuestro parecer. François Dépeltau (2013) propone una ontología social “de un solo nivel”, en la que sólo existen relaciones sociales. Él sostiene que al interior del espectro relacional hay fragmentación, y no hay una serie de premisas ontológicas compartidas por todos los teóricos relacionales. Preocupado por el riesgo de que “relacional” se convierta en una etiqueta sin significado, analiza diferentes trabajos producidos por teóricos asumidos relacionales. Así, plantea que existen tres tipos de ontologías en la literatura:

- 1) Deterministas. Aquellos que reconocen que la vida social está constituida por relaciones, pero siguen manteniendo que los patrones de relaciones determinan la conducta de los sujetos. Siguiendo a Dépeltau, la interdependencia de los actores se anula en estas posturas, ya que están determinados por los patrones de relaciones que se forman independientemente de ellos.

- 2) Co-deterministas o dialécticas. Esta postura ontológica mantiene la distinción (aunque sea analíticamente) entre “estructuras” y “agencia”, y plantea que la vida social se puede explicar en términos de las interacciones entre tales estructuras y los individuos. El agudo análisis de Dépeltau señala que esto conlleva una dificultad: ¿cómo interactúan los agentes con las estructuras? Responde que los individuos se enganchan en transacciones con otros individuos, no con “normas” abstractas o con “patrones de relaciones”.
- 3) “Profunda”. Es la postura ontológica que Dépeltau asume, y a la cual nosotros nos adherimos también. Nos parece que es la única que efectivamente esquivo la confrontación entre “individuos” y “estructuras”, al plantear que en un “solo nivel” ontológico, lo único que existe son relaciones. De acuerdo con él, todo el tiempo nos encontramos situados en “campos de transacciones” como individuos interdependientes (Dépeltau, 2013:174); no podemos pensarnos de otra manera. Así, se pone de manifiesto que lo que en otras aproximaciones se considera como “estructura” es una abstracción; ya que los individuos no interactúan con “estructuras” o “patrones de relaciones”, sino con otros individuos y con otras “entidades no materiales” (como ideas o recuerdos).

Ahondemos un poco en la ontología de un solo nivel de Dépeltau, que él denomina “profunda”. Ésta presupone que las “‘entidades sociales’ emergen constantemente de las relaciones entre sus ‘sub-entidades’; parecen recurrentes y ‘estructuradas’ solo si uno se enfoca principalmente en similitudes o patrones; y ninguna ‘totalidad’ social puede interactuar con individuos” (2013:175)<sup>2</sup>. La premisa central es que “A no hace lo que hace sin entrar en transacción con B, y viceversa. A y B son interdependientes” (2013:178)<sup>3</sup>. Así, no es necesario recurrir al concepto de “agencia”, ya que la preocupación por cómo interactúan los agentes y las estructuras no está presente: es empíricamente imposible. En vez de ello propone el término “trans-actores”. Ahora bien, las “estructuras” se reformulan en términos relacionales como fenómenos transaccionales, y sí se reconoce la existencia de patrones sociales, pero no se les concede de inmediato la cualidad de determinar por medio de algún canal extraño la conducta de las personas. Dépeltau sostiene que nuestra conducta

---

<sup>2</sup> Traducción propia.

<sup>3</sup> Traducción propia.

sólo puede ser influenciada por nuestras percepciones de los patrones de relaciones sociales. Retomando a los interaccionistas simbólicos, Dépeltau plantea que

“nuestras acciones humanas provienen de nuestra percepción sobre los objetos, y no de los objetos mismos. En términos de ‘estructuras sociales’, los individuos solo pueden ser influenciados por sus propias percepciones de algunos patrones de relaciones, los cuales están relacionados con sus respectivas experiencias pasadas memorizadas, metas, deseos, emociones y así por el estilo” (2013:179)<sup>4</sup>.

## 1.2 Sobre el estatus ontológico de las relaciones

Si bien la propuesta de Dépeltau nos parece la más efectiva para evadir el dualismo “individuo”/“sociedad”, queda una controversia más por apuntar: qué son las relaciones. Siguiendo a Dépeltau, las relaciones serían equivalentes a “interdependencia”, al grado que no podemos plantear explicaciones partiendo de las capacidades individuales porque éstas no existen como tal, siempre están relativizadas por nuestras interdependencias. Sirva para alimentar el debate la siguiente exposición de una serie de planteamientos de Christopher Powell en torno a qué son las relaciones, quien distingue entre dos posibles conceptualizaciones de relaciones:

- 1) como “vínculos concretos”,
- 2) como “posiciones relativas en un campo de algún tipo” (Powell, 2013:189).

Powell considera que se pueden sintetizar ambas concepciones a través de distinguir “relaciones de hecho” y “relaciones potenciales”, sumando así una dimensión temporal para distinguir los tipos de relaciones. En su propuesta ontológica, las relaciones existen “potencialmente” antes de que la interacción “de hecho” las efectúe (2013:193). Es así como afirma que todo está constituido por relaciones, incluidos los objetos no humanos (sugiere entonces que una visión radicalmente relacional debería ser también no-humanista). Las relaciones sociales son observables a través de la “acción”, pero en vez de ese concepto, propone que hablemos de “trabajo”, ya que éste retrata el potencial transformatorio que tienen tanto los humanos como los no humanos.

En un planteamiento algo diferente, Crossley (2013), considera que las dos concepciones de relaciones anteriores (como “vínculos concretos”/ “como posiciones en un campo”) no son tan compatibles como indica Powell. Él sostiene que las relaciones deben

---

<sup>4</sup> Traducción propia.

ser consideradas como “historias de interacciones”, ya que ello reconoce su carácter procesual. Y para él, decir que hay una relación quiere decir que hay interacción. Contraponen esta afirmación a una concepción de Bourdieu sobre la formación de los gustos. En la concepción de Bourdieu, según Crossley, parecería que las relaciones surgen al ubicar a los actores en un “espacio social”, siendo su posición la que condiciona sus gustos, de manera que los que comparten posiciones compartirán gustos similares. La debilidad que Crossley detecta de esta postura es que sin influencia mutua entre actores, no hay justificación para que los actores situados en la “misma posición” adquieran gustos similares.

Para cerrar este apartado, retomaremos algunos planteamientos de Mark Granovetter (1973) sobre lo que él llama “vínculos”, enfatizando el papel de los “vínculos débiles” como vehículos para la unión entre niveles micro y macro. Él sostiene que los vínculos interpersonales y de pequeña escala tienen impactos “macro”. Ya señalamos los inconvenientes de mantener esta distinción (micro/macro), sin embargo, Granovetter argumenta que hay que investigar las formas en que las interacciones de y entre grupos pequeños se articulan o conforman modelos más grandes. De sus afirmaciones se desprende que los vínculos pueden tener “cualidades”, que los hacen “fuertes”. “débiles” o “ausentes”: él menciona el tiempo, la intensidad emocional, y los “servicios recíprocos” (1973:1361).

Sirvan todos los planteamientos recuperados en las páginas anteriores, en torno a la postura ontológica que debería implicar una visión relacional de la vida social, para mostrar la diversidad que hay dentro de la práctica investigativa que se asume “relacional”. Hemos visto que no hay acuerdos en niveles tan fundamentales como ¿qué son las relaciones?, ¿hay tipos de relaciones? y ¿qué entidades pueden entrar en relación? Sin embargo, observamos que en todos los teóricos hay una voluntad manifiesta de resolver de alguna manera el dualismo “individuo”/“sociedad” presente en la teoría sociológica como problema. En el presente escrito retomamos los planteamientos de Dépeltau que conceptualizan la realidad social como constituida por relaciones (así los “individuos” y los “grupos” no constituyen entidades de diferente “naturaleza”); y entendemos las relaciones como “interdependencia”, a semejanza con lo planteado por Elias, quien además proporciona una clave para pensar las relaciones al afirmar que “todas las relaciones [...] son procesos”, y no entidades “estáticas” (Elias, 1982:109).

### **1.3 Individuos interdependientes/trans-actores**

Nos parece un gran avance enunciar que los “individuos” y los “colectivos” no constituyen “entidades” de diferente orden; ambos estarían conformados por cambiantes relaciones, y los entendemos como “composiciones” o “figuraciones” en el sentido de Elias. No obstante, no constituyen por ello conceptos intercambiables o equivalentes. Así, resulta necesario poner de manifiesto los matices que hacen los autores en relación con cómo conceptualizar ambas dimensiones de la vida social.

Simmel (2002:28) sostiene que lo “individual” constituye una dimensión vivencial: experimentamos el mundo desde nuestra individualidad. Lo interesante radica en cómo se configura esta “individualidad”: Simmel presupone que los individuos se asocian debido a que comparten intereses o instintos (éstos serían los contenidos de la interacción), generando al asociarse diversas formas de afectarse unos a otros. Este autor plantea que los impulsos o motivaciones que orillan a los individuos a asociarse pueden ser estrictamente biológicos, tal como saciar las necesidades alimenticias, y añade que las formas de asociación se pueden independizar de los impulsos que las generaron en principio. Al haberse desvanecido el impulso primigenio que orilló a que los individuos se asociaran, Simmel también insiste en que los seres humanos se asocian por la sola satisfacción que les genera asociarse (2002:82). De esta forma, y no obstante el énfasis que hace en la acción recíproca así como en las afectaciones mutuas, el uso de este lenguaje induce a pensar que individuos constituidos entran en relación en función de ciertos intereses o “impulsos”, alejándose de lo que queremos plantear.

Simmel no sostiene que lo “individual” y lo “colectivo” sean dimensiones antagónicas, sino que ambas coexisten en los individuos: “La existencia del hombre no es en parte social y en parte individual, con escisión de sus contenidos, sino que se halla bajo la categoría fundamental irreductible, de una unidad que sólo podemos expresar mediante la síntesis o simultaneidad de las dos determinaciones opuestas: el ser a la vez parte y todo, producto de la sociedad y elemento de la sociedad [...]” (2002:89), pero sí caracteriza a ambas dimensiones de diferente manera. Lo “subjetivo” o la “personalidad” del individuo resulta de la posición que ocupa en múltiples círculos sociales, círculos que pueden estar organizados en torno al ejercicio de un oficio en común, en torno a intereses comunes, o en torno a ciertos fines comunes. Esta “posición” que ocupa el individuo en el

entrecruzamiento de múltiples círculos es lo que confiere particularidad a su personalidad, sin que por ello lo fragmente. Simmel reconoce que los individuos somos “seres unitarios”, pero constituidos de fragmentos. Este planteamiento sobre la constitución de los individuos apela a las diferentes relaciones en que se involucran los seres humanos a lo largo de su vida; la semejanza con los planteamientos relacionales contemporáneos estriba en que éstos también afirman que los individuos se conforman como tales a partir de las redes de relaciones en las que se ven envueltos desde su nacimiento.

Norbert Elias también trata a lo “individual” como una cualidad de la experiencia sensible de los seres humanos: nos pensamos como “seres clausurados”, y así también percibimos a los demás, como si fueran seres completamente contenidos en su interioridad. Elias no pretende descalificar esta forma de experimentar el mundo en cuanto vivencia, sin embargo, desde la mirada sociológica, sí le parece inadecuado conceptualizar la vida social desde semejante punto de partida. Así, dirá:

“En lugar de la imagen del ser humano como una ‘personalidad cerrada’ [...] aparece la imagen del ser humano como una ‘personalidad abierta’ que, en sus relaciones con los otros seres humanos, posee un grado superior o inferior de autonomía relativa, pero que nunca tiene una autonomía total y absoluta y que, de hecho, desde el principio hasta el final de su vida, se remite y se orienta a otros seres humanos y depende de ellos” (2016:70).

Elias también problematiza la forma “individual” de nuestra vivencia situándola históricamente como propia de la Edad Moderna, enfatizando que se han producido cambios durante largos periodos de tiempo en las estructuras de nuestra personalidad y hemos interiorizado “controles” para autorregular nuestro comportamiento, generándonos una impresión de que tenemos un “interior” y un “exterior”, como si estuviéramos contenidos en una “cáscara”.

Los planteamientos de Elias sobre la conformación del individuo versan en torno a que éste, desde que nace, pasando por su infancia y juventud, hasta que llega a hacer adulto, tiene que pasar por un proceso de ceñirse al orden social que le preexiste, teniendo que auto-regular sus instintos y su conducta. De esta forma, producto de la adaptación individual: “[...] acaba por constituirse un conjunto de costumbres que funciona adecuadamente [...]” (2016:550). El proceso de conformación de “lo individual” tiene una larga trayectoria histórica, que no se limita a la duración de la vida de cada persona, sino que se remonta siglos atrás, y no está “finalizado” nunca, sino que se encuentra en

constante transformación. Adicionalmente, es importante no perder de vista que, para Elias, el individuo “no sólo atraviesa un proceso, él mismo es un proceso”. (1982:140)

En su discusión sobre la agencia humana (1998), Mustafa Emirbayer y Anne Mische manifiestan que les parece desventajoso considerar a los “individuos” y a las “estructuras” de una forma tan íntimamente ligada ya que se torna imposible analizar ambas dimensiones por separado: se vuelve indescifrable hasta qué grado un individuo está constreñido o actúa con independencia de las estructuras. Si bien coinciden con los planteamientos de que la agencia humana influye en las estructuras y viceversa, sostienen que la agencia humana tiene muchas dimensiones y posibilidades, por lo tanto, es imposible que todas las manifestaciones de agencia se encuentren completamente determinadas por “estructuras” (contextos relacionales). Para ellos, la “agencia” es tan solo una dimensión del actuar humano, así, “actor” (no “agente”) sería el término adecuado para designar al individuo.

La “capacidad de agencia” radica para Emirbayer y Mische “en las estructuras y procesos del ser humano, concebido como una conversación interna que posee autonomía analítica frente a las interacciones transpersonales”<sup>5</sup>(1998:974). Al conceptualizar a la agencia como un proceso dialógico, los autores tratan de evadir el sustancialismo que puede proyectar la noción de “ser humano” como auto-contenido en sí mismo. De cualquier manera, insisten en que la agencia “dimana” de seres humanos, no de sus contextos relacionales. Centrados en cómo los actores resuelven problemas cotidianamente en diferentes situaciones, en cómo se orientan hacia diferentes planos temporales simultáneamente, plantean que su tratamiento de la agencia humana es “pragmatista-relacional”.

François Dépeltau, por otra parte, presenta una propuesta más radical: su “sociología transaccional”, sobre la que hablamos anteriormente. Al postular una ontología de “un solo nivel”, donde lo único existente son relaciones y campos de transacciones, no es analíticamente fructífero pensar en “estructuras”, ni en “sujetos”. El paso lógico para sostener que no es posible hablar de individuos que están “sujetos a las estructuras” es que éstas no son de naturaleza distinta a los sujetos y que no existen “por encima” de ellos. Así, es incorrecto plantear que los “individuos” interactúan con las “estructuras”, eliminando

---

<sup>5</sup> Traducción propia.

también la preocupación por “la agencia”. ¿Qué es lo que sucede entonces? Para Dépeltau (2013:180), quien también se asume pragmático, en el transcurso de nuestras vivencias construimos una suerte de “tipos ideales” sobre los campos de transacciones en los que nos involucramos (un ejemplo es la “familia”), y echamos mano de este conocimiento para orientar nuestro actuar: así, cuando actuamos, no estamos “interactuando con estructuras”, sino valiéndonos del conocimiento que ya tenemos a nuestra disposición.

Dépeltau se resiste a plantear la existencia de “sujetos individuales”, ni siquiera en el nivel vivencial, ya que siempre nos encontramos “en-relación” con otros individuos. También, la “fuente” de la acción social no emana de las capacidades individuales, sino de los campos de transacciones en los que los individuos están situados (2013:180). Así, Dépeltau prescinde de términos como “actor”, “agente”, “sujeto”, los cuales sugieren que la acción emana de individuos aislados; y propone el término “trans-actor”, el cual hace más justicia a los campos de relaciones en los que los “individuos” siempre se encuentran. De esta manera, propone que nos pensemos como individuos interdependientes que actúan y razonan de forma diversa y cuyos razonamientos no siempre son fijos y durables; así, sugiere que no nos conceptualicemos como seres susceptibles a ser determinados en mayor o menor medida por fuerzas externas a nosotros.

De nuevo observamos que en las divergentes posturas que existen al interior del espectro relacional en ciencias sociales no existe acuerdo sobre cómo resolver la escisión entre los individuos y las estructuras, aunque haya voluntad por resolverlo. Lo que se disputa es una concepción de la subjetividad ligada a la acción social. La controversia más importante radica en si es pertinente –o no– mantener la división analítica entre “sujetos” y “estructuras”. Tengamos presente que el estilo relacional de teorizar apuesta por enfatizar los vínculos en que los individuos están siempre involucrados, imposibilitando plantearlos como entidades aisladas y auto-contenidas. En este sentido, la idea de que lo “individual” es una forma de experimentar el mundo sería una ilusión. En lo sucesivo, cuando se hable de “individuos”, se les considerará constituidos por una suerte de doble juego relacional: por una parte, siempre “en-relación” u orientados hacia otros individuos; por otra parte, siempre conformados en su particularidad (cambiante) por relaciones, a semejanza de un proceso dialógico siempre en curso, como lo señalan Mische y Emirbayer.

## 1.4 Sobre los grupos

“Grupo” es un término que frecuentemente aparece en la literatura sociológica. Regularmente se usa para referirse a cualquier clase de colectivo o agregado de personas, o bien, para designar a un conjunto de individuos que comparten alguna característica. Este apartado pretende problematizar el uso irreflexivo de dicho concepto. Habiendo establecido, en consonancia con Simmel y Elias, que “lo individual” constituye una dimensión de la experiencia que adquiere su carácter particular a partir de su imbricación en diversas redes de relaciones, dirigimos nuestra atención ahora hacia estas últimas.

Recordemos el planteamiento simmeliano de que un solo individuo puede ocupar diversas posiciones en diferentes círculos, y que esta específica combinación de círculos a los que está adscrito el individuo es lo que le imprime un sello particular a su personalidad. Sin embargo, ¿en qué consisten estos “círculos” en los que se enrollan los individuos? ¿Se trata de alguna clase de “grupo”? Nos inclinamos a responder que no. En primer momento, la noción de “círculo” parecería indicar que se trata de entramados de relaciones. Ello significaría, de acuerdo con la manera en que entendemos a las relaciones, que el hecho de estar contenidos en el territorio de una nación, o ejercer la misma profesión, pone en “acción recíproca” a unos individuos con otros. Sin embargo, el “círculo” se presta a otra interpretación: como un término que designa a una serie de individuos que “ocupan” la misma posición en una sola clase de relación, como puede ser la de obrero – patrón: “Después de que la diferenciación del trabajo ha separado sus diversas ramas, la conciencia abstracta traza a través de ellas una nueva línea, que reúne en un nuevo círculo social lo que todos tienen en común” (Simmel, 2014:453). En este caso, lo que Simmel está privilegiando para sostener la existencia de un “círculo” de personas es que todas tienen algo en común, sin reparar en la cuestión de si todos los obreros, o todos los patrones, interactúan unos con otros.

Simmel pone el acento en otro proceso relacionado con la generación de los círculos sociales: el surgimiento de conceptos genéricos tales como “obrero” o “mujer”, que se independizan y pasan a designar a un conjunto de individuos que están vinculados, o bien, que tienen algo en común. En el mismo ejemplo sobre el círculo que constituyen los “obreros”, Simmel refiere que este concepto se ha independizado tanto de la diversidad de oficios para abstraer y aglutinar lo que todos tienen en común, que cristalizó en un concepto

jurídico que genera consecuencias prácticas (2014:453). Este concepto jurídico, el del obrero en su ejemplo, “interactúa” con las personas a quienes designa, contribuyendo a generar una suerte de “conciencia” de que se está en la misma situación que otras personas. En palabras de Simmel: “las consecuencias prácticas de la creación de conceptos generales más elevados [...] con frecuencia constituyen en acción recíproca, un estímulo que ayuda a que se produzca la conciencia de la comunidad social” (2014:456). Y aquí queremos hacer la primera distinción, de la mano de Rogers Brubaker (2002), quien propone considerar al “grupo” no como una entidad con existencia fija y delimitada, con “existencia material” en la realidad social; sino como un “evento”, como algo que puede –o no– ocurrir. De esta manera, podremos hablar de un “grupo” como una “fase” de alta cohesión entre individuos así como de fulgurante “solidaridad colectiva” (2002:168).

Brubaker también señala que un problema más que ha dificultado el adecuado tratamiento de los grupos sociales es que frecuentemente se les confunde con “categorías”. Su mirada del “grupo” es procesual y contingente; si bien el “grupo” se conforma con una “colectividad”, ésta debe registrar mutua interacción y comunicación efectiva entre sus participantes, tener un sentido de solidaridad, una identidad compartida y capacidad de actuación concertada (2002:169). Estas cualidades que tienen los “grupos” no se pueden imputar irreflexivamente a las “categorías”, las cuales si bien pueden tener un papel importante en los procesos de formación de grupos, no los constituyen por sí mismas.

Brubaker (2002:172) se enfoca en el estudio de los denominados “conflictos étnicos”, ya que ha detectado que los analistas operan con nociones de sentido común cuando los estudian, por ejemplo, al suponer que “en el mundo” existe una serie de grupos étnicos diferenciados y delimitados, y que son éstos los protagonistas de los conflictos. Apoyándose en el trabajo etnográfico que ha realizado en Europa del Este, Brubaker muestra que en situaciones que han sido catalogadas como “violencia étnica” no se ha registrado una participación mayoritaria de aquellos catalogados como pertenecientes a tal o cual grupo étnico; en vez de ello, los protagonistas por excelencia son organizaciones que dicen actuar en nombre de tal o cual grupo étnico. Así, en palabras de Brubaker:

“Es en la medida en que son organizaciones y poseen ciertos recursos materiales y organizacionales, que son capaces de acción organizada y de actuar como protagonistas más o menos coherentes del conflicto étnico. A pesar de que el sentido común atribuye

existencia discreta, delimitada, coherencia, identidad, interés y agencia a los grupos étnicos, estos atributos son de hecho característicos de las organizaciones”<sup>6</sup> (2002:172).

Brubaker insiste en que la violencia es calificada como “étnica” por otros actores como periodistas e investigadores valiéndose de los marcos interpretativos vigentes, en un proceso que no es solamente “interpretativo”, sino también “constitutivo” (2002:173). Desde esta perspectiva, resulta de crucial importancia que estemos atentos a las herramientas analíticas con las que operamos, para no postular que los “grupos” actúan de tal o cual forma, sino cuestionar si el “grupo” como “evento” cristaliza o no. Procediendo de esta forma, evitamos el sustancialismo que con frecuencia acompaña a los planteamientos sobre la existencia de los “grupos”, al tiempo que afinamos la mirada para detectar qué organizaciones actúan y hablan en nombre de los grupos, así como los procesos interpretativos que contribuyen a etiquetar o catalogar a ciertos individuos como miembros de un grupo.

De esta forma, también nos distanciamos de la caracterización de los “grupos” como conjuntos de individuos que comparten características como consecuencia de ocupar la misma “posición” en un tipo de relación o en un “campo” (en el sentido de Bourdieu). Sin entrar en el debate de si ello efectivamente ocurre, en este caso, en vez de hablar de “grupos”, optaríamos por usar “categorías” para designarlos: “los obreros”, “los campesinos”, “las mujeres”.

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre la siguiente cuestión: ¿las “relaciones” entendidas como “interdependencia” o “mutua afectación” se dan solamente en contextos de co-presencia física, o pueden darse también sin que los implicados necesariamente se encuentren habitando el mismo espacio físico, uno cerca de otro? Nosotros sostenemos que la co-presencia física no es indispensable para que dos individuos ejerzan influencia mutua, y que las acciones de unas personas afectan a otras, aunque se encuentren a miles de kilómetros de distancia, incluso sin que estén conscientes de tales vínculos<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Traducción propia.

<sup>7</sup> Sobre esto, resulta ilustrativo un fragmento del texto “Towards a theory of communities” de Elias: “En tiempos recientes las cadenas de interdependencias entre personas se han vuelto visiblemente más extendidas y más estrechamente unidas. [...] Tantos millones de seres humanos dependen de otros en tal o cuál manera que las cadenas de interdependencias parecen impersonales, aunque no son más que dependencias de personas –la mayoría desigualmente recíprocas” (2008:130).

Ahora retomemos el concepto de “figuración” (o “composición” en algunas traducciones) propuesto por Norbert Elias. En uno de los planteamientos que hace sobre los “grupos”, el autor privilegia la dimensión del mutuo afectarse: “Resulta más adecuado interpretar que la imagen del ser humano es la imagen de muchos seres humanos interdependientes, que constituyen conjuntamente composiciones, esto es, grupos o sociedades de diverso tipo” (2016:70). Los “grupos” o las “sociedades” designan en este caso a los entramados de relaciones que conforman y que son conformados por individuos interdependientes, sin reparar en las cualidades comunes compartidas por una serie de individuos a lo largo y ancho del globo terráqueo. Es importante añadir que los individuos no “escogen” todos los vínculos y las redes de dependencia que los atarán durante sus vidas; al contrario, debido precisamente a tales redes, los márgenes de acción de los individuos se verán restringidos: el planteamiento es que “cualquier interdependencia posible entre individuos” ejerce “coacciones” sobre ellos (Elias, 1982:109).

La novedad de los planteamientos relacionales sobre los “grupos” radica en la propuesta de designar no sólo a una serie de individuos por el mero hecho de parecerse entre ellos (hemos visto que una “categoría” funciona mejor para tal efecto), sino privilegiar las afectaciones mutuas entre ellos. Si se quiere designar a un conjunto de individuos vinculados entre sí y que además comparten características, existe una herramienta conceptual que puede funcionar mejor: “catnet”, término que Charles Tilly (1991:45,46) recupera del trabajo de Harrison White<sup>8</sup>.

Por otra parte, desde la arena constructivista, Philippe Corcuff (2013:87) señala que en relación con la conceptualización de los grupos sociales se ponen en juego dos operaciones analíticas: 1) la objetivación o institucionalización de colectivos, 2) la generación y puesta en acción de clasificaciones. Y añade que si bien estas cuestiones se han abordado por separado, algunos autores constructivistas se han esforzado por tratarlas

---

<sup>8</sup> Para hablar sobre las “catnets”, Tilly (1991:45,46) se basa en planteamientos hechos por Harrison White, textualmente: “White comienza con poblaciones de dos o más individuos y distingue un par de elementos: categorías y redes. Una población forma una *categoría* cuando sus miembros comparten una característica que los distingue de los demás. [...] Una población constituye una *red* cuando sus miembros están relacionados por el mismo vínculo social. [...] Por último, una población compone una *catnet* (categoría x red) cuando se cumplen ambas condiciones: características comunes y vínculos de unión. Una *catnet*, así definida, se acerca al significado intuitivo del término ‘grupo’.” Finalmente, no se trata de simplemente reemplazar unos términos con otros, así, Tilly añade: “Si aquellas entidades a las que denominamos con cierta indecisión comunidades, instituciones, clases, movimientos, grupos étnicos y barrios son genuinos *catnets* constituye una pregunta empírica: algunas sí y otras no.” (ídem).

de manera conjunta. Retomando el trabajo de Bolstanki, Corcuff (2013:90) señala que aquél propone alejarse de aquellas formas de proceder que toman a los grupos como entidades con existencia material y que se preocupan por “definir” a los miembros de un grupo partiendo de si éstos cumplen con una serie de características. En este sentido, lo que hay que analizar entonces son los procesos de “naturalización” de los grupos que los hacen aparecer como entidades con existencia material.

Coincidimos con Corcuff en el planteamiento de que en la construcción de los grupos está presente un trabajo de categorización social, y estamos conscientes de que en la literatura sobre ciencias sociales existen otros usos del concepto “grupo”. Uno de ellos lo encontramos en la estadística; Corcuff señala, ahora basándose en el trabajo de Alain Desrosières y Laurent Thévenot, que éstos mostraron que la noción de “representación” significa en estadística “poner en equivalencia a personas” [(1988) en Corcuff, 2013:94]. En este caso, “grupo” se trata de un concepto operativo construido con fines analíticos, que toma a agregados de personas y los aglutina según algún criterio. Si bien este uso del concepto se aparta del uso que nosotros proponemos, dentro del campo estadístico tiene aplicabilidad y validez. Para cerrar este apartado, queremos insistir en que la construcción de los grupos implica operaciones mentales de clasificación, llevadas a cabo por una diversidad de actores (como los investigadores y periodistas), pero también cotidianamente por todo actor social que echa mano de categorías para identificarse a sí mismo y a los demás.

### **1.5 Sobre el “contexto”**

La acción de contextualizar también puede replantearse en clave relacional, ya que no es suficiente “postular” que cierto “micro-fenómeno” se “sitúa” en un contexto “macro” sin reflexionar sobre cómo estaría constituido dicho contexto “macro”. Corcuff lo expone de una forma magistral cuando plantea que a veces los investigadores simplemente retoman una imagería macro para contextualizar sus fenómenos: “el investigador micro situará su observación participante de un pequeño grupo de actores dentro de un marco institucional y cultural más amplio, que él da por sentado y no se propondrá interrogar, mientras que el sociólogo macro sumará las respuestas a un cuestionario, presuponiendo una competencia cognitiva y discursiva de los actores entrevistados pero sin tomarla como objeto. Ahora

bien, en sus informes de investigación, cada cual querrá eliminar los ‘ruidos’ macro o micro, que sin embargo sostienen en parte su trabajo” (2013:78).

Esta discusión encuentra su correlato en los planteamientos que oponen las dimensiones “individual” y “colectiva” de la vida social; y en ese tenor, consideramos que la acción de contextualizar consiste no en añadir una serie de conceptos o imaginiería contextual “más grande” a nuestros “micro-fenómenos”, sino en concebir al “marco” en el cual se desenvuelven las acciones de los actores como campos de relaciones y redes de interdependencia. Así, el investigador relacional cuando “contextualiza” deberá enfocarse en cadenas de interdependencias y cristalizaciones de relaciones sociales particulares, sin postular un nivel “individual” y uno “colectivo” como si se tratara de dimensiones de diferente orden o hasta contrapuestas.

### **1.6 Sobre las explicaciones. Alcances.**

Mark Granovetter, en un artículo publicado en 1985, señalaba que los análisis sociológicos y económicos frecuentemente operan con concepciones “sub” o “sobre-socializadas” de la acción humana. Por una parte, las tradiciones de pensamiento económico utilitarista postulan que los seres humanos actúan como átomos, libres de influencias culturales, y persiguiendo nada más que el interés económico. Desde otra trinchera, algunas tradiciones de pensamiento sociológico, con el interés de superar los planteamientos utilitaristas, postularon que los individuos actúan siguiendo roles preestablecidos, apegados a las normas imperantes. En este último caso, si bien se puso de manifiesto la existencia de sistemas valorativos y normativos que afectan la conducta individual, se les otorgó la capacidad de determinar casi por completo la acción humana. En palabras de Granovetter:

“Las concepciones sobre-socializadas de cómo la sociedad influencia la conducta individual son muy mecánicas: una vez que conocemos la clase social del individuo, sector del mercado laboral, todo lo demás en la conducta se da de manera automática, ya que los individuos están tan bien socializados. La influencia social aquí es como una fuerza externa que se insinúa en los cuerpos y mentes de los individuos alterando su forma de tomar decisiones. Una vez que sabemos en qué forma un individuo ha sido afectado, las relaciones sociales en curso y las estructuras se tornan irrelevantes”<sup>9</sup>(1985:486).

---

<sup>9</sup> Traducción propia.

El artículo de Granovetter trata sobre la “imbricación” en estructuras y relaciones sociales de la “acción económica”, la cual regularmente ha sido conceptualizada como conducta “atomizada”, o bien, “sobre-socializada”, en los términos anteriormente expuestos. En contraste, él propone que la acción humana dotada de sentido e intención se encuentra permanente “imbricada” en relaciones sociales y recibiendo influencias culturales. Así, los seres humanos no se comportan como individuos “aislados”, pero tampoco profesan total obediencia a los sistemas normativos en los cuales están inmersos.

A semejanza con los planteamientos relacionales anteriormente expuestos, Granovetter añade que las influencias culturales que reciben los actores no son fijas e inmutables, sino que se transforman en la interacción cotidiana. Es decir, la cultura no es algo que los actores “reciben” y que les imprime una huella imborrable de la que jamás podrán desprenderse, que los hace “ser” y actuar de la misma forma durante toda su existencia; la cultura es entendida como un “proceso” nunca acabado, formado y transformado por los actores mismos en interacción (1985:486).

Sirvan las líneas anteriores como introducción a una de las premisas para realizar explicaciones desde un abordaje relacional: no tomar como punto de partida a las categorías a las que pertenecen o son asignados los actores, ya que se puede caer en aquello que Granovetter señala como “concepciones sobre-socializadas de la acción”, y postular que un individuo se comporta de cierta manera debido a que encaja en cierta categoría, tal como “obrero” o “indígena”. Esta forma de proceder acarrea una serie de problemas: se anula la capacidad de agencia de los actores, se desdeñan los vínculos sociales en los que están inmersos, se tiende a reificar a las categorías concediéndoles existencia fija e inmutable, además de que se subsume la diversidad de situaciones a las que una sola categoría puede hacer alusión.

Publicado en 1997, el “Manifiesto por una Sociología Relacional”, de Mustafa Emirbayer, presenta a los abordajes relacionales como radicalmente opuestos a lo que denomina abordajes “sustancialistas”. Estos últimos estarían caracterizados por tomar como unidad de análisis a una serie de “entidades pre-formadas”, considerándolas protagonistas y fuentes de la acción. Emirbayer (1997:285) distingue entre dos tipos de sustancialismo basándose en el trabajo de John Dewey y Arthur F. Bentley; el primero, al que llama “self-action”, que podríamos traducir como “auto-acción”, implica que las entidades (sean éstas

individuos, grupos, naciones, etc.) actúan por propio impulso: su acción dimana de ellas mismas; el otro tipo de sustancialismo es aquel que denomina “inter-acción”, en el cual la acción no tiene como fuente primaria a ciertas entidades, sino que transcurre en medio de ellas, manteniéndose indiferentes e inmutables.

De acuerdo con Emirbayer, el gran salto que hace la propuesta relacional radica en no postular a estas unidades como fuentes de la acción, ni como unidades primarias de análisis, sino en mirarlas en conjunto con los contextos transaccionales dentro de los cuales adquieren sentido. Hay que recordar que estos flujos de transacciones son dinámicos y que las “entidades” se transforman al entrar en relación. De ahí que los análisis de variables sean considerados por Emirbayer como una variante más de sustancialismo: en éstos se estudia a las “entidades” aisladas analíticamente de sus contextos, y a las “variables” observadas se les considera fuentes de la acción: se imputa causalidad a la “edad”, el “género”, la “pobreza”, la “etnicidad”. Ésta es una forma sustancialista de proceder; en cambio, una mirada relacional nos urge a reflexionar sobre cómo construimos y empleamos tales conceptos, ya que su uso irreflexivo acarrea problemas: por ejemplo, los actores sociales difícilmente encajan con exactitud en la serie de categorías propuestas por los censos y estudios de población; y aun cuando así sucediera, ¿los actores se comportarían idénticamente debido a que encajan en una categoría? Nos inclinamos a responder que no, porque estaríamos desdeñando la dimensión contingente de la acción, así como anulando la importancia de los diversos contextos situacionales de los actores.

Emirbayer nos urge a no pensar la causalidad como producto de “fenómenos inmateriales”:

“Un problema persistente, legado de las formas sustancialistas de razonar, es la tendencia de muchos pensadores relacionales de describir causas como fenómenos inmateriales. Entidades como ‘fuerzas’, ‘factores’ y ‘estructuras’ impelen sustancias sociales, incluyendo personas y grupos por el camino causal”<sup>10</sup>(1997:307).

La pugna es por encontrar una manera más adecuada de narrar la acción, para evitar adjudicarla a fuerzas que se encuentran por encima de los actores sociales.

De lo anterior se desprende que, desde una mirada relacional, una de las apuestas es no tomar a las categorías como fuentes de explicación de la acción; en vez de ello, debemos

---

<sup>10</sup> Traducción propia.

reflexionar sobre cómo se construyen las categorías. Aquí, de nuevo nos remitimos a los planteamientos de Rogers Brubaker (2002), quien insiste en que distingamos a las “categorías” de los “grupos”, debido a que estos términos suelen usarse indistintamente. Su propuesta de conceptualización de los grupos es procesual: el “grupo” se entiende como una “situación” contingente, que puede (o no) ocurrir, y mantenerse en el tiempo o tener una duración efímera. Habiendo hecho esta distinción podemos desentrañar cómo son constituidas las categorías, qué significados se les otorgan y en qué contextos; podremos observar que los “contenidos” que llenan a las “categorías” son mutables de un contexto a otro, y que a menudo no tienen un solo significado “estandarizado” o “universal”. Brubaker señala que las categorías están presentes en toda clase de situaciones de la vida social: desde las políticas gubernamentales hasta las formas en que nos pensamos a nosotros mismos y a los demás.

Brubaker (2002:170) afirma que se pueden estudiar los caminos que recorren las categorías “desde arriba” (en las formas en que son articuladas en campos legitimados o dominantes de la vida social, tales como la academia y los círculos gobernantes) y “desde abajo” (en las formas en que los aludidos hacen suyas o rechazan las categorías que se usan para señalarles). Realizar este tipo de análisis nos permite evidenciar que los sustantivos que frecuentemente empleamos para narrar la vida social no tienen existencia “material” delimitada y observable (lo que vuelve a esta propuesta una alternativa muy efectiva frente a los modos sustancialistas de teorizar).

Brubaker toma como caso de estudio a la “etnicidad” y la denominada “violencia étnica”, argumentando que los “grupos étnicos” no existen como entes materiales delimitados y definidos; lo que sí existe es un proceso interpretativo (y nosotros añadiríamos “de etiquetaje”) del conflicto que lo cataloga como “étnico”. Esto es posible debido a la existencia de marcos de sentido vigentes (2002:174), los cuales son empleados por diversos actores que toman parte en el proceso de etiquetaje, tales como los especialistas y los periodistas, aunque también participan en este proceso los propios etiquetados. Así, de la propuesta conceptual de Brubaker se desprende un cambio de foco: en vez de dirigir nuestros esfuerzos hacia lograr definiciones más precisas o exactas de los “grupos étnicos” (en este caso), nuestra atención deberá re-direccionarse hacia los procesos mediante los cuales ciertos fenómenos son catalogados como “conflictos étnicos”. Esto

lleva a Brubaker (ibid:184) a decir que “Lo étnico es en parte un fenómeno cognitivo” (y no una sustancia con existencia física), ya que estudiar los procesos de constitución de lo “étnico” nos llevará necesariamente a analizar las representaciones, tipificaciones y percepciones de diversos actores sociales.

En los abordajes relacionales se presume que las influencias que recibimos unos de otros, así como la “posición” que ocupamos en los conjuntos de relaciones en los que estamos imbricados, son factores que contribuyen a explicar los cursos de acción en los que nos enganchamos. Entonces, ¿las categorías no tienen ningún potencial explicativo? Por supuesto que sí, pero no de la forma en que se les conceptualiza en los abordajes sustancialistas. Al adoptar una mirada relacional, las “categorías” dejan de ser tomadas acríticamente como fuentes de explicación para volverse ellas mismas objeto de escrutinio. Reconociendo que las “categorías” operan efectivamente en la vida cotidiana de los actores sociales, nos preguntamos: ¿cómo se constituyen las categorías?, ¿cómo adquieren significado y cómo varía éste de un contexto a otro? Es decir, las “categorías” no son anuladas del análisis social, lo que cambia es el papel que juegan en éste.

En relación con el propio estudio y análisis de las “categorías” y de su papel en “la vida social”, resulta provechoso remitirnos al trabajo de Ian Hacking. En una conferencia dictada en 2006 titulada “Kinds of People: Moving Targets”<sup>11</sup>, Hacking expresaba su interés en las “clasificaciones” de personas, y en cómo las clasificaciones interactúan con las personas a quienes designan, modificándose mutuamente; por esta razón inscribe sus planteamientos dentro de un campo de reflexión al que llama “nominalismo dinámico”. También, dice Hacking, las investigaciones científicas en muchas ocasiones generan clasificaciones que no existían, inventando “nuevas formas de ser” para las personas (2007:293). Las clasificaciones que más le interesan son aquellas generadas por las ciencias “humanas”, así que deja un poco al margen de su análisis a una serie de clasificaciones de personas que son producidas y empleadas fuera del ámbito científico, tal como lo “étnico”.

---

<sup>11</sup> Podríamos traducir el título como *Tipos de personas: objetivos en movimiento*. La idea central es que las categorías interactúan con las personas a quienes aluden, modificándose mutuamente. Así, la persona clasificada cambia al interactuar con la categoría que se le asigna; a su vez, la categoría se modificará porque el sujeto a quien designaba se ha transformado. A este movimiento Hacking lo denomina “looping effect”, que podríamos traducir como “efecto circular”. En su libro *¿La construcción social de qué?* (2001) editado por Paidós, ese término se tradujo como “efecto bucle”.

¿Por qué no estudiar la clasificación “étnico”? Hacking responde que siempre han existido formas de designar a “los otros”, así, esta clasificación en particular no constituye una invención de la ciencia moderna. De cualquier manera, a partir de hacer una revisión histórica sobre cómo se han conformado categorías para designar a los “otros”, y después de constatar que éstas han estado presentes desde hace miles de años en diversos contextos, Hacking propone un modelo teórico para conceptualizar este proceso, al que denomina “invención de personas”. De este modo, podemos cuestionar ideas sustancialistas arraigadas en el pensamiento social contemporáneo, tal como la noción de que existen grupos étnicos diferenciados y delimitados a los que la gente pertenece. De acuerdo con Hacking, esta noción es “producto de una invención reciente: el Estado-nación” (2007:288). El autor narra que desde los tiempos de los griegos, de donde proviene el término “étnico”, los poderosos han instaurado diversas clasificaciones para referirse, controlar y administrar a los subyugados. Este movimiento de clasificación y administración puede generar “nuevos tipos de personas”; es decir, formas nuevas en que las personas se piensan y experimentan a sí mismas.

A pesar de que Hacking se interesa principalmente por las clasificaciones generadas desde el ámbito científico, su propio análisis muestra que estudiar los procesos de formación, instalación, difusión y disputa de categorías formadas en otros ámbitos para designar a las personas es importante, ya que permite poner al descubierto a los actores, intereses y procesos que se ponen en juego. Por ejemplo, en relación con las clasificaciones raciales, Hacking (2007:288-289) propone un marco teórico para conceptualizar los procesos de “invención de personas”, teniendo presente que no todos ocurren de la misma manera. Los elementos propuestos por Hacking que juegan algún papel de importancia en tales procesos son:

- 1) La acción misma de clasificar, para lo cual se usan categorías.
- 2) Los actores mismos a quienes aluden las clasificaciones: individuos o conjuntos de personas. Hacking dice que eventualmente los sujetos las asumen como propias.
- 3) Las instituciones, organizadas deliberadamente para administrar cuestiones como recolección de impuestos.
- 4) La generación de un cuerpo de conocimientos sobre los clasificados.
- 5) El surgimiento de expertos.

Recordemos que esta propuesta está inspirada en los procesos de dominación, sometimiento, organización y control de pueblos conquistados bajo una lógica de “Imperio”. Hacking considera que los procesos de generación de clasificaciones raciales y étnicas están profundamente atravesados por una cuestión de poder, y que se han destinado para resolver fines prácticos de dominación; así, prefiere estudiar el conocimiento producido por las ciencias que tratan sobre los seres humanos, ya que éste puede no ser exclusivamente “instrumental” (2007:290). De cualquier manera, la propuesta que hace Hacking de analizar esos cinco elementos nos parece valiosa y útil, y cómo él mismo señala, los estudios empíricos al respecto deberán mostrar “quiénes son los expertos, qué instituciones son importantes en qué sentido, y qué cuenta como conocimiento, ya sea entre los expertos o en públicos más amplios”<sup>12</sup> (2007:298).

De cómo operan las ciencias sobre los seres humanos en relación con la “invención de personas”, Hacking reconoce que si bien las clasificaciones de personas han estado presentes desde hace miles de años, el papel de la ciencia en “el entendimiento” de lo humano es muy reciente (2007:305). Así, Hacking se centra en poner al descubierto los procedimientos mediante los cuales las ciencias “inventan” personas, es decir, generan nuevas formas en que las personas se piensan y experimentan a sí mismas. Uno de ellos consiste en el primer paso que se nos instruye cuando hacemos investigación en ciencias sociales: “clasificar”; o para el caso, nosotros diremos “definir”. Regularmente se nos dice que para estudiar algo, debemos “definirlo” primero; en el caso de las clasificaciones, esto puede conducir a que tomemos una categoría, por ejemplo “lo étnico”, y en vez de escrutarla le imponemos contornos y definamos al tipo de persona que encaja en ella; hecho esto, podemos pasar entonces a construir nuestro discurso sobre los actores que consideremos étnicos. Esto tiene como problemas que le subyace un “esencialismo” (la creencia de que solo por pertenecer a una categoría se puede esperar cierto tipo de comportamiento), y que se pierde de vista que las categorías interactúan con aquellos a quienes designan, modificándose mutuamente en ese proceso.

Entre los procesos que movilizan la producción de conocimiento científico sobre los seres humanos Hacking menciona los siguientes, poniendo como casos de estudio al autismo y a la obesidad (ibid:305,306):

---

<sup>12</sup> Traducción propia.

- Contar
- Cuantificar
- Crear normas
- Correlacionar
- Medicalizar
- Biologizar
- Genetizar
- Normalizar
- Burocratizar
- Reclamar nuestra identidad

Estos procesos contemplan desde el registro numérico de diversas personas que encajan en una categoría (en el ejemplo de Hacking esta categoría es una “condición médica”: autista u obeso); la definición de estándares cuantitativos bajo los cuales alguien se puede inscribir en la categoría, así como la instauración de parámetros para diferenciar a los que serán considerados “normales” y “desviados”. Adicional a ello, Hacking menciona que desde las ciencias sociales se proponen correlaciones entre los indicadores cuantitativos y las personas, procediendo posteriormente a nombrar a las personas como portadoras de una “condición médica”; también se suele imputar tal condición médica a factores biológicos, o últimamente, genéticos. Las categorías así generadas desde las ciencias se instalan en rutinas administrativas, por ejemplo, al definir al tipo de persona al que estarán destinados ciertos programas de asistencia social. Por otra parte, los etiquetados generan movimientos de resistencia, al asumir sus etiquetas como propias y reivindicarlas, o, como insiste Hacking (2007), al generar a sus propios voceros y expertos.

El trabajo de Hacking pone al descubierto que las categorías que usamos para referirnos a nosotros mismos y a los demás son contingentes, y que los clasificados no “portan” esencias y nunca encajarán perfectamente en una etiqueta, ya que en la interacción mutua ambos se modifican: tanto las personas como las clasificaciones que se les imponen. Consideramos que cualquier categoría es susceptible de ser sometida a escrutinio para identificar el uso que se le da y en qué contextos, cómo se produjo e instaló en rutinas administrativas, y cómo ha ido cambiando de significado con el paso del tiempo; a su vez, podemos observar cómo estos actores han cambiado a partir de pensarse bajo tal o cual

categoría. En este procedimiento lo que se analiza fundamentalmente son “relaciones sociales”: los vínculos de los actores unos con otros, los vínculos de los actores clasificados con las instituciones y con los “expertos”, los vínculos de los expertos entre ellos mismos y al interior de los diferentes campos en los que se generan categorías para clasificar y definir a las personas (científico, artístico, religioso, etc.). También desde esta perspectiva se deja de buscar a las “esencias” que portan las personas, para reconocer que la acción es contingente y no estará determinada completamente por la categoría asignada a los actores. Si bien reconocemos que las etiquetas que son impuestas a los actores inciden en cómo se piensan a sí mismos, tal planteamiento es muy diferente a sostener que dado que cierto actor es indígena/afromexicano/campesino u otra categoría, sus acciones seguirán un curso estable y predecible. Observamos entonces que a pesar de que la apuesta relacional conceda potencial explicativo a las relaciones por encima de las categorías, estas últimas no son dejadas fuera del análisis ni se les despoja de todo potencial explicativo.

### **1.7 Discusión sobre métodos, herramientas y aplicaciones**

Hemos expuesto la forma en que deberíamos aproximarnos relacionalmente a las “categorías” en nuestros análisis, pero ¿qué se puede decir respecto de cómo estudiar a las relaciones? Dentro del vasto espectro relacional existen diferentes propuestas al respecto, según se entienda a las relaciones. Recordemos que no existe acuerdo entre los académicos sobre el estatus ontológico de las relaciones, así, también hay gran diversidad de propuestas para estudiarlas. A continuación expondremos algunos casos de aplicación de análisis relacional, comenzando con el análisis de redes.

De acuerdo con Emirbayer, el análisis de redes sociales se centra principalmente en el estudio de la “estructura social”, y está integrado por una serie de “estrategias analíticas” que permiten observar cómo “los recursos, bienes, e incluso posiciones fluyen a través de figuraciones particulares de vínculos sociales”<sup>13</sup>(1997:298). Así, cuando hablamos de análisis de redes sociales no nos referimos únicamente a los estudios hechos con software especializado, sino también a una amplia gama de trabajos en los que se concede mayor

---

<sup>13</sup> Traducción propia.

potencial explicativo a las redes de relaciones en las que los actores están enganchados en vez de a las categorías que les son atribuidas<sup>14</sup>.

Emirbayer (1997:299) enfatiza que las redes sociales son “intersticiales”, es decir, que atraviesan “comunidades discretas”, aunque afirma que pueden llegar a cristalizar en “grupos delimitados” (a este último proceso considera que podemos llamarlo “catnet”, sin embargo, como escribimos líneas arriba, las “catnets” y los “grupos” son entendidos en el presente trabajo como procesos diferentes). Emirbayer señala también que las “transacciones” que se dan en las redes sociales suelen ser asimétricas, lo que condiciona y limita el acceso de algunos actores de la red a ciertos recursos; o bien, ello también se observa cuando no hay transacciones entre ciertos actores (los investigadores hablan entonces de huecos estructurales), lo que pone de manifiesto falta de acceso a información, por ejemplo (ibid:299).

Emirbayer (ibid:299,300) menciona que el análisis de redes ha echado mano de herramientas matemáticas para representar las redes de relaciones sociales que estudia, tales como elementos de la teoría de conjuntos, el escalamiento multidimensional, la sociometría y la teoría de grafos; y añade que hay dos corrientes principales en el análisis de redes, a las que se refiere como:

- Análisis de conglomerados (cluster): De acuerdo con Emirbayer, esta “corriente” concede capacidad explicativa a los vínculos por sí mismos, así como a las cualidades de éstos, tales como la fuerza o la densidad. Es decir, se estudian las relaciones de los actores unos con otros, y a partir de éstas se formulan explicaciones. También se refieren a éste como “análisis relacional”.
- Estudios de equivalencia estructural: También denominado como “análisis posicional”, lo que se estudia en esta corriente no son los vínculos de los actores entre ellos, sino con “terceros partidos”: se analizan las posiciones que ocupan los actores en la red. Se usa el método de “modelado de bloques” para generar “particiones” de poblaciones en “clases de equivalencia”.

---

<sup>14</sup> Emirbayer y Goodwin (1994) denominan “imperativo anti-categorico” a la primacía de los “procesos-en-relaciones” sobre los atributos categoriales. Éste constituye, de acuerdo con Emirbayer (1997:298), una de las premisas fundamentales del análisis de redes.

Es importante tener en cuenta que Emirbayer propone la idea de analizar tres “contextos relacionales”: “estructura social”, “cultura” y “psicología social”, afirmando que toda “acción social” ocurre dentro de éstos, y que se distinguen uno de otro porque en cada uno de ellos se puede observar una “lógica” particular. Este planteamiento está presente en su Manifiesto relacional, así como en el trabajo que publicó previamente con Jeff Goodwin titulado “Network analysis, culture and the problem of agency” en 1994. En relación con el análisis de redes, Emirbayer y Goodwin exponen que se trata de un análisis de estructura social, pero que ni la cultura ni la agencia pueden quedar relegadas de dicho análisis; en realidad, afirman que estos tres campos se “presuponen” mutuamente.

Emirbayer y Goodwin plantean que el análisis de redes no es una metodología unificada, sino una “estrategia de investigación”, que dimana de premisas del análisis relacional, particularmente de lo que llaman “imperativo anti-categorico”. Este “imperativo” quiere decir que la acción social está “estructurada” por las redes de relaciones de los actores, y no por las características que se les adjudican. Pero más aún, al tomar postura en contra de todo punto de partida de explicación que no sean las redes de relaciones de los actores, los autores se posicionan como una estrategia de investigación diferente a otras tradiciones de pensamiento sociológico, entre las cuales mencionan a “la sociología interpretativa, fenomenología, interaccionismo simbólico, etnometodología, algunas variantes de análisis marxista y la teoría de la acción racional”. Los autores son claros en que el punto de partida del análisis deben ser las interrelaciones, no las “metas”, los “intereses,” las “características”, ni las “esencias” de los actores. (Emirbayer y Goodwin, 1994:1416).

En esta estrategia de análisis, se pretende explicar la conducta de los actores a partir de las redes de relaciones en las que están involucrados, asumiendo que éstas no dependen de la voluntad de los actores y que fungen como canales que limitan o facilitan el acceso a ciertos recursos (Emirbayer y Goodwin, 1994:1417). Anteriormente dijimos que el análisis de redes se asume “estructuralista”; Emirbayer y Goodwin retoman a White para definir la “estructura” como “regularidades en los patrones de relaciones entre entidades concretas; no es armonía entre normas abstractas y valores ni una clasificación de entidades concretas según sus atributos”<sup>15</sup> (ídem). Y a la “red social” la definen como “uno entre muchos

---

<sup>15</sup> Traducción propia.

acomodos posibles de relaciones sociales de contenido específico –por ejemplo, comunicativas, afectivas, de poder, o de intercambio– que enlazan a los actores dentro de una estructura social más amplia (o red de redes)” (ídem). Y afirman que es posible analizar actores individuales o colectivos.

De acuerdo con Emirbayer y Goodwin, el análisis de redes puede fungir como “puente” en el debate entre “micro” y “macro”, porque algunos analistas estudian tanto a “nivel individual” como a “nivel grupal”, partiendo de la premisa simmeliana de que los grupos adquieren su peculiaridad según los actores que lo componen, y al mismo tiempo, los actores adquieren su peculiaridad según los diferentes círculos a los que pertenecen. En este sentido, la conducta individual no se puede entender sin considerar el “nivel grupal” y viceversa (1994:1418).

Recordemos que los autores hablan de tres “ámbitos” de la vida social que pueden distinguirse analíticamente: agencia, cultura y estructura social, en cada uno de los cuales se puede observar en actuación una lógica propia. Este planteamiento permite a los autores valorar el análisis de redes según el tratamiento que dé a cada uno de los ámbitos de análisis propuestos. En ese sentido, consideran que es posible vislumbrar tres “modelos” en el análisis de redes (ibid:1424-1436):

- Determinismo estructuralista. En este modelo de análisis, los “valores, creencias y compromisos normativos” de los actores no son tomados en cuenta para explicar procesos históricos. Los autores consideran que en los estudios producidos desde este enfoque, la Historia aparece representada como una “sucesión” de diferentes configuraciones de relaciones sociales, pero no se explica por qué o cómo se produjeron los cambios en tales configuraciones. Por esa razón, tal forma de presentar a la Historia no les parece adecuada para la representación y estudio de “procesos”.
- Instrumentalismo estructuralista. En este enfoque sí se toma en cuenta el papel de los actores en los procesos históricos, pero se asume que actúan utilitariamente, desdeñando otras posibles motivaciones que no sean el interés económico, anulando la contingencia de la acción. Tampoco se aborda con justicia a la “dimensión simbólica” de las relaciones, ni se presta suficiente atención a los marcos de sentido prevalecientes en diferentes momentos históricos.

- Construccinismo estructuralista. Los autores consideran que este modelo es el que captura y da mejor tratamiento al entrecruzamiento de los tres ámbitos mencionados anteriormente. En éstos se analizan las relaciones en sus contextos, sin desprenderlas de su contenido simbólico y teniendo en consideración los marcos de sentido y los “compromisos normativos” de los actores.

Para Emirbayer y Goodwin, ninguno de los tres modelos da un tratamiento completamente satisfactorio al entrecruzamiento de la estructura social, la agencia y la cultura, siendo por lo tanto insuficientes para generar explicaciones de procesos históricos. Ello porque consideran que ninguno de los tres modelos de análisis de redes valora con justeza el papel que pueden jugar las representaciones culturales de los actores en los procesos en los que participan. Objetan que si bien la “cultura” y las “redes de relaciones” son empíricamente inseparables, sí constituyen campos que son en cierto grado “autónomos”. El argumento de los autores para analizar por separado a la “dimensión simbólica” (el “ámbito” cultural) de la vida social es no sólo que ésta tenga una lógica parcialmente autónoma; también se le atribuyen propiedades “habilitantes” y “constrictivas” (ibid:1440). Es decir, los marcos de sentido vigentes influyen en cómo los actores se comportan, cómo se representan a sí mismos y a los demás, y en cómo articulan sus narrativas respecto a sus acciones.

Admitiendo el planteamiento de que es posible separar analíticamente tres “ámbitos” de la vida social (cultura, agencia, estructura social), sin que ello implique entenderlos como dominios escindidos empíricamente, diremos que nuestro interés también está puesto en la forma en que interactúan entre ellos. En particular, nos interesa cómo las categorías o formas de clasificación (que consideramos pertenecen al ámbito de la cultura) interactúan con los actores, cómo éstos se apropian de ellas o las rechazan, cómo se insertan en ciertos discursos y en políticas públicas, y en cómo influyen en lo que dicen los actores de sí mismos y de los demás. Así, la propuesta de tres “ámbitos” de la vida social hecha por Emirbayer y Goodwin puede resultar fructífera para realizar el tipo de análisis que nos proponemos.

## 1.8 Aplicaciones prácticas de análisis relacional

A continuación mencionaremos algunos ejemplos de casos de estudio en los que se hace aplicación práctica de alguna versión de análisis relacional. Comenzaremos mencionando un artículo de Jon Kleinberg y Lars Backstrom (2013), en el cual proponen una versión de análisis de redes que aspira a identificar lazos significativos sólo mirando la estructura de las relaciones de los actores en internet. Específicamente, los autores plantean que es posible identificar a la pareja amorosa de una persona mirando la estructura de sus relaciones en la plataforma digital Facebook. Interesados en desarrollar medidas que capturen adecuadamente la “fuerza” o “debilidad” de los vínculos, expresan que las relaciones amorosas constituyen un lazo fuerte que implica interacción frecuente e intensa, mientras que los lazos débiles no, y que estos últimos pueden fungir como eslabón entre círculos diferentes.

La obra *Establecidos y Marginados* de Norbert Elias y John Scotson es también producto de una investigación relacional, en la que se narra cómo las diferentes “cualidades” de los actores no bastaban para explicar los procesos de desigualdad que ocurrían entre dos grupos de habitantes de una misma “comunidad”, Winston Parva. De acuerdo con Elias, entre los dos vecindarios no había diferencias perceptibles en términos de fenotipo o de clase social, con la salvedad de que uno de los dos grupos tenía más años de residir allí. Sin embargo, Elias argumenta haber descubierto que:

“la ‘vejez’ de la asociación, con todas sus implicaciones, era capaz de crear por sí misma el grado de cohesión grupal, la identificación colectiva, el carácter compartido de las normas, que pueden inducir a la gratificante euforia que se relaciona con la conciencia de pertenecer a un grupo con un valor más elevado y con el desprecio complementario hacia otros grupos” (2016:30).

El planteamiento es que el mayor grado de cohesión en el grupo que tenía más años de residencia permitió establecer estrategias (como el estigma) para impedir que los recién llegados accedieran a puestos de importancia en la comunidad.

Mención destacada merece el libro *Estado y sociedad en América Latina: acercamientos relacionales*, coordinado por Viviane Brachet-Márquez y Mónica Uribe Gómez, en el cual se aborda el problema de cómo hacer investigación empírica en las diversas realidades latinoamericanas partiendo de presupuestos relacionales. Las coordinadoras expresan que, dado que hay diversos entendimientos de “relacionalidad”,

más que proponer una definición uniforme, consideran que hay una serie de elementos que hacen a un trabajo “relacional”, los cuales reproducimos íntegramente a continuación (2016:16):

- “Procesos que se desenvuelven en el tiempo.
- Narrativas analíticas (en oposición a descriptivas).
- Narrativas construidas con base en referentes histórica y contextualmente situados.
- Relaciones que son sujetas a cambios en el tiempo.
- Identidades, definiciones de la situación e intenciones de los actores/que se transforman unas a otras en el tiempo”.

Las coordinadoras hacen énfasis en que las relaciones no están libres del influjo del poder, pero en vez de proponer la existencia de “estructuras” que constriñen a los actores, las autoras plantean que en cada interacción se pone en juego una serie de “reglas” (entendidas como guías de la acción) que pueden ser transformadas. El problema que señalan es que desde un abordaje relacional, al hacer énfasis en el dinamismo de la vida social, se corre el riesgo de dejar fuera del análisis las condiciones previas en las que ocurre la interacción (2016: 18,19).

La contribución de Marta Domínguez en el libro coordinado por Brachet-Márquez y Uribe enfatiza que para lograr una adecuada conceptualización del Estado, no basta con mirarlo como un “actor” independiente de la “sociedad”, porque ello proyecta la idea de que el Estado existe como actor preformado que interactúa con personas fuera de él. En cambio, Domínguez argumenta que en la interacción cotidiana de actores situados fuera de las burocracias estatales también están presentes dinámicas estatales (por ejemplo, como negociaciones o resistencia a los instrumentos de clasificación de la población), que influyen en la formación del Estado. A través de narrar los procesos de titulación de tierras por comunidades afrocolombianas, la autora muestra cómo los que pretenden defender la posesión ancestral de sus tierras aprendieron los lenguajes del Estado para luchar por la titulación de las mismas. Al mismo tiempo, la autora muestra cómo los funcionarios del Estado se apropian de los lenguajes de las luchas sociales para aparentar que los protagonistas han ganado espacios políticos, cuando de facto ello no siempre sucede. En este juego político, vemos cómo se transforman los actores de la “sociedad civil”, pero también cómo se modifican los discursos y políticas estatales. En este sentido, la tradicional conceptualización de la relación “Estado” y “sociedad” como si fueran entidades separadas

y estáticas, queda relativizada para mostrar las formas en que se interconectan y afectan mutuamente.

La contribución de Viviane Brachet-Márquez en el libro que también coordina destaca por su tratamiento del Estado y de la sociedad como “secuencias de pautas transaccionales complejas [...] mismas que estructuran la vida social durante periodos variables, y se derrumban en momentos críticos” (2016:298). Esto permite dejar de pensar al Estado y a la sociedad como entidades materiales escindidas, para arrojar luz sobre los entrecruzamientos entre ambas categorías; una virtud adicional del trabajo de Brachet-Márquez es que deja de lado los intentos de “definir” al Estado según sus características, para dirigir la atención hacia sus “formas de operar”. De esta forma, Brachet-Márquez expone cómo durante ciertos periodos “estables” de tiempo se sostienen ciertas “pautas transaccionales” (entendidas como orientadoras de la acción) respaldadas por instituciones con poder; pero también muestra cómo hay momentos de ruptura en las que tales pautas transaccionales son transgredidas para dar pie a unas nuevas.

Las obras expuestas constituyen ejemplos de indagatorias relacionales sobre diferentes temáticas, situadas en diferentes contextos espacio-temporales, y que comparten la preocupación por saltar de la conceptualización de la vida social como protagonizada por entidades estáticas (en donde el cambio es atípico e inexplicable) para poner de manifiesto que el cambio es incesante en la vida social. En este conjunto de obras, las relaciones sociales ocupan el centro de la escena, mostrando cómo los actores sociales están constituidos por relaciones y permanentemente enganchados en transacciones. Estos ejemplos hacen evidentes dos grandes retos a los que se enfrentan los analistas relacionales: por una parte, ¿cómo incluir en el análisis a la dimensión del poder y la desigualdad?, y; por otra parte, exhiben que es necesario encontrar un lenguaje que permita conceptualizar adecuadamente lo procesual de la vida social, un lenguaje que permita dar cuenta de las cambiantes relaciones sociales sin retratarlas como entidades estáticas.

### **1.9 En búsqueda de nuevos lenguajes**

La apuesta relacional por superar el sustancialismo se enfrenta con la dificultad de que el lenguaje con el que acostumbramos construir nuestras narrativas sobre la vida social está lleno de “figuras sustancialistas”. Esto tiene como problema que a menudo, los conceptos que empleamos generan la ilusión de que estamos hablando de entidades

materiales y bien definidas. Frente a ello, Philippe Corcuff (2013:29) en *Las nuevas sociologías* expresa que el uso de un lenguaje constructivista puede resultar provechoso:

“[el léxico constructivista] permitió desplazar algunas de las antinomias que la sociología heredó de la filosofía (como materia/ideal y objetivo/subjetivo). Dentro de este marco constructivista, las realidades sociales son percibidas como construcciones históricas y cotidianas, de los actores individuales y colectivos. Dado que esta imbricación de construcciones plurales, individuales y colectivas no obedece, por lo demás, a una clara voluntad, tiende a escapar al control de los diferentes actores allí presentes. El término ‘construcciones’ remite, a la vez, a los productos (más o menos durables o temporarios) de las elaboraciones anteriores y a los procesos en curso de reestructuración”.

En el mismo sentido, Brachet-Márquez y Uribe refieren que en un trabajo relacional, deberán estar presentes narrativas situadas históricamente que den cuenta de las diversas transacciones en las que se enganchan los actores. Es decir, las autoras apuestan por usar un lenguaje que conceda justa importancia a las dimensiones temporales e históricas en las que se sitúan las transacciones entre los actores sociales.

En el “Manifiesto por una sociología relacional”, de Mustafa Emirbayer, se recupera una propuesta hecha por Roy Schafer, quien sugiere que usemos un “lenguaje activo”<sup>16</sup> para narrar las situaciones sociales que estamos acostumbrados a referir como si “cosas” o “entes abstractos” fueran motores de la acción social. Lo que plantea Schafer [(1976:9) en Emirbayer, 1997:307] es que “[...] no deberíamos usar sustantivos ni adjetivos para referirnos a procesos [transaccionales], eventos, etc. [...]”, en cambio, sugiere “designar cada acción por un verbo activo que exprese su naturaleza, y un adverbio (o locución adverbial) cuando se pueda, para expresar el modo de esa acción”. El ejemplo que proporciona Schafer es ilustrativo: “el enunciado: ‘su posición desventajosa condujo a competitividad incrementada’, se traduciría como ‘ellos respondieron a su situación desventajosa actuando de manera más competitiva’” [(Schafer, 1976:9) en Emirbayer, 1997:307].

Es insoslayable el hecho de que hay que buscar formas de narrar que no reproduzcan las “imágenes sustanciales” que hacen pensar en los fenómenos sociales como si fueran cosas o entidades trascendentales, con límites fijos e identificables. En el mismo sentido, la propuesta de Schafer nos orienta por un camino que busca retratar el acontecer

---

<sup>16</sup> El término en inglés es “action language”, hemos optado por traducirlo como “lenguaje activo”.

permanente de la acción, y que reconozca el papel de los actores sociales en la transformación o perpetuación de sus circunstancias.

### **1.10 Sobre el concepto de “cultura” en clave relacional**

Uno de los intereses del presente trabajo es indagar las formas en que las categorías que se emplean para clasificar a los actores, y que los actores mismos emplean para representarse a sí mismos y a los demás, se modifican y modifican a dichos actores. En ese sentido, tiene relevancia analizar el dominio de la “cultura”, constituido por entramados de significados y conocimiento a la mano disponible para los actores en cada interacción; de cualquier manera, este ámbito cobra sentido sólo ligado a los contextos transaccionales en los que está inserto.

¿Cómo dar cuenta de este ámbito en particular? Anne Mische (2011), en su texto “Relational sociology, culture and agency”, señala que la cultura ha sido una preocupación constante de los analistas relacionales, y de los analistas de redes en particular. Señala que hay cuatro posturas identificables sobre la relación entre “redes” y “cultura”:

- Entender a las “redes” como transmisoras de “cultura”. El problema de esta postura es que no permite analizar los entrecruzamientos que son mutuamente constitutivos.
- Entender a las “redes” como “conformadoras” de “cultura”, y a la inversa. Aquí lo que se sugiere es que diferentes configuraciones de redes de relaciones pueden generar identidades, o a la inversa, que ciertos “marcos de sentido” orientan a las personas en caminos similares influyendo en la conformación de redes de relaciones. La objeción que hace Mische a estos abordajes es que siguen manteniendo una distinción ontológica entre las redes de relaciones y los significados culturales.
- Entender a las redes como “redes de formas culturales”. En esta postura se parte de que los “elementos culturales” forman redes por sí mismos; es decir, cualquier valor, significado, idea, está inserto en un entramado cultural dentro del cual adquiere sentido. Así, se han aplicado técnicas del análisis de redes a analizar estos marcos de sentido, teniendo en cuenta que son transformables y situados históricamente.

- Entender a las redes como “cultura vía la interacción”. Esta postura deja de lado las distinciones ontológicas entre “cultura” y “redes”, y considera “a las redes mismas como constituidas por procesos culturales de interacción comunicativa”<sup>17</sup> (Mische, 2011:88). En esta perspectiva, se enfatiza que las relaciones son protagonizadas por actores “situados cultural y temporalmente”, lo cual evita caer en el incesante dilema entre “estructura” y “agencia”.

Coincidimos con la última postura, ya que no desdeña al sujeto culturalmente constituido: éste participa activamente en la realización de sus relaciones con otros actores. Al mismo tiempo, se reconoce la dimensión procesual de las relaciones: “las relaciones en esta postura tienen durabilidad, ya que tienen historias, significados, obligaciones, y proyecciones a futuro; sin embargo, esta durabilidad requiere trabajo comunicativo y está sujeta a negociaciones, disputas y cuestionamientos” (ibid:89)<sup>18</sup>. Así, las relaciones no existen “por sí mismas”, sino que son efectuadas por actores culturalmente situados.

Por otra parte, Emirbayer y Goodwin (1994:1440) sostienen que el ámbito cultural está constituido por los marcos de sentido disponibles para los actores en determinado momento, los cuales son susceptibles de ser analizados como una esfera “separada”, ya que poseen una “lógica propia” (lo cual no equivale a decir que la “cultura” exista por “fuera” de las relaciones sociales). De acuerdo con ellos, no se puede hacer a un lado el análisis de “lo cultural” debido a que “las formaciones culturales también habilitan a los actores históricos de diversas maneras: por ejemplo, ordenando su entendimiento del mundo social y de sí mismos, construyendo sus identidades, metas y aspiraciones, y posicionando ciertos asuntos como relevantes y otros no” (ibid:1441). Emirbayer y Goodwin afirman que en un mismo momento histórico suelen coexistir diferentes marcos de sentido y esquemas valorativos, sin que necesariamente uno solo sea dominante o se imponga sobre el resto (ídem). Al contemplar la diversidad de esquemas valorativos en un mismo contexto histórico, Emirbayer y Goodwin proveen una clave importante para dar cuenta relacionalmente de lo que se suele entender por “diferencias culturales”: en vez de que diferentes “sustancias” (las culturas) produzcan cada una universos simbólicos clausurados,

---

<sup>17</sup> Traducción propia.

<sup>18</sup> Traducción propia.

se abre el panorama para entender cómo diferentes marcos de sentido se entrelazan y se influyen mutuamente.

Sin embargo, ¿cómo se pueden estudiar los “marcos de sentido compartidos”? Emirbayer y Goodwin afirman que solamente a través de la “investigación empírica” (1994:1442). Pero ello no responde con cabalidad a la pregunta planteada; es necesario precisar cómo podemos aprehender en la investigación dichos marcos de sentido o entendimientos compartidos.

Gilberto Giménez (2005a) enuncia una serie de planteamientos que pueden ayudar en ese sentido. En principio, Giménez (2005a:67) expresa que entiende a la cultura como un proceso fundamentalmente semiótico, y coincidiendo con los analistas relacionales, afirma que “[...] no se le puede tratar como un ingrediente o una mera parte integrante de la vida social sino como una dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales, de toda la vida social.[...]” (ibid:70). Giménez entiende a “lo simbólico” como “el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas ‘formas simbólicas’, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación.[...]”; lo cual equivale a afirmar que las “representaciones sociales” pueden “cristalizar” como “capital simbólico” (ibid:68,69). De esta forma, los universos de sentido condensados en formas objetivadas o capital simbólico pueden “leerse”, es decir, son susceptibles de ser sometidos a un proceso hermenéutico para “descifrarlos” (ibid:139).

Giménez suma otro factor al estudio de la cultura: ésta se encuentra interiorizada en los actores sociales, quienes la crean y la recrean en sus interrelaciones (ibid:80,81). Y para ello introduce el concepto de “identidad”, refiriéndose a los significados compartidos de los que puede disponer un individuo. Giménez enfatiza que “no todos los repertorios de significados son culturales, sino sólo aquéllos que son compartidos y relativamente duraderos” (2005:3). El recurso a lo semiótico para entender a la “cultura” es compartido por los analistas relacionales, y consideramos que se puede complementar añadiendo que los significados disponibles para un individuo sin duda serán diferentes según las relaciones que establezca en las diferentes redes en las que participa.

Gilberto Giménez refiere que lo “cultural” se constituyó como un “campo autónomo” durante el siglo XVIII, de la mano de las transformaciones acontecidas en el periodo de la “revolución industrial”, al tiempo que se configuró una noción de “cultura”

referida a objetos con existencia material (2005a:34,35). El planteamiento es relevante porque muestra que la “cultura” ha sido conceptualizada de diversas maneras en diferentes momentos históricos; incluso actualmente existen diferentes entendimientos sobre lo que es la cultura en las distintas tradiciones de pensamiento en ciencias sociales.

En el presente documento compartimos el planteamiento de que la cultura está constituida por los marcos de sentido disponibles en cierto contexto histórico, así como por procesos de creación e interpretación de significados. Desde una visión relacional, coincidimos con Charles Tilly (1998:20), quien conceptualiza a la “cultura” como “los entendimientos compartidos y sus representaciones”, afirmando que las transacciones en las que se enganchan los actores están siempre envueltas en “marcos de sentido construidos por interacciones previas”. Esto permite a los actores guiarse en el flujo de la interacción, por ejemplo, al saber sostener una conversación.

También coincidimos con Emirbayer y Goodwin cuando afirman que pueden existir múltiples marcos de sentido al mismo tiempo, y nos parece pertinente añadir –de la mano de Giménez– que éstos son susceptibles de adquirir “formas objetivadas”. Sin embargo, hay que evitar hacer aparecer al ámbito cultural como una esfera escindida de las interrelaciones cotidianas que configuran la vida social. En ese sentido, los planteamientos de Anne Mische son relevantes: contra las posturas que afirman que las redes de relaciones funcionan como “transmisoras” de cultura, ella sostiene que dichas redes están ellas mismas “constituidas por procesos de interacción comunicativa” (2011:88). Mische argumenta que las relaciones sociales no podrían existir en una suerte de “vacío”, así, toda relación social está mediada por procesos comunicativos e interpretativos. De acuerdo con ella, este planteamiento nos obliga a realizar un cambio de enfoque, el cual describe de la siguiente manera:

“Como argumenta Jan Fuhse (2009), esto requiere poner atención a los procesos comunicativos observables que componen a las redes –que él, como Emirbayer, llama ‘transacciones’– y a la ‘estructura de significado’ de las redes, anclada en expectativas intersubjetivas así como en sistemas de categorías y el trabajo interpretativo en curso de individuos situados”<sup>19</sup> (ibid:91).

---

<sup>19</sup> Traducción propia.

De esta forma, es plausible imaginar un estudio abarcador de la cultura, en el que se tenga en cuenta el acervo de conocimientos disponible para los actores en determinado momento, así como los marcos de sentido vigentes que envuelven a sus interrelaciones.

Dado que uno de los temas de la presente investigación es la conformación de diferentes nociones sobre “lo étnico”, resulta indispensable volcarse al análisis del ámbito cultural. Así, observaremos que ha habido diversas formas de entender y definir lo “étnico” en diferentes temporalidades y contextos. Ello es muestra de que los marcos de sentido vigentes en cierto momento o contexto pueden dejar de estarlo, y que los actores no sólo son moldeados por su “cultura”, sino que también la transforman activamente. En la actualidad, lo étnico en México suele ser definido por recurso a cierta noción de “cultura”, mientras que en épocas anteriores estuvo más ligado a la idea de “raza” y a lo biológico.

### **1.11 La idea de “raza” vista desde el ámbito cultural**

En el artículo “What is racial domination?”<sup>20</sup>, Emirbayer y Desmond someten a escrutinio el concepto de “raza”, al cual definen como una “categoría simbólica”, equívocamente tomada por “natural” (2009:336). Ello equivale a decir que ésta encuentra su realidad una vez que pasa por nuestros filtros interpretativos, y no que “existe” independientemente de nuestra percepción. Sin embargo, la discusión sobre el concepto de “raza” no se agota al argumentar que no existen las “razas humanas”, ya que se trata de una categoría que sigue teniendo vigencia y operatividad. En este sentido, Emirbayer y Desmond señalan que aquello a lo que se pretende designar con el término “raza” ha cambiado históricamente, pero también que en un mismo momento histórico suelen coexistir diferentes formas de construir y significar lo racial (ibid:338). Es decir, contrario a lo que podría pensarse, la categoría “raza” no consiste simplemente en una equivalencia entre una etiqueta y un fenotipo. De este modo, se vuelve importante estudiar los procesos mediante los cuales la categoría se instala, se rutiniza y se perpetúa; en sus palabras, la forma en que se “naturaliza” (ibid:339). Consideramos que es posible establecer analogías entre la forma en que los autores conceptualizan la “raza” y la forma en que estamos entendiendo lo “étnico”, ya que este concepto de igual modo ha transitado por diversas conceptualizaciones históricamente, ha sido una construcción hecha por los sectores

---

<sup>20</sup> Las citas provenientes de este texto son traducción propia.

dominantes para los dominados, y en un mismo contexto histórico pueden existir diferentes significados para tal clasificación.

Para Emirbayer y Desmond (ibid:339), lo “étnico” está invariablemente ligado con lo “racial”, y con la “nacionalidad”. Este planteamiento tiene cierta vigencia para el caso mexicano, en el cual durante el siglo XX lo “étnico” fue construido como lo diferente de lo “nacional”. Sin embargo, también durante el siglo XX, en el estudio y construcción de “lo étnico”, hubo un tránsito desde lo “racial” (entendido como características biológicas) hacia lo “cultural” (entendido como hábitos aprendidos). Es decir, en México, a principios del siglo XX se tendió a conceptualizar lo “étnico” como una cualidad “racial”, mientras que posteriormente se definió como una cualidad “cultural”. Así, mientras que podríamos coincidir en que la raza, la nacionalidad y la etnicidad son tres categorías que interactúan tanto en el discurso público como en el académico, sería interesante valorar en qué medida y en qué contextos alguna cobra más importancia que las demás.

Emirbayer y Desmond señalan que una de las equivocaciones más comunes cuando se estudia la categoría de “raza” es que se cae fácilmente en suponer que ésta encuentra correspondencia en la diversidad de fenotipos; por contraste, muestran cómo en algunos casos se imputan etiquetas raciales desde el Estado a ciertos ciudadanos sin importar su fenotipo (ibid:337). Por ello, el estudio de lo racial va más allá de reconocer la diversidad de fenotipos, los cuales no siempre sirven de sustento a los epítetos raciales. Al enfatizar la naturaleza “construida” de la categoría “raza”, los autores pueden dirigir su atención hacia las formas en que se construye y se legitima dicha categoría, y afirman que ello ocurre en el marco de un proceso al que denominan “dominación racial” (ibid:344).

Emirbayer y Desmond mencionan que la dominación racial no se reduce a eventos aislados, ni a los prejuicios y actitudes individuales, ni se trata de una situación que pueda resolverse sólo modificando la ley (ibid:342,343). Por contraste, constituye un fenómeno conformado por relaciones de poder, el cual puede estudiarse dividido en dos facetas: el racismo institucional y el racismo interpersonal (ibid:344). Pensando primordialmente en la sociedad estadounidense, los autores definen al racismo institucional como:

“un tipo de poder que abarca el *poder simbólico* de clasificar a un grupo de gente como ‘normal’ y otros grupos de gente como ‘anormales’; el *poder político* para limitar derechos básicos de la gente de color y canalizar el poder del estado para reforzar la segregación y la desigualdad; el *poder social* para negar a la gente de color inclusión completa o pertenencia

en la vida colectiva; y el *poder económico* que privilegia a las personas de tez blanca en términos de acceso a empleos, ascensos, riqueza y propiedades” (ibid:345).

La otra faceta de la dominación racial descrita por Emirbayer y Desmond es aquella a la que denominan “racismo interpersonal”; ésta consiste en las “interacciones cotidianas y prácticas” que son correlato del racismo institucional (ibid:345). Algunos ejemplos de ello son el uso de lenguaje denigrante que cobra sentido en el marco de siglos de dominación racial, o el asociar a diversas personas con actividades ilícitas debido a su fenotipo. Emirbayer y Desmond sostienen que ningún actor social escapa a los efectos del racismo, dado que éste se hace presente no sólo en aquellos que lo “ejercen”, sino también en quienes lo padecen. En este sentido, argumentan que la violencia simbólica juega un papel importante en la perpetuación del racismo, ya que los propios dominados “sin darse cuenta aceptan y respaldan los términos de su propia dominación, de tal modo que actúan como agentes cómplices con las condiciones de las que sufren” (ibid:347).

De acuerdo con los autores, las tres categorías (nacionalidad, etnicidad, raza) son impuestas a los individuos, pero también son “actuadas” por éstos; así, se puede hablar de dos dimensiones en el estudio de lo racial, lo étnico o lo nacional: aquella que es impuesta por los actores estatales, y aquella que construimos en nuestra interacción cotidiana, a través de nuestras acciones (ibid:340). Esto nos lleva a pensar sobre la dimensión de poder involucrada en las denominaciones étnicas; en el caso mexicano, la constitución de un “otro” a quien se ha referido de diferentes maneras (como “indio” o “indígena”) es una expresión clara de relaciones desiguales de poder. Este proceso de etiquetaje no es sostenido solamente de un lado: si bien se manifiesta en las instituciones estatales (por ejemplo a través de los censos), también se sostiene en las interacciones cotidianas. La etiqueta “étnico” no es neutra, como hemos mostrado, su significado se disputa y construye en diferentes ámbitos, y en muchos casos es asociada con connotaciones despectivas.

Uno de los planteamientos más interesantes que hacen Emirbayer y Desmond en el citado artículo radica en la afirmación de que la dominación racial “interseca con otras formas de dominación –aquellas basadas en el género, la clase, la sexualidad, la religión, la nación, las capacidades, entre otras” (ibid:348). Volviendo a las analogías con el tratamiento de lo “étnico”, planteamos que no existe una experiencia étnica única, separada de las otras categorizaciones sociales con las que se entrecruza, tales como ser mujer, ser

joven, ser adulto mayor, ser trabajador urbano o campesino, por mencionar algunos ejemplos.

### **1.12 Sobre la noción de “comunidad” y de “comunidad indígena”**

Durante el siglo XX en México acontecieron múltiples intentos por definir a un “sujeto indígena” y conforme se transitaba desde lo racial hacia lo cultural se vinculó el ser “indígena” con formar parte de una “comunidad indígena”. Paula López (2015:85) lo explica de la siguiente manera:

“Alfonso Caso, en un artículo fundador que sirvió de guía al proyecto del INI, sostiene igualmente que el punto de partida debe ser la autoidentificación, pero agrega a esta idea la de pertenencia a una comunidad, aun si esto da por resultado una definición en cierto grado circular”.

La “comunidad indígena” ha ocupado desde entonces un lugar central en las diferentes conceptualizaciones de “lo étnico”, convirtiéndose también en objeto de diferentes intentos de definición.

En un texto titulado “Towards a Theory of Communities”<sup>21</sup>, Norbert Elias señala los problemas y dificultades circundantes a los intentos por definir a la “comunidad”. El primero de ellos es que “Las figuraciones de personas que son investigadas bajo el nombre ‘comunidad’ varían muchísimo”, de manera tal que es difícil identificar en qué se parecen todos esos diversos conglomerados de personas (Elias, 2008:119-120). Otra dificultad proviene del hecho de que en las ciencias sociales tienen vigencia muchos mitos sobre la idea de “comunidad”, por ejemplo, se la suele relacionar con la vida “agraria” y “tradicional” por contraste con lo “moderno” y “urbano” (ídem). Elias señala que el término “comunidad” fue incorporado a la discusión en ciencias sociales por Ferdinand Tönnies, y que consistía en una noción asociada con una vida “más cálida”, “solidaria” y “cooperativa” que contrastaba con lo impersonal y frívolo de la vida moderna e industrial (ibid:121). Este sentido del término “comunidad” tuvo un correlato en las conceptualizaciones sobre la comunidad indígena, a la que actualmente se suelen atribuir características similares a las de la “comunidad” de Tönnies.

Para avanzar hacia una adecuada conceptualización de las comunidades, Elias toma como punto de partida su teoría procesual de las sociedades, según la cual éstas atraviesan

---

<sup>21</sup> Las citas provenientes de este texto son traducción propia.

procesos de cambio estructurado. En este sentido, el autor refiere que “El proceso de formación estatal al nivel del Estado-nación tiene la misma dirección general en todos lados”; y señala como dos características de ese proceso: el “estrechamiento” y “diferenciación” de las “interdependencias humanas”, y el incremento de las “funciones especializadas de coordinación y control” de los “gobiernos centrales” (ibid:150). Esto es importante porque Elias argumenta que las llamadas “comunidades” llevan la impronta del “estado de desarrollo del conjunto social más amplio en el que están insertas” (ibid:126). Al estudiar a la comunidad en el entorno más amplio en el que se encuentra, uno puede evitar ver a los conjuntos sociales como si estuvieran integrados por dos bloques estáticos: el tradicional y el moderno, y en vez de ello dirigir la mirada hacia las formas en que éstos se entrecruzan, así como hacia los largos procesos de cambio que configuran a las sociedades actuales.

Consideramos que Elias acierta al enfatizar que no se puede construir una teoría de las comunidades en sí mismas, sino que debemos estudiarlas en relación con los procesos de formación del Estado y de “diferenciación social”. Esta propuesta teórica también abre las puertas para estudiar los procesos de cambio social de largo aliento, como el que proponemos en el capítulo sobre la Mixteca oaxaqueña. Los planteamientos de Elias rompen con el esquema tradicional del alcance de los estudios sociológicos al argumentar que bajo la etiqueta “moderno” se han dejado de estudiar procesos históricos de largo aliento, y permite relativizar los planteamientos sobre las sociedades “tradicionales” y “modernas”. En el estudio de los pueblos indígenas, éstos comúnmente son tratados como si fueran remanentes de sociedades antiguas, como si pertenecieran al pasado, negando así que están integrados –como lo han estado siempre– a procesos de cambio aparentemente “exteriores” a ellos y que en alguna medida los determinan. Así, siguiendo de cerca el argumento de Elias, sostenemos que los “pueblos indígenas” son y han sido producto de interdependencias particulares en diferentes momentos históricos, no estando nunca aislados, y ello es lo que trataremos de mostrar.

Por otra parte, Elias ensaya una definición de la comunidad partiendo de las interdependencias particulares que atan a sus miembros hacia “adentro”. En ese sentido, argumenta que “Las específicas dependencias recíprocas de personas teniendo sus hogares en relativa proximidad dentro de ciertos límites visibles o no visibles, forma, digamos, el

piso común que relaciona a las comunidades de todo tipo” (ibid:131). Los lazos que organizan la vida comunitaria pueden devenir en conflicto o cooperación, pero no se debe dar por sentado que solamente son de uno o de otro tipo.

Los planteamientos relacionales de Elias ponen al descubierto la relevancia de hacer estudios empíricos sobre las interdependencias humanas, invirtiendo la forma usual de proceder: en vez de dar por hecho la existencia de comunidades y solo tomarlas como objeto de estudio, partimos de una pregunta: ¿las interdependencias que atan a los actores en determinada figuración social constituyen una “comunidad”? Elias muestra que hay que partir del estudio de las interdependencias humanas para identificar la existencia de dinámicas comunitarias (o la ausencia de las mismas), y que éstas se pueden ubicar también en contextos “urbanos”, relativizando así la asociación que suele hacerse entre la “comunidad”, lo “tradicional” y lo “rural”. Por otra parte, al tener en cuenta que las interdependencias no siempre son equilibradas al interior de las comunidades, podemos desprendernos de los mitos que equiparan inexorablemente a la vida comunitaria con la igualdad y la cooperación; en vez de ello, debemos tener presente que en las comunidades hay conflictos también.

De acuerdo con Elias, los elementos internos más importantes que caracterizan a las comunidades son la cercanía de las viviendas y la existencia de mecanismos de control social informales como los “circuitos de chismes”. Sin embargo, los vínculos “hacia afuera” que tienen las comunidades también son importantes al momento de caracterizarlas. En ese sentido, es indispensable tener presente que las comunidades no se encuentran en completo aislamiento, y de acuerdo con Elias, presentan cambios al tiempo que se modifica el conjunto de interdependencias más amplio en el que se sitúan.

Elias refiere que:

“En las comunidades predominantemente agrarias dentro de sociedades relativamente indiferenciadas, las interdependencias que unen a aquellos que forman esas comunidades tienden a ser globales. [...] la gente que forma esas comunidades usualmente son interdependientes en la mayoría de los aspectos de sus vidas –en relación con los aspectos militares, económicos, religiosos, sexuales, políticos, médicos, educacionales así como otros sobre los cuales nuestra conceptualización es deficiente, tales como la convivencia, el tiempo libre, la identidad o el chismorre. En la mayoría de estos asuntos los miembros de una comunidad están más cercanamente unidos entre ellos que a los grupos externos. Las cadenas de interdependencias que vinculan comunidades de sociedades más simples a los

grupos externos son en comparación cortas, indiferenciadas y pequeñas en cantidad” (ibid:132).

Este planteamiento es netamente relacional ya que apela a los tipos de interdependencias que pueden constituir a una comunidad. Adicionalmente, el autor plantea que los vínculos para defenderse de otros grupos también moldean a las comunidades en contextos de bajos niveles de integración (ídem). Sin embargo, considera que el factor más importante que une a los miembros de una comunidad es “la necesidad de asegurar la supervivencia comunal”, y con ello se refiere no sólo al abasto alimentario, sino al mantenimiento de la vida comunitaria por las nuevas generaciones. Elias añade que:

“Es por esta razón que las tradiciones comunes, tales como la veneración de ancestros y (estrechamente relacionado) el uso de tierras comunes (donde existen), los rituales y festivales comunes, tomar parte en el balance comunal de tensiones por el poder, conflictos y circuitos de chisme comunes, son otras interdependencias que atan a los miembros de comunidad más cercanamente unos a otros en esta etapa” (ibid:133).

Además de la cercanía de sus viviendas, los miembros de una comunidad suelen depender unos de otros para prácticamente todos los aspectos de la vida social: desde la procuración de necesidades básicas hasta el ejercicio religioso y político. Así, hay mucha mayor rotación en puestos de gobierno y religiosos en vez de que existan sectores especializados; esta condición cambia con los procesos de integración y formación estatal.

De acuerdo con Elias, conforme va aconteciendo el proceso de formación estatal, “unidades sociales relativamente independientes se vuelven interdependientes o más interdependientes o interdependientes en diferentes formas que antes” (ibid:137). Este argumento proporciona la justificación para no estudiar a las comunidades en aislamiento, sino en el marco de los procesos mayores que las envuelven. De esta forma, se “des-esencializa” la comunidad al estar atentos a las formas en que dichas unidades sociales se transforman en conjunto con la red de interdependencias mayores que les circunda. Por otra parte, Elias sostiene que en contextos urbanos y diferenciados es posible encontrar dinámicas comunitarias, siempre que en una localidad los habitantes dependan más cercanamente unos de otros para

“cubrir necesidades educativas, médicas, religiosas, de consumo y de sociabilidad [...] la respuesta a los requerimientos sociales de este tipo todavía pueden dar a una localidad, un estado, un suburbio, una aldea o vecindario, en mayor o menor grado el carácter de comunidad” (ibid:141).

Y más importante aún, el “carácter comunitario” puede desaparecer si los habitantes dejan de ser altamente interdependientes y se vuelven inmunes a cualquier clase de “control comunal” (ibid:142).

Toda esta discusión pone de manifiesto un tema insoslayable en el estudio de las comunidades: la cuestión de sus límites. Pareciera necesario establecer con precisión dónde empieza y dónde acaba la comunidad para poder entonces hablar de los vínculos “hacia adentro” y “hacia afuera”. Nosotros sugerimos el camino inverso: la investigación empírica y el estudio de las interdependencias será lo que nos permita definir a la “comunidad”. Vale la pena añadir que la comunidad no puede ser pensada como una sustancia o “cosa” con existencia material perfectamente delimitada, y nos atrevemos a sugerir que se la puede estudiar como un “proceso” que acontece cuando nos encontramos frente a la presencia de ciertos tipos de vínculos (más cercanos).

Todo el recuento anterior permite afirmar que las “relaciones sociales” entre actores no ocurren fuera de “contexto”; por lo tanto, es deber del analista relacional prestar atención a los marcos de sentido vigentes en las que están insertas las redes de transacciones que estudia. Como consecuencia, ello lleva a decir que la conectividad por sí misma no es el único factor que explica la acción, porque se estaría abstrayendo a los actores de los marcos de sentido que orientan su actuar. Así, como analistas relacionales, en el presente trabajo pretendemos analizar no sólo la vinculación entre actores, sino, en consonancia con lo propuesto por Brachet-Márquez y Uribe, narrar la vinculación entre actores situados históricamente, prestando atención a los marcos culturales en los que están insertos.

## Capítulo 2. Lo étnico como asunto de abordaje sociológico: entre categorías y relaciones

En el presente capítulo se rastrea el origen, estabilización y transformación de los significados de las categorías “indio”, “indígena” y “grupo étnico”. Para ello se analizan algunos debates clave, con la intención de mostrar que no se trata de calificativos que simplemente responden a las características de aquellos a quienes designan. Así, veremos que dichas categorías tienen historia: es decir, cada una tiene su origen y estabilización en un contexto particular, y han tenido usos y significados cambiantes, producto de la participación de diversos actores. Adicionalmente, se pretende ilustrar que las categorías tienen procesos de construcción “desde arriba”, pero también “desde abajo”, es decir, están atravesadas por relaciones de poder. Gran parte de los estudios sobre “lo étnico” se enfrenta con un profundo dilema inicial: ¿cómo definir a los actores que pueden legítimamente ser considerados “étnicos” o “indígenas”? Desde una perspectiva relacional, consideramos que esta pregunta ha orillado a los investigadores a definir “lo étnico” a través de una sistemática “sustancialización”: privilegiando las “características” o “atributos” personales o colectivos en búsqueda de elementos definitorios o, más aún, definitivos. Por contraste, aquí interesa estudiar los procesos que llevan a que los actores sean etiquetados como “étnicos”. Finalmente, proponemos que “étnico” es una categoría que designa a un arreglo particular de relaciones sociales cambiantes, el cual si bien tiene un correlato “cultural”, no se entiende pensando solamente en estos términos.

Para alcanzar nuestro objetivo, comenzaremos con un breve análisis del actuar y de los discursos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), ya que éste ha sido un actor importante en la difusión mediática y la lucha política por los derechos de los pueblos indígenas de México<sup>22</sup>. El EZLN ha dado gran parte de su lucha en la arena de las representaciones sociales, pugnando por cambiar las concepciones imperantes sobre “lo indígena” al defender que los pueblos indios de México no necesitan “asistencia social” del gobierno, sino lo contrario, que se les respete como colectivos con un propio proyecto de nación, con sus propias especificidades culturales y sus propias formas de hacer política. Posteriormente analizaremos el surgimiento de movimientos sociales calificados como

---

<sup>22</sup> Un trabajo detallado sobre el levantamiento armado protagonizado por el EZLN y sobre el complejo escenario político y económico de Chiapas en el que ocurrió, así como los antecedentes de su conformación, lo encontramos en la tesis doctoral de Maya Lorena Pérez Ruiz (2000).

“indígenas” a lo largo y ancho de América Latina durante los años noventa del siglo pasado, para mostrar que en ellos no participaron solamente los pueblos indígenas, sino también las organizaciones internacionales y los académicos. También recuperamos los documentos y acuerdos jurídicos producidos en estos años, para analizar las definiciones de “lo indígena” que se plasmaron en ellos en el contexto de las diferentes movilizaciones. Posteriormente nos remontamos a los años de la Conquista y Colonia, para indagar los orígenes históricos y la estabilización de la categoría jurídica “indio”, sus posteriores transformaciones en el periodo independentista y de construcción de la nación mexicana, para aterrizar en el siglo XX. En todos los casos exploramos los contextos y a los actores clave que participaron en la formulación de los significados de las categorías que interesan al presente estudio.

## **2.1 Los múltiples participantes en las disputas por los significados de las categorías**

El primero de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional hizo aparición en la escena mediática y política mexicana al levantarse en armas y declarar la guerra al gobierno de Carlos Salinas de Gortari. En la Primera Declaración de la Selva Lacandona, una declaración de guerra, encontramos las siguientes demandas: “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”<sup>23</sup>; así como el recurso a la soberanía nacional consignada en la Constitución como garante de la apuesta por la vía armada. De acuerdo con Maya Lorena Pérez Ruiz (2000), durante estos primeros días el EZLN no hizo mención explícita ni detallada sobre la composición indígena del levantamiento armado, sino que este carácter “indígena” como elemento distintivo fue cobrando importancia en mayor o menor medida en diferentes momentos. Adicionalmente, Pérez Ruiz manifiesta que los medios de comunicación, por ejemplo a través de las imágenes televisivas, jugaron un papel central en mostrar “los rostros indígenas de los niños y jóvenes que mueren en combate o son masacrados por el ejército a sangre fría” (ibid:50). Es decir, si bien en los documentos hechos públicos por el EZLN durante los primeros días del alzamiento no se hizo alusión de manera detallada a sus bases sociales indígenas, los reporteros se encargaron de mostrar que había muchos

---

<sup>23</sup> Posteriormente se añadieron dos demandas: acceso a información y defensa de la cultura; éstas quedaron plasmadas en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona de 1996. Las Declaraciones fueron recuperadas el 5 de noviembre de 2017 de: *Declaraciones de la Selva Lacandona* (2012), en línea: <https://espaciolibremexico.files.wordpress.com/2012/10/pdf.pdf>

pobladores indígenas participando en el combate.

En los días y meses venideros, el EZLN se auto-identificó como un movimiento nacido de los “pueblos indios” de México, lo que, según Pérez Ruiz (ibid:55), le dotó de legitimidad ante los medios y el gobierno (ya que no se trataba de un levantamiento armado a secas, sino de un movimiento de los pueblos indígenas de México). Haciendo eco de la propuesta de Rogers Brubaker (2002) para estudiar los casos de conflictos violentos que posteriormente son etiquetados como “étnicos”, es interesante mencionar que en el caso del levantamiento armado de 1994, diversos actores participaron en la disputa por dotar de significado a la categoría “indio”, y por calificar a la insurrección como un “movimiento indígena”. Como actores clave en este proceso figuran: los funcionarios del gobierno federal, los partidos políticos, los medios de comunicación, las organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, los académicos, las organizaciones religiosas, y las propias organizaciones autodenominadas indígenas.

De acuerdo con Pérez Ruiz (2000:50), el gobierno mexicano se empeñó en negar que se tratara de un levantamiento armado de legítimo origen indígena, lo que se observa en una declaración emitida por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari. En dicha declaración, el presidente negaba que el levantamiento armado fuera un “alzamiento indígena”, y al contrario, lo denunciaba como producto de grupos terroristas nacionales y “uno extranjero”, retratando a las comunidades indígenas como si fueran “víctimas” o rehenes de las agresiones perpetradas por tales grupos desestabilizadores, justificando así la presencia del ejército en la zona. En la misma declaración, Salinas de Gortari expresaba que “para aquellos en condiciones de pobreza que han participado por engaño, presiones o aun por desesperación, que depongan su conducta violenta e ilegal, buscaremos un trato digno, y aun, consideraremos el perdón”<sup>24</sup>. En este discurso, el presidente no podía dejar de reconocer que había habitantes indígenas movilizados, pero trataba de negar que lo hicieran con convicción y voluntad propia.

En relación con lo dicho por el EZLN durante los primeros días del conflicto, Pérez Ruiz afirma que no había alusiones elaboradas a la composición indígena del mismo, pero que ésta “era innegable”, y que la elaboración discursiva al respecto fue adquiriendo consistencia conforme seguía su paso la avanzada militar, y debido en gran medida al papel

---

<sup>24</sup> El mensaje dirigido a la nación el 6 de enero de 1994 se encuentra completo en: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/06ene94g.html>. Consultado el 10 de noviembre de 2017.

de los medios de comunicación. Respecto a ello, la autora menciona que eventualmente los zapatistas optaron por hablar de “pueblos indios o indígenas” en vez de “etnias”, y enarbolaron demandas de autonomía, derechos indígenas y reformas constitucionales en favor de los pueblos indígenas (Pérez Ruiz, 2000:55).

En febrero de 1994, el EZLN consiguió acordar con los funcionarios del gobierno federal la realización de mesas de diálogo para buscar salidas al conflicto armado; éstas se llevaron a cabo en la Catedral de San Cristóbal de las Casas. Como resultado, reporta Pérez Ruiz (2000:73) que “En concreto, el gobierno ofrece 11 modificaciones legislativas, un autogobierno indígena, una reforma electoral, y la aplicación de 31 acciones concretas que comprometen a 8 secretarías del gobierno federal”. Sin embargo, después del asesinato de Luis Donaldo Colosio, el EZLN decidió no firmar tales propuestas para la paz. Posteriormente, Ernesto Zedillo triunfó en las elecciones y en diciembre de 1994 tomó protesta como el nuevo presidente de México. Durante los días venideros de diciembre el EZLN protagonizó otra avanzada militar en Chiapas; sin embargo, el ejército fue movilizado para frenarla. Y después de poco más de un mes, en febrero de 1995, desde el gobierno se dictaron órdenes de aprehensión en contra de los dirigentes zapatistas, sus identidades fueron expuestas, y se acompañó a estas acciones con una mayor movilización del ejército (Pérez Ruiz, 2000:84).

Las relaciones entre el EZLN y el gobierno federal eran de suma inestabilidad, sujetas a renegociaciones y correlaciones de fuerzas, en un proceso de afectaciones mutuas entre esta organización y el Estado. Después de girar órdenes de aprehensión en contra de los dirigentes del EZLN, el gobierno dibujó un nuevo panorama e impuso condiciones para llevar a cabo un nuevo diálogo con los zapatistas: la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, promulgada el 11 de marzo de 1995, ofrecía la no aprehensión de los líderes ni ningún militante zapatista durante el tiempo que duraran las negociaciones de paz, y de ella emanó la “Comisión de Concordia y Pacificación”, la cual debía fungir como mediadora para lograr la paz. (Pérez Ruiz, 2000:86).

Fue así que desde abril de 1995 se sucedieron en San Andrés Larráinzar una serie de reuniones entre funcionarios del gobierno y delegados del EZLN, con la finalidad de llevar a cabo negociaciones entre ambas partes relativas a las demandas de los insurrectos. De las mesas de negociación, llevadas a cabo desde octubre de 1995, emanaron los conocidos “Acuerdos de San Andrés” sobre “Derechos y Cultura Indígena”, firmados en febrero de

1996 por el EZLN y el gobierno. Estos acuerdos, en términos generales, versan sobre la necesidad de que el Estado garantice condiciones para que los pueblos indígenas tengan acceso pleno a justicia; a tierras y sustentabilidad en sus territorios; protección de los derechos de los indígenas migrantes; acceso libre a medios de comunicación y garantías para la creación de radios y medios propios y acceso a la información; y en relación con la situación de las mujeres indígenas, es llamativo que en los Acuerdos se manifieste que:

“Por la triple opresión que padecen las mujeres indígenas, como mujeres, como indígenas y como pobres, exigen la construcción de una nueva sociedad nacional, con otro modelo económico, político, social y cultural que incluya a todas y a todos los mexicanos”<sup>25</sup>.

Los Acuerdos de San Andrés se han convertido en un referente de la lucha por los derechos indígenas en México; pero la firma de éstos no fue lo único que consiguió el EZLN durante aquellos años del conflicto. Pérez Ruiz refiere que entre los reacomodos acontecidos mientras se llevaban a cabo las mesas de negociación podemos contar: el presidente Ernesto Zedillo anunció que se otorgaría a Chiapas la mayor cantidad de recursos económicos, por encima de los demás estados; además, desde el gobierno se propuso la creación de tres “municipios autónomos indígenas” en Chiapas en donde habría Tribunales indígenas; y que el tema de los “derechos indígenas” nunca antes había tenido tanta presencia en la agenda nacional (2000:98-100).

Al hablar sobre estos reacomodos, hay que tener claro que aunque podrían parecer “logros” para los insurrectos, no significaron una resolución satisfactoria y completa a sus demandas<sup>26</sup>. Además, hay que tener presente que la relación entre el EZLN y el gobierno era inestable: se trata de un enfrentamiento, por lo que no siempre medió el diálogo y la conciliación. En ese sentido, Pérez Ruiz reporta que desde el gobierno se emplearon diversas técnicas para desgastar al EZLN:

“menguar sus bases de apoyo por la vía de dividir a la población y la derrama de recursos; propiciar el desarrollo de la violencia regional -valiéndose de las diferencias religiosas, económicas, políticas y económicas, previas entre la población- y de permitir la actuación de grupos paramilitares antizapatistas; desprestigiar y deslegitimar a su dirigencia mediante golpes policiacos y publicitarios espectaculares; apropiarse de muchas de sus demandas y

---

<sup>25</sup> Los acuerdos y los documentos que lo integran se pueden consultar en:  
<http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/chiapas/docs/sanandres/acuerdo.html>

<sup>26</sup> De acuerdo con Pérez Ruiz, a pesar de que la firma de los acuerdos fue para los zapatistas un paso muy importante en la lucha por los derechos indígenas, no contemplaban satisfactoriamente la “resolución al grave problema agrario” ni “el reconocimiento jurídico a las autonomías municipales y regionales” (ibid:101,102).

ejecutarlas unilateralmente como muestra de su voluntad para resolver las causas del conflicto; emplear la dinámica de las mesas de negociación para demostrar la falta de voluntad de los zapatistas para resolver los problemas chiapanecos, y para evidenciar los intereses zapatistas en asuntos políticos nacionales considerados ajenos a las causas del conflicto.” (Pérez Ruiz, *ibid*:61,62).

Esta forma gubernamental de operar ha sido una constante durante todo el conflicto, y como vemos, refleja que no siempre hubo voluntad de resolver genuinamente las demandas de los zapatistas. Por otra parte, observamos que los ya mencionados reacomodos no necesariamente se tradujeron en la satisfacción de las exigencias de los insurrectos, por el contrario, en relación con la derrama económica, Pérez Ruiz (*ibid*:48) escribe que los recursos económicos se emplearon con fines políticos, además de que ha habido financiamiento estatal de grupos paramilitares y financiamiento federal de “armamento”. Así, para 1997, “En lugar de que los efectivos militares disminuyan, organismos de derechos humanos, hablan de 70 000 soldados en Chiapas: un soldado por cada familia. El incremento del gasto federal en armamento ha sido casi del 800%.” (Pérez Ruiz, *ibid*:239).

En el desarrollo de todo el conflicto, cobraron especial relevancia los medios de comunicación tales como los diarios de circulación nacional y las cadenas de radio y televisión; así como un gran número de académicos que participaron como asesores del EZLN en las negociaciones con la delegación del gobierno. Se trató de una batalla que no se dirimió únicamente por la vía armada, arena en la que el ejército mexicano era claramente superior: el ámbito de las “representaciones sociales” o batallas simbólicas constituyó también un espacio clave en el que se dio la disputa por la legitimidad entre el movimiento armado y el gobierno federal.

En el conjunto de documentos emitidos por el EZLN se encuentra una serie de elementos relacionados con la noción de “pueblos indígenas” que se buscaba posicionar y defender. Por ejemplo, en la Tercera Declaración de la Selva Lacandona, emitida en 1995, se les denomina “habitantes originales”, y también se lee: “La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas de la Nación, es reconociendo las características propias de su organización social, cultural y política”. Éste es uno de los argumentos esgrimidos por el EZLN para exigir la “autonomía” en las zonas en las que tiene presencia, aunque la consigna por “el derecho a la libre elección de autoridades administrativas” se defendía para todos los ciudadanos mexicanos.

Sobre los funcionarios estatales, en la Cuarta Declaración el EZLN se refería a ellos como los “neoconquistadores de los indígenas”, y se afirmaba que “se distinguen por una actitud prepotente, soberbia, racista y humillante”. Estas declaraciones se hicieron después de lo ocurrido en los diálogos de San Andrés Larráinzar, en donde:

“Los indígenas mexicanos, los siempre obligados a escuchar, a obedecer, a aceptar, a resignarse, tomaron la palabra y hablaron la sabiduría que anda en sus pasos. La imagen del indio ignorante, pusilánime y ridículo, la imagen que el poder había decretado para consumo nacional, se hizo pedazos y el orgullo y la dignidad indígenas volvieron a la historia para tomar el lugar que les corresponde: el de ciudadanos completos y cabales”<sup>27</sup>.

En la misma Declaración, se hace alusión –por su nombre– a sesenta y tres lenguas indígenas<sup>28</sup>, lo cual pone de manifiesto que el genérico concepto “indígena” no hace justicia a la tremenda diversidad cultural a la que históricamente ha designado (a pesar de que, en ocasiones, en el discurso zapatista se hable de los pueblos indígenas como un sujeto colectivo unificado). Adicionalmente, el término “indio” se retoma, pero con la pretensión de darle un uso reivindicativo. Así, en la Quinta Declaración de la Selva Lacandona se demandaba el reconocimiento de los derechos de los “pueblos indios”, y el reconocimiento de que son el “fundamento” y “futuro” de la “Nación mexicana”:

“Es esta la hora de los pueblos indios de todo México. Los llamamos para que, juntos, sigamos luchando por los derechos que la historia, la razón y la verdad nos han dado. Los llamamos para que, juntos y recogiendo la herencia de lucha y resistencia, nos movilizemos en todo el país y le hagamos saber a todos, por medios civiles y pacíficos, que somos la raíz de la Nación, su fundamento digno, su presente de lucha, su futuro incluyente. Los llamamos para que, juntos, luchemos por un lugar de respeto al lado de todos los mexicanos. Los llamamos para que, juntos, demos que queremos la democracia, la libertad y la justicia para todos. Los llamamos a exigir el ser reconocidos como parte digna

---

<sup>27</sup> Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, enero de 1996. Recuperada el 5 de noviembre de 2017 de: *Declaraciones de la Selva Lacandona* (2012), en línea:

<https://espaciolibremexico.files.wordpress.com/2012/10/pdf.pdf>

<sup>28</sup> “Quiere el soberbio apagar una rebeldía que su ignorancia ubica en el amanecer de 1994. Pero la rebeldía que hoy tiene rostro moreno y lengua verdadera, no se nació ahora. Antes habló con otras lenguas y en otras tierras. En muchas montañas y muchas historias ha caminado la rebeldía contra la injusticia. Ha hablado ya en lengua náhuatl, paipai, kiliwa, cúcapa, cochimi, kumiai, yuma, seri, chontal, chinanteco, pame, chichimeca, otomí, mazahua, matlazinca, ocuilteco, zapoteco, solteco, chatino, papabuco, mixteco, cuicateco, triqui, amuzgo, mazateco, chocho, izcateco, huave, tlapaneco, totonaca, tepehua, popoluca, mixe, zoque, huasteco, lacandón, maya, ch'ol, tzeltal, tzotzil, tojolabal, mame, teco, ixil, aguacateco, motocintleco, chicomucelteco, kanjobal, jacalteco, quiché, cakchiquel, ketchi, pima, tepehuán, tarahumara, mayo, yaqui, cahíta, ópata, cora, huichol, purépecha, y kikapú. Habló y habla la castilla. La rebeldía no es cosa de lengua, es cosa de dignidad y de ser humanos.” Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, 1996. Recuperada el 5 de noviembre de 2017 de: *Declaraciones de la Selva Lacandona* (2012), en línea:

<https://espaciolibremexico.files.wordpress.com/2012/10/pdf.pdf>

de nuestra Nación. Los llamamos para que, juntos, detengamos la guerra que en contra de todos hacen los poderosos”<sup>29</sup>.

El EZLN se aseguró de incluir representación de diversos pueblos indígenas de México al convocar un Foro Nacional Indígena previo a la firma de los Acuerdos de San Andrés, en el que los participantes se sumaron a la apuesta por la autonomía planteada por los zapatistas (Pérez Ruiz, 2000:99). Esto fue de gran importancia ya que pretendía aglutinar y articular a diversos pueblos indígenas de México para enarbolar demandas en conjunto. Este argumento se esgrime en la citada Quinta Declaración de 1998, en donde el EZLN denunciaba el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y la negativa del gobierno a aceptar la iniciativa de ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) como producto de las mesas de negociación. En esta Declaración, el EZLN expresaba que

“Los indígenas son hoy actores nacionales y sus destinos y planteamientos forman parte de la discusión nacional. La palabra de los habitantes primeros de estas tierras tiene ya un lugar especial en la opinión pública, lo indígena ya no es turismo o artesanía, sino lucha en contra de la pobreza y por la dignidad”.

Evidentemente no se puede hablar de un solo discurso zapatista que se haya mantenido intacto conforme pasaron los años del conflicto; sin embargo, la dignificación de los pueblos indígenas y la consigna de luchar por sus derechos son dos elementos que se han mantenido presentes desde que se elaboró discursivamente la composición indígena del movimiento. La irrupción del EZLN en la escena mediática y política nacional sin duda logró visibilizar las precarias condiciones de vida de un sector de la población de México que ha sido catalogado como “indígena”, y logró poner el tema a discusión en los medios de comunicación, en las instancias de los Poderes Ejecutivo y Legislativo, en ámbitos académicos y al interior de los propios poblados indígenas. Desde aquel primero de enero de 1994, el EZLN ha figurado como un actor clave en la disputa por dotar de contenido a las categorías “indio” e “indígena”; consiguiendo también transformaciones “materiales” como la instalación de autogobiernos en los municipios en los que tiene presencia, en un proceso de tensas relaciones con el Estado.

Este cúmulo de acontecimientos, de los que desafortunadamente no podemos dar

---

<sup>29</sup> Quinta Declaración de la Selva Lacandona, 1998. Recuperada el 5 de noviembre de 2017 de: Declaraciones de la Selva Lacandona (2012), en línea: <https://espaciolibremexico.files.wordpress.com/2012/10/pdf.pdf>

cuenta de forma detallada, se presenta como un ámbito propicio para estudiar la construcción discursiva de “lo étnico”, o en este caso, “lo indígena”, mostrando que las categorías se construyen desde muchos lugares y con la participación de muchos actores, incluyendo a los propios aludidos por ellas<sup>30</sup>. En relación con esto, el EZLN defendería una postura de reivindicación de lo indígena partiendo de la premisa de que se trata de un sector de la población esencialmente diferente (en términos culturales) del resto de los mexicanos, cuyas particularidades demandan derechos específicos. Destacan como innovaciones: la apuesta por la dignificación de lo indígena, el rescate de una historia de lucha y resistencia, el énfasis en la sabiduría de la que son portadores estos pueblos, así como en su capacidad de actuación política para decidir y forjar sus propios destinos.

Por otra parte, y como veremos a continuación, en este proceso de construcción discursiva de “lo étnico” han encontrado cabida concepciones que no son tan innovadoras: nos referimos a las visiones “esencialistas” de lo indígena, las cuales tienen una formulación clara en algunos documentos e instrumentos jurídicos como los acuerdos internacionales en materia indígena y la propia Constitución Mexicana. A la par, señala Pérez Ruiz (2000:19,20) que “se ha caído en la idealización de los pueblos y culturas consideradas étnicas, y los modelos civilizatorios de los pueblos dominados y subordinados a la expansión del capitalismo mundial se han considerado homogéneos, satanizando todo lo referente al modelo de desarrollo hegemónico”. Esto quiere decir que, en términos discursivos, la categoría “indio” o “indígena” se ha empleado para designar genéricamente a un conjunto de experiencias y trayectorias históricas sin hacer justicia a su diversidad; a la vez que se ha promovido una noción de lo “indígena” asociado a lo “colectivo” y “comunitario”, de nuevo, sin reparar en las diferentes trayectorias históricas recorridas. Por otra parte, se ha caracterizado a los pueblos indígenas como “tradicionales” –y si bien se revaloriza la tradición como fuente de sabiduría–, todos estos elementos integran una imagen

---

<sup>30</sup> En un libro publicado en 2010, coordinado por Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira, titulado *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista: Microhistorias políticas*, se recoge una serie de artículos que narran diferentes experiencias zapatistas en diversos lugares de Chiapas. El libro es presentado como un estudio de las consecuencias materiales de la presencia del EZLN en Chiapas, ante la preocupación de que los estudios sobre este movimiento se han centrado mucho más en sus “palabras”, que en “sus acciones”; o bien, que los académicos terminan tomando una postura a favor o en contra según sus preferencias políticas. Así, se hace una valiosa exposición de las diversas maneras en que los habitantes chiapanecos se han relacionado con esta experiencia según sus propias trayectorias históricas locales, en un proceso en el que también ha habido desacuerdos, tensiones y rupturas. Dado que el tema que interesa aquí es la construcción y movilidad de las categorías, la dimensión discursiva resulta de crucial importancia.

idealizada y esencializada de los pueblos indígenas del México contemporáneo.

## **2.2 México no siempre fue una nación multicultural**

De acuerdo con Salvador Martí i Puig (2009), desde la década de los ochenta del siglo pasado comenzó a forjarse una especie de “régimen internacional”, constituido por redes de activistas y organismos no gubernamentales en el que las demandas de los pueblos indígenas comenzaron a ganar visibilidad. Este régimen internacional estaría integrado por una serie de instrumentos jurídicos que pretendían garantizar derechos a los pueblos indígenas a nivel mundial. Se esperaba que, a través de la adopción de estos instrumentos por parte de los gobiernos de los países, mejoraran las condiciones de vida de las poblaciones consideradas “indígenas” y se avanzaría en la salvaguarda de su “reproducción cultural”.

Martí i Puig sostiene que, a finales del siglo pasado, en América Latina se presentó un periodo en el que diversos actores no estatales comenzaron a tener mayor participación en los asuntos de gobierno. En sus palabras “Estos actores, generalmente de carácter externo a las mismas comunidades indígenas, fueron quienes (por medio de un trabajo comprometido) transfirieron recursos materiales, simbólicos e institucionales con los cuales posteriormente se articularon los movimientos que hoy conocemos” (Martí, 2009:466). Entre estos actores “externos”, Martí contabiliza a las Iglesias (afirmando que desde los años setenta, la Iglesia Católica jugó un papel importante en lo que posteriormente se configuró como la Teología de la Liberación, de la cual derivó en algunos casos una “Pastoral Indígena”); redes activistas; y organizaciones no gubernamentales internacionales (dentro de las cuales menciona a Amnistía Internacional y la Red Oxfam), destacando la importancia de la Organización de las Naciones Unidas.

En este escenario se produjeron una serie de reformas constitucionales en diversos países latinoamericanos, tendientes a incorporar los planteamientos de los instrumentos jurídicos internacionales. Martí i Puig (2009:477), retomando a Van Cott, expresa que se puede catalogar a este movimiento como una suerte de “constitucionalismo de modelo multicultural”. El incluir en las Constituciones de los Estados el reconocimiento de la existencia de colectivos culturales diferenciados (movimiento al que Martí denomina “etnificación de los textos constitucionales”) es, de acuerdo con él, un avance en el reconocimiento y visibilización de las demandas de los pueblos indígenas.

Martí narra la conformación de este “ámbito internacional” de debate sobre los derechos de los pueblos indígenas mientras intenta responder a la siguiente pregunta:

“¿por qué lo más ancestral de América Latina ha emergido del silencio para situarse en el centro de la arena política en la mayoría de los países del subcontinente? Con todo, parece improbable exponer que justo ahora, a quinientos años y una década del choque de civilizaciones que supuso la Conquista, la resistencia por la supervivencia de los pueblos indígenas se haya convertido en movilizaciones activas y propositivas simplemente arguyendo un supuesto ‘despertar’ civilizatorio. Algo más ha acontecido en el paisaje político latinoamericano para que esto suceda” (Martí, 2009:463).

En este sentido, concluye que el papel de los ya mencionados “actores externos” a las “comunidades indígenas” fue crucial para dotarles de herramientas y lenguajes con los cuales movilizarse y expresar sus demandas. Más allá de si ello efectivamente sucedió así, puede afirmarse que los diversos movimientos sociales que han sido catalogados como “indígenas” en América Latina acontecidos durante fines del siglo XX, se produjeron en un ambiente internacional receptivo a sus demandas<sup>31</sup>.

Uno de los instrumentos jurídicos de mayor relevancia a nivel mundial es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas

---

<sup>31</sup> En el libro *La emergencia indígena en América Latina* de José Bengoa (2000:95-117), se encuentra una crónica de algunos movimientos indígenas de fines del siglo XX, dentro de los cuales podemos mencionar:

- El “Levantamiento Indígena del Ecuador” acontecido entre mayo y junio de 1990. Consistió en una serie de marchas a lo largo del país protagonizadas por los sectores “indígenas”. Bengoa destaca la innovación en las demandas por el respeto a los derechos indígenas y la exigencia de un trato digno por parte de las instituciones del gobierno.
- La reforma constitucional de Colombia para incorporar los derechos territoriales de pueblos indígenas de 1991 se configura como un hito en la historia de ese país. Fue en 1991 cuando se acordó que se incorporarían senadores indígenas al Congreso, precedido por la firma de acuerdos de paz entre el gobierno y un frente indígena guerrillero: Quintín Lame.
- En Nicaragua también se presentó un fenómeno trascendente: la constitución de la autonomía de la Costa Atlántica; de acuerdo con Bengoa, los sandinistas no tenían contemplada una política de atención a demandas indígenas, y sin embargo, se vieron presionados para tomar acciones en este rubro.
- La reforma en 1994 de la Constitución Boliviana para reconocer su composición multiétnica y pluricultural. Cabe señalar también el triunfo electoral de Evo Morales que ocurriría diez años después, así como la inclusión en el plan de desarrollo nacional de algunas concepciones del “Buen Vivir”.
- La firma en 1996 de los Acuerdos de la Paz Firme y Duradera en Guatemala, que terminó con 36 años de levantamiento armado. Estos Acuerdos de Paz se dividieron en temas, destacando entre ellos el referente a la relación del Estado guatemalteco con los pueblos indígenas. En este apartado, el Estado guatemalteco reconoce la identidad de los pueblos indígenas, en especial la ascendencia maya de los guatemaltecos; se hace mención del combate que debe hacerse en contra de la discriminación; y también se reconocen los “derechos culturales”, rubro en el cual se reconocen diferentes elementos como la lengua, la vestimenta, y la espiritualidad. En dicho acuerdo también se reconoce a las autoridades indígenas, así como la autonomía municipal que tendrán las comunidades indígenas para definir sus propias metas y prioridades en términos de desarrollo.

y Tribales en Países Independientes, aprobado en 1989 en Ginebra<sup>32</sup>. Se trata de un documento que pretende avanzar en la salvaguarda de los derechos de los pueblos indígenas; en él se reconoce la importancia del derecho a preservar su cultura y a tener capacidad real de conducir sus procesos de desarrollo. Destaca la centralidad que ocupa en el Convenio la urgencia a los gobiernos de proteger los derechos territoriales de los pueblos indígenas para usufructuar las tierras que han habitado históricamente y el respeto a sus propias formas de procuración de justicia. En la argumentación que precede a las disposiciones del Convenio, se expresa que la promulgación de éste se da a partir del reconocimiento de “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” (OIT, 2003:4); éste, consideramos, es el sentido fundamental del documento.

El Convenio está destinado a:

“los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial”, y a “los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (ibid:5).

Como criterio de aplicabilidad destaca: “tener conciencia de su identidad indígena o tribal” (idem).

El gobierno mexicano suscribió este Convenio en 1990, y dos años después, se publicó en el Diario Oficial de la Federación la reforma al artículo cuarto para añadir lo siguiente: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” (DOF, 1992)<sup>33</sup>. Al mismo tiempo, se incluía en dicho artículo la garantía de protección a sus especificidades culturales. Sin embargo, tendrían que pasar diez años para que, en el 2001, se ampliara la descripción de lo que sería entendido por “pueblos” y

---

<sup>32</sup> Éste ha sido suscrito por numerosos países de América Latina además de México: Argentina (2000), Bolivia (1991-1992), Chile (2008), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Ecuador (1998), Guatemala (1996), Honduras (1994), Paraguay (1993), Perú (1994). (Martí, 2009:475).

<sup>33</sup> Diario Oficial de la Federación, 1992. Recuperado el 10 de noviembre de 2017 de: [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992)

“comunidades” indígenas. Así, el artículo segundo fue modificado en 2001 para incluir íntegramente la noción de “pueblos indígenas” del Convenio 169 de la OIT; además, en dicho artículo se aclaraba que “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas” (DOF, 2001). Al mismo tiempo, se anclaba la definición de “lo indígena” a la noción de “comunidad”, entendida en los siguientes términos: “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (DOF, 2001)<sup>34</sup>.

En el mismo artículo se enumera una serie de derechos específicamente destinados para los “pueblos y las comunidades indígenas”: el derecho a la libre determinación (aunque en un marco constitucional de “unidad nacional”); a la autonomía para decidir sus propias formas de organización; a la aplicación de sus “propios sistemas normativos” en la resolución de conflictos internos (siempre que se respeten los derechos humanos y las garantías individuales); a la elección de sus autoridades de gobierno de acuerdo con sus “normas, procedimientos y prácticas tradicionales”; a la preservación de su lengua, cultura e identidad; a la conservación de su “hábitat” y el uso de los recursos naturales ahí asentados. A la vez, se enuncia una serie de obligaciones a nivel federal, estatal y municipal “para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas”, tales como: contribuir al “desarrollo regional” de “las zonas indígenas”, “garantizar e incrementar la escolaridad” (privilegiando los enfoques interculturales), “asegurar el acceso efectivo a servicios de salud” (sin soslayar la medicina tradicional) así como “apoyar la nutrición”, mejorar la infraestructura de la vivienda, construir carreteras y facilitar el acceso a medios de comunicación, “apoyar actividades productivas”, establecer políticas de protección a los migrantes indígenas, e incluir a los pueblos indígenas en la consulta para la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo.

Es importante mencionar que la citada reforma al artículo 2º aprobada en 2001 fue tajantemente rechazada por organizaciones indígenas, municipios con población indígena y el propio EZLN. Para Magdalena Gómez, la reforma constitucional de 2001 no atendió con justicia la demanda de autonomía esgrimida por los

---

<sup>34</sup> Diario Oficial de la Federación, 2001. Recuperado el 10 de noviembre de 2017 de: [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001)

pueblos indígenas, la cual tiene como trasfondo y sustento los Acuerdos de San Andrés (2013:44). Por ese motivo se le ha denominado “contrarreforma” (ibid:51). Gómez señala que no se legisló para la autonomía, sino que se siguió privilegiando un enfoque asistencialista, similar al que tuvieron las políticas indigenistas del siglo XX (ibid:52). Así, de acuerdo con la autora, “los cambios constitucionales de 2001 no han impulsado una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas, en contraste, prevalece la posición de concebir a los pueblos indígenas como objetos de asistencia social antes que sujetos de derecho” (ibid:53). Adicionalmente, Gómez refiere que en 2008 el Comité de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) indicó que las modificaciones legislativas hechas por el Estado mexicano no eran suficientes para proteger los derechos de los pueblos indígenas (ídem).

Gómez (2013:54) menciona que como parte de las acciones por la inconformidad que generó la llamada contrarreforma indígena en diferentes sectores sociales, algunos actores se pusieron en contacto con la Organización Internacional del Trabajo para hacerle llegar “reclamaciones” contra el gobierno mexicano; algunos de ellos fueron: el Sindicato Independiente de Trabajadores de *La Jornada* (Sitrajor), la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y el Sindicato de Académicos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (SAINAH), este último argumentando que no se cumplió el derecho a la consulta a los pueblos. También, Gómez refiere que 331 municipios indígenas promovieron recursos ante la Suprema Corte de Justicia para oponerse a la reforma, pero la Corte los declaró improcedentes (Gómez, 2004:187,201).

Por otra parte, el 1 de mayo de 2001 el Congreso Nacional Indígena (CNI) emitió un pronunciamiento en el que se manifestaba en contra de la aprobación de la reforma constitucional en materia indígena. En este escrito, se expresa que los pueblos indígenas, “pueblos primeros”, han padecido históricamente abusos y despojo, y exigen:

“el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, conforme a la Iniciativa de la COCOPA; el reconocimiento constitucional de nuestro inalienable derecho a la libre determinación, expresado en la autonomía como parte del Estado Mexicano; y el reconocimiento constitucional de nuestros territorios y tierras ancestrales que representan la totalidad de nuestro hábitat en donde reproducimos nuestra existencia material y espiritual como pueblos” (CNI, 2001:2).

En el pronunciamiento del CNI se manifiesta que la reforma es “profundamente regresiva”, “inconstitucional”, no reconoce derechos básicos, retoma de forma incompleta

el Convenio 169 de la OIT, y no recoge ni respeta los Acuerdos de San Andrés (ibid:3). Otras inconformidades que manifiesta el Congreso Nacional Indígena en el citado documento son: que en la reforma del 2001 no se reconoció a las “comunidades indígenas” como “entidades de derecho público”, sino “de interés público”; que la reforma no abona al ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas, no les reconoce cabalmente derechos sobre los territorios que habitan, y privilegia el asistencialismo por encima de la autonomía (ibid:4,5).

Esta breve exposición sobre el rechazo que generó la aprobación de la reforma constitucional en materia indígena en 2001 permite apreciar que en las disputas por los significados de las categorías participan diversos actores. Sin embargo, en este caso la disputa no sólo era por posicionar determinada noción de “pueblos indígenas”, sino por avanzar en la defensa de sus derechos. En este proceso participaron los académicos y periodistas a través de sus sindicatos (por ejemplo el INAH y el periódico La Jornada), los pueblos indígenas movilizadas (a través del Congreso Nacional Indígena), el EZLN, la Suprema Corte de Justicia, el poder ejecutivo, y organizaciones internacionales como la ONU y la OIT.

Recordemos que esta disputa se dio en el campo jurídico, de manera que lo que estaba en juego era el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas así como la generación de condiciones para su ejercicio<sup>35</sup>. En este sentido, el artículo 2º reformado en 2001 establece las características que deben reunir los actores “indígenas” (ya sean pueblos o comunidades) para que se les reconozcan derechos. Aunado a ello, se postula como requisito que dicho “actor indígena” tenga conciencia de serlo; es decir, que sea consciente de sus diferencias culturales y políticas respecto de otro actor que se encuentra implícito: “el resto de la nación”. Nos encontramos frente al nunca concluido debate sobre quién es “indígena” y quién no lo es.

Observamos que en el Convenio 169 de la OIT se define a “lo indígena” a través de un factor de “continuidad histórica”, construido sobre el supuesto de que se preservan (aunque sea en parte) las instituciones previas a la colonización. Así, a pesar de que es un acierto reconocer la herencia histórica de los pueblos indígenas del presente, se les sigue

---

<sup>35</sup> De acuerdo con Magdalena Gómez (2013:48), un tema crucial de la propuesta elaborada por la COCOPA era que contemplaba “una serie de derechos concretos para un nuevo sujeto jurídico llamado ‘pueblo indígena’, donde se reflejaría el principal, que es el de libre determinación y autonomía [...]”.

definiendo principalmente por recurso a lo que dichos pueblos “conservan” de sus ancestros. Por lo que podríamos afirmar que la definición del convenio proyecta, en cierta medida, una imagen artificial y purista de los pueblos indígenas, invitando a pensar que son indígenas en la medida en que no han experimentado transformaciones en sus formas de vida y organización social. Desde una mirada relacional, el punto de partida sería exactamente el contrario: partiendo de la procesualidad y dinamismo de la vida social, en la que continuamente nos reinventamos en las relaciones que experimentamos, la apuesta es por interrogar a las aparentes “regularidades” o “estabilidades” que nos encontramos en el ámbito de lo social, en vez de darlas por sentadas y asumir que de pronto cambian.

Por otra parte, en la Constitución Mexicana la noción de lo “indígena” está íntimamente asociada con la noción de “comunidad”, entendida como una “unidad” clausurada y anclada a un territorio. Así, se ha tratado a la “comunidad indígena” como un actor corporeizado y coherente, cuando en muchas ocasiones no se comporta como tal. Tal forma de entender a la “comunidad indígena” entorpece el análisis y la explicación de fenómenos que ocurren actualmente y que trastocan los límites territoriales de las “comunidades” (un ejemplo de ello es el envío de remesas por los migrantes a sus lugares de origen): la concepción de la “comunidad indígena” restringida sólo a los habitantes de cierto territorio nos obligaría a dejar las acciones de los migrantes fuera del análisis al no cohabitar el mismo lugar. Desde una mirada relacional, en vez de presuponer a la “comunidad” como actor definido y estable, también se le interroga; es decir, ¿a quién –o quiénes– designa el concepto “comunidad”? ¿A los que habitan un territorio compartido? ¿A los que mantienen lazos aunque no habiten el mismo territorio?

En los enfoques sustancialistas, se recurre a todo tipo de criterios para clasificar a los actores en el rubro de “indígena” o “no indígena”. Tal como ilustran los documentos jurídicos, regularmente se define a “lo indígena” imputándole alguna característica o cualidad (los indígenas son “quienes descienden de los habitantes precolombinos de América”, quienes pertenecen a “otra cultura”, quienes “hablan una lengua indígena”, quienes se autodefinen como tales). Todas estas definiciones son problemáticas porque se tambalean cuando preguntamos por los migrantes que no habitan el territorio “ancestral”, cuando nos preguntamos si aquellos que han dejado de hablar cierta lengua “son o no son indígenas”, cuando los etiquetados como “indígenas” consumen y gozan de música diferente de la “tradicional”, o cuando visten ropa que no es la “típica”. Tratar de definir

con precisión qué es y qué no es indígena conduce a una sistemática “sustancialización”: nos obliga a comprometernos con la idea de que los actores tienen identidades fijas y se desempeñan en sistemas culturales inmutables.

Por otra parte, en los documentos jurídicos recuperados hay una noción concomitante a las definiciones de “lo indígena”: el resto de la población, los demás ciudadanos mexicanos. Bengoa lo expresa de la siguiente manera, en relación con los movimientos indígenas de la década de los noventa en América Latina:

“Los indígenas han tenido históricamente demandas frente a la sociedad y el gobierno. Sin embargo no siempre esas demandas ponían por delante los aspectos étnicos, esto es, la diferencia existente entre la cultura indígena y la cultura global o criolla. Lo que caracteriza la demanda indígena es que combina diversas peticiones de orden económico y material con la exigencia de respeto por la diversidad cultural y con la gestión de la propia especificidad étnica” (2000:24,25).

De esta forma, entra en escena otro problema: los pueblos indígenas son esencialmente diferentes del “resto de la nación”. Así, tenemos un panorama en el que dos “sustancias” (la “nación” y “lo indígena”) coexisten y se confrontan como si se tratara de dos actores bien definidos. Por contraste, apostando por un abordaje relacional, diríamos entonces que tanto “el resto de la nación” como “lo indígena” son categorías que refieren a redes de relaciones inscritas en marcos de sentido particulares. Como expondremos, estas dos nociones no siempre han tenido el mismo significado, siendo producto de diferentes coyunturas y disputas.

### **2.3 Transformaciones históricas en las formas de entender “lo indígena”**

La categoría “indio” se originó en el periodo de la Conquista y se consolidó durante los años venideros. Acertadamente, se ha señalado que esta categoría nació en el momento en que comenzó a gestarse una nueva jerarquía de poder<sup>36</sup>, al verse sometidas y vencidas las poblaciones que habitaban el recién inventado continente americano<sup>37</sup>. No obstante, esta aseveración se funda sobre una serie de implicaciones que Danna Levin expresa en otro

---

<sup>36</sup> Ver: *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, de Guillermo Bonfil Batalla (1972). Recuperado el 15 de noviembre de 2017 de:

[http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077/pdf\\_647](http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077/pdf_647)

<sup>37</sup> La expresión hace alusión a lo que plantea Edmundo O’Gorman en *La invención de América: El universalismo de la cultura de Occidente* (1958). La tesis principal de este texto es que no hay manera de que el continente americano haya sido “descubierto”, ya que ello implicaría necesariamente suponer que éste es una suerte de “sustancia” fija que aguardaba pacientemente a ser encontrada; por contraste, O’Gorman sostiene que “América fue inventada”.

contexto, pero que aplica para este caso<sup>38</sup>:

“conlleva un anacronismo que nos hace leer el pasado a la luz de los resultados de un proceso histórico cuyo destino final era incierto para quienes lo vivían en el momento que ocurría; [...] dicha perspectiva clausura la posibilidad de entender cabalmente los procesos de interacción social al conceder a una de las partes involucradas, la que resultó dominante, rasgos de inmutabilidad, y atribuirle con ello un poder absoluto en todos los rubros de su accionar, que probablemente nunca tuvo; y finalmente, relega el papel de los grupos dominados o conquistados al de meros objetos, cuyas formas culturales y modos de organización social son de suyo incapaces de ejercer alguna influencia sobre los de su contrincante irremediabilmente superior” (2007:48,49).

Efectivamente, la categoría “indio” terminó por designar –en general– a un sector que ocuparía una posición subordinada en la Nueva España; sin embargo, al hacer una revisión sobre cómo se constituyen las categorías y cómo adquieren sus significados habilitados por los marcos de sentido vigentes, encontramos que éstas no conservan el mismo “contenido” con el pasar del tiempo, así como tampoco permanecen igual aquellos a quienes tales categorías pretenden designar. De esta forma, es revelador el análisis que hace Luis Villoro (1996) a partir de la lectura de los registros escritos que hizo Hernán Cortés sobre las tierras a las que había llegado y sus habitantes. Villoro muestra que en la concepción de Cortés las poblaciones nativas no eran consideradas “inferiores”, al contrario, Cortés incluso llegó a equiparar su orden y organización social a España; sin embargo, movido por la misión de conversión a la fe católica, expresaba que los “naturales” habían sido manipulados por el diablo, y en consecuencia, debían ser “salvados” (Villoro, 1996:28-33).

Es importante mencionar que durante el siglo XVI acontecieron en España reflexiones y discusiones sobre el trato que debía darse a los habitantes del recién descubierto continente americano; aquellas discusiones filosóficas tuvieron influencia en las legislaciones y acciones implementadas en la Nueva España. De acuerdo con Silvio Zavala (1982:13), en la filosofía política que desarrollaba en España en relación con el

---

<sup>38</sup> Danna Levin (2007) muestra que las clasificaciones que se han impuesto a los documentos coloniales que emplean los historiadores como fuentes de información han sido rígidamente clasificadas como documentos elaborados por “conquistadores” (españoles) o por “conquistados” (indígenas). Esta dicotomía en la forma de mirar a los documentos impide reconocer en ellos los diálogos interculturales que de hecho estaban sucediendo; y a nuestro juicio, proyecta una visión esencializada de sus autores, a quienes se pretende encajar permanentemente en alguna de las dos categorías. De esta forma, no se ha concedido el justo valor a los testimonios y documentos elaborados por “indígenas” durante el periodo colonial, por considerar que no se trataba ya de un producto de genuinos indios: sino que ya estaban contaminados por la presencia española.

descubrimiento del “nuevo mundo” hubo planteamientos de origen medieval que discurrían sobre la relación entre “cristianos” e “infiel”; planteamientos escolásticos y renacentistas que “acogieron la teoría clásica acerca de la relación de los hombres prudentes con los bárbaros, llegando a predicar la servidumbre natural de los indios y el derecho de los españoles a sujetarlos por medio de la fuerza” y

“la [ideología] de procedencia estoica y cristiana que afirma la libertad de los indígenas e interpreta la misión de los colonizadores conforme a los principios de una tutela civilizadora. Es la que al fin predomina en el ambiente ideológico y legislativo de España e Indias”.

De acuerdo con Alfonso Maestre Sánchez (2004:91), en España se debatía sobre los “justos títulos” de los Reyes respecto al “sometimiento de las poblaciones indígenas”. Un acontecimiento destacado en ese sentido fue la llamada “controversia de Valladolid”, ocurrida en 1550, en la cual Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda discutieron acerca de la condición humana de los habitantes del nuevo mundo, así como sobre el trato que debía dárseles. Sin embargo, antes de ello, ya se habían expedido documentos para proteger a los “indios”. González Galván (1994:94) expresa que data de 1500 el primer ordenamiento real para interceder por los habitantes indígenas, y se trata de una orden dada a Pedro de Torres para “repatriar” a los “indios” que habían sido llevados a España. Otro antecedente de la legislación para proteger a los “indios” fue la promulgación de las Leyes de Burgos en 1512, con las que se pretendía evitar los malos tratos por parte de los encomenderos; de acuerdo con González Galván, esta ley fue motivada por las denuncias de los dominicos y fray Antonio de Montesinos (ídem). Otro hecho relacionado con el estatuto jurídico de las poblaciones nativas que reseña González Galván fue la designación en 1516 de Fray Bartolomé de las Casas como “Procurador y Protector Universal de todos los Indios de las Indias”, por causa de quien se lograron los “Acuerdos de la Coruña” en 1520, en los que se establecía que los “indios” podían independizarse de sus encomenderos (ídem). González Galván sostiene que a pesar de ello, no se acabaron los abusos hacia las poblaciones nativas (ibid:94,95). El autor prosigue con su breve recuento de disposiciones legislativas en favor de los “indios”: refiere que en 1526 “se aprobaron nuevas Ordenanzas sobre el buen trato a los indios y la manera de hacer nuevas conquistas. [...] Ese mismo año se estableció que todos los misioneros que viajaran a las Indias serían *Protectores de*

*Indios.*” (ibid:95)<sup>39</sup>. El autor menciona que las “autoridades religiosas” reconocieron “que los indios son gentes racionales y capaces para recibir la fe cristiana y sus sacramentos” en las bulas promulgadas en 1537 (ídem)<sup>40</sup>.

En 1542 se aprobaron las Leyes Nuevas, con las que se pretendía avanzar en la erradicación de las encomiendas (González Galván, ibid:96). Miguel Ángel Suárez (2004:248) refiere que las Leyes Nuevas “declaran abolida la esclavitud de los indios cualquiera que haya sido la causa de su cautiverio reconociéndolos como seres humanos libres y vasallos de la Corona”. Tan sólo unos cuantos años después de la aprobación de estas Leyes, tuvo lugar la ya mencionada “controversia de Valladolid”. De acuerdo con Maestre Sánchez (2004:96), el rey Carlos I de España ordenó “la suspensión de todas las conquistas en el Nuevo Mundo hasta que dicha Junta de Valladolid, por él convocada, y compuesta de teólogos y juristas, dictaminase sobre la justicia o injusticia de la colonización americana”. En esta discusión, Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas expusieron sus posturas sobre la forma en que se estaba llevando a cabo la conquista de los territorios americanos, y en particular, sobre si era justo –o no– hacer la guerra a los habitantes nativos (Maestre Sánchez, 2004:114,117). De acuerdo con Maestre (2004:117), para Ginés de Sepúlveda había cuatro causas que justifican la guerra hacia los indios: 1) “servidumbre natural de los indios”, 2) “obligación de eliminar los sacrificios humanos y antropofagia practicadas por los indios”, 3) “obligación, por derecho natural, de liberar a los inocentes sacrificados en tales ritos”, 4) “favorecer la predicación del Cristianismo”. El autor refiere que Bartolomé de las Casas refutó tales “causas” bajo diversos argumentos: en principio, para Las Casas, los indios no eran de una “raza inferior destinada a ser dominada” (Maestre, 2004:123) y no había motivo para hacerles guerra justa (ibid:130). A juicio del autor, se puede considerar a Bartolomé de las Casas como “el verdadero precursor de la acepción de un pluralismo de razas, religiones y culturas, que trata de indagar cuánto hay de positivo y es conforme a la doctrina moral y cristiana en esta diversidad” (Maestre, ibid:126).

Sirva el recuento anterior para mostrar que las legislaciones e instituciones que se

---

<sup>39</sup> La promulgación de estas Ordenanzas fue precedida por la creación del *Consejo de Indias* en 1524 (Suárez Romero, 2004:246). El autor menciona que las Ordenanzas contemplaban “la prohibición de hacer esclavos a los indios” (ídem).

<sup>40</sup> El autor menciona que se trata de las bulas *Sublimis Deus*, *Altitudo Divini Consilii* y *Pastorale Officium* (González Galván, 1994:95)

trataron de implementar en la Colonia estuvieron influenciadas en cierta medida por los hechos y debates que acontecían en la lejana metrópoli. Por otra parte, a pesar de la promulgación de legislación “favorable” a las poblaciones nativas, a juicio de González Galván, en gran medida aquélla no se llevó a la práctica (1994). Así, en primera instancia, nos interesa destacar que con la conquista y la posterior colonización se estableció jurídicamente la condición de “indio”, fenómeno que se observa en la instauración, en 1592, de la figura del Juzgado General de Indios de la Nueva España. Establecido éste, de acuerdo con Woodrow Borah (1980), para defender a los habitantes de los abusos perpetrados por los encomenderos, y proporcionar una instancia de protección a los habitantes nativos. Es así que el derecho se presenta como un ámbito clave donde podemos encontrar con mayor claridad la conformación de “indio” como una categoría que denotaría una condición jurídica: la de vasallos del Rey acreedores a ciertos derechos y obligaciones y merecedores de la protección de la Corona. No obstante, en la práctica, algunos sectores de las poblaciones nativas, cuando no fueron aniquilados, estuvieron sujetos a pagar tributos a la Corona y a llevar a cabo trabajos forzados por los que no recibían remuneración –o ésta se destinaba a pagar los tributos que les eran exigidos.

Cuando hablamos de la historia de las categorías, tal como “indio”, observamos que es difícil establecer un hilo de continuidad entre las formas en que se emplea ahora y las formas en que se ha empleado en otros momentos históricos. Esto es particularmente notorio en las narraciones sobre la conquista, las cuales se han hecho también partiendo de la dicotomía “occidental”-“indio”. Al respecto, menciona Federico Navarrete: “Afortunadamente, esta visión indígena nunca ha existido realmente. ¿Por qué? Porque los indígenas tampoco han existido jamás: en mis investigaciones sobre las visiones de la conquista, me he encontrado con historias de los mexicas y de los tlaxcaltecas, de los cuahutinchantlacas y de los quichés de Nebaj, de los acolhuas y de los axochcas, pero nunca con el relato de un ‘indígena’. Cada pueblo de estas tierras vivió la conquista de forma diferente y la narró también según la posición y fortuna que ésta le deparó” (Navarrete, 2000:12,13). Esto equivale a decir que no existió una experiencia “única” de la conquista vivida por todos los conquistados, por el contrario, los diversos pueblos que se encontraban en el continente americano previo a la llegada de los españoles enfrentaron diversas circunstancias tanto en la conquista como en los años venideros del virreinato. Pensemos, por ejemplo, que en algunas regiones de México los “indios nobles” que

governaban antes de la Conquista mantuvieron un estatus superior respecto de sus gobernados, convirtiéndose en caciques o principales (Romero Frizzi, 2011:54).

El periodo colonial ha sido descrito como una época de economía “corporativa”, queriendo decir con ello que funcionaba a través de instituciones como los pueblos de indios y las cofradías<sup>41</sup>. De acuerdo con Rodolfo Pastor (1990:89,90), los pueblos de indios habían fungido como una suerte de espacios políticos “propios”, en los que los habitantes gestionaban sus tierras y sólo cumplían con pago de tributos. La Colonia también ha sido caracterizada como una “sociedad estamental”, que contaba con clasificaciones precisas para su población. A este respecto, María Elisa Velázquez (2011:14) explica que la Nueva España, a pesar de las desigualdades en que se sustentaba, “difícilmente puede considerarse como una sociedad de ‘castas’ con rígidas separaciones por apariencias, oficios o color de piel [...]”. De acuerdo con Velázquez, es posible que esta noción del periodo colonial como una sociedad “de castas” se finque en la divulgación de una serie de pinturas que retrataban las “castas” y que detallaban nombres para cada combinación entre ellas. Sin embargo, menciona Velázquez que “Gran parte de las denominaciones de castas que estos cuadros presentan, no se emplearon en los documentos novohispanos, ni en la vida cotidiana” (2011:15). Para la autora, afirmar lo anterior no equivale a decir que no hayan existido las castas o los estamentos en la Nueva España, simplemente quiere enfatizar que los habitantes podían transitar caminos diversos a pesar de encajar en tal o cual “casta”.<sup>42</sup>

Dado que Velázquez alberga interés en las experiencias de la población de origen

---

<sup>41</sup> Una descripción sintética y operativa sobre el fenómeno de las cofradías del siglo XVI se puede encontrar en Romero Frizzi (2011:59): “En muchas regiones los pueblos conjuntamente poseían inmensos rebaños de chivos y ovejas, y así, aprovechando tierras antes dedicadas al sostén de las sedes ceremoniales prehispánicas, ahora cubrían los gastos de las fiestas y ritos de sus iglesias. Con los ingresos de comunidad o cofradía pagaban los gastos de construcción, las telas para vestir a los santos y cubrir los altares, el vino para la consagración y también los gastos de las fiestas del calendario religioso”.

<sup>42</sup> De acuerdo con John K. Chance (1982:160), es posible encontrar, para el siglo XVII, el uso de una serie de categorías para identificar a los “no indios”: “*español europeo* (peninsular), *español* (criollo), *castizo* (prole de español y mestiza), *mestizo* (prole de español e india), *mulato libre*, *mulato esclavo*, *mulato libre*, *negro libre* y *negro esclavo*”. No obstante, no eran éstas las únicas clasificaciones que se empleaban para designar a la población, por ejemplo, también había criterios fiscales como “tributarios” y “no tributarios”. Chance (1982:161) expresa que el uso de los términos “socio-raciales” se puede encontrar en “los registros de casamientos de las parroquias, los censos levantados por funcionarios de la Iglesia y las transcripciones de juicios de la Inquisición”, no tanto en la documentación secular. Y haciendo un balance sobre el uso de dichos términos, Chance considera que “Un hombre consideraba su identidad racial no tanto como un indicador de ser miembro de un grupo, ni siquiera como insignia de auto-definición dentro de un sistema social rígido y estático, sino como un componente de su identidad personal que podía manipular y muchas veces cambiar. Otros componentes importantes eran su ocupación (o la de su cónyuge) y su posición económica” (1982:164,165).

africano, expresa que éstos en algunos casos obtuvieron tierras “en encomienda” y que algunos mulatos tuvieron esclavos, mostrando así que la población de origen africano atravesó por diversas situaciones que no podríamos observar partiendo del mito de las “castas” inamovibles.

Recurrimos a un ejemplo más para sostener la anterior afirmación:

“Pensemos, por ejemplo, en un descendiente indígena que mantenía lazos con los herederos de la casa real de su lugar de origen, pero que vivía en la sociedad de los españoles: podía ser un latino o persona hispanizada para la sociedad indígena y a la vez podía actuar como un ‘indio’ verdadero en el mundo de los españoles”. (Inoue, 2007:76)<sup>43</sup>.

Así, una misma persona podía situarse en diferentes posiciones según los contextos relacionales en los que se desarrollara. De esta manera, ni siquiera durante los primeros años de la conquista, ni durante la Colonia, ni en los años previos, podríamos encontrar a las “culturas indígenas” prístinas, inmaculadas y estáticas, siendo siempre de la misma manera. Pensar que ello es posible implica negar todo efecto mutuo entre los conquistadores y los conquistados, y nubla la vista ante la comprensión de los productos culturales (identidades, discursos, formas de organización social, etc.) emanados de las diversas relaciones que estaban sucediéndose.

La insurrección de principios del siglo XIX que culminaría en la independencia, es un acontecimiento que se perfila como un hito: a partir de este momento el rumbo de lo que solía ser la Nueva España tomaría otro curso. Leticia Reina (2004:221) considera que el siglo XIX implicó para los pueblos de indios transformaciones y adaptaciones, ya que de la mano de ideas liberales, en la nueva Constitución de 1824 no se hablaba de “castas”, sino de “ciudadanos”. Reina (2004:221) añade que desde los años previos a la insurrección independentista se había tratado de promover una política de “descorporativización” de los pueblos indios desde el liberalismo europeo<sup>44</sup>, pero que fue hasta el siglo XIX cuando se

---

<sup>43</sup> Inoue analiza los escritos del cronista Chimalpahin, para mostrar que su “identidad” era “plural”: “si hablamos de la identidad de Chimalpahin, tendremos que captarla al menos en tres o quizá cuatro registros. Se presenta como: 1) originario de Chalco; 2) indígena en la sociedad colonial; 3) miembro de la nobleza indígena; y desde luego, 4) fiel cristiano”. (Inoue, 2007:79)

<sup>44</sup> Esto habla de la circulación de ideas que estaba ocurriendo (que ocurrió durante todo el periodo colonial) a pesar de la lejanía entre la metrópoli y la Colonia. La legislación de las Cortes de Cádiz pretendía establecer otro tipo de relación con la Colonia, así, Ana Luz Ramírez (2011:1657) expresa que “en 1811 se dejó a los indios en libertad de sembrar lo que les fuera posible en su medio y la posibilidad de practicar la industria manufacturera y las artes. También se les otorgó el derecho de ejercer toda clase de oficios, tanto eclesiásticos como políticos o militares. Un año más tarde [...] se prohibió el repartimiento y el servicio personal que éstos tenían que soportar. También se estipuló que el indio, a partir de ese momento, estaba obligado a pagar

gestaron nuevas legislaciones y formas de relacionarse entre los pueblos de indios y los nuevos gobiernos.

Un cambio importante se observa en la Ley de desamortización de 1856, en la que de acuerdo con Reina, “las comunidades dejaron de tener personalidad jurídica. No obstante, esa forma legal era necesaria para sus integrantes en tanto constituía la forma de organización social, económica y política, amén de cumplir funciones administrativas” (2004:115). No es nuestro propósito promover una imagen idealizada al hablar de las formas de organización comunitarias que se vivían en los pueblos de indios, simplemente queremos señalar que éstos de facto funcionaron como forma de organización e interlocución con los representantes de la Corona en la Nueva España<sup>45</sup>. Por otra parte, es cierto que había tensiones al interior de los mismos, y que en algunos casos “los cambios liberales también encontraron eco en individuos de esos mismos pueblos que habían prosperado por encima de sus paisanos” (Romero Frizzi, 2011:81).

Al desconocer las leyes el carácter colectivo de los pueblos de indios, sus habitantes se vieron forzados a designar un “representante individual” ante la ley (en caso de que se requiriera entablar litigios para su defensa) y a conformar una “administración colectiva” (Reina, 2004:117). Además, se anuló la posibilidad de las comunidades de formular quejas o demandas en colectivo (ibid:235). Al mismo tiempo, una transformación más que se vivió en el ámbito de lo político, fueron los nuevos intentos por implantar municipios donde antes había habido pueblos de indios. Básicamente, los pueblos de indios dejaron de ser interlocutores para los nuevos gobiernos, y se enfrentaron a múltiples intentos de desestructuración. No obstante, encontraron formas de resistir y adaptarse para conservar las tierras, cerros y aguas que les habían sido concedidos por la Corona. Así, aunque las tierras se legalizaron en los términos planteados por los gobiernos liberales, al interior de los pueblos se conservaron algunas formas de organización, por ejemplo: “En algunos

---

derechos parroquiales y otro tipo de cargas públicas. Además, se dispuso el repartimiento de las tierras comunales cuando éstas fueran muy extensas en relación con la población que las habitaba”.

<sup>45</sup> Por ejemplo, para el caso de la intendencia de Oaxaca, Reina afirma que la población indígena logró conservar en gran medida sus tierras, adaptándose a los cambios que se fueron presentando durante la Colonia. De esta manera, “Durante la Colonia, el dominio de los hispanos sobre los indígenas se basó más en el control de la producción y la extracción de excedentes que en el despojo de los recursos naturales y el acaparamiento de la tierra” (Reina, 2004:63) Reina añade: “La Corona española en su momento definió a la comunidad indígena como corporación, y para regular su funcionamiento expidió una legislación que ha sido calificada, por juristas e historiadores, como protectora y paternalista. También se le dotó de aguas y montes, necesarios para la obtención de leña, frutos silvestres y, cuando así lo requerían, para la extensión y rotación de las milpas; pero estas tierras no podían ser vendidas ni enajenadas” (2004:136).

casos, como en la Mixteca, se formaron condueñazgos o propiedades colectivas en donde cada comunero poseía su propio espacio” (ibid:143).

En lo que respecta al ámbito jurídico, Ana Luz Ramírez Zavala (2011) muestra que en el periodo que va de 1750 a 1850 el término “indígena” fue ganando terreno como la nueva expresión para referirse a los “indios”, ya que este último término dejó de existir como condición jurídica al consumarse el movimiento independentista. Ramírez Zavala hace una revisión de una serie de textos producidos en la época, como el *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* de Alexander von Humboldt, publicado en francés en 1811 y en español en 1822, en el que éste hablaba de los nativos americanos como “raza indígena”. Por otra parte, Ramírez Zavala también hace una revisión de los periódicos que circulaban en esos años, en los que encuentra testimonios de los intentos por desaparecer el uso del término “indio” (ya que se asociaba a una condición colonial), y documenta cómo el término “indígena” comenzó a ser usado en su lugar. La autora incluso reproduce un fragmento de un debate de ese entonces, en el que se discutía el uso del término “indígena”: el argumento era que “indígena” simplemente significaba “originario de un lugar”, así, dicho calificativo debiera aplicarse a todo nacido en la República, y no sólo a un sector (Ramírez Zavala, 2011:1665,1666). El trabajo de Ramírez Zavala muestra como los cambios discursivos estuvieron ligados a las transformaciones políticas que acontecieron entre finales del XVIII y la primera mitad del XIX.

#### **2.4 La construcción de la “nación” y las transformaciones de “lo indígena”**

Observamos que los contenidos de las formas de clasificación atraviesan transformaciones, al tiempo que se transforman los marcos de sentido que las habilitan, así como aquellos a quienes pretenden designar. Para el caso de la Nueva España, algunas de estas clasificaciones surgieron como correlato de la administración colonial: la categoría “indio” surgió como un término jurídico. Es importante tener presente que a pesar de la distancia entre la Colonia y la Metrópoli hubo intercambio y circulación de ideas, y que los habitantes novohispanos no escaparon de integrarse al comercio mundial y al mercado internacional. De acuerdo con María Elisa Velázquez, la aspiración por eliminar las “castas” fue estandarte del movimiento independentista: hablar de los americanos como un “pueblo con características propias” servía de fundamento a la lucha por establecer un gobierno emancipado de España (2011:16). Ya desde 1814, en el artículo 13° de la

Constitución de Apatzingán, se reconoció como “ciudadanos” a “todos los nacidos en América”<sup>46</sup>. Con el movimiento que culminó en la Independencia comenzó un proceso de construcción “nacional” en el que la producción de clasificaciones para los habitantes tomaría otros rumbos.

De acuerdo con Viviane Brachet-Márquez (2016:15), un hecho clave de este periodo, enmarcado en el proceso de formación del Estado mexicano lo constituye la instauración del gobierno de Porfirio Díaz, con lo cual se terminó una sucesión de gobiernos tambaleantes; así, a través de la implementación de diversas estrategias, las élites lograron cierta “pacificación” en el país. Por otra parte, Mara Loveman (2014) señala que la formación inicial de los Estados latinoamericanos coincidió a nivel global con el auge de la ciencia sobre las razas humanas, de manera que las categorías raciales cobraron gran importancia en sus intentos de clasificación de la población: las teorías sobre las “razas humanas” vigentes a finales del siglo XIX que sostenían la “superioridad civilizatoria” de las “razas blancas” ejercieron poderosos efectos en las formas en que fueron construidas las “naciones” latinoamericanas. De esta manera, las élites abocadas a la construcción nacional en América Latina trataron de mostrar que en sus poblaciones había potencial “civilizatorio” y que la diversidad “racial” era un obstáculo que podía ser difuminado para “avanzar” hacia un mayor blanqueamiento de la población (Loveman, 2014:123). El reconocimiento de que las nacientes naciones latinoamericanas albergaban a sectores racialmente diversos jugó un doble papel en las narrativas sobre lo nacional: mientras que se reconocía al “mestizaje” como una cualidad que las hacía únicas como naciones, también se apostaba por engullir a los “tipos raciales” menos blancos (ídem).

Coincidiendo con Loveman, nos parece pertinente destacar la “inserción global” del proyecto de construcción nacional de “lo mexicano”, y por otra parte, que la generación de categorías para clasificar a la población se hizo al tiempo que se pretendía construir a una especie de “tipo-ideal” del ciudadano mexicano. En consecuencia, no es posible analizar a las categorías para designar a la “alteridad” como si operaran en abstracto; desde el siglo XIX y durante el XX, “lo indígena” en México se construyó como la “alteridad” de lo “nacional”. Loveman centra su análisis en los censos de los diversos países latinoamericanos, considerándolos, acertadamente, como una herramienta que no solamente

---

<sup>46</sup> Constitución de 1814. Recuperada el 15 de noviembre de 2017 de:  
[http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const\\_mex/const-apat.pdf](http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const-apat.pdf)

identificaba grupos pre-existentes, sino que en ese hacer, también los constituía.

Así, ahora lo “indígena” sería conceptualizado como una noción “racial” de la mano de las teorías evolucionistas en boga, y vinculado a caracteres biológicos. Es notorio que en el censo mexicano de 1921 se incluyera la pregunta por la raza con las opciones de respuesta: raza indígena, raza mezclada, raza blanca, otra (o se desconoce) y extranjero (sin distinción de raza). Sin embargo, en dicho censo ya figuraba la pregunta por el idioma hablado como un indicador de si un habitante era indígena<sup>47</sup>. Las preguntas por el idioma hablado figuran desde el primer censo, efectuado en 1895, en el que también se preguntaba por los “defectos físicos y mentales”, lo que deja entrever que las teorías “eugenésicas” también habían encontrado un lugar en la construcción de la nación mexicana.

Una forma en que se expresó la conjugación de las teorías científicas sobre las razas humanas con las teorías eugenésicas para ejercer influencia en las formas de conceptualizar “lo indígena” es narrada por Beatriz Urías (2007:117), quien expresa que en México, en la primera mitad del siglo XX “con frecuencia, los médicos eugenistas establecieron un vínculo entre las razas indígenas y las inclinaciones hacia la delincuencia o las enfermedades mentales”. La asociación entre el pensamiento eugenésico y la idea de la superioridad de la “raza blanca” –con un consecuente desprecio hacia las “razas indígenas”– se expresa también en *La raza cósmica*, famosa obra de José Vasconcelos, en la cual expresaba que

“El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación”.<sup>48</sup>

Loveman expresa que “las ciencias sobre las razas humanas derivaron en variantes de pensamiento eugenésico y después en diferentes ramas de la antropología [...]” (Loveman, 2014:23)<sup>49</sup>. Sin embargo, la autora señala que en los años subsiguientes a la Segunda Guerra Mundial el concepto de “raza” perdió legitimidad, lo cual no desalentó las

---

<sup>47</sup> Departamento de la Estadística Nacional (1928). *Resumen del censo general de habitantes del 30 de noviembre de 1921*. Recuperado el 18 de noviembre de 2017 de: [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod\\_Serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/1921/EUM/702825411091.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_Serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/1921/EUM/702825411091.pdf)

<sup>48</sup> Citado en Báez-Jorge, Félix (2002:26). “Los indios, los nacos, los otros... (apuntes sobre el prejuicio racial y la discriminación en México)”. En *La Palabra y el Hombre*, no.121, pp. 21-40. Recuperado el 19 de noviembre de 2017 de: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/539/1/2002121P21.pdf>

<sup>49</sup> Traducción propia.

aspiraciones de “desarrollo” y “progreso” de los dirigentes estatales latinoamericanos (ibid:206). En el ámbito internacional, a pesar de que las ciencias sobre las razas perdían credibilidad, las teorías eugenésicas no se vieron tan desacreditadas, y ganaron terreno los enfoques que sostenían que el “mejoramiento” de la población era posible a través de la “intervención social”, entendiendo por ésta una incidencia en el “entorno” a través de la educación, el saneamiento y la modificación de prácticas culturales en general (Loveman, 2014:218).

El “ambiente internacional” en el que inevitablemente se situaba la producción de clasificaciones para las poblaciones latinoamericanas también estuvo signado por la “antropología cultural” de Franz Boas, ya que, de acuerdo con Loveman, (2014:218) él aseguraba que la “mezcla de razas” podía mejorar los rasgos de la población. Boas ejerció influencia en los científicos sociales latinoamericanos, por ejemplo, al ser profesor de Manuel Gamio, a quien se considera introductor de la práctica antropológica en nuestro país (ídem). Este ambiente internacional en el que ocurría el descrédito de las ciencias de las razas encontró expresión en un documento publicado por la UNESCO en 1952 acerca de la “Cuestión racial” en el que se proponía que, en vez de hablar de “razas” se hablara de “grupos étnicos”<sup>50</sup>. Es decir, literalmente se proponía sustituir la noción de “raza” por la de “grupo étnico”. Loveman señala que “ya para 1950, la mayoría de las agencias de estadística habían dejado de recopilar estadísticas raciales. En vez de preguntas directas sobre la raza, los censos inquirían sobre un amplio rango de prácticas culturales calificadas como étnicas. La ‘cultura’ reemplazó a la ‘raza’ como la categoría clave para medir e interpretar la diversidad en los censos demográficos en la mayor parte de la región”<sup>51</sup> (2014:207).

Como hemos mostrado, para el caso mexicano, las clasificaciones de la población han variado en diferentes periodos, siendo construidas desde diferentes marcos de sentido. Loveman acierta en señalar que las clasificaciones establecidas desde los aparatos estatales cargan consigo el peso de la “autoridad” y de la posible amenaza del “uso legítimo de la fuerza”, lo que les puede dar fuerza para “fijarse” y adquirir operatividad en la interacción cotidiana; no obstante, consideramos que el peso que tales categorías puedan tener en la vida cotidiana de los aludidos es variable, y que una sola categoría puede tener diferentes

---

<sup>50</sup> UNESCO, *The Race Question*, citado en Loveman (2014:221).

<sup>51</sup> Traducción propia.

sentidos incluso en un mismo contexto. Por otra parte, observamos que las “categorías” no son extremadamente fluctuantes, por el contrario, sus significados también conocen periodos de “estabilidad”, como lo constituye aquel que se consolidó a mediados del siglo XX para el caso que nos ocupa: la definición de lo “indígena” desde la “cultura”.

Loveman toma como ejemplo a Manuel Gamio para ilustrar un cambio de enfoque en el caso mexicano, ya que, de acuerdo con él, no bastaban los indicadores sobre el uso de lenguas indígenas para identificar a los habitantes como tales; en cambio, le parecía necesario indagar más sobre los “hábitos culturales”, tales como si el individuo

“come pan o tortillas, anda descalzo, en huaraches o zapatos, se viste como indígena o como europeo, duerme en el piso, en petate, hamaca, o cama, el material de la casa, si tiene radio, máquina de coser. Con esta información, argumentaba Gamio, uno podía identificar características culturales ‘puramente indígenas’, ‘extranjeras’ (europeas), y mestizo indo-europeas [...]” (Loveman, 2014:237).

En el censo de 1940 se incluyeron preguntas por el “calzado, vestido, mueble en que se dormía, ingestión de pan de trigo, ingestión de carne, huevo, leche, pescado, bienes raíces”; en los censos de 1950, 1960, 1970 permanecieron las preguntas sobre el calzado y la ingesta de pan de trigo, y para 1980 ya no se preguntaría por el calzado.<sup>52</sup>

Loveman considera que a pesar de que en los censos mexicanos ya no se preguntó por la raza desde 1930, la idea de progreso nacional no se vio mermada, y el registro de la “integración” de la población se hizo a través del monitoreo del tránsito de los hablantes de lenguas indígenas hacia el uso del español. La constitución del ciudadano mexicano mestizo seguía siendo aspiración de los gobernantes y, de acuerdo con Loveman, las “misiones culturales” financiadas por el Estado para enseñar el español a los habitantes indígenas son muestra de ello (2014:227). Los censos incluyeron “rasgos” que los científicos consideraban “distintivamente indígenas”, los cuales “a mendo se equiparaban con el ‘pasado primitivo’, mientras que las muestras de asimilación se consideraban evidencia del presente moderno y mestizo, en el camino de la nación hacia su futuro civilizado”<sup>53</sup> (Loveman, 2014:236).

En el contexto anterior, con la aceptación que generó entre los científicos latinoamericanos la antropología cultural de Franz Boas y la transición gradual hacia la

---

<sup>52</sup> INEGI (1996). *Cien años de censos de población*. Recuperado el 19 de noviembre de 2017: [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491406/702825491406\\_1.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491406/702825491406_1.pdf)

<sup>53</sup> Traducción propia.

conceptualización de “lo indígena” desde la “cultura” (las “nociones raciales” no se desdibujaron por completo de las concepciones de “lo indígena”), la antropología se perfiló como la ciencia social por excelencia para “descubrir” a “lo indígena”. En México, se fundó en 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI), y de acuerdo con Paula López (2015:73),

“Según los responsables del INI, el trabajo realizado en los Centros Coordinadores Indigenistas debía reposar sobre dos principios básicos, uno gubernamental y otro científico. Por un lado, la misión primera era incorporar a dichos grupos a la nación (esto es, a la modernidad que ofrecía, al menos discursivamente) por la vía de introducir programas de desarrollo que tomaran en cuenta la especificidad cultural de los grupos en cuestión y que se llevaran a cabo con respeto y con el convencimiento de los beneficiarios. Pero además, con base en herramientas científicas –lo que llamaban la antropología social aplicada– los responsables de la política indigenista buscaban identificar los mecanismos regionales de marginación de los indígenas para después transformarlos de la manera más eficaz y científica posible”.

En este periodo, de 1940 a 1970,<sup>54</sup> la producción antropológica se centró en delinear los contornos de aquel escurridizo “sujeto indígena” que escapaba a las conceptualizaciones elaboradas por los científicos. Paula López (2015:85) resalta el papel que jugó Miguel Othón de Mendizábal en la definición del sujeto indígena, ya que él argumentaba que la condición de “indígena” se podría aplicar a aquellos que efectivamente “se sienten” indígenas; con lo cual se introdujo el papel de la auto-adscripción en las disputas por dotar de significado al concepto “indígena”. En este escenario Alfonso Caso también fue un actor clave, ya que, además de coincidir con la auto-adscripción para identificar a la población indígena, añadió “la idea de pertenencia a una comunidad”; así, de no existir dicho

---

<sup>54</sup> Ya en el periodo de estabilización del orden institucional en el que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) cobraría centralidad en las dinámicas estatales, Brachet-Márquez (2016:317) considera que, de la mano del presidente Lázaro Cárdenas, se instauró en México una suerte de “populismo” como una respuesta de las oligarquías ante la convulsión revolucionaria. Entre las acciones de Cárdenas se pueden contar: “tomó medidas para la sindicalización de los trabajadores, distribuyó más tierra a los campesinos que todos sus predecesores en conjunto, y nacionalizó la industria petrolera que se encontraba en manos extranjeras que se rehusaban a sindicalizar sus trabajadores. [...] Pero no pudo dejar una herencia durable de sus políticas redistributivas, y tampoco pudo nombrar a su sucesor, como era acostumbrado en el México posrevolucionario. Los grupos de poder cardenistas y las políticas proagrarias fueron sistemáticamente desmantelados de 1940 en adelante, con el consecuente empobrecimiento del campo que eventualmente destruyó la agricultura de temporada mexicana, y desató las migraciones masivas hacia las grandes ciudades mexicanas y hacia los Estados Unidos” (Brachet-Márquez, 2016:320). A los años venideros Brachet-Márquez (2016:325,326) los caracteriza como de “autoritarismo inclusionista” en el que había ciertas políticas de “bienestar” para la población, y “apoyo” entre las “élites” y los “sectores incorporados al partido”; la década de los 80 y el creciente endeudamiento externo debilitarían ese “pacto”, y hacia finales de siglo XX, el PRI perdería la presidencia de la República.

sentimiento de “comunidad”, no podría considerarse “indígena” a los sectores de la población que presentaran los rasgos culturales definidos como “indígenas” por los científicos (López, 2015:85,86).<sup>55</sup>

Dos personajes influyentes de este periodo son Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes se sumaron al proyecto indigenista de integración de los habitantes indígenas al “desarrollo” y a la nación mexicana. Julio de la Fuente albergaba la convicción de que había que “llevar” a los habitantes indígenas “al mismo plano en que se encuentran los ciudadanos efectivos, integrándolos a la vida social, económica y política nacional” (De la Fuente, 1962:281). Para lograr tal objetivo era de vital importancia conocer las “características” del sector étnicamente diferenciado. De la Fuente menciona que un rasgo distintivo de los grupos indígenas es que se encuentran “geográficamente dispersos”, así como el “hecho negativo de no constituir entidades político-sociales y el de tener, en cambio, a la comunidad local como la unidad social, cultural y lingüística básica” (ibid:280). Para el autor, los atributos principales de la “comunidad indígena” son: ser de dimensiones pequeñas (es decir, tener sólo algunos cientos de habitantes); encontrarse en considerable “aislamiento físico y mental” (aunque mencionaba que en ocasiones las comunidades indígenas son “satélite” de un centro “urbano” y “mestizo” de poder, con el cual intercambian bienes y servicios); una “división sencilla del trabajo” y “economía autosuficiente”, siendo las principales actividades la agricultura y artesanías “primitivas”, y sin presencia de “clases sociales” (De la Fuente, 1962:280-287).

En la década de los sesenta, Julio de la Fuente diagnosticó que la sola castellanización no era suficiente para lograr una verdadera integración del “indígena” a la sociedad nacional, ya que a pesar de los avances en la enseñanza del español, había rasgos culturales que persistían, como el uso de “calzado indígena” o el “andar descalzo” y la alimentación basada en el maíz (ibid:288). Esta concepción de lo indígena es consistente con los marcos de sentido vigentes y disponibles en ese momento, los cuales giraban en torno a caracterizar “lo indígena” desde la presencia de rasgos culturales<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Al haberse anclado la definición de “indígena” a la pertenencia a una “comunidad”, se han suscitado diversos debates y disputas por definir a esta última. Tal como hemos rastreado las disputas simbólicas por dotar de contenido al concepto “indígena”, se puede hacer el mismo proceso para el concepto de “comunidad”, y en específico “comunidad indígena”.

<sup>56</sup> En el prefacio de *Yalálag: una villa zapoteca serrana* (1949), De la Fuente destina agradecimientos a Alfonso Caso, Bronislaw Malinowski (con quien realizó trabajo de campo), Sol Tax y Robert Redfield, quienes dejaron impronta en su obra. La anotación es relevante en tanto que muestra que las formas

Es llamativo que a pesar de que De la Fuente reconocía la inserción regional y extra-regional de las “comunidades indígenas” las conceptualizara como “unidades autosuficientes” hacia adentro; esta forma peculiar de entender a la “comunidad indígena” se arraigó con firmeza en las ciencias sociales.

Por otra parte, algunos de los planteamientos fundamentales de Aguirre Beltrán se encuentran en su famosa obra *Regiones de refugio*, que, aunque publicada en 1967, es decir, en pleno auge de la creación de Centros Coordinadores Indigenistas por toda la República, condensa algunas reflexiones que gozaron de amplia legitimidad en el periodo que nos ocupa. En esta obra, Aguirre Beltrán (1967:12) sostiene que las sociedades latinoamericanas se caracterizan por tener una “estructura dual”, conformada por un grupo “dominante” –el mestizo o ladino–, y uno “colonizado” –el indígena: la diferencia entre ambos se observa, de acuerdo con él, en la “línea de color” que los separa. Ello es muestra de que las cuestiones “fenotípicas” –por no decir raciales– no habían perdido vigencia del todo, y que también se colaron en los planteamientos de la antropología aplicada. A la vez, el autor identifica una serie de mecanismos mediante los cuales el estrato superior ejerce su dominio, que no consisten en la coerción física (pp. 11-16):

- 1) La segregación racial sancionada por ley: el sistema de castas durante la Colonia.
- 2) El control político que deja fuera del gobierno a los indígenas.
- 3) La dependencia económica que evita que los indígenas ocupen puestos de dirección y sólo sean empleados como mano de obra.
- 4) El tratamiento desigual persistente en términos de suministrar servicios diferentes para poblaciones diferentes.
- 5) El mantener la distancia social, a través de excluir a los indígenas de los círculos del estrato dominante.
- 6) La acción evangélica.

De esta manera, hasta el momento en que el autor escribe, sostiene que puede observarse que los “indios”, término que usa para referirse a “grupos étnicos de cultura agraria que componen un agregado genérico”, a pesar de que legalmente gozan del status

---

particulares de hacer antropología en México se constituyeron en interacción con un campo académico más amplio y exterior al país.

de “ciudadanos”, en la práctica esta ciudadanía es inacabada e inauténtica (Aguirre Beltrán, 1967:19). Mientras que la legislación concede a los indios la misma condición de igualdad respecto a la sociedad nacional, éstos se encuentran segregados regionalmente, y el autor sostiene que “se segregan a sí mismos”, en “áreas de refugio” a la manera de “reservaciones” (ídem). Al interior de estas regiones, “los indios refuerzan los vínculos que los identifican y perfeccionan los rasgos que los distinguen” (ídem). Los mecanismos de dominación anteriormente mencionados, sirven para mantener “el statu quo heredado, la estructura de castas de las colonias de explotación, para obstruir la emergencia de sociedades clasistas que representa un paso adelante en la evolución de la humanidad” (Aguirre Beltrán, 1967:20).

De esta forma, Aguirre Beltrán pugnaba por entender a la “comunidad” enclavada en un conjunto de relaciones sociales más amplio: “la región indo-mestiza”, ya que consideraba que si las “comunidades” eran concebidas como “entidades aisladas” se dejaría fuera del análisis al “dominio colonial” que organizaba la interacción entre los habitantes indígenas y la “sociedad nacional”. De nuevo, es notable que se reconociera que las llamadas “comunidades indígenas” han estado insertas en relaciones sociales desiguales y en circuitos comerciales y laborales más amplios, pero que a pesar de ello se les siguiera conceptuando de alguna manera como entidades clausuradas hacia adentro.

Los planteamientos de Julio de la Fuente y Aguirre Beltrán no agotan la vasta producción científica sobre “lo indígena” ocurrida entre 1940 y 1970, pero a nuestro juicio, condensan diversas formas de entenderlo que se anclaron con firmeza en las ciencias sociales y en las acciones gubernamentales. Entre éstas podemos mencionar: la definición de lo “indígena” ligada a la pertenencia a una “comunidad” fundamentalmente distinta de las “ciudades” o “centros mestizos” (lo que contribuyó a fijar en el imaginario que “los indígenas” habitan en el campo, las sierras, las costas o las selvas); así como las nociones de que lo “indígena” está constituido por una serie de “continuidades del pasado prehispánico”.

Paula López (2015:100-101) plantea un balance de esta época del indigenismo en los siguientes términos:

“Podemos sugerir entonces que el indigenismo supuso cierta simplificación de la realidad social al adoptar una definición binaria de indígena (opuesta a ladino, mestizo, o simplemente, a sujeto nacional). Esto no significa devaluar la actuación de los responsables

de estas políticas ni señalar un error de su parte. En términos analíticos, acaso conviene pensar que la acción gubernamental necesita estas simplificaciones para hacer legible la sociedad sobre la que gobierna. La estabilización (siempre incompleta) de este significado sucederá, entonces, a la par del afianzamiento de una institución, el INI; de una política, el indigenismo y sus Centros Coordinadores, y de una teoría científica, las regiones interculturales de refugio. En esta medida se puede hablar de una coproducción del Estado y su alteridad”.

Llegada la década de 1970 se gestó una crítica al indigenismo como se había practicado durante las décadas pasadas. Alejandro Araujo (2015:200,201) señala que las antropologías de este periodo se caracterizaron por albergar un descrédito hacia “el México posrevolucionario” y “denunciar al indigenismo como una práctica de etnocidio y destrucción del mundo indígena”. Araujo sitúa en este contexto al trabajo de Guillermo Bonfil Batalla; una síntesis de sus planteamientos básicos la podemos encontrar en su famoso libro *México profundo: una civilización negada*, el cual, aunque fue publicado hasta 1987, contenía una severa crítica a la práctica indigenista. Ya desde la introducción se expresan las premisas fundamentales de la obra, las cuales merecen citarse en extenso:

“La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. Tal enfrentamiento no se da entre elementos culturales, sino entre los grupos sociales que portan, usan y desarrollan esos elementos. Son esos grupos que participan de dos civilizaciones distintas, los que a lo largo de medio milenio han mantenido una oposición constante, porque el origen colonial de la sociedad mexicana ha provocado que los grupos y clases dominantes del país sean, simultáneamente, los partícipes e impulsores del proyecto occidental, los creadores del México imaginario, en tanto que en la base de la pirámide social resisten los pueblos que encarnan la civilización mesoamericana, sustento del México profundo” (Bonfil, 1989:10,11).

Bonfil asegura que los profundos rasgos de la cosmovisión mesoamericana permanecen en los pueblos indios del México contemporáneo, y más aún, también se encuentran en aquellos que no se reconocen indios (ibid:41,42). De acuerdo con Araujo, para Bonfil “el mestizo es [...] un sujeto engañado por una ideología que ha provocado la pérdida de su identidad; es el producto de la negación del México profundo, es el individuo *desindianizado*” (Araujo, 2015:225).

Un punto clave de la obra de Bonfil es que “La civilización mesoamericana no es producto de la intrusión de elementos culturales foráneos, ajenos a la región, sino del desarrollo acumulado de experiencias locales, propias.” (1989:30); esto contrasta con la

visión relacional que proponemos en el presente escrito, ya que como hemos mostrado, los pueblos indígenas contemporáneos son en gran medida producto de articulaciones con el exterior. Por otra parte, si bien Bonfil reconoce que los pueblos indios de México son muy diversos, ello no le impide afirmar que entre todos comparten un horizonte civilizatorio mesoamericano (ídem). Hablar de “civilización” le permite sostener que los pueblos mesoamericanos comparten “un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste de una cierta manera en la relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y a sus valores” (Bonfil, 1989:32); pero reconoce que éste no es “inmutable”, sino que se ha ido adaptando a las diversas circunstancias que se han ido presentado en México con el pasar de los años. Para Bonfil, lo “indio” se define por el sentimiento de pertenecer a una “colectividad organizada”, “poseer una herencia cultural propia”, y compartir la experiencia de dominación colonial (ibid:48,51). También apuesta por revalorar algunos elementos de las “comunidades indígenas”: por ejemplo, a la afirmación de que en ellas se emplea tecnología agrícola atrasada, Bonfil responde que la agricultura que se practica tiene su propio sentido en la comunidad, ya que implica poner en juego una serie de conocimientos no occidentales (ibid:55,56). También es importante la distinción que traza Bonfil entre el concepto de “indio” o “indígena” (los cuales usa como sinónimos) y el concepto de “etnia”: para él, lo “indio” refiere a la condición de “dominación colonial” que ha perdurado hasta finales del siglo XX, mientras que “etnia” simplemente haría alusión a “unidades socio-culturales específicas”, a las “características distintivas” de los grupos sociales considerados “étnicos” y que se reconocen en una “identidad propia” (Bonfil, 1972:11).

En otra parte, Bonfil reconoce que la caracterización de un colectivo como “étnico” partiendo sólo de la identificación de elementos culturales es limitada; así, recupera el trabajo de Fredrik Barth sobre los grupos étnicos como “tipos organizativos”, esto es, los grupos étnicos estarían constituidos por interacciones sociales<sup>57</sup>. Barth sostiene que los

---

<sup>57</sup> En *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, Bonfil expresa las limitaciones de mantener un enfoque sólo limitado a la cultura para definir a “lo étnico”, aunque al mismo tiempo, afirma que la dimensión “organizativa” no podía ocupar preponderancia ya que se desdibuja “lo cultural”; en sus propias palabras: “Se trata de proponer una relación significativa entre grupo (sociedad) y cultura, que permita entender la especificidad del grupo étnico y la naturaleza de la identidad correspondiente sin excluir la perspectiva complementaria en la que se ven los diversos niveles del fenómeno étnico (los grupos, las identidades, las culturas) como entidades diferenciadas y contrastantes inmersas en un sistema particular de relaciones (relaciones sociales en el caso de grupos; relaciones interpersonales e intersubjetivas en el caso de individuos con identidades étnicas diferentes, relaciones interculturales para el estudio de sistemas

grupos étnicos se constituyen por actores que se asumen de “identidad étnica”, y que son así percibidos por otros. El “grupo étnico” debe ser entendido como una “forma de organización” (como un conjunto de normas que regulan la interacción y que permiten el mantenimiento de diferencias culturales). La autoadscripción definiría así los límites de un grupo étnico exclusivo, y es ésta la que debe ser privilegiada, no los factores “objetivos” o “externos”. Así, nos dice Barth, debemos enfocarnos en el estudio de los límites étnicos de los grupos, en vez del contenido cultural que encierran (1976:17). La aportación más valiosa de Barth, a nuestro parecer, es que nos anima a centrar la atención en los procesos que hacen surgir al grupo étnico, en vez de solamente presuponerlo. Para Bonfil, esta postura implica una subvaloración del papel de la cultura, sin la cual no se puede hablar de grupos étnicos “diferentes”; considera que Barth privilegia “los factores subjetivos”, y destaca que, en el estudio de lo étnico, no se puede prescindir del concepto de “identidad” (Bonfil, 1991:166,167)<sup>58</sup>.

Consideramos que la obra de Bonfil alberga el propósito de revalorar a las formas de vida de los pueblos indios, resaltando su diferencia con la sociedad occidental. De acuerdo con Araujo, la obra de Bonfil se sitúa en un contexto de crítica hacia la antropología oficial que se había preocupado por la integración y fusión del indígena; para Bonfil, no hay posibilidad de entrelazar a las dos vías civilizatorias: están condenadas a vivir escindidas (Araujo, 2015:225). De esta manera, durante los años del indigenismo, el papel del antropólogo había consistido en hacer inteligible a ese fenómeno oculto: la supervivencia camuflada de la civilización mesoamericana (ibid:236). De acuerdo con Araujo, la práctica antropológica encontró su legitimidad al centrarse en el estudio sobre lo “indígena” durante casi todo el siglo XX, al tiempo que: “el trabajo de la antropología de un momento a otro del siglo no ha dejado de moverse en una paradoja: permitir el reconocimiento del otro y mantenerlo como algo ajeno” (idem). Sin embargo, en lo que ha

---

policulturales)” (Bonfil, 1991:169). Esto muestra que los investigadores detectaron la necesidad de hablar de “relaciones sociales” en la conceptualización de “lo étnico”, pero fundada sobre la premisa de la existencia de “individuos” o “colectivos” “étnicos” identificables.

<sup>58</sup> Consideramos que, en los estudios más recientes, este concepto se ha vuelto central en los intentos de definición de lo “étnico”. El planteamiento es el siguiente: “[...] un pueblo, o grupo social, debe ser analizado como etnia sólo en aquellas situaciones en las que dicho grupo, con una identidad propia (y originaria), forma parte de una relación de dominación-subordinación con uno, o más pueblos; y cuando estos pueblos, que se asumen como culturalmente diferentes, justifican en esas diferencias las relaciones de dominación-subordinación entre ellos.” (Pérez Ruiz, 2000:21). De esta manera, la apuesta por la definición de lo “étnico” pasa ahora por hacer inteligibles las formas de “identidad étnica” que distinguen a unos pueblos de otros.

sido un cambio de rumbo para la práctica antropológica, Araujo menciona que desde la década de 1980 los trabajos antropológicos comenzaron a ocuparse cada vez más de otros temas de estudio que no son el ámbito de lo “indígena” (ibid:237).

Araujo expresa que recientemente algunas figuras de la práctica antropológica, como Carlos García Mora y Andrés Medina, han motivado una reflexión sobre el papel de la antropología en México (2015:199-202). A continuación recuperamos algunos planteamientos de Andrés Medina, quien también ha notado que existen dificultades para caracterizar y cuantificar a la “población indígena” de México. Así, él menciona que no se conoce con exactitud su “magnitud demográfica”, ya que la “identidad étnica” suele ser difícil de contabilizar: “no existe un criterio estadístico o censal que permita reconocer la filiación étnica, excepto el lingüístico, que no es lo mismo [...]” (1990:10). Por esta razón, Medina emprende la difícil tarea de recopilar y detallar los elementos que caracterizan a la población indígena. De acuerdo con él,

“la unidad social y económica fundamental que reúne a la población india y por la que se reproduce en términos sociales y culturales es la comunidad agraria, es ella la que posee el control de un territorio definido sobre el cual se organiza con base en las relaciones de parentesco y de residencia [...] La comunidad posee, asimismo, una estructura político-religiosa en la que se reúne a toda la población y por cuya participación expresa su condición de miembro” (1990:15).

A juicio del autor, existen elementos que “individualizan” a cada comunidad: el “santo patrón”, “una variante dialectal de la lengua india”, “una indumentaria particular, compartida comunalmente”, una “producción artesanal” y “la práctica de una agricultura de tradición mesoamericana centrada en el complejo de milpa (maíz-frijol-calabaza) con una tecnología que mantiene los rasgos básicos de la tradición mesoamericana [...]” (ibid:16). Otro aspecto que denota la “especificidad étnica” es la cosmovisión, es decir, una forma particular de entender el tiempo, el espacio, al ser humano y su relación con lo no-humano (ídem). El autor reconoce que las comunidades han estado insertas en procesos más amplios que las rebasan, por ejemplo, el comercio regional; sin embargo, enfatiza que esta integración no es simétrica y que está impregnada de relaciones de dominación que perjudican a los pueblos indígenas (ídem). Adicionalmente, Medina enfatiza que los “indios” actuales no constituyen una versión disminuida o degradada de los pueblos prehispánicos, sino que se trata de culturas vivas que han sabido resistir y adaptarse a los

diferentes contextos en los que se han visto insertas. En este sentido, coincide con Bonfil en la apuesta por revalorar los elementos que constituyen que dotan de especificidad a los diferentes pueblos indios, sin importar si son de origen mesoamericano o colonial (como los sistemas de gobierno indígena actuales, los cuales tienen la impronta de la organización social novohispana).

En un escrito de 2007, titulado “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México”, Medina esboza una caracterización de los “pueblos originarios” del sur de la Ciudad de México. Este trabajo es relevante ya que se ocupa de cómo las “antiguas comunidades agrarias mesoamericanas de la cuenca de México” han experimentado transformaciones y han resistido a diversos agravios, consecuencia del incesante “crecimiento urbano” (Medina, 2007:9). Al mismo tiempo, Medina documenta el surgimiento y consolidación de un nuevo término con el que las “comunidades indias” de dichas demarcaciones se auto-designan: “pueblos originarios”. De acuerdo con el autor, “en el caso de los pueblos originarios lo que establece su especificidad es el contexto urbano y la complejidad política y cultural de una megalópolis que es la capital nacional” (ibid:11). Uno de los objetivos de Andrés Medina es esbozar una definición de lo que se puede entender como “pueblos originarios”, a partir de los estudios etnográficos que ha realizado; así, enumera algunas características que permiten reconocer a los “pueblos originarios de la Ciudad de México”: “la base territorial y organizativa de lo que llamamos pueblos originarios es una comunidad agraria, corporada, cuyas formas de trabajo, cultura y relaciones sociales se han construido milenariamente a partir del desarrollo de una agricultura centrada en el complejo del maíz” (2007:13); un “patrón de asentamiento” definido por “una plaza central rodeada por los edificios comunitarios más importantes” (iglesia, edificio de gobierno, mercado, escuelas); una toponimia que devela la presencia de una “geografía sagrada” enmarcada en una “cosmovisión mesoamericana”; “prácticas agrícolas” que muestran la permanencia de “conocimientos y creencias de raíz mesoamericana” que se ponen en práctica en diferentes rituales; la medicina tradicional, algunos apellidos que enlazan a las familias; una “organización comunitaria” que da vida a los ciclos festivos; el “calendario ceremonial”; una “memoria histórica”; y una “cultura comunitaria” (ibid:15-22). Como podemos notar, se trata de un vasto listado de elementos que no difieren en demasía de los elementos que, en su propuesta, caracterizan a las “comunidades indígenas” en general, sin precisar si éstas están localizadas en el campo o

en la ciudad. De cualquier manera, el texto constituye un valioso estudio en el que se expone a los diferentes actores que han incidido en la configuración territorial y cultural actual de los autodenominados pueblos originarios de la Ciudad de México. Por ejemplo, cuando Medina habla sobre la “organización comunitaria”, refiere que la organización comunitaria actual tiene la huella del periodo novohispano (lo que se observa en la presencia de mayordomías), pero también de las políticas de gobierno de la nación mexicana del siglo XX, tales como los “comisariados ejidales y de bienes comunales”, así como las “asambleas comunitarias” que resultaron de las políticas agrarias de los gobiernos de inicios de siglo XX (ibid:15,16). Y si bien reconoce que los pueblos originarios de la Ciudad de México que observamos en la actualidad son producto de esas interrelaciones, sigue enfatizando la capacidad de los pueblos de “conservar” su propia cultura de raíz mesoamericana al adaptarla a diversas imposiciones: desde la llegada de los españoles hasta la actualidad, nos encontramos frente a una historia de defensa ante agravios. Adicionalmente, Medina reconoce que las comunidades han estado articuladas con el “exterior” en una balanza desigual de poder; y dentro de los elementos que definen la comunidad “al interior” también aparecen las “relaciones de parentesco” materializadas en la existencia de apellidos compartidos y en la práctica de rituales (ibid:14,15). Notamos que la caracterización de los pueblos originarios que hace el autor oscila entre la “reproducción de la tradición mesoamericana” y las transformaciones y reconfiguraciones, consecuencia de la interacción con la “sociedad dominante”.

Otro de los escritores que se sitúa en la coyuntura más reciente moldeada por la adopción de instrumentos jurídicos para la defensa de los pueblos indígenas es Rodolfo Stavenhagen, quien, en su artículo “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”, plantea que en todo el mundo, al interior de las estructuras estatales, la población está dividida en grupos sociales diferenciados, “caracterizados” por “atributos étnicos” (1992:53). De acuerdo con él, “si bien la existencia de grupos étnicos heterogéneos (también llamados pueblos o etnias) es muy anterior a la constitución de los estados contemporáneos, sólo en el marco de éstos surge la llamada cuestión étnica” (ídem). Por ello, para el autor, cualquier estudio sobre “las etnias” debe tener en cuenta el marco estatal más amplio en el que se sitúan. Coincidimos con esta afirmación ya que pone el foco en el contexto relacional (las estructuras estatales) en el que se desenvuelven las relaciones que constituyen lo que él llama “etnias”.

Por otra parte, Stavenhagen refiere que se suele recurrir a criterios “objetivos” (atributos compartidos por los miembros de una etnia que los distinguen de otra etnia), así como a criterios “subjetivos” para identificar a las etnias, y que cada uno de estos grupos ha pasado por procesos de conformación histórica en los que han sido moldeados tanto por factores “internos” y “externos”; como consecuencia, cada uno tiene “características étnicas” e “identidades propias” (ibid:54,57).

En el grupo de los “criterios objetivos”, Stavenhagen (1992:57-61) menciona:

- El uso de una lengua vernácula.
- La presencia de una religión compartida que atraviesa otros ámbitos de la vida social.
- El anclaje a un territorio. Éste en muchas ocasiones alberga un “significado sagrado”, y es visto como lugar mítico de origen; por otra parte, el autor considera que un lazo fuerte con el territorio se relaciona con una identidad étnica grupal más sólida.
- Un tipo de organización social, particular, que le es propia al grupo étnico.
- La cultura, entendiendo por ésta a los “valores, símbolos y significados, las normas y costumbres que comparten los miembros de una etnia, que distinguen a los de ‘adentro’ de los de ‘afuera’.” (ibid:60).
- La raza. Para el autor, “el término raza remite a una construcción social y cultural de las diferencias biológicas aparentes”, de manera que, “la raza existe solamente en la medida en que las diferencias biológicas adquieren un significado en términos de los valores culturales y la acción social de una sociedad” (ibid:61). Así, a pesar de reconocer que las razas humanas no existen, Stavenhagen considera que la raza, entendida en los términos planteados (como una construcción que empareja características biológicas reales o aparentes con comportamientos u otros atributos culturales) opera como marcadora de diferencias étnicas.

De acuerdo con él, la presencia de cualquiera de estos elementos, así fuera una solo, nos indicaría que estamos frente a una etnia; sin embargo, afirma que suelen aparecer juntos. Adicionalmente, Stavenhagen considera que para que el elemento funcione efectivamente como marcador étnico, debe “tener significado para los miembros del

grupo”, y “ser a su vez reconocido por el resto de la sociedad o por otros grupos como determinante en la identificación de la etnia” (ibid:61).

Por otra parte, el autor menciona que existe un rubro de “factores subjetivos” que permiten afirmar la existencia de una etnia: “la conciencia individual de pertenencia e identificación con el grupo (identidad), la internalización de los valores y símbolos compartidos con otros miembros del grupo, y las creencias comunes relativas a los orígenes, las características, la especificidad y el destino del grupo.” (ibid:61,62). Sin la dimensión subjetiva no se puede sostener que tal o cual etnia existen como grupo.

El autor, reconociendo que los marcadores que definen a los grupos étnicos son dinámicos y pueden modificarse por diversos motivos, menciona que las etnias pueden pasar por procesos de “etnización”, “reetnización” o “desetnización” (1992:62). De esta forma se enfatiza el carácter procesual de “lo étnico”, ya que, en vez de postular que los grupos étnicos son estáticos, el autor sostiene que “las etnias” pueden ubicarse en un “mayor o menor grado de etnización” (ídem). Por otra parte, también destaca el señalamiento de que la “cuestión étnica” no puede entenderse más que en el marco de los Estados-nación, lo cual se complementa con el siguiente planteamiento: “[...] a lo largo del tiempo los pueblos establecen determinadas relaciones económicas y sociales entre ellos en el marco de unidades sociales y políticas más amplias (sistemas de mercados, estados territoriales, modos de producción) y que esta interacción genera respuestas culturales específicas en cada pueblo”. (ibid:65). Con estos matices, cobra sentido la amplia lista de atributos categoriales que elabora el autor para identificar a las “etnias”.

Recordemos que desde nuestra perspectiva relacional, albergamos mayor interés en los procesos por los cuales un proceso se cataloga como “étnico”. Así, notamos que los términos que emplea Stavenhagen en su artículo son “grupos étnicos” y “etnias”, pero también recurre al término “pueblos indígenas”, ya que éste ha sido promovido por diferentes organizaciones indígenas (1992:57). También observamos que el concepto de “identidad” figura en su propuesta: el recurso a la “identidad” es una tendencia que se ha establecido en la producción académica contemporánea sobre “lo étnico”.

Finalmente, retomamos un planteamiento radicalmente divergente de los anteriores, hecho por Roger Bartra en los años setenta: que la “cultura indígena” ya ha sido aniquilada en “lo fundamental” en México por obra de las fuerzas del capitalismo (1974:459). De acuerdo con él, los “indígenas” están totalmente integrados a las relaciones capitalistas de

producción instaladas en México y se ven en la situación de tener que vender su fuerza de trabajo como cualquier otro obrero libre (asegura que no se les explota de alguna forma específica debido a su condición “indígena”). Bartra se ocupa de desmentir una serie de caracterizaciones enunciadas por la práctica indigenista: sostiene que las fiestas tradicionales ya no se emplean como un mecanismo para impedir la acumulación de riqueza en las comunidades y que, en cambio, fungen como un mecanismo de consumo de otras mercancías (así, funcionan para expandir el mercado interno capitalista); sostiene que la producción de autoconsumo no es un rasgo peculiar indígena sino campesino en general y que es insostenible afirmar que la comunidad es autosuficiente (1974:474). De acuerdo con él, las relaciones “interétnicas” son una manifestación de la lucha de clases: ya no existen los “indígenas”, pero existe toda una ideología indigenista que sigue reivindicándolos. Según Bartra, la burguesía nacional estaría interesada en mantener ese mito vivo porque proporciona una justificación ideológica a las relaciones de explotación capitalistas: la política indigenista sería una manifestación de la ideología burguesa.

## **2.5 Comentarios finales: de lo “indio” a lo “étnico”**

Hemos mostrado que el “fenómeno étnico” ha sido construido de diversas maneras según los marcos de sentido vigentes en diferentes periodos históricos. Así, los términos “indio”, “indígena”, y “grupos étnicos”, son expresiones que llevan consigo la impronta de los debates más álgidos de cada periodo:

- El término “indio” surgió como una condición jurídica frente la Corona española.
- El término “indígena” comenzó a usarse después del periodo colonial, estuvo asociado a las teorías sobre las razas humanas y eugenésicas, y posteriormente a la presencia de rasgos culturales.
- El término “grupos étnicos” se afianzó durante el siglo XX, en estrecha relación con la noción de diversidad cultural, y de la mano del concepto de “identidad”.
- Finalmente, atestigüamos el surgimiento de nuevos términos, tal como “pueblos originarios”, que son muestra de que los designados con las categorías en ocasiones se apropian de ellas, las reinterpretan y las reivindican.

Evidentemente, no podemos sostener que a cada término le corresponda un significado único, ya que cada uno de ellos se ha constituido en el cruce de muchos debates

y disputas en diferentes ámbitos (como el derecho, la academia, las instituciones estatales, los medios de comunicación, y las organizaciones no gubernamentales). Por otra parte, a pesar de los esfuerzos que han hecho los académicos por clarificar y distinguir cada término de los otros, sigue siendo frecuente que se usen de manera intercambiable.

El surgimiento de “movimientos indígenas” a finales del siglo XX muestra que en las disputas por los significados de las categorías para etiquetar a las personas también participan los propios actores a quienes dichas categorías pretenden designar; así, desde estas arenas se ha apostado por revalorar el uso de términos como “indio” o “pueblos indios”; rechazar otros (como “etnia”); o demandar el uso de otros términos, como “pueblos originarios”, tal como señala Andrés Medina que ocurre en la zona sur de la Ciudad de México. El breve recuento que presentamos sobre el movimiento zapatista de finales de siglo XX es un claro ejemplo de que los significados de las categorías están mediados por relaciones de poder; también muestra que éstas se construyen en diversos ámbitos, como las interacciones cotidianas, los medios de comunicación y las instituciones estatales.

Por otra parte, en los instrumentos jurídicos como los tratados internacionales y la propia Carta Magna, así como en algunas reivindicaciones de movimientos sociales, encontramos concepciones reificantes de los pueblos indígenas. Esto es, se proclama la existencia de grupos culturalmente diferenciados que han mantenido su cosmovisión prehispánica a través de adaptaciones, negociaciones y confrontaciones con “la sociedad nacional”. Para el análisis social, hay algunos problemas con estas concepciones, que podríamos catalogar como sustancialistas: se fundan en la premisa de que existe una entidad tangible y bien definida llamada “pueblos indígenas” (término que subsume a una serie de experiencias históricas diversas, que no corrieron todas la misma suerte desde la Conquista ni antes de ella), y proyecta una imagen purista, esencialista, de que los pueblos indígenas se han mantenido estáticos, derivando en que se les condene cuando participan de formas de consumo cultural que no son las “tradicionales” (por ejemplo al decidir usar otro tipo de vestimenta).

En la breve exposición que hicimos sobre algunos planteamientos de diferentes periodos en la producción académica y político-jurídica sobre el tema que nos ocupa, podemos detectar que cuando se intenta definir al “individuo indígena” se recurre a toda una serie de atributos categoriales: el uso de una lengua vernácula, cierto fenotipo, la pertenencia a una comunidad, el uso de indumentaria propia, una cosmovisión propia; o

bien, se apela a sus “sentimientos de pertenencia” a una comunidad. Es notable que cuando se trató de definir a la “comunidad indígena”, se haya apelado a los “tipos de relaciones” que se establecen al interior de ésta: relaciones de parentesco, de ayuda recíproca, o de participación en los sistemas de cargos; a pesar de ello, esto se hacía una vez conceptualizada la “comunidad” como una suerte de entidad clausurada y claramente delimitada (a pesar del reconocimiento de que existe articulación con el “exterior”).

A lo largo del capítulo hemos expuesto que las categorías se construyen desde diferentes arenas, que una sola categoría puede tener múltiples usos y que su significado es susceptible de variar según el contexto en que sea empleada. Hemos mostrado que estos procesos están signados por dinámicas relacionales en las que interactúan actores situados en diferentes esferas de la vida social (como los que participan en movimientos sociales, en el gobierno, en la academia, en los medios de comunicación, en las organizaciones no gubernamentales) y que en ese interactuar se afectan y modifican unos a otros, lo que da como resultado estabilizaciones o des-estabilizaciones de los significados de las categorías.

Un ejemplo de estabilización de formas de entender y construir “lo indígena” ocurrió durante los años de la práctica indigenista integracionista en México, de 1940 a 1970, en los cuales se afianzó la noción de que lo “indígena” podía ser conceptualizado desde la “diferencia cultural”. Esta convicción sigue vigente hasta la fecha y sigue siendo el punto de anclaje desde el cual se suele intentar una definición de “lo étnico” (por ejemplo, recurriendo al concepto de “identidad”). Desde los años cuarenta, en México ganó terreno otra noción como elemento definitorio de lo “indígena”: la pertenencia a una comunidad, idea que tampoco ha perdido vigencia en la producción académica contemporánea. Es de destacar la labor estatal acontecida durante estos años, que en los esfuerzos por “identificar” al sujeto indígena (por ejemplo a través de los censos), contribuyó a definirlo.

Lo que está en el fondo del debate es lo siguiente, que formulamos a manera de interrogante: ¿quiénes son los actores a quienes podemos catalogar como “étnicos”? En el caso mexicano, la respuesta ha implicado conceder existencia a otra “sustancia”, aunque sea de manera tácita: la “sociedad nacional”. En principio, es por el contraste con ésta que se ha hablado de actores culturalmente diferenciados. No obstante, lograr una definición precisa de ambas nociones parece una empresa inalcanzable, ya que ambos términos son materia de disputa de diferentes actores situados en diversos ámbitos.

En ese sentido, nos preguntamos junto con Claudia Briones, “si podríamos pensar

en una historia de ‘lo indio’ que suspendiera la creencia de que hay algo atrás que podrá ser representado con exactitud, y contestaría que sí podemos, y debemos, desde una serie de descentramientos de la práctica disciplinar. Si la diversidad sociocultural no es un dato de la realidad sino una forma de pensar lo social, debemos renunciar a la ilusión de que la antropología algún día encontrará una lectura definitiva y completa de tal diversidad” (2015:61).

A lo largo del presente capítulo hemos intentado elaborar una breve historia sobre las formas en que “lo étnico” fue construido en diferentes momentos, prestando atención a los procesos de producción y disputa de significados. La preocupación central no ha sido elaborar una nueva definición de lo “indio/indígena/étnico”, sino mostrar que lo que se entiende por cada término ha variado históricamente y que, incluso actualmente, sus significados están sujetos a renegociaciones y disputas simbólicas. Por otra parte, sería ingenuo pensar que se trata de términos vacíos de realidad que no designan a nadie en particular; en ese sentido, lo que interesa desde una mirada relacional es mostrar los procesos mediante los cuales se construyen las categorías, pero también mostrar a aquellos actores a quienes designan en su historicidad, como producto de diversas interrelaciones.

### Capítulo 3. La Mixteca y los mixtecos como productos de sus interdependencias

Hemos visto que al intentar caracterizar a un actor como “étnico”, trátese de un individuo o de un conjunto de éstos, se termina por generar una suerte de retrato que fija en el tiempo una imagen estática que no hace justicia a las relaciones dinámicas que configuran la vida social. También observamos que durante el siglo XX en México lo étnico se construyó como la alteridad de lo nacional; lo que muestra que, en principio, no se puede hablar de “otros” que son “diferentes” sin tener una contraparte de la que se distinguen. Es así que se han producido innumerables monografías intentando capturar la esencia de lo que hace únicos a cada uno de los diferentes pueblos indígenas asentados a lo largo y ancho del diverso relieve mexicano.

En este trajinar, los investigadores pronto notaron que los pueblos indígenas no habitaban únicamente sus territorios ancestrales, sino que también se habían asentado en las grandes ciudades del país, e incluso fuera del mismo. Tal es el caso del pueblo mixteco, sobre el cual existen estudios que abordan su larga tradición migrante y las relaciones que los migrantes mixtecos entablan con aquellos que permanecen en los lugares de origen<sup>59</sup>. En este sentido, los migrantes mixtecos, a través de las relaciones que tejen, han desafiado las nociones de la “comunidad indígena” como una entidad clausurada, autosuficiente, e inscrita en un territorio delimitado. Reconociendo este dinamismo, en el presente capítulo nos embarcamos en la difícil empresa de esbozar una narrativa relacional sobre el pueblo mixteco, con énfasis en las relaciones –pasadas y presentes– de las que se puede considerar

---

<sup>59</sup> Véase la monografía *Mixtecos en frontera* de Víctor Clark Alfaro, publicada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). En ella, Clark Alfaro (2008:5) asegura que “Los mixtecos son el grupo de mayor importancia numérica en el norte de México”, como consecuencia de los procesos de industrialización del norte de México y el fin del Programa Bracero en 1967. De cualquier manera, ya desde los años cincuenta los funcionarios de la CDI se habían percatado de que los mixtecos solían emigrar de sus lugares de origen: Aguirre Beltrán apuntaba en 1957 que: “Las Mixtecas han perdido casi en su totalidad su suelo agrícola y lo perderán más aún en la medida en que transcurran los años. La solución al problema económico, de simple subsistencia de la población, apenas puede resolverse in situ, [...] la única solución hoy a la vista es el traslado de la población excedente a sitios más adecuados para la supervivencia. Los mixtecos, en verdad, ya han señalado este camino hace largo tiempo. Las colonias de mixtecos en ciudades industriales como México, Puebla y Orizaba son cuantiosísimas. La migración golondrina de mixtecos a las plantaciones de caña, piña y café de Veracruz son conocidas. El camino, pues, el camino más viable, parece ser la colonización interior” (Aguirre Beltrán, 1957:21,22). En su obra *Tilantongo: una comunidad mixteca en transición*, Douglas Butterworth (1975) analizaba las transformaciones que acontecían en dicho poblado debido precisamente a la migración. Por otra parte, Stefano Varese y Sylvia Escárcega plantean el surgimiento de un “nuevo espacio transnacional” tejido por los mixtecos en sus rutas migratorias desde sus lugares de nacimiento, pasando por el norte de país y llegando a California (2004:16). Federico Besserer se remonta mucho más tiempo atrás para aseverar que las migraciones de los poblados natales ocurrían ya en el siglo XVI para escapar a los abusos de los caciques, tal como sucedió en San Juan Mixtepec (1999:32).

producto (y productor). Al mismo tiempo, pretendemos exponer los mecanismos que contribuyen a reificarlo, así como las concepciones esencialistas implicadas en ello.

### **3.1 Sobre la región Mixteca**

En 2006 se publicó un documento titulado *Regiones indígenas de México*, elaborado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el cual constituye un esfuerzo por contar con una delimitación consistente de los territorios en los que habitan actualmente los pueblos indígenas de México. Para delinear las regiones, en este documento se apela a los “lugares que históricamente fueron ocupados por los distintos pueblos indígenas antes o después de la conquista española y donde permanecen o permanecieron, que comparten características lingüísticas y/o culturales, expresiones de culto similares, visiones cosmogónicas y relaciones de parentesco, entre otros” (CDI, 2006:16). Es decir, los territorios que hoy podríamos reconocer como “regiones indígenas” encuentran su condición de posibilidad en una larga historia de apropiaciones culturales y materiales por parte de los “pueblos indígenas”. Sin dejar de reconocer la veracidad de esta afirmación, nos parece problemática ya que los ahora llamados “pueblos indígenas” no constituyen (y tampoco lo hicieron en el pasado) un ente uniforme ni unificado y no se han mantenido inalterados con el paso del tiempo, como tampoco se han mantenido intactos los territorios en los que se suele ubicar a las regiones indígenas.

En el caso de la región mixteca, si bien no existe un consenso sobre sus límites precisos, los investigadores suelen situarla en lo que hoy son los estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla. Como acertadamente señala Dubravka Mindek (2003:7),

“Actualmente es difícil delimitar con exactitud el territorio de los mixtecos propiamente dicho, ya que no todos los que habitan en la Mixteca pertenecen a este pueblo ni todos los mixtecos habitan en su hábitat ancestral. [...] Los que permanecen en la región, comparten el territorio con mestizos, amuzgos, triquis, ixcatecos, popolocas, chocholtecas, nahuas y los así llamados afromestizos de la Costa”.

Si bien ello demuestra con claridad que delinear con precisión un “territorio mixteco” es una tarea complicada, ello no impide que una serie de mecanismos estatales *reifiquen* a la “región Mixteca” con fines político-administrativos. Uno de ellos, por ejemplo, es la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, en la que el

artículo 28° establece que el territorio se divide en ocho regiones, una de las cuales es la Mixteca<sup>60</sup>.

La división del estado en estas regiones tiene consecuencias en términos de políticas públicas; incluso, de acuerdo con la Ley de Planeación del estado de Oaxaca, cada una de las regiones debe contar con un Plan de Desarrollo propio<sup>61</sup>. En la administración de Alejandro Murat Hinojosa, el Plan Estatal de Desarrollo 2016 – 2022 presentado en agosto de 2017 reconoce la existencia de las ocho regiones de Oaxaca, y se menciona que en cada una de ellas se llevaron a cabo foros de consulta como mecanismos de participación de la población. Sin embargo, en este documento no se detallan los límites territoriales y los municipios que integran a cada región, por lo que retomamos los planes regionales del gobierno anterior, presidido por Gabino Cué Monteagudo. Así, el Plan de Desarrollo para la Región Mixteca define con exactitud a un total de 155 municipios que la integran en Oaxaca<sup>62</sup>, los cuales constituyen el objetivo de una serie de acciones gubernamentales; al mismo tiempo, estos municipios son el campo sobre el que se elaboran indicadores acerca de la población, educación, salud, actividades productivas, acceso a servicios, etc. De esta forma, observamos cómo la región Mixteca se materializa, definida administrativamente por los instrumentos de planeación empleados por el gobierno estatal.

De cualquier manera, ni siquiera en los documentos destinados al ejercicio de políticas públicas existe acuerdo sobre los límites de los territorios “étnicos”. Siguiendo con el caso de la Mixteca, la regionalización propuesta en dicho Plan de Desarrollo difiere de la planteada en el documento inicialmente citado de la CDI. La CDI plantea que la Región Mixteca en Oaxaca se extiende hasta el océano Pacífico (en vez de terminar en la región

---

<sup>60</sup> El artículo 28° de la Constitución Política del estado de Oaxaca estipula que: “El Territorio del Estado de Oaxaca, geográficamente se conforma por ocho regiones que son: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Sierra Norte, Sierra Sur, Cuenca del Papaloapan y Valles Centrales”. Margarita Dalton se refiere a esta regionalización como una “división geográfico-económica”; mientras que considera que la división del territorio oaxaqueño en distritos y municipios es una “división político-administrativa” (1990:10). Por otra parte, para el año 2011 Yovana Celaya reportaba que el territorio oaxaqueño estaba dividido en 25 distritos electorales y en 30 distritos judiciales y fiscales (Celaya, 2011:16). Esto habla de lo complejo que es el escenario oaxaqueño en términos de administración pública, al tiempo que muestra cómo se pueden construir diferentes regionalizaciones con diferentes propósitos; es decir, las regionalizaciones son móviles y no se explican por sí mismas.

<sup>61</sup> Ley Estatal de Planeación (2016), artículos 45° y 46°. Recuperada el 03 de enero de 2018 de: <http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/2017/evaluacionderesultados/LEP.pdf>

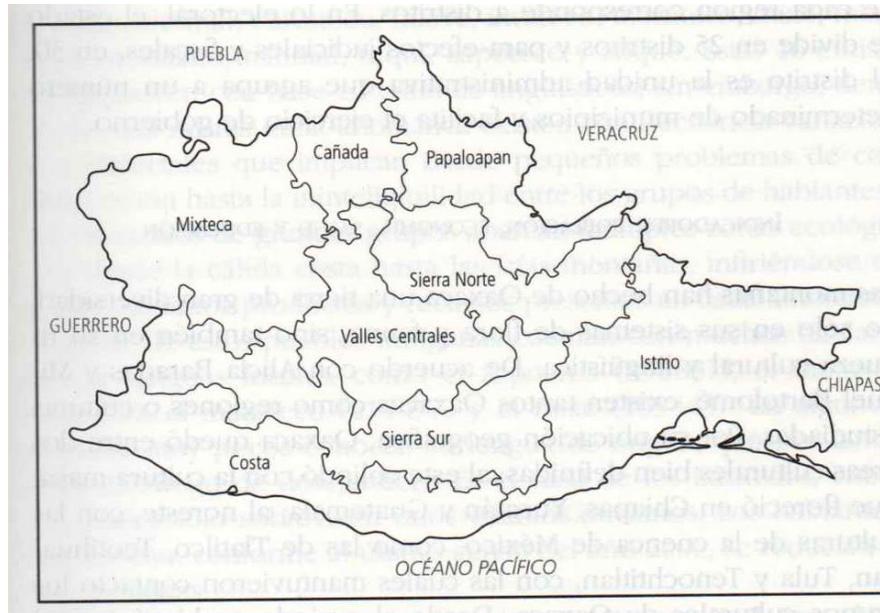
<sup>62</sup> Plan de Desarrollo 2011 – 2016, pág. 17. Recuperado el 03 de enero de 2018 de: <http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/pdf/03/Mixteca.pdf>

Véase anexo 1 del presente documento.

Sierra Sur) y sólo contempla a un total de 118 municipios, ubicando a otros pobladores mixtecos en otras regiones: “Montaña de Guerrero”, “Cuicatlán, Mazateca, Tehuacán y Zongolica”, “Sierra Sur”, “Valles Centrales” y el distrito Mixe (las últimas tres contenidas totalmente en el estado de Oaxaca). Aunado a esto, se hace mención de que hay población mixteca habitando en otros estados de la república mexicana: el Distrito Federal, el Estado de México, Baja California, Sinaloa y Sonora (CDI, 2006:82). De esta manera, se reconoce que la población mixteca se ha enganchado en circuitos migratorios, circulando y estableciéndose en otros lugares, diferentes del “territorio histórico”. Por otra parte, se reconoce que las regiones indígenas están constituidas por territorios inter-étnicos en los que se hablan diversas lenguas; es decir, no se plantea que la “región indígena” esté habitada por un solo pueblo indígena.

Observamos que existen muchas dificultades para delimitar con precisión a las “regiones indígenas”, y que fundamentalmente se trata de un proceso de reificación en el que se selecciona uno o varios criterios para constituir a una entidad que posteriormente se invocará como si tuviera existencia material. Y si bien el proceso de regionalización puede fácilmente caer en generar “sustancias” (los territorios étnicos) en los que se circunscribe a poblaciones consideradas indígenas, el reto está en reconocer la histórica apropiación cultural y material de diversos territorios sin caer en las aspiraciones por constituir entidades firmemente delimitadas.

El ámbito político-administrativo no es el único campo en donde se plantea la división del territorio mexicano en regiones indígenas: en el caso del estado de Oaxaca, la división en ocho regiones geográfico-culturales también suele ser reconocida en la literatura académica. A continuación reproducimos un mapa que ilustra la ubicación de cada una de las regiones de Oaxaca:



Mapa 1. Regiones del estado de Oaxaca. Fuente: Celaya (2011:15)

En el mapa se aprecia que la región Mixteca de Oaxaca colinda al norte con el estado de Puebla y al oeste con el estado de Guerrero. De acuerdo con Yovana Celaya Nández (2011:15), esta división geográfico-cultural es ampliamente conocida ya que, entre otros motivos, en la Guelaguetza se presentan delegaciones simbolizando a cada una de las regiones del estado. Así, la celebración de la famosa Guelaguetza oaxaqueña se convierte también en un campo en donde operan las diferentes regiones, en el cual se invocan como entidades con existencia material.

Hemos visto que los “territorios ancestrales”, los cuales las más de las veces suelen ser problemáticos de delimitar con precisión, son reificados a través de diferentes mecanismos, como los instrumentos de gobierno. Por otra parte, en el caso oaxaqueño, la regionalización que se hace de su territorio ha encontrado gran arraigo en la producción académica, aunque en este campo es posible encontrar problematizaciones al respecto (en vez de que las regiones solamente sean asumidas como una serie de entidades con existencia material y definida). En el caso de la definición de algo así como el “territorio ancestral mixteco”, existen desacuerdos entre los académicos sobre sus límites, así como sobre los criterios para definirlo, pero la aspiración por delimitarlo es compartida.

Por ejemplo, para Barbro Dahlgren, la Mixteca tiene una extensión aproximada de 40 000 km<sup>2</sup>, e incluye dentro de ésta a las regiones “amuzga, trique e ichcateca” (Dahlgren,

1990a:25). En términos generales, Dahlgren señala como límites de la Mixteca: al oeste una porción de Guerrero y Puebla, la frontera norte traspasa el estado de Puebla y sigue hasta la cañada de Cuicatlán, al este limita con la cañada y con los Valles Centrales, y al sur limita con el Pacífico. (ibid:25,26). Esta delimitación contrasta con la propuesta por Margarita Dalton, en la que plantea que la extensión territorial de la mixteca es de 12 900 km<sup>2</sup>, y que está integrada por los distritos de Silacayoapan, Huajuapán, Coixtlahuaca, Juxtlahuaca, Teposcolula, Nochixtlán y parte de Tlaxiaco (Dalton, 1990:14). Yovana Celaya coincide con este último planteamiento, y también considera que la región mixteca está integrada por tales distritos (2011:16). Por otra parte, Miguel Bartolomé plantea que la Mixteca de Oaxaca en la actualidad tiene una extensión de aproximadamente 18 759 km<sup>2</sup>, “en los que se concentra el mayor porcentaje de hablantes” (Bartolomé, 1999:141).

¿Cómo es posible que existan tantas discrepancias en la delimitación de un territorio? Uno podría pensar que es consecuencia de la selección de diferentes criterios para definir los límites<sup>63</sup>. Pero, ¿y si las “fronteras” de algo así como un “territorio mixteco” fueran mucho más porosas y por ende difíciles de capturar con precisión?

Por si ello no fuera suficiente, la Mixteca oaxaqueña suele ser dividida en su interior en tres áreas: Mixteca Alta, Baja y de la Costa. Si la delimitación de un “territorio mixteco” genérico hacia el exterior no está resuelta, tampoco existe acuerdo sobre estas delimitaciones “internas”. En términos generales, Bartolomé (1999:135) explica que: “Geográficamente se la divide en un área montañosa y fría o Alta, la Baja, con elevaciones pero más templada, y la cálida Costa”. El asunto se complejiza ya que, como mostramos, algunas regionalizaciones de la Mixteca (como la del Plan de Desarrollo) no contemplan a las zonas costeras como parte de la misma. En suma, en la delimitación con precisión de un territorio mixteco hacia el “exterior” hay dificultades; pero éstas también se hacen patentes en la delimitación de diferentes zonas geográfico-culturales al interior del mismo.

En este océano de regionalizaciones, el primer acierto que encontramos es de Bartolomé, quien comienza por situar su regionalización en un momento temporal (finales de los años noventa del siglo XX), en vez de simplemente presuponer que históricamente ha existido una “región mixteca” estática e inalterada. Con esta orientación pretendemos

---

<sup>63</sup> Por ejemplo, mientras que para Dahlgren la Mixteca es un territorio interétnico, para Bartolomé es posible aislar un ámbito definido de “lo mixteco”, y si bien reconoce que es una tarea difícil, la resuelve identificando a los municipios que albergan a la mayor cantidad de hablantes de mixteco.

guiar la siguiente exposición, con el fin de mostrar a la “Mixteca” en diferentes momentos históricos como producto de articulaciones específicas, y no como una suerte de “esencia” que se desarrolla teleológicamente, ajena a las transformaciones de su entorno.

Una de las principales dificultades al reconstruir la historia de largo aliento de los ahora llamados pueblos indígenas es que se suele proyectar hacia el pasado las imágenes y concepciones que albergamos en el presente. Éste no es un problema nuevo, sino que ya le había sucedido a los historiadores del siglo XIX que se ocuparon de narrar las “Historias antiguas” de los “pueblos indios”, pero que partieron de muchos componentes míticos y legendarios o no hacían distinciones claras entre indios “antiguos” y “modernos” en sus escritos [(Paddock, 1983:352) en Flannery y Marcus, 1983]. John Paddock se expresa en los siguientes términos sobre los textos de historia que se escribieron en el siglo XIX, refiriéndose principalmente al padre José Antonio Gay, a Martínez Gracida y a Carriedo:

“los Mixtecos son descritos como sinceros, tal vez un poco sencillos, aunque cautelosos y siempre beligerantes. Los zapotecos son descritos como astutos, traidores, capaces de pelear cuando deben pero prefiriendo con firmeza los caminos de la diplomacia. [...] estos relatos e ‘historias’, que consisten más en interpolaciones y extrapolaciones que informes basados en registros, se han reinsertado en la tradición oral local. Están afectando la auto-imagen de los Oaxaqueños modernos –y no sólo en las aldeas rurales. Estos mismos informes y retratos injustificadamente detallados se encuentran también todos los días en los periódicos de Oaxaca, en los salones de instituciones de educación superior, en la sabiduría popular. Probablemente funcionan como hipótesis que se cumplen a sí mismas” (Paddock, ídem)<sup>64</sup>.

Kent Flannery y Joyce Marcus han detectado que en la literatura sobre los pueblos mixteco y zapoteco hay muchos mitos que tienen amplia vigencia, por ejemplo, suele decirse que ambos pueblos se llamaban a sí mismos “Gente de las Nubes”. Los autores demuestran que se trata de un mito “que podemos atribuir a los Aztecas y Españoles del siglo XVI”: ya que

“según los Aztecas, los Mixtecos vivían en Mixtlan, ‘lugar de nubes’, de donde los Españoles asumieron que eran ‘Gente de las Nubes’ también. Pero el término Mixteco para sí mismos, *Ñusabi*, ni siquiera incluye el término Mixteco del siglo XVI para ‘nube’, *huico* (Alvarado, 1593). Sospechamos que *Ñusabi* debe ser una transcripción errónea de *ñuudzavui*, ‘pueblo de la Lluvia’, una referencia a la potencia sobrenatural más poderosa reconocida por los Mixtecos (Smith, Topic 71)” (ibid:xxi).

---

<sup>64</sup> Las citas provenientes de la obra *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, publicada en 1983 y editada por Kent V. Flannery y Joyce Marcus, son traducción propia.

De esta forma, observamos que el término “mixteco” inicialmente fue un término impuesto por el imperio mexica, y castellanizado posteriormente. Como dato adicional, los autores consideran que la importancia atribuida a la lluvia por los mixtecos puede ser resultado de la influencia ejercida en ellos por los pueblos del centro de México que veneraban a Tláloc (ibid:38).

Siguiendo este espíritu de “cacería de mitos” (en el sentido de Norbert Elias), tal como lo hacen Flannery y Marcus, a continuación trataremos de mostrar a la Mixteca como producto histórico de diversas articulaciones específicas. Debido a que su análisis sobre las trayectorias históricas de lo que hoy conocemos como zapotecos y mixtecos está ampliamente documentado, su obra será nuestra fuente principal para hablar sobre la historia prehispánica de dichos pueblos.

### **3.2 La Mixteca como producto histórico de relaciones cambiantes: época prehispánica**

De acuerdo con Ronald Spores, hay evidencia de que lo que hoy conocemos como Mixteca fue habitada por cazadores-recolectores hace aproximadamente 7000 años (hacia 5000 a.C.); sin embargo, considera que el desarrollo de una “cultura mixteca” comenzó hace unos 3000 años, en el periodo Preclásico (Spores, 2008:29). Durante estos años, entre 3500 a.C. y 1500 a.C., los pobladores establecieron asentamientos en los que comenzó a cultivarse maíz, calabaza y chile, con lo que dejaron atrás la vida nómada para volverse sedentarios (ídem). Esto es importante porque a partir de los planteamientos de Spores podría inferirse que el establecimiento de la vida sedentaria dependiente de la agricultura marca el inicio de lo que él llama el “desarrollo de la cultura mixteca”. A pesar de ello, Spores reconoce que “la cultura del Preclásico en la Mixteca es muy similar, casi indistinguible, de manifestaciones semejantes y contemporáneas del Valle de Oaxaca, de Chiapas o del sur de Puebla” (ídem).

Establecer con precisión el origen de una cultura parece problemático; sin embargo, para Kent V. Flannery y Joyce Marcus es posible determinar un origen común para las culturas mixteca y zapoteca, basándose en el “modelo genético” propuesto por algunos etnólogos<sup>65</sup>. Los presupuestos básicos de este modelo son que: en algún momento existió un “grupo pequeño” inicial que habitaba un “área geográfica restringida” cuyos

---

<sup>65</sup> Los autores aclaran que su texto pretende ser “un estudio de caso de evolución divergente”, y únicamente contempla a los “mixtecos de la Mixteca Alta” y los “zapotecos del Valle de Oaxaca” (1983:xix).

“descendientes” migraron y se “dispersaron” sobre una zona más amplia generando una diferenciación en “tipo físico”, “lenguaje” y “patrones sistémicos” [(Sanders, 1966:1069), en Flannery y Marcus, 1983:8]. Así, el hecho de que los descendientes de aquel grupo primigenio se hayan desprendido de él explicaría que con el tiempo, la “adaptación a diversos medios ambientes” y el contacto con “culturas vecinas”, los mixtecos y zapotecos terminaran por transitar caminos separados al grado de conformar dos “culturas diferentes”, pero con una base común (Flannery y Marcus, 1983:9).

Flannery y Marcus se basan en las cronologías lingüísticas para determinar cuándo podría hablarse ya de los “mixtecos” o de los “zapotecos”<sup>66</sup>. Así, un hecho clave en su historia de la “evolución divergente” de ambas culturas lo constituye la separación de los grupos de idiomas “mixteco-cuicateco” y “zapoteco-chatino” de un idioma ancestral común, hecho acontecido hacia el 3700 a.C. (ibid:6). En un procedimiento un tanto diferente al de Spores, Flannery y Marcus consideran que los cambios en los lenguajes hablados son indicativos de la diferenciación de las culturas zapoteca y mixteca; de acuerdo con ellos, si se contrastan estas diferenciaciones lingüísticas con estudios arqueológicos, etnográficos y de antropología física, se podrá constatar el origen común de ambas culturas (ibid:8). Un problema importante de este proceder es que, como mencionan los propios Flannery y Marcus, entre los lingüistas “no existe total acuerdo sobre el orden en que los idiomas se desprendieron unos de otros” (ibid:5).

No obstante lo anterior, lo más ilustrativo del análisis de Flannery y Marcus es que, incluso remontándonos años atrás en la historia, no se puede entender a “la cultura mixteca” o “zapoteca” en sí mismas: resulta necesario hacer alusión a otras culturas o conglomerados de pobladores para poder plantear que existían distinciones o que existieron como conjuntos similares “al interior” y diferenciados “al exterior”. Aquí, de nuevo encontramos un acierto en los planteamientos de Miguel Bartolomé (1999:136), quien sostiene que si bien es posible plantear la existencia de una “prolongada tradición cultural específicamente mixteca”, ésta “recibió influencias tanto olmecas como procedentes del

---

<sup>66</sup> Flannery y Marcus señalan que tanto el mixteco como el zapoteco pertenecen a la familia de idiomas otomangue. Entre el 8 000 y 5 000 a.C. habría existido un lenguaje “proto-otomangue” que es antecedente de los idiomas “zapoteco, chatino, mixteco, triqui, amuzgo, cuicateco, chinanteco, mazateco, chocho, popoloca, y otomí”, razón por la cual este lenguaje podría haber sido hablado por “cazadores-recolectores precerámicos” en una amplia región que abarca desde Hidalgo hasta Oaxaca, pasando por Puebla, la cual constituía una zona de “valles y montañas boscosas” (Flannery y Marcus, 1983:6,11).

Altiplano central (Teotihuacán y Tula) y de los mayas y zapotecas. En otros momentos fue ella la que influyó en las otras configuraciones culturales. Es, por lo tanto, integrante de la gran tradición mesoamericana, aunque también desarrolló sus propios logros civilizatorios”. Este balance es muy relevante porque reconoce que las “culturas” se constituyeron en la interacción y el intercambio mutuo.

Flannery y Marcus expresan lo anterior en los siguientes términos:

“los ancestros de los Mixtecos históricos [...] se adaptaron a una serie de valles pequeños y elevados, y desarrollaron su propio estilo de organización política: el *cacicazgo*; fueron fuertemente influenciados por el Estado Clásico temprano de Monte Albán al sur, después por los estados posclásicos Tolteca y Azteca al norte. Los ancestros de los Zapotecos históricos [...] fueron afectados por una ‘relación especial’ con el Teotihuacán Clásico, después fueron significativamente influenciados por los expansionistas Mixtecos y Aztecas. A su vez, ambos pueblos de Oaxaca tuvieron sus propios efectos en sus vecinos en los campos de la escritura, calendarios, organización militar, arquitectura, y vida urbana” (1983:xix).

Por otra parte, los autores plantean que las diferencias que eventualmente surgieron entre los mixtecos y zapotecos fueron resultado no solo de las “mutuas influencias” entre aquéllos y otros pobladores prehispánicos, sino también de la adaptación a diversos medios ambientes y hasta del “aislamiento parcial” en algunos casos (1983:xx). Ello nos habla de la importancia de considerar la dimensión “material” (sin duda el medio ambiente jugó un papel importante en los sistemas agrícolas que se desarrollaron); sin embargo, cuando se habla de “aislamiento” siempre se plantea el aislamiento de “grupos pequeños”, por lo cual incluso en esos casos no podemos imaginar individuos que no fueran interdependientes unos de otros, aun en esa pequeña escala.

De acuerdo con Flannery y Marcus<sup>67</sup>, un factor crucial en la diferenciación de ambos pueblos (mixtecos y zapotecos) fue precisamente el establecimiento en diferentes áreas que se convertirían en sus territorios históricos, ya que al dejar de ser nómadas,

“las montañas se convirtieron en barreras entre áreas de cultivo. Hasta donde nos permiten hablar los registros etnográficos y etnohistóricos, los Zapotecos y Mixtecos no compartían estas tierras en los valles con sus vecinos, como los cazadores y recolectores típicamente comparten los recursos [...]. Estaban preparados para defenderlos –por la fuerza si era necesario– y establecieron su derecho a ellas a través del entierro de sus ancestros, la

---

<sup>67</sup> La exposición que presentamos a continuación sobre las dinámicas prehispánicas en la región de la Mixteca se basa en la obra “Cloud People: divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations”, editado por Kent V. Flannery y Joyce Marcus. Las citas siguientes provienen de esta obra.

construcción de santuarios y templos, y la designación de puntos de referencia sagrados.” (ibid:41).

Si pensamos desde la teoría procesual de Elias, podríamos decir que este periodo, el “Formativo temprano”, se trata de una fase de baja integración y diferenciación, aunque insistimos, las interdependencias mutuas están presentes.

Joyce Marcus (1983:356, en Flannery y Marcus) expresa que durante todo el periodo Formativo (aproximadamente entre 1400–500 a. C.) surgieron diferentes métodos de cultivo en las diferentes regiones donde los habitantes se habían asentado: en las tierras del Valle de Oaxaca fue posible establecer sistemas de riego, mientras que en las tierras altas de la “Mixteca” se dependía de las lluvias y las tierras de cultivo se tenían que proteger del clima frío. De acuerdo con Marcus (ibid:357), de este periodo datan: “el uso de un calendario de 260 días, los rituales ceremoniales con sangre, el sacrificio de humanos y animales, un arte religioso formalizado, y un cuerpo sustancial de rituales para mantener la participación de los ancestros en la vida en curso de la comunidad”.

Ronald Spores (1983:120 en Flannery y Marcus) estima que hacia el final del Formativo se puede hablar de “urbanización” en la Mixteca Alta, periodo en el que se gestó un cambio importante en la organización social: pequeños conjuntos residenciales se vincularon dando paso a centros “urbanos”. Uno de estos centros fue Yucuita<sup>68</sup>, en el cual había estratificación social: los gobernantes ocupaban el rango más alto y gozaban de servicios y tributos proveídos por otros habitantes. También, algunos conjuntos residenciales pequeños se articularon con Yucuita para “actividades de intercambio en mercados, ceremoniales, y probablemente protección” (Spores, ibid:122).

Spores expresa que los gobernantes de Yucuita mantenían relaciones con otras

“familias de élite similares situadas en otros centros en el Valle de Nochixtlán, en la Mixteca, y posiblemente en otras áreas de Mesoamérica. Los vínculos recíprocos estaban basados en dos requisitos primarios, uno social, otro económico: la necesidad de concertar matrimonios apropiados para la clase de élite gobernante y sus hijos nobles, e interdependencias económicas emanadas de las demandas crecientes de una población que aumentaba y las necesidades de las familias gobernantes y sus nobles de acumular bienes de estatus elevado para mantener una red económica redistributiva cada vez más exigente.” (Spores, ibid:123).

---

<sup>68</sup> Este periodo es la transición entre el “Formativo” y el “Clásico”. Spores menciona que el periodo de transición duró aproximadamente del 200 a.C. al 300 d. C. (Spores, 1983:120, en Flannery y Marcus, ídem).

Como muestra Spores, este panorama no se comprende pensando a las culturas como “sustancias” que se desarrollaron por sí mismas; por el contrario, diversos tipos de vínculos e interdependencias cobran el protagonismo en la forma de alianzas matrimoniales no circunscritas a una región y de vínculos económico-productivos entre diferentes asentamientos. Por otra parte, la estratificación interna de los asentamientos urbanos también sólo puede entenderse en términos de articulaciones entre individuos, aunque de diferentes rangos, por ejemplo, en la forma de los servicios que individuos de más bajo estatus debían prestar a la nobleza.

Con tales procesos de urbanización se inaugura el periodo Clásico (aproximadamente del 100 d.C. al 900 d. C.), durante el cual el patrón de asentamiento nucleado en torno a centros urbanos se convirtió en la forma predominante de articulación. Durante estos años decayó la importancia que habían tenido Teotihuacán y Monte Albán (hacia el 700 d.C.), lo cual dibujó un panorama político diferente para los centros urbanos de la Mixteca. De acuerdo con Spores (ibid:185), los centros urbanos de la Mixteca Alta siguieron habitando las partes más altas de las montañas por lo menos durante otros doscientos años, cuando, hacia el 900 d.C. “puede que los Mixtecos hayan descendido de sus asentamientos en las cimas de las montañas después de que la amenaza competitiva de Monte Albán hubiera sido removida.”

El siguiente gran evento en la vida política y social de los centros urbanos de la Mixteca fue el auge que experimentó Tula como capital de los Toltecas. Flannery y Marcus consideran que en este periodo (del 986 d.C. al 1160 d.C.) hubo una serie de respuestas en la región de la Mixteca que caracterizan en los siguientes términos:

“Durante el surgimiento de Tula, muchos gobernantes mixtecos viajaron a la capital Tolteca para la inserción del ornamento nasal que legitimaba su acceso al trono; al menos uno, el gobernante 8 Venado ‘Garra de Tigre’<sup>69</sup>, probablemente regresó con un modelo de gobierno burocrático previamente desconocido en Oaxaca. Caso también encontró que en 983 d. C., el calendario mixteco fue deliberadamente cambiado para acercarse a la versión Tolteca. Finalmente, la caída de Tula, es considerada por algunos el detonador par la gran expansión Mixteca” (Flannery y Marcus, ibid:185).

---

<sup>69</sup> El señor 8 Venado fue un personaje de la mayor importancia en la Mixteca prehispánica: Flannery y Marcus (ibid:219) consideran que este gobernante tal vez logró cierta “consolidación Mixteca efímera al convertirse simultáneamente en el gobernante de Tututepec así como de Tilantongo”. Este gobernante logró, además de múltiples conquistas, erigir en Tututepec en la costa oaxaqueña, un “estado expansionista y militarista que afectó a los Chatinos y a los Zapotecos del sur” (Flannery y Marcus, ibid:218).

En los años subsiguientes, entrando ya al periodo Posclásico (aproximadamente del 1000 al 1530 d.C.), Flannery y Marcus (ibid:278) argumentan que incluso en este periodo no es posible sostener la existencia de algo así como una “nación zapoteca” o “nación mixteca”; es decir, no existían como conjuntos plenamente integrados y diferentes de otros conjuntos sociales. En este periodo se consolidó el modelo de organización en “pequeños estados”, modelo que suele atribuirse a la región mixteca pero que también tuvo presencia en la zona zapoteca<sup>70</sup>; al mismo tiempo, después de la caída de Monte Albán, las élites gobernantes de los centros de la Mixteca concertaron alianzas matrimoniales con las élites zapotecas, demostrando que la filiación étnica no era tan importante para la nobleza como sí lo era el “estatus”. Aunado a ello, Flannery y Marcus expresan que cuando había casamientos y algún miembro de la nobleza mixteca se trasladaba al Valle de Oaxaca, solía llevar consigo a sus siervos personales. De esta manera, queda claro que el Valle de Oaxaca, como los valles y montañas de la Mixteca, eran espacios donde confluían múltiples presencias culturales. Por otra parte, los editores mencionan que solían presentarse hostilidades entre los propios centros urbanos mixtecos, pero que también las había entre los asentamientos zapotecos, a veces las hostilidades eran entre centros mixtecos y zapotecos, y en otras ocasiones se aliaron para combatir a los aztecas (ídem).

El gobernante que regía el modelo de organización social y política en “pequeños estados” fue denominado “cacique” por los conquistadores españoles. En la literatura académica se conoce a este modelo como “cacicazgo” o “señorío”. Flannery y Marcus se basan en el trabajo de Spores para caracterizar a este modelo como la articulación de un centro con pequeños asentamientos circundantes; había un gobernante (cacique), la nobleza (de menor rango), después estaban los macehuales (o “plebeyos”), y hasta el final de la estratificación había servidumbre (terrazgueros) y esclavos (Flannery y Marcus, ibid:219). Spores (en Flannery y Marcus, ibid:229) amplía la definición del funcionamiento interno de los cacicazgos, los cuales se fundaban en un “acceso diferencial a la tierra”: los gobernantes

---

<sup>70</sup> Joyce Marcus (en Flannery y Marcus, ibid:359) refiere que “En el pasado, se ha sugerido con frecuencia que el sistema de cacicazgo era una adaptación apropiada a la Mixteca Alta, con su multiplicidad de valles pequeños que parecen desafiar a la unificación. De cualquier manera, nuestros datos sugieren que incluso en el Valle de Oaxaca, con sus 700 km<sup>2</sup> de planicies amplias, interconectadas y previamente unificadas, tenían el mismo sistema de múltiples unidades de pequeña escala durante Monte Albán IV y V. [...] Sería tal vez más adecuado decir que los eventos políticos de amplio alcance en los periodos Tolteca y Azteca temprano desencadenaron algunas respuestas convergentes de los habitantes de Oaxaca – los Mixtecos reaccionando primariamente a sus vecinos Nahuas, los Zapotecos reaccionando a los Nahuas y a los Mixtecos.”

eran propietarios de las tierras y las podían heredar, y en tales tierras pertenecientes a la nobleza habitaban sus siervos. Los “macehuales”, dice Spores, pertenecían a una “clase trabajadora-campesina-tributaria” y trabajaban “tierras de la comunidad” pero no se sabe con certeza si se les consideraba propietarios o no: “No está claro si los nativos tenían derechos perpetuos o usufructuarios a tierras de cultivos o si correspondían a individuos, o a grupos de parentesco o residenciales, o a todas las categorías” (Spores, ídem). Spores considera que los macehuales se ganaban su derecho a la tierra y a los productos obtenidos de ella a través de proveer servicios y tributos a la nobleza (ídem). Lo relevante de esta información es que nos permite desechar el mito que asocia la vida comunitaria a la armonía y la solidaridad, demostrando que incluso en las sociedades prehispánicas había estratificaciones y acceso diferenciado a los recursos productivos.

Ahora bien, además de las alianzas matrimoniales que los cacicazgos mixtecos hayan establecido con los vecinos zapotecos, tenían articulaciones directas con el Imperio Mexica hacia el final del periodo Posclásico. Ronald Spores (ibid:232,247) menciona que había varios centros de población en la Mixteca que pagaban tributo a los aztecas, y proporciona un claro ejemplo de que esta exigencia tributaria afectó la producción local:

“Este fue el periodo de mayor construcción de terrazas *lama-bordo*<sup>71</sup>, una importante innovación tecnológica y adaptativa, que hemos interpretado como un mecanismo para incrementar la producción agrícola en respuesta a las crecientes exigencias tributarias de una élite real-noble, y las exigencias tributarias impuestas por el Imperio Culhua-Mexica (Spores 1969)”.

El tributo exigido por los aztecas obligó a que los cacicazgos mixtecos buscaran formas de incrementar su producción; una de esas estrategias fue a través de los ya mencionados sistemas de terrazas lama-bordo. En relación con las actividades productivas, Barbro Dahlgren (1990a:91) refiere que “Todos los pueblos de esta región mixteca, amuzgos, ichcatecas, triquis, chochos y cuicatecas, fueron agricultores. La base de cultivo era el maíz, que siempre iba asociado en forma secundaria con frijol y calabaza, y en algunos lugares con chile. Además se plantaban adicionalmente semillas como chíá y huautli”. Recordemos que para Dahlgren la región mixteca se extendía hasta la costa, razón

---

<sup>71</sup> Los sistemas de cultivo conocidos como “lama-bordo” consistían en instalar “barreras” hechas de piedra en las laderas empinadas de las montañas para retener los nutrientes del suelo, ya que éste se desprendía a consecuencia de la erosión. [(Spores, 1969:563) en Flannery, 1983:330]. Así, los depósitos de suelo erosionado se aprovechaban para el cultivo; por ello, esta técnica agrícola constituye un genuino aprovechamiento de las características del medio.

por la cual también menciona el cultivo de cacao y algodón. La autora refiere que, en algunas ocasiones, el tributo exigido obligaba a traer mercancías de otros lados, fomentando las articulaciones entre regiones distantes (ibid:181). Según los datos de Dahlgren, el tributo que los poblados mixtecos pagaban al Imperio Mexica consistió en términos generales en: mantas, plumas ricas, piedras preciosas, oro, grana cochinilla, miel, entre otros (Dahlgren, ibid:186-189). Esto es importante porque si ya en la época prehispánica las necesidades de intercambio fomentaban diferentes enlaces entre diversas zonas, durante la Colonia y los años venideros los requerimientos productivos impuestos por el exterior ejercerían considerable influencia sobre los poblados mixtecos (y sobre todos los habitantes de lo que se convertiría en la Nueva España).

No podemos dejar de hacer alusión al ámbito religioso, ya que, como veremos, en este campo también se expresan las interdependencias de los actores sociales. Durante el periodo prehispánico en la región conocida ahora como Mixteca se desarrollaron actividades religiosas. Spores (ibid:342, en Flannery y Marcus) menciona que tales actividades tenían como fundamento “la veneración y reconocimiento de las fuerzas características de la naturaleza”, las cuales eran “personificadas” en la forma de “deidades”. Se contaba con lugares específicos para el culto religioso, los cuales se ubicaban en “zonas de importancia ritual” como “cuevas, ríos, promontorios rocosos, acantilados, las cimas de las montañas o asentamientos abandonados” (Spores, ibid:343), y existía un sector especializado de religiosos que se encargaban de dirigir estas actividades. Por otra parte, en una afirmación reveladora, Spores expresa que

“La sociedad mixteca estaba estratificada, pero no hay sugerencia de que hubiera principios correspondientemente jerárquicos en el universo sobrenatural. [...] Aún más, con la excepción de los sacerdotes, cuya conducta estaba bastante circunscrita por reglas de conducta y procedimiento, no hay indicaciones de controles sociales derivados de lo sobrenatural o guías para la actividad humana. La conducta se guiaba por la costumbre social más que por los preceptos religiosos y así parece que fue hasta la llegada del Cristianismo a la Mixteca” (Spores, ibid:344,345).

### **3.3 Articulaciones económico-productivas y transformaciones sociales y políticas en la Mixteca durante la Conquista y Colonia**

El arribo de los conquistadores provenientes de España constituyó un hito que trastocó los procesos productivos, sociales, económicos y religiosos de los habitantes de estas tierras. Progresivamente los antiguos pobladores prehispánicos se fueron articulando

con el mercado mundial a través de la circulación de mercancías, y con una metrópoli española que terminó por ejercer poderosos efectos en las dinámicas locales. Los procesos que se detonaron a raíz de la llegada de los españoles no transcurrieron de la misma manera en todas las regiones; como menciona María de los Ángeles Romero Frizzi:

“Mientras que unos grupos vieron en la presencia española la posibilidad de liberarse de sus dominadores tenochcas y, en una efímera ilusión, llegaron a convertirse en sus aliados, otros opusieron una violenta resistencia que se prolongó hasta muy avanzado el siglo XVI. Para los mexicas y los tlatelolcas la conquista significó la desolación, la destrucción de su ciudad. [...] Para otros, como los mixtecos y los zapotecos los enfrentamientos, incluso menos violentos no difirieron en mucho de los que antes habían presenciado.” (1990a:11,12).

Así, en la región Mixteca, “el cambio se produjo en forma lenta y gradual”, a diferencia de lo que aconteció en el centro de lo que ahora es México, donde la imposición española fue más acelerada (ibid:12). De cualquier manera, podemos afirmar sin mucho riesgo que estos procesos tuvieron en común la aspiración de someter a las poblaciones nativas, con lo que se instauró un nuevo orden de dominación, fundado en diferenciales de poder. A continuación nos interesa destacar las formas en que la Mixteca se fue produciendo a través de las nuevas articulaciones en las que sus pobladores se vieron inmersos.

Durante el periodo colonial, las poblaciones nativas experimentaron transformaciones en la organización política, social y económica: los antiguos poblados fueron reagrupados como encomiendas o bajo políticas de congregación<sup>72</sup>. Romero Frizzi (1990:48) menciona que las encomiendas sirvieron a los conquistadores para extraer tributos de la población nativa, y que en la Mixteca, los españoles permitieron la continuidad de la exigencia de tributos por parte de los ahora llamados caciques indígenas, para controlar a las poblaciones nativas a través de éstos; por otra parte, algunos de los tributos cobrados en la época prehispánica (como el que exigía el Imperio Mexica) se destinaron a los “encomenderos”. El tributo se fue modificando: de estar integrado en su mayor parte por productos “prehispánicos” como “oro, cacao, mantas, ají, leña, yerba, sal y

---

<sup>72</sup> Romero Frizzi describe el proceso de congregación de la siguiente forma: “Desde temprano, en el siglo XVI (los españoles) trataron de congregar los asentamientos indígenas, que estaban dispersos entre las milpas y las montañas, en su cabecera, la cual reordenaron siguiendo un patrón reticular. Las casas se alineaban en calles paralelas y el centro del pueblo era una plaza en cuyo contorno se asentaban el poder civil, la casa real donde se reunía el cabildo y la iglesia”. (Romero Frizzi, 1990a:32.)

gallinas” pasó a estar integrado por “trigo y seda” (Romero Frizzi, 1990:63,64). Dahlgren (1990a:71) expresa que los conquistadores mantuvieron en cierta medida las divisiones político-territoriales prehispánicas en la conformación de las nuevas unidades socioterritoriales. Eventualmente los españoles instauraron el modelo de gobierno de “cabildo” o “consejos municipales españoles”, en el que había un gobernador, alcaldes y regidores (Romero Frizzi, 1990a:29). Papel destacado tuvieron los frailes en la congregación, tarea que implicaba reagrupar a las poblaciones dispersas en territorios más pequeños para facilitar la tarea de cristianizar (Romero Frizzi, 1990:52).

Los cultivos principales en la época prehispánica en la Mixteca habían sido el maíz, el frijol, la calabaza y el chile; con la llegada de los conquistadores se modificó el panorama productivo y comercial vigente hasta entonces. Romero Frizzi (1990a:33,34) menciona que los frailes dominicos introdujeron actividades productivas desconocidas hasta entonces, tales como la siembra de trigo y cebada, la cría del gusano de seda y su correspondiente hilado, así como la cría de ganado menor. La implementación de estas actividades estuvo aparejada con modificaciones en la organización social y política ya que también se transformó la organización de la producción y la comercialización. Por otra parte, a través de estos nuevos productos los poblados se articularon con el mercado internacional y con nuevas demandas locales. Un ejemplo de ello lo fue la producción serícola, la cual de acuerdo con Robert Ricard fue ampliamente impulsada por los frailes dominicos en la región Mixteca; sin embargo, después de haber experimentado un breve auge, su rentabilidad decayó ya que comenzó a circular seda china, la cual “Era de calidad inferior, pero de más bajo precio y con esto arruinó la producción mexicana” (Ricard, 1990:86-88). De acuerdo con datos de Woodrow Borah (1963), hacia 1544 la Mixteca se había convertido en el mayor productor de seda; interesante resulta su observación de que lograr este éxito “suponía una amplia mano de obra semi calificada para criar los gusanos y calificada para devanar e hilar los capullos” (Borah, 1963:5). Es decir, la población nativa tuvo que aprender el proceso productivo del hilo de seda. En otro texto, Borah menciona que el principal sector de la población novohispana que se ocupó en la sericultura fue “la gran masa de indígenas que cultivaba sus milpas”, ya que “Aunque legalmente libres, los indígenas estuvieron siempre ligados a su tierra mediante severas restricciones a su libertad de movimiento” (Borah, 1990:208,209).

Borah (1990:210) refiere que la seda se cultivó en principio a través de encomiendas, las cuales eran una forma particular de organización política y social usada durante la Conquista; éstas consistían en la asignación por parte del Rey de algunos “pueblos de indios” a los conquistadores, quienes debían evangelizar y proteger a los habitantes nativos, justificación que se usó para explotar su fuerza de trabajo. Así, el encomendero recibía trabajo gratuito de los pobladores indígenas en la forma de “tributos”, y “servicios” (ídem). La Corona española impuso restricciones a esta forma de producir, la cual eventualmente cesó de existir. Borah menciona que también hubo producción de seda hecha por “empresarios” españoles, lo cual significaba que “pagaban” a sus trabajadores indígenas, pero el autor considera que seguramente se emplearon trabajadores indígenas esclavizados (ibid:213). En algunos casos la producción de seda se organizó de forma comunal al interior de los pueblos de indios; y en otros casos los “caciques indígenas” controlaron la producción serícola, proceso posibilitado por el estatus privilegiado que lograron mantener después de la llegada de los conquistadores (ibid:14,15)<sup>73</sup>.

En este mar de reconfiguraciones motivadas por la producción de bienes exigidos por instancias externas a los poblados indígenas, hay un proceso que queremos resaltar: la organización comunal. Esta idea se ha romantizado en el tratamiento de lo étnico, y conviene dar un vistazo a la forma en que se gestó este tipo de organización social en la Mixteca para dismantelar tal idea romántica. Siguiendo en el tema de la producción de seda, Borah (1990:216) refiere que en algunos casos

“El cultivo comunitario de la seda fue un medio de financiar las cajas de comunidad. Anteriormente, cuando a un pueblo le faltaba dinero para pagar sus fiestas, construir su iglesia, o mantener a sus sacerdotes, los caciques recaudaban un impuesto proporcional por cada familia. Casi invariablemente ellos elevaban la suma por encima de lo que realmente se necesitaba y se embolsaban la diferencia. En un intento por modificar este abuso, los misioneros organizaron un nuevo sistema, las cajas de comunidad que acababan con las contribuciones. [...] Después de la cosecha, el producto era vendido y la ganancia guardada en un cofre especial, de donde se sacaba para pagar los gastos comunitarios. Bajo este plan, que obtuvo la aceptación real en 1552, la comunidad misma se transformaba en patrón”.

---

<sup>73</sup> La organización comunal de la producción serícola fue de gran importancia en la Mixteca, al grado que “El sistema comunitario tuvo tanto éxito que impidió el desarrollo en el Nuevo Mundo de la organización, característica de Europa Occidental, con campesinos cultivadores y pequeños granjeros que criaban individualmente capullos para su beneficio personal y a su modo”. (Borah, 1990:221).

Así, observamos que las cajas de comunidad fueron en gran medida producto de la intervención española; en la Mixteca estuvieron presentes durante la época colonial y los habitantes encontraron formas de adaptarlas a las transformaciones que implicó la transición hacia un Estado-nación mexicano durante el siglo XIX<sup>74</sup>.

En la época colonial, después de que el cultivo de la seda dejó de ser redituable, en la Mixteca la producción de otros bienes comenzó a ganar importancia; Romero Frizzi (1990a:322) refiere que debido a los incesantes decesos de la población nativa, eventualmente no hubo suficientes trabajadores para mantener la producción del hilo de seda, al tiempo que grandes extensiones de tierra se vieron despobladas<sup>75</sup>. De esta forma surgieron las condiciones para que otra actividad productiva alcanzara gran éxito: la cría de ganado menor. Es llamativo que “Numerosas mercedes para sitios de estancia de ganado menor fueron solicitadas en México por los poblados y los caciques mixtecos” (Romero Frizzi, 1990a:322). Respecto al tipo de ganado que imperó en la Mixteca, Romero Frizzi refiere que

“La cría de ganado menor, principalmente de chivos y ovejas, pues el ganado mayor se limitó al goce de los españoles, prosperó en la Mixteca Alta y Baja, y en el valle de Oaxaca. El ganado menor tenía también grandes posibilidades mercantiles. Los pueblos podían vender la carne salada, los quesos, las pieles, el sebo y la lana” (ídem:34,35).

La autora (ídem:35) afirma que en la Mixteca se entregaron más concesiones de tierras para criar ganado a los poblados indígenas que a los avecindados españoles, quienes tuvieron que conformarse con movilizar en el mercado novohispano lo que producían los habitantes nativos<sup>76</sup>. Los actores que más provecho obtuvieron de la producción y comercialización de la cría de ganado fueron, de acuerdo con Ricard, “las comunidades y la nobleza indígena”; de acuerdo con él, lo que se obtenía de esta actividad productiva en muchos casos se usó para pagar tributos, pero el daño que causó en las tierras de la Mixteca fue mucho más costoso: “daños en la sementeras y destrucción y empobrecimiento del

---

<sup>74</sup> Es decir, la “caja de comunidad” literalmente era “un cofre con tres llaves, en donde ingresaban las sobras de los tributos y lo obtenido en las empresas comunales [...]” (Romero Frizzi, 1990a:33).

<sup>75</sup> Romero Frizzi refiere que “Cook y Borah han calculado que entre 1520 y 1569 la población nativa disminuyó de 700 mil a 100 mil personas en la última fecha, y en la Mixteca Alta continuó descendiendo hasta 57 mil en 1590; alrededor de 1620 llegó a su más bajo nivel, aproximadamente 25 mil indígenas o tal vez menos, para iniciar en los siguientes años del siglo XVII su lenta recuperación” (Romero Frizzi, 1990:85).

<sup>76</sup> Robert Ricard (1990:238) refiere que “La mayor parte de este ganado indígena se concentró en la Mixteca Alta (regiones de Coixtlahuaca, Nochixtlán, Tejuapan, Teposcolula, Tlaxiaco y Yanhuitlán), donde se dio quizá la mayor densidad de ganado lanar en poder de los indios de la Nueva España”.

suelo laborable por la erosión, secuela obligada de la irracional e inmoderada cría de ganado menor” (1990:239). El ganado menor también se trabajó en la forma de encomiendas al inicio de la Conquista, y se concedieron estancias para vecinos españoles, quienes eventualmente las vendieron a los pobladores indígenas (Romero Frizzi, 1990a:331,332). Una de las formas en que se trabajó durante el siglo XVII fue en “haciendas” que no estaban limitadas a un territorio circunscrito, sino que sus propietarios podían rentar tierras ajenas para que su ganado pastara (Romero Frizzi, 1990a:333). La importancia comercial de los productos obtenidos de la ganadería perduró a lo largo del siglo XVIII hasta el siglo XIX. Las grandes posibilidades de comercialización de esta actividad productiva radicaban en la fulgurante actividad minera que tuvo lugar en otras partes de la Nueva España (Romero Frizzi, 1990b:32).

A pesar de las políticas de reorganización poblacional acontecidas durante la Colonia, Edgar Mendoza (2011:411) afirma que “A lo largo del siglo XIX, la población indígena del estado de Oaxaca no sólo era mayoritaria sino que además era dueña de la mayor parte de las tierras, generaba una producción importante de grana cochinilla, mantas de algodón, ganado, artículos artesanales y agropecuarios”. Esto quiere decir que los habitantes indígenas en términos generales lograron mantener la propiedad de las tierras que habitaron y usufructuaron durante la Colonia. Este proceso se logró, entre otras razones, al aprendizaje que incorporaron los pobladores nativos para comprobar la histórica ocupación de sus territorios frente al sistema legal colonial y así garantizar la posesión de sus tierras. Un ejemplo de ello fue que los denominados “caciques” se dirigieron a las autoridades coloniales para que validaran su derecho a controlar los poblados que habían gobernado, pero también se establecían litigios entre comunidades (Spores, 1990:105). Este movimiento si bien puede interpretarse como una medida reactiva de los pueblos para defender sus tierras, al mismo tiempo funcionaba como un medio legitimador de las nuevas disposiciones administrativas. Sin embargo, el nuevo sistema jurídico permitió una apropiación diferencial de las tierras, ya que no todos los habitantes pudieron acreditar la propiedad de sus tierras. A juicio de Spores (1983:228), “el sistema administrativo español tendió a favorecer a los mismos grupos, con la aristocracia teniendo al alcance acceso de primera mano a las cortes y oficinas Españolas”. Esto puede explicarse en función de la apuesta de los conquistadores de controlar a las poblaciones nativas a través de los

gobernantes prehispánicos; aunado a ello, Spores expresa que “Los reclamos de tierras y demandas de macehuales eran extremadamente raras durante el periodo Colonial, más durante el siglo XVI. [...]. Grandes propiedades pertenecían a caciques y españoles, y cuando los macehuales obtenían títulos de tierras, eran parcelas pequeñas y menos productivas” (ídem:229).

El sistema administrativo español también se fue produciendo en la interacción con las poblaciones nativas, no podemos asumir que éste estaba perfectamente planeado y que solamente se implantó en la Nueva España sin problemas. Muestra de ello es que la Corona eventualmente objetó el sistema de trabajo indígena usado en las encomiendas a través de funcionarios que fueron enviados a administrar los nuevos territorios conquistados y a vigilar que las poblaciones nativas no fueran sometidas a malos tratos. No obstante, no todos los habitantes indígenas de la Nueva España fueron protegidos, y sólo unos cuantos, los que habían gozado de estatus elevado en la época prehispánica, lograron acceder a posiciones privilegiadas en las que pudieron seguir apropiándose del trabajo de sus gobernados. Respecto a los funcionarios que la Corona envió en diferentes momentos, Romero Frizzi (1990a:42) menciona que en 1530 arribaron los “corregidores” con el propósito de “administrar justicia y recabar el tributo debido a Su Majestad”. Posteriormente fueron enviados los “alcaldes mayores”, quienes asumieron las actividades de recaudación de tributos, antes desempeñadas por los corregidores (ídem). La autora menciona que estos funcionarios “tenían prohibido” incursionar en actividades comerciales, pero que aun así “el poder político del que gozaron y los nexos que establecieron con las familias y los comerciantes más poderosos de la Nueva España les reservaron un importante papel en la relación que se estableció entre las regiones indígenas y el resto de la economía colonial”<sup>77</sup> (ídem).

En la Mixteca, los alcaldes mayores sirvieron como enlace entre otras regiones de la Nueva España y los poblados indígenas a través de dos mecanismos injustos: el repartimiento de materias primas y el repartimiento de mercancías. Se trataba de dos formas

---

<sup>77</sup> Romero Frizzi menciona que los alcaldes mayores debían entregar una “fianza” en la Real Caja de México en garantía del tributo que debían cobrar; al inicio de la Colonia ésta era facilitada por “familias acaudaladas”, que solían estar “emparentadas” con estos funcionarios. Pero posteriormente otros actores se vincularon con los alcaldes mayores para sacar provecho, tal como lo hicieron los comerciantes de la Ciudad de México después de 1630. (Romero Frizzi, 1990a:42). Durante la primera mitad del siglo XVII en la Mixteca, los comerciantes en algunos casos facilitaron fianzas a los alcaldes mayores e incluso lograron alcaldías para sí mismos (Romero Frizzi, 1990:263).

de explotación del trabajo indígena. Romero Frizzi (1990a:42) explica que el repartimiento de materias primas consistía en que el alcalde mayor, regularmente través de los caciques indígenas, dejaba en los pueblos algunos recursos sin procesar, como el algodón “en greña”, con el fin de que los trabajadores indígenas los convirtieran en mercancías (por ejemplo, con el algodón en greña las mujeres primero hacían el proceso de hilado para después producir mantas). Es decir, el algodón era entregado, y luego de unos meses, cuando se cobraba el tributo, también se exigían estos productos manufacturados, pagando precios excesivamente bajos. Romero Frizzi expresa que “El margen de ganancia que el alcalde español retenía al colocar las mantas en el mercado era bastante grande, llegaba a alcanzar hasta un 100%” (ídem:43). La autora considera que los pueblos indígenas que tenían menor acceso a las rutas comerciales fueron quienes más perjuicio recibieron por estas acciones.

El repartimiento de mercancías, por otra parte, funcionaba más o menos a la inversa que el repartimiento de materias primas. Este mecanismo consistía en la entrega en los pueblos de bienes que eran de primera necesidad para los habitantes indígenas (como mulas, instrumentos de labranza, telas y vino), los cuales eran cobrados en especie a precios muy elevados (los alcaldes cobraban con grana cochinilla y con productos ganaderos, por ejemplo) (Romero Frizzi, 1990a:43). Esta modalidad de comercio injusto y abusivo “era la forma más importante de colocar el producto indígena en el mercado y resultaba difícil suprimirla” (ídem).

Romero Frizzi manifiesta que hacia 1650 los poblados indígenas ya no podían soportar la forma de expropiación de su fuerza de trabajo que implicaban los repartimientos. Lo que sucedía era que los alcaldes mayores estaban sustrayendo los bienes ahorrados en las cajas de comunidad que se habían empleado para hacer frente a emergencias y para costear la fiesta de los santos. De acuerdo con la autora, los funcionarios debían supervisar que “esos fondos se emplearan de acuerdo a la ley”, pero no cumplían esta tarea, sino que obtenían un beneficio que no les correspondía (1990a:44). Así, como parte de los aprendizajes que iban incorporando las poblaciones nativas en su interacción con los nuevos gobiernos españoles,

“los pueblos decidieron quitar sus ganados de la esfera civil. A partir de mediados de siglo (XVII) los ganados de los pueblos van apareciendo registrados a nombre de los santos y de las cofradías de los pueblos. Hasta algunas de las tierras comunales se titulan a nombre de

los santos o de la Virgen. Las cofradías de los pueblos, especie de hermandades para la celebración de las fiestas de los santos, van a ser a partir de entonces las propietarias de los rebaños comunales. Al hacer esto los pueblos sustrajeron sus bienes de la intromisión de los alcaldes colocándolos bajo la esfera eclesiástica” (ídem:44,45).

De este momento en adelante, el ganado ovino y caprino que se había puesto a nombre de la “comunidad” pasó a estar a nombre de las instituciones religiosas y a ser administrado por la comunidad desde ahí.

Teniendo en mente las formas en que la Mixteca se articuló con circuitos comerciales mundiales, y en cómo éstos moldearon a los poblados, no podemos dejar de mencionar a la grana cochinilla, producto que ya era aprovechado en la época prehispánica. Barbro Dahlgren describe el proceso de obtención de colorante rojo en la Mixteca prehispánica en los siguientes términos:

“Como una pequeña industria puede también considerarse la recolección de la cochinilla (o grana) de la que se obtiene materia colorante roja luego de secar y reducir a polvo el insecto hemíptero, que vive sobre los nopales. La grana se recogía tanto en la Mixteca Alta como en la Baja, y formaba parte del tributo que Coixtlahuaca y Tlaxiaco pagaban a México con 45 talegas cada uno” (Dahlgren, 1990a:126).

Este colorante natural fue exitosamente comercializado durante la época colonial desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX, cuando le fue imposible mantenerse bien posicionado en el mercado internacional frente a la nueva oferta de tintes sintéticos y la competencia con otros países productores como Guatemala (Hamnett, 1990:347). Brian Hamnet menciona que la importancia de la grana cochinilla para la Nueva España casi se equiparó a la que tuvo la plata (ídem). Las enormes posibilidades de comercialización de la grana cochinilla para la Nueva España encontraron su correlato en la gran demanda que tenía este producto en Europa. Carlos Marichal (2006:77) expresa que “Los campesinos dedicaban enormes cantidades de trabajo al cultivo de la grana cochinilla que se usaba para teñir las más finas telas usadas por los Papas, príncipes, nobles, oficiales militares y residentes ricos de las ciudades y pueblos de Europa”, lo cual habla de las cadenas de interdependencias que existían ya para entonces entre el Nuevo y el Viejo Mundo. Entre las razones por las cuales este tinte era tan valorado en las altas esferas europeas, además de la importancia que tenía el color carmín, estaba que la grana cochinilla era un tinte prácticamente permanente en telas de lana y seda (Marichal, *ibid*:79). El análisis de Marichal muestra claramente los vínculos que había entre actores clave en el control y

comercio de la grana: desde los comerciantes de la Ciudad de México que proveían recursos a los comerciantes de Oaxaca, éstos a los alcaldes mayores, el sistema de repartimiento mediante el cual los alcaldes mayores facilitaban recursos a los poblados indígenas, el pago en grana que hacían estos últimos y el posterior traslado de la grana hacia Veracruz y de ahí hacia Cádiz (ibid:86).

Brian Hamnett (1990:52,53) refiere que, al ver el gran éxito de la grana cochinilla, los poblados indígenas se concentraron en su producción, descuidando otros cultivos vitales, como el maíz. Barbro Dahlgren (1990:10) coincide en que la especialización productiva de grana por la que optaron algunos pueblos trajo consigo consecuencias catastróficas hacia mediados del siglo XIX cuando su rentabilidad a nivel mundial decayó. Esto es una muestra de que los cambios en el mercado global modificaron las relaciones locales, en este caso, incidiendo en las formas de producción mixtecas.

### **3.4 Población de origen africano en la Mixteca durante el periodo colonial**

La llegada de poblaciones de origen africano a los territorios novohispanos, así como las interdependencias en las que se vieron envueltas, son factores que no se pueden obviar en el estudio de las reconfiguraciones productivas y culturales que se produjeron en el periodo colonial.<sup>78</sup> La región Mixteca fue receptora de esclavos provenientes de África, quienes también participaron en la conformación del nuevo entramado sociocultural que estaba surgiendo<sup>79</sup>. Cristina Córdova señala que hubo diferentes factores que influyeron en la introducción de esclavos africanos a la Nueva España; uno de ellos fue la disminución de la población indígena que hacia fines del siglo XVI estaba generando escasez de mano de obra, y otro más fue “la prohibición de la esclavitud indígena” (2011:23,24).

De acuerdo con Córdova (ibid:52), “Los esclavos africanos llegaron a la Mixteca Alta desde los primeros años de la Colonia, arribaron en compañía de religiosos, españoles,

---

<sup>78</sup> La población de origen africano se asentó en diversos territorios de la Nueva España. De acuerdo con Cristina Córdova (2011:45,46), los esclavos africanos desarrollaron actividades mineras, agrícolas, ganaderas y textiles en lo que hoy son las ciudades de México, Puebla, Oaxaca y Mérida, y también participaron en la producción de cacao, algodón, limón y actividades ganaderas en las costas del océano Pacífico (en lo que ahora son los estados de Oaxaca y Guerrero).

<sup>79</sup> Cristina Córdova únicamente estudia a la población de origen africano esclavizada, pero refiere que también arribaron algunos africanos “dentro de las filas del ejército de los conquistadores. Muchos de ellos eran libres y otros más eran esclavos ladinos que ya se encontraban dentro de la cultura hispánica y habían pasado por un proceso de aculturación en la Península Ibérica” (ibid:30). Así, es importante tener en cuenta que los habitantes de origen africano en la Colonia atravesaron diferentes situaciones y establecieron diferentes tipos de vínculos en los contextos en los que vivieron. Es decir, no todos fueron esclavos, y hubo cierta “movilidad” para este sector de la población. (ibid:137)

comerciantes y también con indios caciques que compraron y vendieron esclavos”. Dentro de las actividades en las que incursionaron podemos mencionar:

“ayudantes en las recuas de los importantes comerciantes de la región, así como servidores domésticos dentro de casa de españoles y en los conventos dominicos de Yanhuitlán y Teposcolula. Trabajaron en tiendas y cuidando ganado, trabajo que los caracterizó, y años más tarde, sus descendientes se ocuparon en dicha actividad en la región de la Mixteca Baja y de la Costa” (ídem).

Respecto al estudio de las poblaciones de origen africano que fueron transportadas a la Nueva España en condición de esclavitud, es importante tener presente que cada uno de ellos participaba de sistemas culturales propios en sus lugares de origen, y provenían de diferentes regiones de África, así, no hay que dejar de mencionar la diversidad que existía entre los pobladores africanos que arribaron a la Colonia. Córdova identifica algunos de sus lugares de origen: “de tierra mandinga, biafra, bran, achinco, ballof, arda, angola, y conga” (ibid:95). La autora refiere que si el esclavo de origen africano sabía hablar español, ello aumentaba su “costo” (ibid:53), lo cual nos lleva a decir algunas palabras sobre la “condición jurídica” de los esclavos. De acuerdo con Córdova, “La condición jurídica del esclavo se encontraba en relación con su amo, ya que la ley facultaba al amo disponer de él. El esclavo era considerado una mercancía con valor de cambio [...]” (ibid:33). Así, la condición de esclavitud estuvo amparada en los códigos legales vigentes en el siglo XVI (ibid:33). A pesar de que en algunos de ellos (como el código de las Siete Partidas) se prohibía violentar sexualmente a las mujeres, en los hechos ello fue una práctica difundida (ibid:38). Aunado a su condición de ser “propiedad” de sus amos, muchos esclavos eran marcados con hierro cuando llegaban a la Nueva España (ibid:28).

Ahora bien, ¿quién podía disponer de trabajo esclavo en la Mixteca? Para comprar y vender esclavos se requería solvencia económica (ibid:75). Córdova refiere que los curas de la región participaron en la compra y venta de esclavos, y que había mujeres esclavas en el “trabajo doméstico y personal, pues los compradores eran del convento de Teposcolula [...]” (ibid:54,55). También los “dueños de recuas”, que eran “grandes comerciantes propietarios de ganado” contaron con trabajadores esclavizados que fungían como arrieros, por lo que transitaban diversas rutas comerciales (ibid:89). Por otra parte, los “caciques y nobles mixtecos” también fueron dueños de esclavos (ibid:149).

La circulación de población de origen africano esclavizada y su presencia en los diversos ámbitos productivos de la Nueva España detonaron el surgimiento y uso de nuevas clasificaciones para los habitantes novohispanos. Una de ellas es la distinción que se hacía entre esclavos “bozales” (provenientes de África), “ladinos en lengua castellana” (lo cual quería decir que a pesar de su origen africano ya dominaban el idioma español) y “criollos”, que eran quienes nacían en los territorios de la Nueva España (Córdova, *ibid*:53,54). Adicionalmente, la autora detalla que en las transacciones de compra y venta de esclavos debían hacerse frente a un “escribano”, quien debía asentar una “descripción” del esclavo en cuestión; así, el escribano añadía “calificativos ligados a su color de piel”, y si se trataba de un esclavo “bozal” o “criollo” (*ibid*:75,101). Córdova refiere que para los mulatos las clasificaciones eran “más específicas”: “*mulato prieto, mulato blanco, mulato color cocho y mulato achinado*” (*ibid*:101). Por otra parte, la autora refiere que también se emplearon calificativos en lenguas indígenas para la población de origen africano, así, Córdova narra que en un testamento de 1621 se denominaba “ñaha tnoo”, es decir, “mujer negra” a una esclava africana (*ibid*:150).

De acuerdo con Córdova, la esclavitud se heredaba de madres a hijos, mientras que no pasaba lo mismo con los padres (*ibid*:61). La autora documenta que los varones de origen africano esclavizados tendieron a casarse con mujeres no esclavizadas, buscando con ello que sus hijos nacieran libres; las mujeres con las que se casaban eran “indias, mestizas, mulatas y negras libres” (*ibid*:67). En el caso de las mujeres esclavizadas, si tenían hijos, serían propiedad de su amo, sin importar si el padre era “libre” (*ídem*).

Así, vemos que la población esclavizada de origen africano se relacionó con diferentes actores durante el periodo colonial: desde los comerciantes ganaderos hasta los curas en los conventos. También observamos el uso de clasificaciones relacionadas con el color de piel, y la formación de unidades familiares entre diferentes sectores poblacionales. Por estos motivos, no puede dejar de considerarse la presencia de población de origen africano en el nuevo entramado sociocultural novohispano<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Si bien Córdova (*ibid*:74) menciona que “[...] el fenotipo africano se fue perdiendo [...]. Fue un grupo que tendió a desaparecer en el fenotipo y por la asimilación en grupos indígenas y mestizos como es el caso de Oaxaca”, la herencia cultural de las poblaciones afrodescendientes en lo que hoy es el estado de Oaxaca y el resto del país es innegable. Por ejemplo, la encuesta intercensal hecha por el INEGI en 2015 reveló que tan sólo en Oaxaca existen 69 municipios donde más del 10% de la población se reconoce como afrodescendiente (INEGI, 2015:6), y que en México, 1 de cada 100 personas se reconoce afrodescendiente (*ibid*:3).

### **3.5 El siglo XIX: la Mixteca frente al naciente Estado mexicano**

Con el fin del periodo colonial, el siglo XIX implicó cambios en las dinámicas locales de la mano del proceso de formación del naciente Estado-nación mexicano. Hasta ahora hemos observado los procesos de reconfiguración atravesados por los poblados mixtecos a raíz de la llegada de los conquistadores españoles. Hemos hecho notar que no todos los habitantes nativos corrieron la misma suerte: por ejemplo, en la Mixteca algunos gobernantes conservaron un estatus privilegiado y siguieron teniendo acceso a recibir tributos, mientras que hubo otros pobladores cuya fuerza de trabajo era explotada y mal pagada –cuando mediaba un pago. También narramos las políticas de congregación que se impusieron sobre territorios cuyos habitantes estaban dispersos, así como el modelo de organización reticular español que se implantó en estas nuevas unidades socioterritoriales. Mención destacada merece el surgimiento de las “cajas de comunidad”, en las que la “comunidad” como actor se volvió la encargada de gestionar la producción y ganancias obtenidas con sus actividades productivas. Al mismo tiempo, hemos descrito los circuitos de comercio novohispanos e internacionales en los que se vieron enganchados los reconfigurados poblados mixtecos a través de la comercialización de sus productos, así como del consumo de otros. Entre los cambios acontecidos en sus patrones de consumo se cuenta la difusión del consumo de cacao y vestimenta de mantas de algodón (que en los tiempos prehispánicos sólo podían hacer uso de ellos los gobernantes de más alto rango); así como la adopción del consumo de vino de Castilla y pan de trigo (Romero Frizzi, 1990a:34,36). También observamos que en muchos casos los pobladores indígenas se hicieron acreedores a tierras, las cuales fueron reconocidas por la autoridad colonial, y que lograron tener cierto control sobre algunas actividades como la ganadería.

En términos religiosos también hubo transformaciones profundas, pero los poblados mixtecos se apropiaron en formas particulares de la cristianización profesada por los frailes. Romero Frizzi expresa que

“Algunas instituciones se fundieron con las recién implantadas y continuaron cumpliendo funciones propias de una sociedad que, a pesar de toda la hispanización, continuaba siendo indígena. Por ejemplo, las antiguas tierras del templo prehispánico, de los dioses de los barrios, sobrevivieron y con los años pasaron a ser las tierras de las cofradías católicas. Con el producto de esas tierras, ya no se sostenía el antiguo culto sino se conmemoraba la fiesta del santo patrón” (1990a:13).

Más que postular la continuidad de “lo indígena”, o que los santos católicos solamente sustituyeron a las viejas deidades, pensamos que la anterior afirmación se puede articular de una forma distinta: las interrelaciones entre los religiosos españoles y los poblados indígenas en conjunto produjeron formas peculiares de religiosidades.

Todos estos procesos que acontecieron durante tres siglos de dominio colonial, enfrentaron una realidad distinta conforme avanzaba el siglo XIX. Tradicionalmente se habla de la Colonia como la época de las “corporaciones”, en la que los procesos económicos se dieron ampliamente mediados por éstas (tales como la Iglesia y los pueblos de indios). Después del proceso independentista, hubo reacomodos en todos los ámbitos de la vida novohispana, desde la organización de la producción y el comercio, hasta la propiedad de las tierras y el gobierno.

El cambio de dinastías en Europa, materializado en la llegada de los Borbones al trono de España, acarreó transformaciones para todas las regiones novohispanas, aunque aquí el foco está puesto sobre los poblados mixtecos en particular. Esto pone de manifiesto que existían largas cadenas de interdependencias que ligaban a los habitantes de la Nueva España con la metrópoli: las acciones de los monarcas europeos tenían consecuencias en sus colonias, situadas a miles de kilómetros de distancia.

Entre las modificaciones que los Borbones trataron de impulsar están: la prohibición de los sistemas de repartimientos, así como algunos intentos de minar los privilegios de los alcaldes mayores (Romero Frizzi, 1990a:52). Pero la más sobresaliente fue la Real Ordenanza de Intendentes, ya que por medio de ésta se introdujo en la Nueva España la figura del “Intendente”, quien en teoría tenía mayor autoridad que los alcaldes mayores, quienes debían pasar a estar bajo sus órdenes (ídem:53). Otra de las disposiciones borbónicas fue la Consolidación de Vales Reales de 1804, según la cual se trataba de expropiar el capital en manos de la Iglesia y se demandaba el pago de hipotecas (ídem:56,57). De aquí se pueden detectar tres situaciones que influyeron en los cambios que se aproximaban: Romero Frizzi (ídem:57) refiere que en estos momentos “prácticamente la mitad de la producción agrícola novohispana provenía de haciendas que estaban cargadas con varias hipotecas”, quienes al verse forzados a cubrir estas deudas se vieron gravemente afectados; el golpe al papel que había jugado la Iglesia como facilitadora de crédito; y el desmantelamiento de los sistemas de repartimientos. En este

escenario se inserta la revuelta armada que sería conocida como “el movimiento de independencia”.

María de Jesús Ordóñez (2000:73-75) reseña las diferentes divisiones político-administrativas que ha tenido el estado de Oaxaca a lo largo de los años, así, es posible enumerar cronológicamente el establecimiento de los diferentes tipos de unidades socioterritoriales:

- Encomiendas (se establecieron entre 1523 – 1525).
- Corregimientos (establecidos entre 1531 – 1535) y Provincias, las cuales eran gobernadas por alcaldes mayores (1550 – 1570). Estas dos formas existieron simultáneamente.
- Partidos (siglo XVII)
- En 1786, Oaxaca se convirtió en Intendencia (vigente de 1786 – 1821)
- En 1832, se crearon 26 distritos políticos en Oaxaca
- En 1836 Oaxaca se convirtió en Departamento
- En 1847 Oaxaca se convirtió en estado de la federación
- La división municipal se reconoció hasta 1890<sup>81</sup>

Es importante tener esto claro porque las divisiones administrativas que fueron promovidas e instauradas por diferentes regímenes (Colonial y posteriormente el Estado mexicano) influyeron en las configuraciones de vida cotidiana de los poblados indígenas. Volviendo a finales del siglo XVIII, tenemos un panorama de “desestabilización” ocasionado por las reformas borbónicas. Este factor fue uno de los que influyeron en la revuelta que se desencadenó a inicios del siglo XIX y que culminó con la insurrección de Independencia.

Romero Frizzi (1990b:32) menciona que la primera mitad del siglo XIX se caracterizó por una crisis económica generalizada en la nueva nación, ya que actividades que antaño habían sido exitosas experimentaron una decadencia severa, como el comercio

---

<sup>81</sup> Es importante puntualizar que estas divisiones territoriales en muchos casos se traslaparon y existieron simultáneamente. Adicionalmente, el periodo turbulento que comenzó con el movimiento independentista influyó en las diferentes configuraciones socio-espaciales de las que fue objeto lo que hoy conocemos como “Oaxaca”: desde 1823 el “Congreso Provincial” había decretado que la provincia de Oaxaca se constituiría como “estado libre y soberano”. En 1825 se le dividió en ocho departamentos. Con el giro centralista, el estado de Oaxaca se convirtió en Departamento, de 1836 a 1847. En 1857 se expidió la Constitución Política del Estado de Oaxaca, donde se establecía que su división al interior sería en municipios. (INEGI, 1996).

de la grana cochinilla y de la minería. Además de ello, la autora considera que la inestabilidad política que caracterizó a estos años (menciona que hubo 50 presidentes de México entre 1825 y 1855) fue un factor que incidió en la crisis económica (ídem:38,39). En el nuevo Estado-nación en construcción, los dirigentes liberales partieron de la premisa de desintegrar a las corporaciones, como la Iglesia y los pueblos de indios. Este espíritu se refleja en la Ley Lerdo, la cual, de acuerdo con la autora “establecía la desamortización de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones cívicas y religiosas” (ídem:42).

Uno de los cambios más importantes en relación con los habitantes del nuevo Estado fue que:

“El Estado independiente tendrá, sin embargo, una actitud diferente respecto de sus súbditos y modificará consecuentemente sus relaciones políticas con los indios. Si el ‘súbdito miserable’ de la corona española era, en teoría, un campesino protegido en forma paternal por su rey y su república, con obligaciones sólo fiscales, el flamante nuevo ‘ciudadano’ mixteco estaba definido por sus obligaciones civiles diversas para con el Estado, la nación y sus gobiernos. [...] el régimen independiente planteaba la organización local –el municipio– más bien como organismo cívico auxiliar del Estado central [...]” (Pastor, 1990:89,90 en Romero Frizzi, 1990b).

Así, los pueblos de indios de la Mixteca vieron mermada la relativa autonomía de la que habían gozado, para convertirse en subsidiarios del Estado en formación; el proceso de municipalización comenzó en 1821 (Pastor, ídem:90). Los datos referentes a la reorganización socioterritorial que presenta Rodolfo Pastor son ilustrativos: el nuevo gobierno decretó la municipalización de los asentamientos que tuvieran mil habitantes, pero en la Mixteca oaxaqueña solo había unos seis asentamientos que contaban con esa cantidad de habitantes; lo cual significaba que muchos pueblos que tenían gobiernos autónomos pasarían a formar parte de otros pueblos (Pastor, ídem:90,91). Los resultados de esta política en la Mixteca no fueron completamente eficaces: a un año de su implementación, en la Mixteca, “región en que habitaba más de una cuarta parte de la población estatal”, solo había 17 municipios (Pastor, ídem:92). Y muchos municipios se deshacían al poco tiempo de haberse formado.

Para Pastor, la situación de los poblados indígenas mixtecos en este periodo convulsivo era de “no identificación” ni con el nuevo gobierno, ni con el breve Imperio Mexicano, “ni siquiera se siente mixteco. Se sigue identificando con su pueblo. Sus relaciones con individuos ajenos al estado de Oaxaca y con la nación mexicana se dan por

intermediación del pueblo corporado, identificado por el santo, que es su verdadero dueño” (Pastor, ídem:100). Esto es relevante en la medida en que desmitifica la imagen esencializada de los pueblos indígenas, una visión fundamentalmente ahistórica, que queda develada cuando se pone en el centro de la mira a las articulaciones que produjeron realidades sociopolíticas particulares. En el caso de los poblados mixtecos, observamos que no había convivencia armónica entre los pueblos que estaban siendo forzados a convertirse en municipios, y que no existía una suerte de “conciencia pan-mixteca”.

En esta ola de reacomodos político-administrativos, los “fondos de comunidad” fueron objeto de disputas: Pastor menciona que ahora el gobierno municipal estaría facultado para vigilar su uso, el cual debía orientarse hacia “proveer, aunque fuera a costa de las poblaciones locales, una serie de nuevos servicios: escuela, cementerios y agua potable para las poblaciones mayores” (ídem:111,112). Así, en vez de destinarse a sufragar los gastos de las fiestas comunales de los santos, los fondos de comunidad generados y gestionados autónomamente por los pueblos debían ser puestos a disposición de los intereses de las nuevas ideas liberales encarnadas en los funcionarios de gobierno. Un ejemplo de ello fue la presión que ejerció el gobierno estatal para fomentar la instauración de cementerios y el concomitante cambio del lugar de entierro de los muertos: a partir del siglo XIX, en vez de que los difuntos fueran enterrados en las tierras de las iglesias, se destinaron espacios específicos a esta finalidad (ídem:114). Esta información ayuda a explicar el origen de los cementerios en muchos de los municipios actuales, y de nuevo, ayuda a no proyectar hacia el pasado las concepciones que albergamos en el presente. Así, preguntarse por algo tan mundano como puede ser un panteón en un municipio indígena, nos muestra que en su momento se construyeron a consecuencia de una obligación impuesta por el Estado en formación del siglo XIX, y que no siempre “estuvo ahí”. Es decir, seguirle los pasos a una dinámica como lo es el enterrar a los muertos en un panteón nos puede permitir mostrar la ola de reconfiguraciones en la organización de la vida social en los poblados indígenas.

Es importante recordar que durante la Colonia estuvo vigente cierta legislación que impedía enajenar las tierras de los pueblos de indios, situación que se modificó a lo largo del siglo XIX. Pastor menciona que en los últimos años de la Colonia, ya se había planteado eliminar los candados que impedían que tales tierras se comercializaran o

arrendaran, pero a pesar de ello, los pueblos supieron conservar las tierras que habían habitado y usufructuado durante el periodo colonial hasta que llegaron los años de las Leyes de Reforma, en lo que fue para él una “obstinada supervivencia del régimen colectivo de tenencia” (ídem:116,117).

Durante la Colonia, los pueblos de indios habían sido interlocutores con las autoridades, en calidad de actores plenamente reconocidos como tales. En el siglo XIX, esta situación legal se modificó, ya que el ciudadano individual se convirtió en el único interlocutor que reconocía el nuevo Estado. Para los pueblos de indios esto se tradujo en que, si era necesario apelar como colectividad a alguna instancia jurídica, ello debía hacerse de forma individual, o con

“un poder especial de representación firmado por todos los vecinos. A ojos del Estado central, el pueblo deja de ser una corporación cuyos directivos pudieran representar legalmente a los demás, convirtiéndose en una aglomeración de ciudadanos cada uno de los cuales tenía que dar su poder de representación; naturalmente, eso entorpecía la defensa y manejo de las tierras comunes. No estorbaba en cambio su enajenación.” (Pastor, ídem:117).

De acuerdo con Edgar Mendoza García (2011:411), el siglo XIX estuvo marcado por “continuidades” hasta la primera mitad, después de la cual se produjeron las “transformaciones” más drásticas. En el trabajo de Mendoza García encontramos procesos clave que surgieron en este periodo, uno de los cuales es el surgimiento de las “mayordomías”, es decir del “patronazgo individual” de las fiestas de los santos, frente a la imposibilidad de que ésta siguiera siendo sufragada colectivamente (ídem:416). Mendoza también enfatiza que en los pueblos de indios no se vivía una situación de “igualdad” y “solidaridad”, sino que estaban atravesados por diferencias económicas (ídem:415). Mendoza muestra que los pueblos se adaptaron a las modificaciones políticas que se les estaban imponiendo, y que un nuevo entramado sociopolítico emanó de la conjugación de dos lógicas de propiedad diferentes (individual y comunal), en el que

“A fines del siglo XIX, los comerciantes y ganaderos habían acumulado tierras, casas y ganado, pero no se desligaron de sus comunidades. [...] En tanto la mayoría de los campesinos mantenía su parcela y complementaba su economía empleándose en otras actividades como arriero, pequeño comerciante, ganadero, jornalero, peón, pastor, vaquero y artesano. No se trataba de una sociedad igualitaria, pero tanto pobres y ricos pagaban su impuesto de capitación y por si no fuera suficiente, tenían que dar otras aportaciones en dinero o en especie para emprender

obras públicas o defender el territorio municipal. Además, proporcionaban tequios y servicios personales en la estructura política y religiosa” (Mendoza, ídem:418).

Este panorama político es relevante para la Mixteca Alta, ya que demuestra que los gobiernos de las antiguas repúblicas de indios no fueron inmediatamente desmantelados con las políticas liberales de la época de la Reforma. Sí muestra en cambio adaptaciones: un ejemplo muy claro es el surgimiento del “patronazgo individual” de la fiesta del santo patrón que solía ser financiada en colectivo. Mendoza describe las interrelaciones entre los pobladores que ejercían diferentes oficios, y que desde su particular posición en el entramado de interdependencias que constituían en conjunto, seguían atados por el pago de impuestos de capitación y la prestación de servicios colectivos. Este análisis refuerza los planteamientos de Elias sobre que el estudio de lo “comunitario” no puede circunscribirse a la “comunidad aislada”; como vemos, los procesos “comunitarios” en la Mixteca, como en cualquier otra región, sólo se pueden entender en el marco de las interdependencias más amplias en los que están insertos.

Un asunto adicional que refiere Mendoza es que

“A fines del XIX y principios del XX, a pesar de las diferencias sociales y de la pobreza de muchos campesinos, estos municipios eran relativamente autosuficientes con base en la explotación de sus recursos comunales. Al controlar sus bienes, renta de tierras y molinos, venta de frutas, venta de ganado menor y mayor, producción de mezcal, cultivo de maíz y trigo, así como la contribución de sus vecinos, varios municipios obtuvieron ingresos que les permitieron financiar la administración, organizar las fiestas y emprender obras públicas y religiosas” (ídem:420).

Mendoza argumenta que el proceso de “centralización” o “federalización” de los municipios acontecido a lo largo del siglo XX, mediante el cual se le quitaron facultades administrativas como la gestión de los recursos naturales y el cobro de impuestos al tiempo que se limitaron sus fuentes de financiamiento, tuvo una consecuencia dramática a largo plazo: que en la actualidad los municipios hayan dejado de ser autónomos en ese sentido, para volverse dependientes de recursos externos, tales como los subsidios gubernamentales y las remesas (ídem:421).

Edgar Mendoza, preocupado por la minada capacidad de organización comunitaria de los municipios actuales, considera que los subsidios gubernamentales contribuyen a mantenerla así, debilitada (ídem:422). La obra de Mendoza muestra la importancia de estudiar a los pueblos y comunidades en conjunto con las cadenas de interdependencias

más amplias en las que están insertos: con este proceder, el panorama actual de regiones como la Mixteca Alta en Oaxaca se vuelve más inteligible, a la luz de los procesos de formación estatal que la han envuelto desde hace doscientos años.

### **3.6 La Mixteca en el siglo XX: entre la elevada degradación medioambiental y la migración pronunciada**

Recordemos que durante el periodo colonial se forjaron nuevas formas de organización social y política en los pueblos de indios, como producto de la imposición de formas de propiedad españolas sobre las formas de habitación y usufructo prehispánicas. En esta nueva forma de organización social, en muchos casos los poblados mixtecos siguieron trabajando y usufructuando las tierras que habitaban. Yair Hernández (2016)<sup>82</sup> explica que con los cambios en la legislación acontecidos en la segunda mitad del siglo XIX, la propiedad que había sido laborada en colectivo ahora era susceptible de ser vendida, y cualquier persona que pudiera pagarla podría adquirirla (ídem). La reacción de algunos pueblos fue convertirse en “sociedades mercantiles”, figura jurídica que les permitiría comprar las tierras que habían usufructuado históricamente (ídem), pero no todos lograron costearlas. A través del análisis de un caso particular (el cacicazgo de Chazumba), Hernández muestra que los cambios en la propiedad de la tierra en la Mixteca fueron procesos tensos, y que los pueblos de indios no necesariamente actuaron de forma concertada y armónica.

Hernández analiza el proceso de cambio en la propiedad de la tierra en el cacicazgo de Chazumba, situado en la Mixteca baja; éste estaba integrado por dos asentamientos diferenciados en su interior: Huaxtepec y Chazumba, y cuando se enfrentaron al escenario de la liberalización de sus tierras, ambos se convirtieron en sociedades mercantiles, pero solamente la sociedad mercantil de Huaxtepec consiguió comprar las tierras, obteniendo así más de las que había gozado con anterioridad (ídem). La sociedad mercantil fue anulada durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, debido entre otras razones, a que fue imposible para los pobladores cubrir los impuestos sobre su propiedad (ídem). Hernández caracteriza el proceso de reforma agraria del siglo XX para la Mixteca en los siguientes términos: “trasformó la propiedad privada de las sociedades mercantiles indígenas en propiedad social”, al tiempo que pregonaba la forma de tenencia de la tierra ejidal como la más

---

<sup>82</sup> Ponencia presentada en el VIII Congreso Internacional de la Mixteca, CIESAS, Tlalpan, 2016.

adecuada para el progreso del campo (ídem). Coincidiendo con Miguel García Cruz (1940), Hernández (ídem) menciona que como en la Mixteca no había gran cantidad de haciendas cuyas tierras pudieran ser repartidas, lo que procedió fue la desintegración de las sociedades mercantiles (las cuales se habían constituido como tales para mantener la forma comunal de organización). Lo más paradójico de esta situación fue que la nueva forma de dotación de tierras a través del ejido dejó sin tierra a pobladores que antes tenían derechos de usufructo, en palabras de Hernández:

“[...] la reforma [...] expropió la propiedad privada de la sociedad agrícola formada por vecinos de dicho pueblo, para luego regresarlas en dotación, realizando un cambio de régimen sobre la propiedad [...]. En Huaxtepec no se realizó ninguna dotación de ejido, pues continuaron teniendo las tierras que habían comprado, no obstante, la reforma privó a la mayoría de vecinos de Huaxtepec sobre sus derechos de propietarios privados de la tierra, porque solamente nombró a 13, de los 40 vecinos como ejidatarios, ya que se consideró que el terreno era muy pobre y no alcanzaba para cubrir las necesidades alimentarias de los 40 capacitados” (ídem).

Tales cambios de propiedad han tenido influencia en los conflictos por linderos que suelen presentarse en la actualidad en diversas regiones de la Mixteca (ídem). A los conflictos por tierras se suma un factor más: la escasez de tierras aptas para la agricultura; de acuerdo con Héctor Bolaños (1996:644),

“[la Mixteca oaxaqueña] Es una región montañosa, donde 80% de la superficie corresponde a sierra, lo cual facilita la erosión del suelo e impide el aprovechamiento de los ríos tributarios que cruzan la zona. El clima es muy irregular y la tasa de erosión muy alta. Cada año se pierden en promedio 90 toneladas de suelo por hectárea”.

No existe una sola causa para la degradación medioambiental característica de la Mixteca Alta en particular y de toda la región Mixteca en general, pero Bolaños juzga que entre los factores que la ocasionaron están el sobrepastoreo de ganado caprino así como la introducción del “arado egipcio” por los españoles (ibid:645). Sin embargo, como ya mencionamos, la erosión estaba presente desde la época prehispánica, lo cual motivó la construcción de terrazas lama-bordo para generar suelos cultivables; ello cambió con la llegada de los conquistadores ya que éstas fueron abandonadas (ídem).

El elevado deterioro ambiental ha generado diversas repuestas entre la población, quienes han recurrido a otras actividades productivas diferentes de la agricultura para subsistir, han comenzado a emplear fertilizantes químicos o bien, han emigrado de sus lugares de origen (ídem). Bolaños expresa que

“[en la Mixteca] Alrededor de 90% de los hogares tiene al menos un emigrante. Se estima que durante los años ochenta unas 100 000 personas emigraron de manera permanente, mientras que cada año cerca de 90,000 lo hicieron temporalmente; como referencia, cabe señalar que a principios del decenio pasado la población se aproximaba a 450 000 habitantes” (1996:646).

Entre los cambios que ha traído consigo la migración para la región mixteca está la incrementada dependencia de las remesas, “cuyo valor supera al gasto productivo de todas las instituciones presentes en la zona” (ídem), sin embargo, ello no ha desplazado del todo a la agricultura de subsistencia. Por otra parte, las difíciles condiciones medioambientales han motivado a que los pobladores se inclinen por otras opciones productivas diferentes del cultivo del sistema milpa, tal como el cultivo de jitomates en invernaderos, método que permite al productor controlar las condiciones climáticas para asegurar su producción. La desventaja que tiene este cultivo en particular es que es complicado colocar el producto en los mercados regionales ya que sus traslados implican costos altos.

Bolaños considera que las políticas agrícolas de 1940 a 1970 estuvieron subordinadas a las necesidades de la industrialización en los centros urbanos, razón por la cual únicamente se destinaron a “grandes productores comerciales” (ibid:648). En la Mixteca, se destinaron pocos recursos a las zonas de “difícil acceso” como los poblados asentados en laderas empinadas (ya que en estos sitios era difícil mecanizar la agricultura, resultaba imposible introducir tractores, por ejemplo), y solamente beneficiaron a algunos productores de los valles (ídem). Aunado a ello, durante este periodo las políticas gubernamentales tendieron a mantener bajos los precios de los productos agrícolas de subsistencia, como el maíz, y los intermediarios tuvieron gran participación en el control y comercio de la producción. Tales políticas dejaron un campo “descapitalizado”, en el que los productos agrícolas no generaban rendimientos. Esta situación trató de revertirse de la siguiente manera:

“De 1973 a 1982 se elevaron los precios de garantía; se hicieron cuantiosas inversiones en infraestructura de riego y comunicaciones; se planteó la colectivización de miles de ejidos, y se estableció el Sistema Alimentario Mexicano (SAM), para recuperar la autosuficiencia alimentaria a base de elevar la eficiencia en la producción, distribución, consumo y de acrecentar el potencial de las áreas de temporal” (Bolaños, ibid:649).

Pero estas políticas no consiguieron su objetivo de revitalizar la actividad agrícola en la Mixteca. En la actualidad, es común encontrar en los poblados a trabajadores del

campo que deben comprar maíz en los mercados regionales, porque resulta más costoso que cultivarlo por cuenta propia.

Otra estrategia que han implementado los habitantes mixtecos para hacer frente al escenario de pronunciada degradación ambiental ha sido incursionar en proyectos de turismo sustentable. Uno de ellos es el Geoparque Mixteca Alta, impulsado por investigadores del Instituto de Geografía de la UNAM, y reconocido como Geoparque Mundial por la UNESCO. Abarca a nueve municipios de la Mixteca Alta (San Andrés Sinaxtla, San Bartolo Soyaltepec, San Juan Teposcolula, San Juan Yucuita, San Pedro Topiltepec, Santa María Chachoapam, Santiago Tillo, Santo Domingo Tonaltepec y su sede central es Santo Domingo Yanhuitlán). El Geoparque Mixteca Alta es un proyecto de “turismo geológico”, en el que se invita al visitante a conocer las formaciones rocosas que han quedado al descubierto debido a la elevada erosión de esta zona. Se trata de una iniciativa que no aspira a revertir la erosión para recuperar la capacidad productiva de las tierras, sino de atraer turismo que deje alguna derrama económica en la región. La experiencia turística se complementa con recorridos a sitios representativos de la zona, como los conventos de los frailes dominicos.

El Geoparque Mixteca Alta se puede entender como expresión de diferentes interdependencias:

- Surgió como proyecto en 2014 (Rosado-González y Ramírez-Miguel, 2017:1), en gran medida gracias a la presencia en la zona de diferentes académicos del Instituto de Geografía de la UNAM.
- Los habitantes de los diferentes municipios que lo integran participaron en su acondicionamiento, y se sumaron al proyecto turístico más amplio con otras actividades, como la alfarería y gastronomía locales.
- El paisaje que se puede apreciar a lo largo de los recorridos por el Geoparque es, en cierta medida, producto de años de intervención humana sobre él.
- Para lograr que el Geoparque Mixteca Alta fuera reconocido como Geoparque Mundial por la UNESCO, se requirió la coordinación entre las autoridades de cada municipio, los académicos y las poblaciones locales.

### 3.7 La larga historia de migraciones de los pueblos mixtecos

Federico Besserer plantea que, en la Mixteca, la migración no es un fenómeno nuevo; por el contrario, él detecta que ya desde finales del siglo XVI había habitantes que dejaban sus pueblos debido a los abusos de los caciques (1999:32), lo cual muestra que desde el periodo colonial había movimiento y circulación de personas en los territorios novohispanos, aunque fuera limitada. De acuerdo con Miguel Bartolomé (1999:159), la migración en la Mixteca se intensificó hacia finales del siglo XIX, ya que “en 1895 se registraron cerca de 11 000 migrantes”.

Durante el periodo de 1940 a 1970 (que coincidió con la época del indigenismo integracionista en México), los funcionarios de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) se percataron, ya desde los años cincuenta, de que los habitantes mixtecos solían engancharse en circuitos migratorios, dejando atrás sus lugares de origen. Bartolomé señala que desde 1940 hay “presencia organizada” de habitantes mixtecos en la Ciudad de México, y que “en 1960 existía la Coalición de Pueblos Mixtecos Oaxaqueños” (ídem). Para años más recientes, Bartolomé expone que “La otrora próspera Mixteca es una de las mayores zonas de expulsión laboral del estado y del país, estimándose más de 110 000 migrantes temporales o definitivos en 1997” (ídem). Bartolomé explica que los migrantes mixtecos suelen trabajar como jornaleros agrícolas, y que “la migración temporaria o circular, que a veces se hace definitiva, tiene por destinos principales los Estados Unidos y el Norte de México” (ídem).

Pero, aun después de haberse ido, los migrantes mixtecos no se desconectan por completo de la vida en sus localidades de origen. Bartolomé expone que a través de la conformación de “mesas directivas”, los migrantes logran mantenerse al tanto de “las necesidades de sus pueblos y participando en la vida política local” (ídem).

Sylvia Escárcega y Stefano Varese señalan que

“las migraciones, movimientos estacionales, rutas cíclicas de mercados e intercambio y peregrinaciones ceremoniales son fenómenos que conforman la milenaria trayectoria histórica mixteca. Lo que ha cambiado recientemente son los itinerarios y las distancias. Lo que se presenta ahora como un obstáculo nuevo, y no particularmente amenazador, es la frontera entre dos países, dos estados, dos naciones” (2004:17).

Lo relevante de esta afirmación radica en que contextualiza los movimientos poblacionales que protagonizan los mixtecos: la circulación de personas entre fronteras

estatales implica complejidades diferentes que el tránsito de personas al interior de un solo país. De ahí que una de las herramientas conceptuales con las que trabajan los autores sea el concepto de “migración transnacional” (ídem). Escárcega y Varese enfatizan que

“este concepto no sólo se refiere al ir y venir de personas, sino también al de las ideas, los objetos materiales, las relaciones sociales y económicas, las prácticas políticas y culturales, con las cuales se crea un espacio simbólico, altamente significativo, que influye en la vida diaria del migrante y del no migrante” (ídem).

Los autores enfatizan que no hay un solo motivo para migrar: la búsqueda de mejores condiciones de vida puede ser un factor, pero también las “cuestiones políticas, sociales e inclusive, ceremoniales” (íbid:15). Al espacio que han construido los migrantes en sus interconexiones con los Estados Unidos, Michael Kearney lo ha denominado “Oaxacalifornia”, aunque se trata de un término que los propios migrantes han empleado desde los años ochenta (citado en Escárcega y Varese, 2004:18). Este espacio transnacional se ha vuelto tan importante que “Tres gobernadores del estado de Oaxaca se han visto en la obligación de realizar giras políticas oficiales al estado de California” (íbid:19). Otra faceta de este proceso de “transnacionalización” tejido por los migrantes mixtecos es el surgimiento de organizaciones de defensa de derechos humanos de los migrantes, con una abierta filiación “étnica”, tanto en Estados Unidos como en México<sup>83</sup>. Los autores, de nuevo retomando el trabajo de Michael Kearney, expresan que las rutas migrantes han permitido

“un (re)encuentro con otros miembros de su propia etnia y de otras etnias indígenas. Hay varias consecuencias de este (re)encuentro: por una parte, se amplía la conciencia étnica superando el localismo y la fragmentación características de la Mixteca; por otra parte, se configuran comunidades indígenas y quehaceres transnacionales, lo que resulta en organizaciones panindígenas” (íbid:22,23).

De acuerdo con Escárcega y Varese, estos procesos de movilidad transnacional están influyendo en el “surgimiento de un nuevo ciudadano: un indígena oaxaqueño, mixteco, zapoteco, chinanteco o trique, binacional, transnacional, local y global al mismo tiempo” (íbid:21).

---

<sup>83</sup> Como ejemplos podemos mencionar: “La Organización del Pueblo Explotado y Oprimido (OPEO) de Livingston; la Casa del Mixteco, la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ) y la Radio Bilingüe de Fresno; la Organización Regional de Oaxaqueños (ORO); la Federación Oaxaqueña de Comunidades y Organizaciones Indígenas en California (Focoica) y el Frente Oaxaqueño Binacional (FIOB)”. (Escárcega y Varese, 2004:18).

Además de los efectos en las identificaciones y afiliaciones personales de los migrantes mixtecos y de quienes se quedan en las localidades de origen, la migración tiene efectos materiales en los poblados mixtecos situados en México. En ese sentido, estamos convencidos de que no es posible analizar los procesos locales de la Mixteca sin hacer referencia a los procesos extra-locales en los que está inmersa. Un ejemplo de ello es el Programa 3x1 para Migrantes, instituido por el gobierno federal, mediante el cual se construyen obras de infraestructura, proyectos productivos y educativos, con aportación económica de los migrantes radicados en Estados Unidos, quienes en algunos casos aportan hasta la mitad del presupuesto requerido<sup>84</sup>. Por medio de este programa, hemos atestiguado la construcción de caminos pavimentados, así como apoyo a procesos productivos, en diferentes municipios de la Mixteca Alta.

En otro aspecto, para dimensionar la capacidad de incidencia que pueden tener los migrantes en sus localidades de origen, en 2010 CNN reportaba que los habitantes oaxaqueños radicados en la zona conurbada de la Ciudad de México podrían definir el resultado de la elección a gobernador en Oaxaca (de Jong, 2010). Según las cifras reportadas, “Hay entre de un millón y 1.5 millones de oaxaqueños viviendo en el Valle de México y, según el conteo, 700,000 únicamente en Ciudad Nezahualcóyotl, al poniente de la capital mexicana” (ídem)<sup>85</sup>.

### **3.8 Notas etnográficas sobre las interdependencias mixtecas**

Podemos enumerar brevemente algunas otras manifestaciones de las mutuas afectaciones entre los migrantes que dejan el terruño y quienes se quedan:

- En el campo político, tenemos noticias de migrantes que han tenido que regresar a sus comunidades de origen para ejercer cargos de gobierno.
- En relación con las fiestas patronales, los migrantes mixtecos suelen hacer aportaciones monetarias, pero también envían “toritos” o visitan sus pueblos en tales fechas. Los elementos que integran a las fiestas patronales son susceptibles de

---

<sup>84</sup> El programa tiene como objetivo apoyar a los proyectos que los “migrantes organizados” promuevan para sus localidades de origen. Los tres niveles de gobierno (municipal, estatal y federal) hacen aportaciones económicas, las cuales se suman a los recursos económicos que aportan los migrantes. Obtenido el 18 de enero de 2018 de: <https://www.gob.mx/sedesol/acciones-y-programas/programa-3x1-para-migrantes>.

<sup>85</sup> Obtenido el 18 de enero de 2018 de: <https://expansion.mx/nacional/2010/07/01/los-oaxaqueños-del-valle-de-mexico-pueden-determinar-las-elecciones>.

ser analizados como producto de diferentes interdependencias: en la fiesta anual de un municipio, Santiago Yosondúa, la cual tiene lugar el día 24 de julio, los elementos que regularmente se encuentran presentes son: torneos de básquetbol, quema de castillos, y un baile animado por algún conjunto de músicos de “banda”. Por otra parte, también se presentan “músicos tradicionales”, guezas entre municipios, y la misa al santo patrón. Estos elementos no son los únicos, pero son muestra de que el análisis de las fiestas patronales se puede hacer también desde los postulados de la sociología relacional.

- Otra muestra de las mutuas reconfiguraciones que se manifiesta en los poblados mixtecos es la construcción de casas de madera al estilo de los suburbios norteamericanos.
- Gracias a sus experiencias migrantes, en algunos municipios se han introducido nuevos proyectos y estrategias productivas. En un municipio en particular de la Mixteca Alta, Santiago Nundiche, se decía que el cultivo de jitomates en invernaderos era idea de un ingeniero que había estado en Baja California.
- En otros casos, la migración de retorno trae consigo experiencias religiosas ligadas al protestantismo. En otro municipio de la Mixteca Alta, San Pablo Tijaltepec, se nos informó que la experiencia protestante había arribado al pueblo traída por algunos migrantes de Estados Unidos.

El caso del protestantismo en este municipio de la Mixteca Alta merece unas palabras más detalladas. San Pablo Tijaltepec es un municipio cuyas autoridades son elegidas por medio de asamblea, y no por el sistema de votación por partidos políticos. A su interior se divide en once “agencias”, las cuales según la cantidad de habitantes que tengan pueden ser: agencia municipal (la de mayor tamaño), agencia de policía rural, núcleo rural o paraje. La llegada de religiones diferentes al catolicismo desató tensiones en una agencia en particular: Guadalupe Victoria. De acuerdo con estimaciones de los propios habitantes, la mitad de la gente que vive en la agencia se adscribe al protestantismo y la otra mitad al catolicismo. El protestantismo llegó al pueblo a inicios de la década de los años noventa por la vía de los migrantes de retorno que habían estado en Estados Unidos. El protestantismo fue ganando adeptos en la agencia Guadalupe, quienes ahora se organizan en pequeñas congregaciones locales para orar, y a las que algunas veces acude un pastor que no es

mixteco ni habita en el pueblo. Los protestantes mixtecos de esta agencia se adscriben a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, y algunos de los elementos distintivos de su práctica religiosa son: “guardar el día sábado”, y llevar un estilo de vida “austero” al rechazar el consumo de alcohol, refresco y carne de cerdo (elementos que suelen ser importantes en las fiestas patronales). Sin embargo, en la agencia Guadalupe Victoria, la fiesta patronal está dedicada a la Virgen de Guadalupe y acontece el 12 de diciembre de cada año. En esta agencia, la organización comunal es fuerte, de manera que es obligación de todo habitante participar en las labores preparatorias de la fiesta, como los tequios para sembrar y posteriormente pizar el maíz y frijol destinados a la fiesta de la Virgen. Regularmente, los tequios se realizaban los días sábado, lo cual ponía en serios predicamentos a los habitantes protestantes, quienes por su religión, no trabajan los días sábado; fue así que optaron por no asistir a los tequios, y pagar la multa que se les imponía. Ante la falta de manos para cosechar, se decidió llevar a cabo los tequios en domingo, de manera que todos los habitantes de la agencia pudieran acudir. Así, los protestantes mixtecos participan en las labores colectivas para la fiesta patronal de la Virgen de Guadalupe. Los habitantes afiliados al protestantismo no cuentan con permiso comunal para establecer su propio templo, pero ello no ha impedido que el servicio religioso se lleve a cabo en un terreno prestado por un miembro de la congregación. Los habitantes afiliados al protestantismo evocan la libertad de culto estipulada en la Constitución Mexicana para justificar su filiación religiosa, mientras que se ven impedidos por la organización comunal para profesarla como ellos quisieran. Este pequeño relato condensa muchas interdependencias y procesos que producen a los diferentes escenarios mixtecos: la organización comunal se sobrepone a la libertad religiosa como derecho individual, todos los habitantes deben trabajar para la fiesta de la Virgen de Guadalupe, y en estas tensiones se han producido reacomodos, generando una nueva forma de vivir en comunidad, producto de las negociaciones entre estas dos filiaciones religiosas (ambas provenientes de “fuera” de la Mixteca, pero constitutivas de lo que es hoy esta región). Como vemos, los diferentes eventos de la vida cotidiana son también producto de interdependencias.

### **3.9 Comentarios finales**

El panorama sociopolítico que observamos en algunos municipios de la Mixteca Alta en la actualidad es producto de la serie de interdependencias descritas a lo largo del

presente capítulo, aunque hay algunas otras que no tenemos espacio suficiente para describir. Una de ellas es el acceso cada vez más generalizado al internet, lo cual permite tener comunicación con los paisanos que han dejado el terruño para radicar en Estados Unidos, por ejemplo. Es común encontrar en las celebraciones (como en la conmemoración de los fieles difuntos o en alguna fiesta de cumpleaños) cámaras que estén registrando detalladamente lo que ocurre para después compartirlo con los migrantes, o enlazando en tiempo real a personas situadas a kilómetros de distancia. Por otra parte, el internet pone al alcance “ofertas de vida” que no siempre son accesibles, en términos reales, para todos los jóvenes que se enteran de ellas a través de ese medio. Así, aunque uno se encuentre en un poblado de la Mixteca Alta, por medio del internet es posible consultar las opciones de educación universitaria que hay en la Ciudad de México, sin embargo, no siempre es igualmente posible costear y acceder a dicho nivel de educación superior.

En el artículo titulado “Lugares paradójicos de la Mixteca”, Federico Besserer (1999) plantea que no existe una sola forma de construir los lugares en la Mixteca. En su texto, Besserer afirma que “tanto la tradición como el desarrollo pueden ser productos de la modernidad”, y que, como vimos para diversos lugares de la Mixteca, “la forma llamada ‘tradicional’ de la tenencia de la tierra es producto del proceso de modernización” (1999:30). El sentido fundamental de su texto es que no existe una sola “experiencia” de los lugares, y que éstos no “están ahí” imbuidos de contenido cultural, sino que éste es atribuido a ellos por nosotros. Analizando la “geografía mixteca”, Besserer afirma que: “la ‘razón’ y la ‘creencia’ no se excluyen mutuamente en las representaciones objetivas modernas de la geografía. Los mixtecos se enfrentan constantemente a creencias ‘objetivas’ y por lo tanto, tienen una idea clara de la contradicción que implica la historia de la ‘objetividad’. Tienen que vivir con ambas explicaciones. No se trata de una cuestión ‘étnica’, en el sentido de dos visiones de mundo distintas. Más bien lo que sucede es que nosotros no reconocemos que nuestro sentido de la realidad construye descripciones ‘objetivas’ tanto a partir de la ‘razón’ como a partir de la ‘creencia’” (ídem:38). Finalmente, concluye que la “objetividad” está “socialmente construida”, y que “los mixtecos nunca han sido modernos, así como nosotros nunca lo hemos sido; y que la representación científica no es una ‘verdadera’ explicación de los lugares reales, sino una explicación de diferencias de poder en las relaciones que existen entre dos sociedades distintas” (ídem:40). La

explicación de Besserer sobre la construcción mixteca de los lugares tiene que ver con que éstos estarían haciéndolo desde una racionalidad diferente de la “razón objetiva”, pero igualmente válida. Coincidimos con sus planteamientos, y pensamos que a su afirmación de que “los mixtecos y nosotros nunca hemos sido modernos”, podríamos agregar que: nosotros, como los mixtecos, siempre hemos sido producto de nuestras interdependencias.

## **Conclusiones**

A través del análisis del caso mixteco, hemos mostrado que el estudio de las interdependencias de los actores sociales es crucial para explicar procesos históricos, tanto de cambio como de estabilidad. También hemos desmantelado algunas ideas sustancialistas que es habitual encontrar en la literatura sobre “lo étnico” y sobre “pueblos indígenas”. Una de ellas es que los habitantes clasificados como indígenas siempre han sido y vivido de la misma manera; nuestro análisis nos ha permitido mostrar que ello no ha sucedido así. El recorrido que hemos realizado por las trayectorias históricas del pueblo mixteco desde una mirada relacional nos ha permitido mostrar que no existe –ni ha existido– una sola experiencia mixteca: las formas de organización social y política de los mixtecos mutaron históricamente, en gran medida a causa de la interconexión con procesos extra-locales.

Por otra parte, observamos que es inexacto representar a los pueblos indígenas como si cada uno de ellos constituyera alguna suerte de entidad clausurada que se desarrolla teleológicamente en el tiempo con independencia de lo que sucede a su alrededor. Incluso si nos remontamos al periodo prehispánico, vemos que no se puede hablar de “los mixtecos” de forma aislada: es indispensable aludir a otros habitantes prehispánicos, así sea para plantear que los mixtecos eran diferentes de ellos. En ese periodo, los habitantes de lo que hoy conocemos como “Mixteca” tenían vínculos con habitantes de otros poblados, los cuales influyeron en sus formas de organización. Muestra de ello es que, en el campo político, los mixtecos recibieron influencia tolteca: se sabe que algunos gobernantes de la Mixteca viajaron a Tula durante la época de esplendor de esta ciudad, lo cual, a juicio de algunos autores, proveyó un referente para modelar la propia organización sociopolítica de los poblados mixtecos. Otro ejemplo de las interrelaciones que influyeron en los poblados mixtecos prehispánicos se puede apreciar en la exigencia de tributo por parte del Imperio Mexica: al verse en la situación de tener que incrementar la producción agrícola, los mixtecos prehispánicos debieron explorar y desarrollar nuevas técnicas de cultivo. Un ejemplo más son las alianzas matrimoniales que establecieron los gobernantes mixtecos; se tiene registro de matrimonios entre la nobleza zapoteca y mixteca, lo cual demuestra que, en este ámbito, los gobernantes mixtecos privilegiaban el estatus por encima de la “filiación étnica”. Así, observamos a las relaciones en acción, materializadas en la forma de vínculos tributarios y alianzas matrimoniales extra-regionales; ambos factores influyeron en la

configuración particular de los poblados mixtecos en este periodo, transformando las actividades productivas y la organización sociopolítica.

Los habitantes mixtecos no eran –ni son– receptores pasivos de influencias externas, sino que en la interacción, también ejercieron –y ejercen– efectos sobre aquellos con quienes se relacionan. Un ejemplo de ello es la expansión militar mixteca hacia la Costa oaxaqueña que también aconteció en el periodo prehispánico. Hablar de las expansiones, sometimientos y conquistas militares permite mostrar que entre los antiguos habitantes prehispánicos también había conflictos y tensiones, con lo cual nos distanciamos de otro planteamiento idealizado y sustancialista que existe sobre los pueblos indígenas: aquel que asocia la vida prehispánica con la armonía, la unidad y la cooperación.

La llegada de los conquistadores implicó para los habitantes mixtecos una serie de reconfiguraciones en todas las esferas de la vida social: cambió la forma de habitar el espacio, las actividades productivas, las actividades ceremoniales y religiosas. También implicó la llegada de población de origen africano a la región, gran parte de la cual arribó en condición de esclavitud. Los africanos esclavizados que arribaron a la Mixteca participaron en diversas actividades productivas, tales como el trabajo doméstico y la ganadería.

Los habitantes mixtecos se integraron al mercado mundial desde los primeros años de la Conquista: comenzaron a sembrar trigo, a criar el gusano de seda, y a incursionar en actividades ganaderas (en especial ganado menor). A través de la ganadería, los poblados mixtecos fabricaban bienes que eran demandados por la producción minera en la Nueva España. Ello es muestra de la interconexión que existía entre diversas regiones novohispanas; abordar estos procesos desde una mirada relacional resulta adecuado ya que permite observar que las modificaciones organizacionales en los poblados mixtecos para adaptarse a las nuevas exigencias productivas no se explican si no se consideran los procesos de mayor amplitud en los que se encontraban insertos. Así, es momento de rebatir otra idea sustancialista sobre los pueblos indígenas: que éstos gozan –o lo hicieron en algún momento– de autosubsistencia; por el contrario, en muchos casos su subsistencia se volvió profundamente dependiente de la venta exitosa de los productos demandados en el mercado internacional. Un ejemplo de esto fue la comercialización de la grana cochinilla; cuando

ésta dejó de ser demandada en el mercado mundial, los poblados mixtecos que se habían dedicado a su producción se quedaron sin una fuente importante de ingresos.

El periodo colonial dejó como saldo una forma particular de organización social en la Mixteca: los pueblos de indios y su organización comunal. La “comunidad”, materializada en el pueblo de indios, controlaba algunos bienes y administraba recursos para solventar sus fiestas. Este proceso nos permite referirnos a otra idea sustancialista que en ocasiones aparece en la literatura sobre “lo étnico”: se suele asociar a los pueblos indígenas con una forma de vida “comunitaria”, sin reflexionar demasiado sobre qué significa ello. Sin negar que existan experiencias de “organización comunal” protagonizadas por los pueblos indígenas, hay que situarlas siempre en los contextos más amplios en los que se desenvuelven; es decir, hay que historizar la dimensión “comunitaria” de los pueblos, no sólo proyectar nuestra concepción actual de “lo comunitario” hacia el pasado. Para el caso mixteco, las experiencias de organización comunal en los “pueblos de indios” se dieron en el contexto de la dominación colonial. Hemos planteado que en el estudio de “lo comunitario” dar cuenta de las cadenas de interdependencias más amplias en las que se sitúan las “comunidades” es crucial para entender las dinámicas “al interior” de las mismas. En ese sentido, en relación con las experiencias de organización comunitaria mixtecas, resulta indispensable tener en cuenta los procesos de formación estatal para entender sus continuidades y transformaciones después del periodo colonial. Así, debido a la apuesta liberal por dismantelar a las corporaciones, tales como los pueblos de indios y la iglesia, los habitantes mixtecos vieron mermada su capacidad de gestionar sus bienes y recursos. Con el fin del periodo colonial, los pueblos de indios dejaron de ser reconocidos como interlocutores frente a las nuevas administraciones gubernamentales, a la par que el inicio del proceso de municipalización modificó de nueva cuenta la organización social. Hablando sobre estas reconfiguraciones, no debemos perder de vista que los pueblos indígenas no han sido actores “pasivos”; así, es pertinente mencionar los procesos creativos y de resistencia que protagonizaron. Uno de ellos lo constituyó la conformación de propiedades colectivas integradas por comuneros, después del dismantelamiento de los pueblos de indios. Ambos escenarios: tanto el surgimiento de la organización comunal, como los embates que posteriormente recibió, sólo se tornan comprensibles en el marco de los procesos más amplios en los que estaban imbricados. Estos procesos reafirman que no

ha existido una sola “experiencia” o “forma de organización social mixteca” que se ha mantenido intacta con el pasar del tiempo.

Otra idea sustancialista sobre los pueblos indígenas es aquella que plantea la existencia de alguna especie de identidad unitaria y unificada presente en todos aquellos catalogados como pertenecientes a un pueblo indígena. Frente a ello, observamos que las identidades también son históricas y se construyen en diferentes planos; así, durante el fin del periodo colonial e inicios de construcción del Estado moderno, no se tiene registro de la existencia de una conciencia “pan-mixteca”, sino que las identidades de los pobladores mixtecos estaban mediadas por la relación con el pueblo de indios y los santos. Por otra parte, el trabajo de campo en los municipios de la Mixteca Alta nos permitió notar que, actualmente, las identidades de sus habitantes también se construyen en diferentes dimensiones: están mediadas por la relación con “la nación”, ya que se saben mexicanos; por las prácticas religiosas, incluso aunque algunas de ellas son de corte protestante y fueron traídas por migrantes que volvieron de los Estados Unidos, así como los lugares sagrados a los que se acude a peregrinar. Los fenómenos identitarios también se expresan en las fiestas patronales, ya que éstas convocan a quienes han emigrado de los municipios; por otra parte, la relación con el internet y los teléfonos inteligentes, así como las experiencias de vida en otros lugares del país y en Estados Unidos, influyen en las aspiraciones y expectativas de vida de algunos sectores de la juventud en la Mixteca Alta. En ese sentido, hay que puntualizar que la identidad constituye un fenómeno relacional, pero no únicamente porque implica contraste con un “otro”, sino porque cada uno de nosotros somos la expresión de nuestras interdependencias, de los múltiples círculos de los que formamos parte, planteado en términos de Simmel.

Otro planteamiento sustancialista que suele aparecer en los estudios sobre lo “étnico” tiene que ver con la delimitación de los territorios étnicos. El análisis del caso mixteco expone las dificultades de determinar con precisión dónde empieza y dónde acaba un “territorio étnico”. Para algunos la Mixteca es una región interétnica situada en los estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla; mientras que para otros, los mixtecos han tejido una suerte de espacio transnacional mixteco, a través de los vínculos que mantienen los migrantes con sus lugares de origen. Respecto a esto, consideramos que el “ámbito espacial

mixteco” es fluido y sus fronteras son móviles, lo cual imposibilita la aspiración sustancialista de definir con precisión el “territorio” o el “espacio” mixteco.

Otro de los grandes ejes que guiaron al presente trabajo lo constituyen los procesos de formación, estabilización, asignación y apropiación de categorías por y para los actores sociales. ¿Por qué estudiar tales procesos? Siendo consecuentes con una mirada relacional, nuestro punto de partida no son los “atributos” o “características” de los actores, sino sus interdependencias. Ello implica no buscar en los actores las cualidades que los hacen “indígenas”, sino poner al descubierto los procesos que llevan a que se les clasifique de tal manera. La consecuencia lógica de ello es que debemos reflexionar también sobre cómo se constituyen las categorías que usamos actualmente para referirnos a los actores sociales; es decir, debemos historizar nuestras categorías y volvernos conscientes de los marcos de sentido desde los cuales las enunciamos. Así, desde una mirada relacional, hemos rastreado los orígenes y usos de los términos: “indio”, “indígena” y “grupos étnicos”, mostrando en cada caso los actores clave que participaron en la formulación de sus significados, así como los marcos de sentido vigentes en cada momento. Hemos expuesto que los términos para designar a los actores cambian, pero que también los actores se transforman al interactuar con las categorías que se usan para designarlos.

Históricamente han existido diversas formas de referirse a “los otros”, de lo que se desprenden varias implicaciones. En principio, implica ser conscientes de la existencia de diferenciales de poder y relaciones de dominación que permiten implementar clasificaciones para nombrar y administrar a las poblaciones sometidas. Una segunda implicación es que, dado que los calificativos empleados para designar a “los otros” provienen de otro actor que los enuncia, podemos decir que estos calificativos requieren necesariamente de un referente respecto del cual se plantea la diferencia; es decir, no se entienden en sí mismos. Así, las clasificaciones “étnicas” se inscriben dentro de los procesos en los que un sector dominante genera etiquetas para administrar y designar a otro sector. Ahora bien, las categorías pasan por procesos de rutinización, instalación en los imaginarios y sistemas de administración, y en ocasiones son apropiadas –aunque también pueden ser rechazadas– por aquellos a quienes designan. Todos estos procesos se observan para el caso mexicano y las formas de designar a los “otros”.

La categoría “indio” comenzó a usarse para designar a los habitantes del continente americano en el periodo de la Colonia; su diversidad no impidió que fueran subsumidos genéricamente en esa palabra. Aunado a ello, durante la primera mitad del siglo XVI se dieron debates sobre la condición humana de los “indios”, sobre si era justo someterles con métodos bélicos o no, sobre si eran seres racionales o no. A la par de estas discusiones, se fue elaborando cierta legislación “protectora” de los “indios” para la Nueva España, la cual en los hechos no detuvo los abusos perpetrados por los encomenderos y otros funcionarios. Lo que sí hizo la legislación fue estabilizar la noción de “lo indio” como una condición jurídica, la cual prevaleció durante el periodo colonial.

Con el fin de este periodo y el inicio de la construcción del Estado mexicano, se observan cambios en la forma de designar a los “indios”. Una vez consolidado el proceso independentista, se instauró una sola forma para designar a todos los habitantes de la nueva nación: “ciudadanos”. De este periodo data el inicio del uso del término “indígena”, el cual también fue objeto de debates y cuestionamientos. Durante estos años, hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, “lo indígena” se construyó de la mano de las teorías sobre las razas humanas. Tan sólo algunos años después, en el México posrevolucionario, “lo indígena” adquirió otros contornos: sin que las ideas raciales desaparecieran del todo, se fue echando mano de algunas nociones de “cultura” para caracterizar a los habitantes indígenas, con la meta de integrarlos a la vida nacional. Durante el siglo XX en México, los académicos ocuparon un papel preponderante en la definición de “lo indígena” y en la creación de instituciones especializadas en el tema. Por otra parte, a mediados del siglo XX un nuevo término apareció en el debate internacional sobre lo indígena: los “grupos étnicos”, el cual se presentó como una alternativa para dejar de usar el término “raza”.

Ahora bien, como ya mencionamos, los propios actores designados por estas categorías han participado en la apropiación y reformulación de las mismas. Muestra de ello son los movimientos indígenas que surgieron en América Latina durante la década de 1990. En éstos, los propios actores han pugnado por posicionar nociones y formas de auto-designarse diferentes a las usuales; un ejemplo de ello es el surgimiento de la noción “pueblos originarios”, la cual ha sido promovida por los propios habitantes de la Ciudad de México que se reconocen en ella. Otro ejemplo es la exigencia que han planteado las organizaciones indígenas movilizadas por el reconocimiento de sus derechos como

“pueblos indígenas”, acogiéndose a los tratados internacionales en la materia que ha suscrito el Estado mexicano.

De esta forma, podemos concluir que “lo étnico” es un campo de disputa simbólica en el que participan diversos actores, incluidos los propios aludidos con el término. Así, podemos afirmar que los actores “étnicos” no portan una serie de cualidades inherentes que les han acompañado durante miles de años, sino que son un producto histórico de sus interdependencias con otros actores sociales; como tales, presentan contornos cambiantes y dinámicos. En las visiones sustancialistas, los pueblos, comunidades, e individuos “indígenas” serían portadores de una serie de características que de alguna manera han permanecido inmutables conforme pasa el tiempo: se trata de una visión fundamentalmente ahistórica. Por contraste, desde un abordaje relacional, nos hemos alejado de esta clase de concepciones sustancialistas que condenan a los actores a la inmutabilidad.

Finalmente, respecto al caso mixteco, quisiéramos cerrar diciendo que al reconocer que quienes habitan en las “regiones indígenas” de México se encuentran inmersos en una red global de relaciones, que están en contacto con los medios de comunicación masivos y el internet, y que tanto las tendencias de moda como las películas más taquilleras llegan hasta sus manos, estaremos mejor preparados para explicar la conducta de actores en un mundo altamente interconectado, haciendo estas conexiones y fenómenos visibles.

## Bibliografía

- Acuerdos de San Andrés Larráinzar sobre “Derechos y Cultura Indígena”. Recuperados el 11 de noviembre de 2017 de:  
<http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/chiapas/docs/sanandres/acuerdo.html>
- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de Refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Aguirre Beltrán, G. (1957). El problema humano de las Mixtecas. En A. Marroquín, *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*. (págs. 7-29). México: UNAM.
- Aoyama, L. R. (2004). *Caminos de luz y sombra: historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*. México: CIESAS/CDI.
- Araujo, A. (2015). Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla. En D. Gleizer, & P. López Caballero, *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. (págs. 197-242). México: UAM-Cuajimalpa/EEyC.
- Backstrom, L. y Kleinberg, J. (2013). *Romantic partnerships and the dispersion of social ties: a network analysis of relationship status on Facebook*. Recuperado el 11 de enero de 2017, de: <https://dl.acm.org/citation.cfm?doid=2531602.2531642>
- Báez-Jorge, F. (2002:26). Los indios, los nacos, los otros... (apuntes sobre el prejuicio racial y la discriminación en México). *La Palabra y el Hombre*, no.121, (págs. 21-40). Recuperado el 19 de noviembre de 2017 de:  
<https://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/539/1/2002121P21.pdf>
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Bartra, R. (1974). El problema indígena y la ideología indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 36, núm 3, (págs. 459-482). Recuperado el 20 de octubre de 2017 de: <http://www.jstor.org/stable/3539488?origin=JSTOR-pdf>
- Beltrán, G. A. (1967). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México: INI.

- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Besserer, F. (1999). Lugares paradójicos de la Mixteca. *Alteridades*. (págs. 29-42). México: UAM-I. Recuperado el 21 de diciembre de 2017 de: <http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/457/456>
- Bolaños Hernández, H. (1996). “Políticas agrícolas y pobreza rural en la Mixteca oaxaqueña”. *Comercio Exterior*. (págs. 644-51).
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología, Vol. 9*. Recuperado el 15 de noviembre de 2017 de: [http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077/pdf\\_647](http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077/pdf_647)
- Bonfil Batalla, G. (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm. 12. México: Universidad de Colima. pp. 165-204. Recuperado el 13 de noviembre de 2017 de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31641209>
- Borah, W. (1963). El origen de la sericultura en la Mixteca Alta. *Historia Mexicana, vol. 13, núm. 1*. México: El Colegio de México. Recuperado el 15 de enero de 2018 de: <http://www.jstor.org/stable/25135194>
- Borah, W. (1980). La justificación del Juzgado General de Indios. En Soberanes Fernández, J. L. (coord.) *Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano*. Recuperado el 10 de noviembre de 2017 de: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/730/17.pdf>
- Borah, W. (1990). La cría del gusano de seda, siglo XVI. En M. d. A. Romero Frizzi (1990b), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, vol. II* (págs. 205-228). México: INAH.
- Brachet-Márquez, V. (2016). La formación del Estado y la Sociedad en América Latina: un acercamiento relacional. En V. Brachet-Márquez, & M. Uribe, *Estado y*

*sociedad en América Latina: Acercamientos relacionales* (págs. 291-352). México: El Colegio de México.

- Brachet-Márquez, V., & Uribe Gómez, M. (2016). *Estado y sociedad en América Latina: acercamientos relacionales*. México: El Colegio de México.
- Briones, C. (2015). Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina. En D. Gleizer, & P. López Caballero, *Nación y alteridad: mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. (págs. 17-65). México: UAM-Cuajimalpa/EEyC.
- Butterworth, D. (1975). *Tilantongo: una comunidad mixteca en transición*. México: INI.
- CDI (2017). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2015*. Recuperado el 20 de octubre de 2017 de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239921/01-presentacion-indicadores-socioeconomicos-2015.pdf>
- CDI, PNUD (2006). *Regiones indígenas de México*. México: CDI/PNUD. Recuperado el 20 de diciembre de 2017 de: [http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones\\_indigenas\\_cdi.pdf](http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf)
- Celaya Nández, Y. (2011). Oaxaca: su tierra y su gente. En M. d. A. Romero Frizzi, *Oaxaca. Historia breve*. (págs. 11-25). México: El Colegio de México/FCE.
- Chance, J. K. (1982). *Razas y clases en la Oaxaca colonial*. México: INI.
- Clark-Alfaro, V. (2008). *Mixtecos en frontera*. México: CDI. Recuperado el 20 de diciembre de 2017 de: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11734/mixtecos\\_en\\_frontera\\_cdi.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11734/mixtecos_en_frontera_cdi.pdf)
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003). *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Disponible en línea: [http://www.ccms.org.mx/wp-content/uploads/2017/09/convenio169\\_oit.pdf](http://www.ccms.org.mx/wp-content/uploads/2017/09/convenio169_oit.pdf)
- Congreso Nacional Indígena (2001). Manifiesto indígena del primero de mayo. Recuperado el 20 de septiembre de: <https://www.congresonacionalindigena.org/wp-content/uploads/2017/01/4.-Manifiesto-Indigena-del-Primero-de-Mayo.pdf>

- Constitución de Apatzingán, 1814. Recuperada el 15 de noviembre de 2017 de: [http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const\\_mex/const-apat.pdf](http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const-apat.pdf)
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Recuperada de: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_150917.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf)
- Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca (2017). Recuperada el 27 de diciembre de 2017 de: [http://www.congresooaxaca.gob.mx/marco\\_normativs](http://www.congresooaxaca.gob.mx/marco_normativs)
- Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates 1980-2010*. Argentina: Siglo XXI.
- Córdova Aguilar, M. C. (2011). *Integración económica del esclavo africano en Oaxaca colonial (1680 – 1700)*. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperada el 24 de septiembre de 2018 de: <http://132.248.9.195/ptb2011/mayo/0669106/Index.html>
- Crossley, N. (2013). Interactions, Juxtapositions, and Tastes: Conceptualizing “Relations” in Relational Sociology. En F. Dépeltau, & C. Powell, *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues* (págs. 126-143). Nueva York, Estados Unidos: Palgrave Macmillan.
- Cuarta Declaración de la Selva Lacandona de 1996. En (s.a.) *Declaraciones de la Selva Lacandona* (2012). Recuperada el 5 de noviembre de 2017 de: <https://espaciolibremexico.files.wordpress.com/2012/10/pdf.pdf>
- Dahlgren, B. (1990). *La grana cochinilla*. México: UNAM/IIA.
- Dahlgren, B. (1990a). *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*. México: UNAM-IIA.
- Dalton, M. (1990). Las ocho regiones geográficas. En M. Dalton, *Oaxaca, textos de su historia*. Tomo I. (págs. 10-25). México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Gobierno del estado de Oaxaca.
- De Jong, F. (2010). *Los oaxaqueños del Valle de México pueden determinar las elecciones*. CNN México. Consultado el 18 de enero de 2018 de: <https://expansion.mx/nacional/2010/07/01/los-oaxaqueños-del-valle-de-méxico-pueden-determinar-las-elecciones>

- De la Fuente, J. (1964 [1962]). El cambio social y la movilidad indígena. En J. D. Fuente, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. (págs. 279-288). México: INI/Conaculta.
- De la Fuente, J. (1977 [1949]). *Yalálag: una villa zapoteca serrana*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Decreto por el que se reforma el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Diario Oficial de la Federación (2001). Recuperado el 10 de noviembre de 2017 de:  
[http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=762221&fecha=14/08/2001)
- Decreto por el que se reforma el artículo 4° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Diario Oficial de la Federación (1992). Recuperado el 10 de noviembre de 2017 de:  
[http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4646755&fecha=28/01/1992)
- Departamento de la Estadística Nacional (1928). *Resumen del censo general de habitantes del 30 de noviembre de 1921*. Recuperado el 18 de noviembre de 2017 de: [http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod\\_Serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/1921/EUM/702825411091.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_Serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/1921/EUM/702825411091.pdf)
- Dépeltau, F. (2013). What is the Direction of the “Relational Turn”? En F. Dépeltau, & C. Powell, *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues* (págs. 163-185). Nueva York, Estados Unidos: Palgrave Macmillan.
- Dépeltau, F., & Powell, C. (2013). *Conceptualizing relational sociology. Ontological and theoretical issues*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Desmond, M. y Emirbayer, M. (2009) What is racial domination? *Du Bois Review*, (págs.. 335-355). Recuperado el 27 de diciembre de 2017 de:  
[https://scholar.harvard.edu/files/mdesmond/files/what\\_is\\_racial\\_domination.pdf](https://scholar.harvard.edu/files/mdesmond/files/what_is_racial_domination.pdf)
- Domínguez, M. (2016). La dimensión cotidiana de formación del estado en el Pacífico colombiano. En V. Brachet-Márquez, & M. Uribe, *Estado y sociedad en América Latina: Acercamientos relacionales*. (págs. 179 - 218). México: El Colegio de México.
- Elias, N. (1982). *Sociología fundamental*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Elias, N. (2008). Towards a theory of communities. En N. Elias, *Essays II. Collected Works. vol. 15.* (págs. 119-154). Dublín: University College Dublin Press.
- Elias, N. (2016). *El proceso de la civilización.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N., & Scotson, J. L. (2016). *Establecidos y Marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a Relational Sociology. *American Journal of Sociology, Vol. 103, No. 2.* Recuperado el 03 de marzo de 2017, de: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/231209>
- Emirbayer, M. y Goodwin, J. (1994). Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency. *American Journal of Sociology, Vol. 99, No. 6.* Recuperado el 18 de febrero de 2017, de: <http://www.jstor.org/stable/2782580>
- Emirbayer, M. y Mische, A. (1998). What is Agency? *American Journal of Sociology, Vol. 103, No. 4.* Recuperado el 28 de marzo de 2017, de: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/231294>
- Erikson, E. (2011) *Formalist and Relational Theory in Social Network Analysis.* Yale University, 2011. Recuperado el 07 de marzo de 2017, de: <https://www.pop.upenn.edu/sites/www.pop.upenn.edu/files/Formalism%20and%20Relationalism%20in%20Social%20Network%20Theory4-1.pdf>
- Escárcega Zamarrón, S., & Varese, S. (2004). Introducción. En S. Escárcega Zamarrón, & S. Varese, *La ruta mixteca* (págs. 15-37). México: UNAM.
- Flannery, K. V., & Marcus, J. (1983). An editorial opinion on the mixtec impact. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 277-279). E.E.U.U.: Academic Press.
- Flannery, K. V., & Marcus, J. (1983). The changing politics of A.D. 600-900. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 183-185). E.E.U.U: Academic Press.
- Flannery, K. V., & Marcus, J. (1983). *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations.* Estados Unidos: Academic Press.

- Giddens, A. (1998). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Argentina: Amorrortu.
- Giménez, G. (2005) *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Recuperado el 20 de marzo de 2017 de:  
[http://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table\\_id=70](http://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70)
- Giménez, G. (2005a). *Teoría y análisis de la cultura. Vol. 1*. México: Conaculta-Instituto Coahuilense de Cultura.
- Gómez Rivera, M. (2004) La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la Corte. En R. A. Hernández Castillo, S. Paz y M. T. Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* (págs. 175-205). México: CIESAS y H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura.
- Gómez Rivera, M. (2013). Los pueblos indígenas y la razón de Estado en México: elementos para un balance. *Nueva Antropología*. Vol. XXVI, núm. 78. Recuperado el 20 de septiembre de 2018 de:  
<http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v26n78/v26n78a3.pdf>
- González Galván, J. A. (1994). La condición jurídica del indio. En M. Melgar Adalid, J. F. Ruiz Massieu y J. L. Soberanes Sánchez (coord.), *La rebelión en Chiapas y el derecho* (págs. 93-114). México: UNAM
- Granovetter, M. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology* Volume 78, Issue 6. Recuperado el 17 de agosto de 2017, de:  
[https://sociology.stanford.edu/sites/default/files/publications/the\\_strength\\_of\\_weak\\_ties\\_and\\_exch\\_w-gans.pdf](https://sociology.stanford.edu/sites/default/files/publications/the_strength_of_weak_ties_and_exch_w-gans.pdf)
- Granovetter, M. (1985). Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology*, Vol. 91, No. 3. Recuperado el 10 de julio de 2017, de: <http://www.jstor.org/stable/2780199>
- Hacking, I. (2001). *¿La Construcción Social de Qué?* Barcelona: Paidós.
- Hacking, I. (2007). Kinds of People: Moving Targets. *Proceedings of the British Academy*, Vol. 151. Recuperado el 23 de febrero de 2017, de:  
<http://britishacademy.universitypressscholarship.com/view/10.5871/bacad/9780197264249.001.0001/upso-9780197264249-chapter-10>

- Hamnet, B. R. (1990). El comercio de la grana y la actividad de los alcaldes mayores. En M. d. A. Romero Frizzi (1990b), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, vol. II* (págs. 345-366). México: INAH.
- Hernández Vidal, Y. G. (2016). *El fracaso de la reforma agraria en la Mixteca. El conflicto agrario en Trinidad Huaxtepec, Oaxaca*. Ponencia presentada en el VIII Congreso Internacional de la Mixteca, CIESAS, Tlalpan.
- INEGI (1996). *Cien años de censos de población*. México: INEGI. Recuperado el 19 de noviembre de 2017:  
[http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491406/702825491406\\_1.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825491406/702825491406_1.pdf)
- INEGI (1997). *Estado de Oaxaca. División Territorial de 1810 a 1995*. México: INEGI. Recuperado el 15 de enero de 2018 de:  
[http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/divi\\_terri/1810-1985/oax/OAXACA.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/pais/divi_terri/1810-1985/oax/OAXACA.pdf)
- INEGI, CNDH, CONAPRED (2015). *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*. México: INEGI. Recuperado el 22 de septiembre de 2018 de: <http://www.cndh.org.mx/docs/Afrodescendientes.pdf>
- INEGI (2015). *Principales resultados de la encuesta intercensal 2015: Estados Unidos Mexicanos*. México: INEGI. Recuperado el 20 de octubre de 2017 de:  
[http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/702825078966.pdf](http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825078966.pdf)
- Inoue Okube, Y. (2007). Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana. En D. Levin Rojo, & F. Navarrete Linares, *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: UAM-A/UNAM/IIH.
- Levin Rojo, D. & Navarrete Linares, F. (2007). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: UAM-A/UNAM/IIH.
- Levin Rojo, D. (2007). Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas. En D. Levin Rojo, & F. Navarrete Linares, *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: UAM-A/UNAM/IIH.

- Ley Estatal de Planeación (2016), artículos 45° y 46°. Recuperada el 03 de enero de 2018 de:  
<http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/2017/evaluacionderesultados/LEP.pdf>
- López Caballero, P. (2015). Las políticas indigenistas y la ‘fábrica’ de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952). En P. López Caballero, & D. Gleizer, *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. (págs. 69-108). México: UAM Cuajimalpa/EEyC.
- Loveman, M. (2014). *National colors. Racial classification and the state in Latin America*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- Maestre Sánchez, A. (2004). ‘Todas las gentes del mundo son hombres’: el gran debate entre Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 21. Recuperado el 22 de septiembre de 2018 de:  
<http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0404110091A/4728>
- Marcus, J. (1983). A synthesis of the cultural evolution of the zapotec and mixtec. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 355-360). E.E.U.U.: Academic Press.
- Marcus, J. (1983). The genetic model and the linguistic divergence of the otomangueans. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 4-9). Estados Unidos: Academic Press.
- Marcus, J., & Flannery, K. V. (1983). An introduction to the late postclassic. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 217-226). E.E.U.U: Academic press.
- Marichal, C. (2006). Mexican cochineal and the european demand for american dyes, 1550–1850. En Topik, S., et. al. *From silver to cocaine: Latin american commodity chains and the building of the world economy, 1500 – 2000*. Estados Unidos: Duke University Press.
- Martí I Puig, S. (2009). Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Algunas claves

interpretativas desde lo local y lo global. *Foro Internacional*, vol. XLIX, núm. 3, julio-septiembre, 2009, (págs. 461-489). México: El Colegio de México. Recuperado el 13 de noviembre de 2017 de:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59921016001>

- Medina, A. (1990). La etnografía de México: un cambiante y milenarismo mosaico de lenguas y culturas. *Revista de la Universidad de México*. Núm. 477. Recuperado el 27 de mayo de 2017 de:  
[http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs\\_rum/index.php/rum/article/view/13250/14488](http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/13250/14488)
- Medina, A. (2007). Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México. *Anales de Antropología*. 41, núm. 2, (págs. 9-52). Recuperado el 10 de noviembre de 2017 de:  
[http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15042/pdf\\_507](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15042/pdf_507)
- Mendoza García, J. E. (2011). *Municipios, cofradías y tierras comunales. Los pueblos chocholtecos de Oaxaca en el siglo XIX*. México: UABJO/CIESAS/UAM-A.
- Mensaje del presidente Carlos Salinas de Gortari, 6 de enero de 1994. Recuperado el 10 de noviembre de 2017 de:  
<http://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/06ene94g.html>
- Miguel Alberto, B. (1999). El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico ñuu savi (mixtecos). En M. A. Bartolomé, & A. M. Barabas, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. I: Introducción, Macroetnias*. (págs. 133-189). México: INAH/INI.
- Mindek, D. (2003). *Mixtecos*. México: CDI/PNUD. Recuperado el 22 de diciembre de 2017 de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/11727/mixtecos.pdf>
- Mische, A. (2011). Relational Sociology, Culture and Agency. En J. Scott, & P. Carrington, *The SAGE Handbook of Social Network Analysis* (págs. 80 - 97). Gran Bretaña: SAGE.
- Navarrete Linares, F. (2000). Historia y ficción: las dos caras de Jano. En F. N. Linares, et. al., *El historiador frente a la historia: historia y literatura*. (págs. 7-39). México: UNAM.

- O' Gorman, E. (1958). *La invención de América: El universalismo de la cultura de Occidente*. México: FCE.
- Ordóñez, Ma. d. J. (2000). El territorio del estado de Oaxaca: una revisión histórica. *Investigaciones Geográficas*, núm. 42. (págs. 67-86). México: Instituto de Geografía. Recuperado el 07 de enero de 2018 de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=56904206>
- Paddock, J. (1983). Mixtec and zapotec national character: some early views (A.D. 1580-1880). En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations*. (págs. 351-353). Estados Unidos: Academic Press.
- Pastor, R. (1990). La Independencia y la institución del nuevo estado: la Mixteca Alta, 1810-1850. En M. d. A. Romero Frizzi (1990b), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, vol. II* (págs. 83-126). México: INAH.
- Pérez Ruiz, M. L. (2000) *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*. Tesis doctoral. Recuperada el 06 de noviembre de 2017 de: <http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?recno=16223&docs=UAMI16223.pdf>
- Planes regionales de desarrollo del estado de Oaxaca: región Mixteca, 2011-2016. Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca. Recuperado el 20 de enero de 2018 de: <http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/pdf/03/Mixteca.pdf>
- Powell, C. (2013). Radical relationalism: a proposal. En F. Dépeltau, & C. Powell, *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues* (págs. 187 - 207). Nueva York, Estados Unidos: Palgrave Macmillan.
- Primera Declaración de la Selva Lacandona, 1993. En (s.a.) *Declaraciones de la Selva Lacandona* (2012). Recuperada el 5 de noviembre de 2017 de: <https://espaciolibremexico.files.wordpress.com/2012/10/pdf.pdf>
- Quinta Declaración de la Selva Lacandona, 1998 en (s.a.) *Declaraciones de la Selva Lacandona* (2012). Recuperada el 5 de noviembre de 2017 de: <https://espaciolibremexico.files.wordpress.com/2012/10/pdf.pdf>

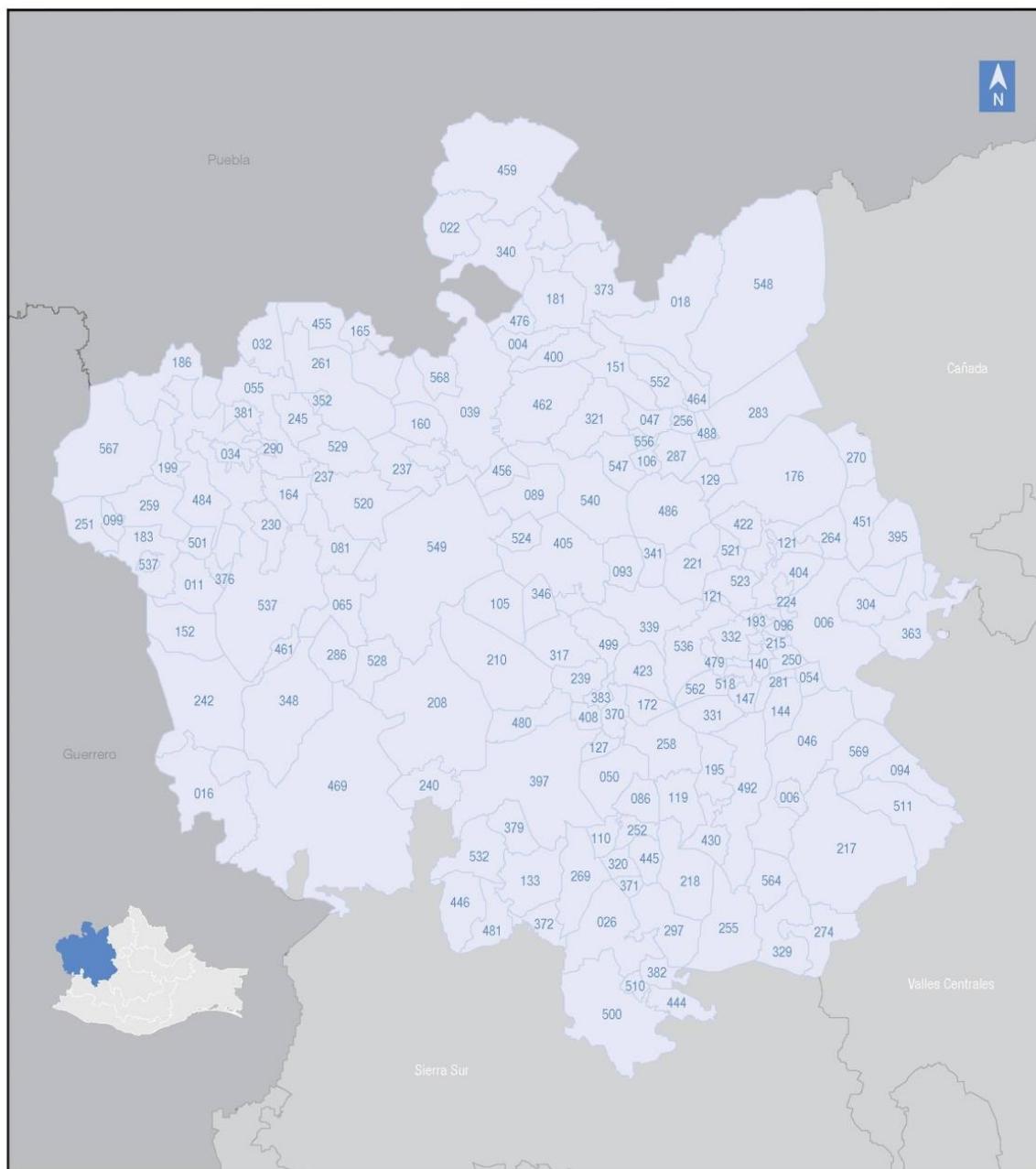
- Ramírez Zavala, A. L. (2011). Indio/indígena, 1750-1850. *Historia Mexicana*. Vol. 60, núm. 3. Enero - marzo 2011. Recuperado el 09 de noviembre de 2017 de: <http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/327/304>
- Ricard, R. (1990). La conquista espiritual. En M. d. A. Romero Frizzi (1990b), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, vol. II* (págs. 79-92). México: INAH.
- Rogers, B. (2002) Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology, Volume 43, Issue 2*. Recuperado el 16 de mayo de 2017, de: [https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/0DCD6F79DE1F989E4C2AA6E201F6FEEF/S0003975602001066a.pdf/ethnicity\\_without\\_groups.pdf](https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/0DCD6F79DE1F989E4C2AA6E201F6FEEF/S0003975602001066a.pdf/ethnicity_without_groups.pdf)
- Romero Frizzi, M. d. A. (1990a). Presentación. En M. d. A. Romero Frizzi (1990b), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Vol. II* (págs. 11-18). México: INAH.
- Romero Frizzi, M. d. A. (1990b). Oaxaca y su historia: de 1519 a 1821. En M. d. A. Romero Frizzi (1990b), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, vol. II* (págs. 21-59). México: INAH.
- Romero Frizzi, M. d. A. (2011). La historia colonial. En M. d. A. Romero Frizzi, & e. al., *Oaxaca. Historia breve*. (págs. 45-81). México: El Colegio de México/FCE.
- Romero Frizzi, M. d. A. (1990). *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*. México: INAH.
- Rosado-González, E. M. y Ramírez-Miguel, X. (2017). Importancia del trabajo comunitario participativo para el establecimiento del Geoparque mundial de la UNESCO Mixteca Alta, Oaxaca, México. *Investigaciones geográficas*. IIG-UNAM. Recuperado el 05 de enero de 2018 de: <http://www.investigacionesgeograficas.unam.mx/index.php/rig/article/view/59435/52627>
- Saavedra, M. E., & Viqueira, J. P. (2010). *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista: microhistorias políticas*. México: El Colegio de México.
- SEDESOL (2017). *Programa 3x1 para migrantes*. Consultado el 18 de enero de 2018 en: <https://www.gob.mx/sedesol/acciones-y-programas/programa-3x1-para-migrantes>

- Simmel, G. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, G. (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spores, R. (1983). Mixtec religion. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 342-345). E.E.U.U: Academic Press.
- Spores, R. (1983). Postclassic settlement patterns in the Nochixtlán Valley. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 246-248). E.E.U.U: Academic Press.
- Spores, R. (1983). Ramos phase urbanization in the Mixteca Alta. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 120-123). E.E.U.U: Academic Press.
- Spores, R. (1983). The origin and evolution of the mixtec system of social stratification. En K. V. Flannery, & J. Marcus, *The Cloud People: divergent evolution of the zapotec and mixtec civilizations* (págs. 227-238). E.E.U.U: Academic Press.
- Spores, R. (1990). Los caciques de la Mixteca Alta, siglo XVI. En M. d. A. Romero Frizzi (1990b), *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, vol. II* (págs. 101-147). México: INAH.
- Spores, R. (2008). La Mixteca y los mixtecos: 3000 años de adaptación cultural. *Arqueología mexicana. Número 90. Vol. XV.* (págs. 28-33).
- Stavenhagen, R. (1992). La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos. *Estudios Sociológicos*, vol. 10, núm. 28. Recuperado el 20 de octubre de 2017 de: <http://www.jstor.org/stable/40420140>
- Suárez Romero, M. Á. (2004). *La situación jurídica del indio durante la conquista española en América: una visión de la incipiente doctrina y legislación de la época tendente al reconocimiento de los derechos humanos*. Recuperado el 10 de noviembre de 2017 de: <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/242/art/art10.pdf>

- Tercera Declaración de la Selva Lacandona, 1995. En (s.a.) *Declaraciones de la Selva Lacandona* (2012). Recuperada el 5 de noviembre de 2017 de: <https://espaciolibremexico.files.wordpress.com/2012/10/pdf.pdf>
- Tilly, C. (1991). *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid, España: Alianza.
- Tilly, C. (1998). *Durable Inequality*. Estados Unidos de América: University of California Press.
- Urías Horcasitas, B. (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets.
- Velázquez, M. E. (2011). Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente. *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 51, mayo- agosto 2011, pp. 11-22. México: ENAH. Recuperado el 15 de noviembre de 2017 de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35121330002>
- Villoro, L. (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE.
- Wolf, E. (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zavala, S. (1982). *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*. México: UNAM, UNESCO.

## Anexos

### 1. Mapa de los municipios de la Región Mixteca.



Fuente: Plan de Desarrollo de la Región Mixteca. 2011 – 2016, pág. 104. Recuperado el 20 de enero de 2018 de: <http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/pdf/03/Mixteca.pdf>.

## 2. Lista de municipios de la Región Mixteca.

004	Asunción Cuyotepeji	224	San Juan Yucuita	408	Santa María del Rosario
006	Asunción Nochixtlán	230	San Lorenzo Victoria	422	Santa María Nativitas
011	Calihualá	237	San Marcos Arteaga	423	Santa María Nduayaco
016	Coicoyán de las Flores	239	San Martín Huamelúlpam	430	Santa María Tataltepec
018	Concepción Buenavista	240	San Martín Itunyoso	444	Santa María Yolotepec
022	Cosoltepec	242	San Martín Peras	445	Santa María Yosoyúa
026	Chalcatongo de Hidalgo	245	San Martín Zacatepec	446	Santa María Yucuhiti
032	Fresnillo de Trujano	250	San Mateo Etlatongo	451	Santiago Apoala
034	Guadalupe de Ramírez	251	San Mateo Nejápam	455	Santiago Ayuquilla
039	Heroica Ciudad de Huajuapán de León	252	San Mateo Peñasco	456	Santiago Cacaloxtpec
046	Magdalena Jaltepec	255	San Mateo Sindihui	459	Santiago Chazumba
047	Santa Magdalena Jicotlán	256	San Mateo Tlapiltepec	461	Santiago del Río
050	Magdalena Peñasco	258	San Miguel Achiutla	462	Santiago Huajolotitlán
054	Magdalena Zahuatlán	259	San Miguel Ahuehuetitlán	463	Santiago Huacucilla
055	Mariscala de Juárez	261	San Miguel Amatitlán	464	Santiago Ihuitán Plumas
065	Ixpantepec Nieves	264	San Miguel Chichahua	469	Santiago Juxtlahuaca
081	San Agustín Atenango	269	San Miguel el Grande	476	Santiago Miltepec
086	San Agustín Tlacoatepec	270	San Miguel Huautla	479	Santiago Nejapilla
089	San Andrés Dinicuiti	274	San Miguel Piedras	480	Santiago Nundiche
093	San Andrés Lagunas	281	San Miguel Tecamatlán	481	Santiago Nuyoó
094	San Andrés Nuxiño	283	San Miguel Tequixtepec	484	Santiago Tamazola
096	San Andrés Sinxtla	286	San Miguel Tlacoatepec	486	Villa Tejúpam de la Unión
099	San Andrés Tepetlapa	287	San Miguel Tulancingo	488	Santiago Tepetlapa
105	San Antonino Monte Verde	290	San Nicolás Hidalgo	492	Santiago Tilantongo
106	San Antonio Acutla	297	San Pablo Tlajaltepec	493	Santiago Tillo
110	San Antonio Sinicahua	304	San Pedro Coxcaltepec Cántaros	499	Santiago Yolomécatl
119	San Bartolomé Yucuañe	317	San Pedro Mártir Yucuxaco	500	Santiago Yosondúa
121	San Bartolo Soyaltepec	320	San Pedro Molinos	501	Santiago Yucuyachi
127	San Cristóbal Amoltepec	321	San Pedro Nopala	510	Santo Domingo Ixcatlán
129	San Cristóbal Suchixtlahuaca	329	San Pedro Teozacoalco	511	Santo Domingo Nuxaá
133	San Esteban Atatlahuca	331	San Pedro Tidaá	518	Santo Domingo Tlatayápam
140	San Francisco Chindúa	332	San Pedro Topiltepec	520	Santo Domingo Tonalá
144	San Francisco Jaltepetongo	339	San Pedro y San Pablo Teposcolula	521	Santo Domingo Tonaltepec
147	San Francisco Nuxaño	340	San Pedro y San Pablo Tequixtepec	523	Santo Domingo Yanhuitlán
151	San Francisco Teopan	341	San Pedro Yucunama	524	Santo Domingo Yodohino
152	San Francisco Tlapancingo	346	San Sebastián Nicananduta	528	Santos Reyes Tepejillo
160	San Jerónimo Silacayoapilla	348	San Sebastián Tecomaxtlahuaca	529	Santos Reyes Yucuná
164	San Jorge Nuchita	352	San Simón Zahuatlán	532	Santo Tomás Ocotepc
165	San José Ayuquila	370	Santa Catarina Tayata	536	San Vicente Nuñú
172	San Juan Achiutla	371	Santa Catarina Ticuá	537	Silacayoápam
176	San Juan Bautista Coixtlahuaca	372	Santa Catarina Yosonotú	540	Villa de Tamazulápam del Progreso
181	San Juan Bautista Suchitepec	373	Santa Catarina Zapoquila	547	Teotongo
183	San Juan Bautista Tlachichilco	376	Santa Cruz de Bravo	548	Tepelmeme Villa de Morelos
186	San Juan Cienguilla	379	Santa Cruz Nundaco	549	Tezoatlán de Segura y Luna
195	San Juan Diuxí	381	Santa Cruz Tacache de Mina	552	Tlacoatepec Plumas
199	San Juan Ihualtepec	382	Santa Cruz Tacahua	556	La Trinidad Vista Hermosa
208	San Juan Mixtepec -Distr. 08-	383	Santa Cruz Tayata	562	Magdalena Yodocono de Porfirio Díaz
210	San Juan Numi	395	Santa María Apazco	564	Yutanduchi de Guerrero
215	San Juan Sayultepec	397	Heroica Ciudad de Tlaxiaco	567	Zapotitlán Lagunas
217	San Juan Tamazola	400	Santa María Camotlán	568	Zapotitlán Palmas
218	San Juan Teita	404	Santa María Chachoápam	569	Santa Inés de Zaragoza
221	San Juan Teposcolula	405	Santa María Chilapa de Díaz		

Fuente: Plan de Desarrollo de la Región Mixteca. 2011 – 2016, pág. 105. Recuperado el 20 de enero de 2018 de: <http://www.transparenciapresupuestaria.oaxaca.gob.mx/pdf/03/Mixteca.pdf>.