

LA ETNOGRAFÍA Y LA CUESTIÓN NACIONAL
EN CENTROAMÉRICA
UNA APROXIMACIÓN

Andrés Medina Hernández



apuntes del sur

5 colección

LA ETNOGRAFÍA Y LA CUESTIÓN NACIONAL
EN CENTROAMÉRICA
UNA APROXIMACIÓN

LA ETNOGRAFÍA Y LA CUESTIÓN NACIONAL
EN CENTROAMÉRICA
UNA APROXIMACIÓN

Andrés Medina Hernández

apuntes del sur

5 colección



305.8008
M43

Hernández Medina, Andrés

La etnografía y la cuestión nacional en Centroamérica. Una aproximación / Andrés Medina Hernández.— 1a. ed.— Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2019.

107 páginas. 14x21 centímetros. (Colección Apuntes del Sur; 5).

ISBN: 9786075430874

1. Etnografía cultural – Pueblos indígenas – Centroamérica. 2. Pueblos indígenas – Situación social y económica – Centroamérica. 3. Pueblos indígenas – Etnografía histórica – Centroamérica.



Colección *apuntes del sur*, número 5
Primera edición: noviembre de 2019.

D.R. © Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1a Av. Sur Poniente 1460,
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
www.unicach.mx



Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia 30, fracc. La Buena Esperanza,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Tel. y Fax: (967) 678 69 21
www.cesmeca.mx

ISBN: 9786075430874

Impreso en México

Cuidado de la edición: Roberto Rico Chong y María Isabel Rodríguez Ramos
Diseño de portada y maquetación: Irma Cecilia Medina Villafuerte

Índice

Agradecimientos	7
Advertencia. El movimiento de los pueblos indios centroamericanos, treinta años después	9
El movimiento continental	12
La movilización de los pueblos indios en México	13
Las luchas de los pueblos indios centroamericanos	17
Reflexión final	30
La etnografía y la cuestión nacional en Centroamérica. Una aproximación	35
Introducción	35
Propuesta general	37
La etnografía como estrategia analítica	54
Centroamérica y la cuestión nacional	61
Conclusiones	96

AGRADECIMIENTOS

La recuperación de un texto inédito y archivado en el que se hace una reflexión sobre un tema todavía candente, el del lugar de los pueblos amerindios en la constitución de los estados nacionales contemporáneos, es el resultado de la amistad y el diálogo con el Dr. Carlos Gutiérrez Alfonzo; es gracias a su iniciativa de rescatar el ensayo, como parte de las investigaciones que he realizado a lo largo de mi quehacer como antropólogo, que reincido en una antigua reflexión surgida desde mis primeras experiencias etnográficas en Los Altos de Chiapas, donde me formé como trabajador de campo y compartí las vicisitudes de las comunidades de la montaña. Esta antigua presencia me remite a la amistad con numerosos colegas chiapanecos con quienes he mantenido un diálogo vivo, como los doctores Andrés Fábregas Puig y Jesús Morales Bermúdez, pilares del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. A todos ellos les doy mis más sentidos agradecimientos. Finalmente, quiero rendir un sencillo homenaje al profesor Eduardo J. Albores, quien fuera rector del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas en una de sus más brillantes épocas; historiador, educador, periodista y cronista, fue su defensor, así como decidido impulsor para su transformación en la actual universidad.

En la Ciudad Universitaria, Ciudad de México, el 8 de noviembre de 2019.

ADVERTENCIA

EL MOVIMIENTO DE LOS PUEBLOS INDIOS CENTROAMERICANOS, TREINTA AÑOS DESPUÉS

El siglo XX es el marco temporal en el que se presenta una creciente movilización de los pueblos indios del continente —a escalas regional, nacional e internacional— en la lucha por la reivindicación de sus derechos históricos; es decir, en la defensa de sus territorios y sus recursos naturales ante el avance de un desarrollo capitalista que ha desconocido y pisoteado los derechos de los pueblos indios. Muchos de estos movimientos cristalizarían en organizaciones políticas, de alcance regional y nacional, que han luchado por su reconocimiento como actores en el escenario local correspondiente. Asimismo, todas estas manifestaciones han expresado de muchas maneras el contenido cultural, con un fuerte componente local de raíces antiguas, que contrasta con las características de una política nacional que las ha ignorado, o incluso negado, de muchas maneras.

Para finales de siglo la discusión política y teórica sobre el estatuto de los pueblos indios alcanza una gran intensidad como efecto de las situaciones críticas provocadas por los movimientos armados y las respuestas violentas por parte de las autoridades gubernamentales; así, el conflicto armado en Guatemala se agudiza y asume características genocidas contra los pueblos indios, en tanto que en El Salvador la violencia también se acentúa, marcada, entre otros acontecimientos, por el asesinato del arzobispo Óscar Arnulfo Romero, en marzo de 1980. En Nicaragua, a raíz del triunfo del movimiento sandinista, en 1979, se abre a la discusión política el estatuto de los pueblos de la Costa Atlántica, cuyas reivindicaciones autonómicas asumen una dimensión militar alimentada en buena medida por el gobierno estadounidense, que arma y asesora a los contingentes guerrilleros, conocidos como “contras”.

En este entorno convulsionado por las confrontaciones militares y políticas se abren diversas discusiones sobre las posiciones en juego de cada país;

asimismo, se configura con mayor nitidez una antigua temática conocida como la “cuestión nacional”, es decir, la que se refiere al estatuto político de los pueblos indios en el marco de las sociedades nacionales. Si bien las discusiones son acaloradas, generando diversos documentos y posicionamientos, con frecuencia no se acude a las investigaciones etnográficas e históricas para entender mejor los argumentos en juego y los procesos de largo plazo que inciden en la situación.

En este contexto se organizó en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM el Segundo Coloquio Paul Kirchhoff, en noviembre de 1989, con el título de “La Etnografía de Mesoamérica Meridional y el Área Circuncaribe”, en el que participaron investigadores de los países del istmo centroamericano, así como también mexicanos. El trasfondo de las discusiones antropológicas fue la situación crítica que atravesaban los países de la región, abriendo diversas líneas de reflexión de carácter teórico. Los resultados de este evento académico fueron reunidos en un volumen y publicados posteriormente (Medina, 1996).

Este es el entorno y el ambiente en el que se prepara el texto que aquí se publica; escrito a mediados de los años noventa, se propone una primera reflexión sobre los países centroamericanos desde la perspectiva de su composición cultural, es decir, de la situación que en cada uno de ellos ocupan sus antiguos habitantes originarios, los pueblos indios. El planteamiento parte de la propuesta teórica del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, quien desarrolla su perspectiva en diferentes obras, pero la que contiene los aspectos sustantivos es el libro *Las Américas y la civilización* (1977), en donde caracteriza la situación de los países del continente americano y establece una clasificación de los mismos que responde a los procesos históricos de su configuración.

Una de sus categorías propuestas es la que se refiere a aquellos países en los que existe un numeroso contingente de pueblos indios que mantiene su presencia mayoritaria e incide marcadamente en los procesos socioeconómicos y políticos nacionales, aunque sin tener un reconocimiento a su posición en el marco de las instituciones locales; es lo que Ribeiro llama los “pueblos testimonio”, donde esta población lucha de diferentes maneras por el reconocimiento de sus derechos históricos, en un contexto nacional que no sólo los niega, sino incluso los combate política y militarmente.

De estos “pueblos testimonio”, tres están en Sudamérica y corresponden a la antigua y poderosa tradición andina; tanto en Bolivia, como en Perú y Ecuador los pueblos indios constituyen la mayoría de la población nacional, en porcentajes que varían y son difíciles de precisar por la renuencia de los gobiernos nacionales para reconocer esta condición mayoritaria. Los otros dos “pueblos testimonio” son México y Guatemala, en los que la tradición histórica y cultural de Mesoamérica se mantiene viva en sus numerosos pueblos indios.

México es el país que cuenta con la mayor población indígena del continente americano, estimada actualmente entre el 10% y el 15% de la población nacional, que llega a los 110 millones de personas, aproximadamente. En cambio, en Guatemala los pueblos indios forman más de la mitad de la población nacional, siendo ésta de 9 millones de personas, aproximadamente.

Ribeiro plantea la imposibilidad de eliminar a los pueblos indios como actores políticos e históricos, como era la pretensión de los gobiernos liberales desde el siglo XIX, cuando fueron sometidos a guerras de exterminio, o bien se reclamaba transformarlos a través de una política de “blanqueamiento”, favoreciendo la llegada de inmigrantes procedentes de Europa. La única solución es la política, apunta Ribeiro, a través del reconocimiento de los derechos históricos y colectivos de los pueblos originarios.

Desde esta mirada del antropólogo brasileño intenté dar cuenta de la situación de los países y pueblos centroamericanos en el ensayo que aquí se presenta. Sin embargo, para entender mejor la situación específica de cada país es necesario tener como referente la situación mexicana, particularmente una sustanciosa tradición nacionalista que es realzada con el advenimiento del régimen de la Revolución Mexicana, en la que los antiguos pueblos mesoamericanos son reconocidos como una parte fundamental de la nación mexicana. Así, una respuesta a este planteamiento es el diseño de una política indigenista que asume diferentes formas, desde las intenciones educativas inauguradas por Moisés Sáenz, en los años veinte, siguiendo con la fundación de instituciones definitivamente indigenistas, como el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, y el Instituto Nacional Indigenista, creado en 1948 bajo el régimen desarrollista del presidente Miguel Alemán, hasta las instituciones indigenistas del siglo XXI, como son la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, organizada en 2003, y el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, creado en 2018.

El movimiento continental

En la movilización de los pueblos indios, particularmente los de México y Centroamérica, tienen una incidencia de diferente magnitud diversos acontecimientos de carácter internacional realizados a lo largo del siglo. Uno de ellos es el Primer Congreso Indigenista Interamericano, efectuado en la ciudad de Pátzcuaro en abril de 1940, en el que confluyen las iniciativas del Comisionado de Asuntos Indígenas de los Estados Unidos, John Collier, y de Moisés Sáenz, político y educador mexicano, autor del proyecto en que se funda la organización del Departamento de Asuntos Indígenas, inaugurado durante el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas en 1936.

Otro referente es el documento “Por la liberación del indígena. Declaración de Barbados”, firmado por once de los participantes en el Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, reunidos en Georgetown, Barbados, en enero de 1971 (García Mora y Medina, 1986). En este documento se hace una denuncia por la participación en actos genocidas y etnocidas de los gobiernos nacionales, de las Iglesias y de los antropólogos. Si bien la intención original de esta reunión académica era denunciar las acciones genocidas contra los pueblos indios amazónicos, su repercusión alcanzó a todo el continente, particularmente a los diferentes movimientos indios organizados.

El impacto de este discurso condujo también a la discusión teórica, pues se desecha el viejo y evolucionista concepto de “tribu” y se propone el de “grupo étnico”, y junto con esta aportación se abre la discusión sobre el estatuto político de los pueblos indios en el contexto nacional, apareciendo en el centro mismo de este discurso el reclamo por una autonomía.

En la Segunda Reunión de Barbados, realizada en 1977, acuden numerosas organizaciones indias del continente, las cuales responden a la denuncia original y ahora asumen ese discurso. Guillermo Bonfil reúne los documentos emitidos por las organizaciones indias, así como por algunos de sus dirigentes, los cuales recoge en una publicación (Bonfil, 1981) en la que el ensayo introductorio, del propio compilador, consiste en un brillante y emotivo discurso sobre todos estos movimientos que agitan el continente: “Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina”. Partes de este ensayo aparecen posteriormente en diversos documentos de las organizaciones indias, sin referirse a la fuente original, mostrando así la apropiación de esta perspectiva radical.

En este entorno político se reúnen en algún lugar de Guatemala, en septiembre de 1978, representantes de diversas organizaciones para constituir el Consejo Regional de Pueblos Indígenas de Guatemala, México y Panamá (CORPI); esta movilización crecerá y se manifestará de muchas maneras en la oposición a las diversas propuestas gubernamentales para conmemorar el Quinto Centenario de la llegada de los españoles a América, en 1992.

Las respuestas a escala internacional a las movilizaciones de los pueblos indios tienen un referente importante en el Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), emitido en 1957, el cual es adecuado a los nuevos movimientos con el Convenio 169 de la OIT, el cual entra en vigor en 1991, siendo el gobierno mexicano uno de los primeros en firmarlo. Aquí aparece el concepto de “pueblo” para referirse a estos movimientos, desechando el de “grupo étnico”, que permanece en la discusión teórica de los antropólogos y en los discursos de diversos funcionarios gubernamentales.

En este proceso de dar cuenta de los reclamos y movilizaciones de los pueblos indios la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) establece, en 1990, el “Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo”; y tres años después, en 1993, continúa con esta línea de acción con la propuesta del establecimiento de la “Decena Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo”, que entra en vigor el 1° de diciembre de 1994. Posteriormente, en 2001, el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen es nombrado Relator Especial de la Organización de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, cargo cuya duración es de tres años, al final de los cuales es renovado por otro periodo igual. En esta línea internacionalista podemos mencionar la designación de 2019 como Año de las Lenguas Indígenas del Mundo, por parte de la ONU.

La movilización de los pueblos indios en México

Entre los llamados “pueblos testimonio” por el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1977), México es el que posee la mayor población indígena en términos absolutos, que en el comienzo de este tercer milenio consistía, aproximadamente, en quince millones de personas. Si bien en los otros cuatro pueblos testimonio de América (Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia) la población indígena es numéricamente menor, en términos proporcionales

alcanza la mitad, o más, de la población nacional. Esta situación otorga una cierta importancia a las manifestaciones políticas y culturales de los pueblos indios mexicanos, así como a las políticas gubernamentales desplegadas para enfrentarlos.

En este sentido adquiere una importancia notable la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, de México, en abril de 1940, último año del sexenio del presidente Lázaro Cárdenas. Sin embargo, en este periodo emergen diversos movimientos políticos de los propios pueblos, como el tarahumara, de la sierra de Chihuahua, que de manera autónoma se organiza en un Consejo Supremo de la Raza Tarahumara y lleva a cabo cuatro congresos generales, con reivindicaciones de reconocimiento a su organización política que propone una relativa autonomía. El primero tiene lugar en 1939, siendo los posteriores en 1944, 1945 y 1950; en este último está presente Gonzalo Aguirre Beltrán, teórico del indigenismo gubernamental, quien rechaza las reivindicaciones de los tarahumaras con una argumentación semejante a la que se expresará, en el discurso oficial, ante las demandas del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) del 1º de enero de 1994 (Aguirre Beltrán, 1991: 72-77).

Este movimiento de los pueblos tarahumaras, organizado autónomamente, tiene como sus principales promotores a tres alumnos egresados de la Casa del Estudiante Indígena —Ignacio León Ruiz, Patricio Jaris y Eleuterio Rodríguez— fundada con el gobierno del presidente Plutarco Elías Calles en 1926, así como a un grupo de maestros rurales comunistas que estaban al tanto de la política hacia las minorías nacionales del gobierno de la Unión Soviética. De hecho, se da una discusión sobre la política indigenista mexicana a partir de esta propuesta soviética (Medina, 1980; Sariago, 2002).

En este sexenio cardenista comienza propiamente la política indigenista gubernamental con la fundación del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, en 1936, cuyo autor intelectual es Moisés Sáenz, y su primer director un dirigente agrario, Graciano Sánchez. Una de las primeras tareas de esta instancia gubernamental es la organización de congresos indígenas regionales, con la intención de culminar en un congreso general de los pueblos indios. El primer congreso se lleva a cabo en Ixmiquilpan, Hidalgo, centro de la región otomí del Valle del Mezquital, en 1937, lo que conducirá a la organización de una Comisión Intersecretarial del Valle del Mezquital para

realizar investigaciones en la región y proponer políticas a seguir. El último de estos congresos tiene lugar en 1940, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, sin que se llegara a realizar el congreso general propuesto originalmente.

En 1939 se lleva a cabo la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, en la Ciudad de México, organizada por el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, del Instituto Politécnico Nacional (IPN), y el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas. Dos acontecimientos resultan fundamentales para el impulso de los movimientos indígenas en el país; por una parte se fundan tres academias, de las lenguas náhuatl, otomí y zapoteca, con el fin de apoyar su protección y difusión. Por la otra se echa a andar un proyecto piloto para el desarrollo de la lengua purépecha, el llamado Proyecto Tarasco, dirigido por el lingüista Mauricio Swadesh, orientado no a la castellanización, sino al fortalecimiento de la propia lengua por el desarrollo de un programa escolar con profesores hablantes de esa lengua, pero sobre todo con la intención de poner en marcha un plan para difundir la lengua siguiendo diferentes vías, como el dotarlos de los recursos técnicos para llevar a cabo las tareas sustantivas de educación en la propia lengua purépecha.

En ese entorno politizado del nacionalismo revolucionario se forman numerosos maestros procedentes de las diferentes regiones indígenas del país, quienes impulsarán diferentes movimientos agrarios así como esfuerzos para escribir la historia desde la perspectiva de sus propios pueblos; tal es el caso del maestro Fidencio Villanueva Rojas, hablante de náhuatl, quien estudia en la Escuela Nacional de Maestros (1928-1933) y en la Escuela de Educación Indígena para Maestros, en Tepoztlán, Morelos (1938); maestro en Milpa Alta desde 1934, organiza la 1ª Feria Regional de Milpa Alta en 1939, y en 1940 traduce al náhuatl y difunde el mensaje de Lázaro Cárdenas con motivo del censo. En 1939 escribe una historia testimonial de Milpa Alta (Gomezcésar, 2010).

Uno de los alumnos del profesor Fidencio Villanueva, Francisco Chavira Olivos, publica en 1949 una *Historia de la Delegación Milpa Alta*, la cual es ampliada y actualizada en su *Monografía de Milpa Alta* (1973), cuando comienza el movimiento de los comuneros para la recuperación de la zona boscosa, concesionada desde 1947 a la Papelera Loreto y Peña Pobre. En el contexto de una reactivación de la política indigenista, bajo la presidencia de Luis Echeverría, los comuneros de Milpa Alta se organizan como Consejo Supremo Náhuatl del Distrito Federal y participan, con tal título, en el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en octubre de 1975, del que emergerá el Consejo Nacional

de Pueblos Indígenas (CNPI), impulsado por la Confederación Nacional Campesina (CNC), del Partido Revolucionario Institucional, el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Secretaría de la Reforma Agraria. Como presidente del Consejo Supremo Náhuatl iba Carlos López Ávila, un dirigente nahua de Santa Ana Tlacontenco, Milpa Alta.

En el Tercer Congreso del CNPI, realizado en la Ciudad de México en 1979, los integrantes del Consejo Supremo Náhuatl deciden separarse de esta instancia oficial y constituirse como Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA), la que posteriormente entra en contacto con otras organizaciones campesinas independientes para realizar, en la propia Milpa Alta, en ese mismo año, el Encuentro de Organizaciones Campesinas Independientes, de donde surgirá la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, un movimiento campesino independiente con un elevado componente de comunidades indias de todo el país (Mejía y Sarmiento, 1987: 79).

Los comuneros de Milpa Alta habrían de ser actores importantes en la organización de los pueblos originarios de la Ciudad de México, movimiento que emerge en el contexto de las nuevas condiciones políticas establecidas en el gobierno de la ciudad como resultado de la reforma constitucional de 1996.

Bajo la orientación neoliberal de la presidencia de Carlos Salinas de Gortari se llevan a cabo dos reformas constitucionales que impactarán profundamente a los pueblos campesinos e indígenas. Por una parte, la que termina con el reparto agrario y las responsabilidades gubernamentales al introducir reformas en el artículo 27 constitucional, bajo cuyo mandato se genera un proceso de reconstitución de las comunidades indígenas con los gobiernos emergidos de la Revolución Mexicana, particularmente del cardenista en la década de los años treinta. Por la otra, la reforma al artículo 4º constitucional en la que se reconoce la composición pluricultural y plurilingüe de la nación mexicana.

La reacción de tales comunidades es diversa, pero una de ellas, la del EZLN, que se levanta en armas el 1º de enero de 1994, provoca un profundo impacto en la política nacional, pero sobre todo en las comunidades indígenas del país.

El movimiento armado de las comunidades mayenses de Chiapas tiene como uno de sus antecedentes importantes la realización del Primer Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas, realizado en octubre de 1974. Con una intensa movilización de sus organizadores, entre quienes había diferentes instituciones, se consigue la representación de numerosas comunidades de Los Altos de Chiapas, jóvenes líderes que presentan diferentes ponencias en una de

las cuatro lenguas de esta región: tseltal, tsotsil, chol y tojolabal, con traducción simultánea a todas ellas, gracias a la instrucción lingüística impartida a un grupo de jóvenes traductores (Morales, 2018).

El estallamiento del conflicto armado, con numerosas bajas en ambos ejércitos enfrentados, alcanza una pausa pacífica seis días después, en buena medida por la intensa movilización nacional que reclama la apertura de un diálogo. Luego de diversas negociaciones entre los representantes del gobierno federal y del movimiento zapatista, se llega al establecimiento de una reunión, en 1996, para firmar los acuerdos de paz, conocidos como los Acuerdos de San Andrés, por haberse realizado en la comunidad tsotsil de San Andrés Larráinzar.

Uno de los resultados de estos encuentros y diálogos es la creación de un organismo integrado por los representantes de la mayor parte de los pueblos indios mexicanos, el Congreso Nacional Indígena, cuya estructura y orientación se apoya en el movimiento comunalista de los pueblos oaxaqueños, particularmente de la experiencia de las comunidades mixes.

Si bien el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indios es todavía un objetivo pendiente, el impacto del movimiento zapatista devolvió la dignidad a este sector de la población mexicana y ha propiciado el florecimiento artístico e intelectual en el medio indígena, así como ha contribuido a traer a un primer plano el profundo racismo de la sociedad mexicana para denunciarlo y combatirlo.

La lucha actual de las comunidades es contra la embestida de la política neoliberal que atenta contra sus recursos naturales, buscando despojarlos por medio de todo tipo de recursos legales e ilegales.

Las luchas de los pueblos indios centroamericanos

La segunda mitad del pasado siglo XX estuvo marcada por la emergencia e intensificación de la lucha armada en tres países del istmo centroamericano: Guatemala, El Salvador y Nicaragua, en donde las comunidades indias tuvieron una participación, si bien diferente y específica para cada país.

Para analizar los procesos políticos implicados resulta fundamental establecer una perspectiva etnológica que nos permita reconocer los procesos de largo alcance, los que inciden de diferentes maneras en la problemática contemporánea. Así, encontramos diferencias entre dos grandes áreas

culturales. Por una parte Mesoamérica, constituida por agricultores que basan su modo de vida en el cultivo del maíz bajo el sistema de milpa, lo que habrá de permitir la configuración de sociedades complejas, con un elaborado desarrollo económico, sociopolítico y religioso; por la otra, la región Circuncaribe, compuesta de sociedades sencillas basadas en una agricultura de tubérculos y complementada por la pesca, la caza y la recolección. La frontera que separa estas dos áreas es una línea que parte del río Ulúa, en Honduras, y sigue por el centro del istmo a lo largo de la cordillera hasta el golfo de Nicoya, en Costa Rica, de tal manera que solamente la región de Guanacaste queda dentro del ámbito mesoamericano. Es decir, esta línea cruza por el centro de Honduras y Nicaragua, constituyendo dos mitades en cada país, una mesoamericana y otra circuncaribeña.

El establecimiento del sistema colonial español que sigue a la derrota de las sociedades amerindias funda la Capitanía General de Guatemala en una región que abarca los actuales países de Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Honduras, Belice y el estado de Chiapas, en México; y es precisamente en la región mesoamericana donde habrán de emerger los movimientos armados de los pueblos indios en el siglo XX; es decir, en Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Chiapas, en tanto que la parte circuncaribe será un espacio estratégico para la geopolítica imperial inglesa, desde el siglo XVII, y estadounidense a partir de mediados del siglo XIX. Los conflictos armados de Guatemala, El Salvador y Nicaragua se sitúan bajo la estrategia imperial de los Estados Unidos a lo largo del siglo XX, pero asumen un papel significativo en el marco de la Guerra Fría, después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se les caracteriza, en la óptica imperial, como parte de la lucha anticomunista.

En Guatemala, como en la Nueva España, la sociedad colonial se compone de una minoría integrada originalmente por peninsulares y sus descendientes, los llamados “criollos” o también “españoles americanos”; por una población que habita en las ciudades y sintetiza de diversas formas la población india, africana y española, así como por otras minorías, lo que será reconocida como “mestiza” o “ladina”; finalmente en la base se sitúan las comunidades mesoamericanas, “indias”.

Como apunta el historiador Arturo Taracena (2000), el triunfo del movimiento liberal en Guatemala, en 1871, fusiona a criollos y mestizos en una sola categoría racial, los ladinos, estableciéndose así una dicotomía que marca profundamente a la sociedad guatemalteca: los indios y los ladinos. Estas dos

mitades adquieren una configuración que las separa social y políticamente, son dos “naciones” que se articulan en un sistema económico en el que los pueblos indios están en la base, pero sobre todo marcados por un profundo racismo que ha impedido la constitución de un sentido de comunidad nacional; se trata de dos entidades opuestas y enfrentadas.

Esta es una situación que comparte Guatemala con los otros tres “pueblos testimonio” sudamericanos, Ecuador, Perú y Bolivia, pues más de la mitad de sus respectivas poblaciones está formada por las comunidades indias. De acuerdo con la información oficial, de “un 64.7% en 1893, la población indígena había caído al 53.65% en 1950 y hasta el 42.2% en 1966. Desde entonces esa ha sido una cifra constante (41.77% en 1994), cuestionada por los indígenas y reafirmada cada vez con más fuerza por el Estado” (Taracena, 2000: 93). Como apunta Darcy Ribeiro, ninguna de las dos fuerzas puede eliminar a la otra, la solución es exclusivamente política.

Un esfuerzo para desmontar este sistema dual fue la llamada Revolución Democrática del periodo de 1944-1954, cuando se instituyó una política nacionalista orientada a la fusión de las dos partes de la sociedad guatemalteca; sin embargo, el golpe de Estado instrumentado por los Estados Unidos destruyó esta posibilidad y otorgó todo el poder al ejército, el que desplegó una política de represión de los movimientos democráticos y de fortalecimiento de la minoría dominante pro estadounidense bajo una orientación profundamente racista. Esta situación fermentó la lenta organización de movimientos sociales de oposición a lo largo de la década de los años sesenta, pues la respuesta gubernamental se caracterizaba por su violencia.

En este contexto racista y de represión se formó lentamente una conciencia de unidad entre los pueblos indios, el llamado Movimiento Maya, el cual “se fue perfilando con base en los resultados organizativos y concientizadores de la Acción Católica, la educación bilingüe, la organización agrarista, el municipalismo, la ampliación del sistema de partidos, el cooperativismo, la modernización del agro, el acceso a las universidades, el activismo revolucionario y la lucha contra la conscripción militar obligatoria”. Para el Estado guatemalteco esto fue resultado de la conjunción de los excluidos de la sociedad: los indios y los comunistas (Taracena, 2000: 94).

La represión militar se acentuó en los años setenta contra los movimientos guerrilleros y los pueblos indios; el apoyo político y logístico de los Estados Unidos condujo a la derrota de los insurgentes a un muy alto precio:

[...] más de 200,000 víctimas, de las cuales, sólo el 6% correspondió a la población implicada directamente en el conflicto armado. A ello hay que sumar el hecho de que, de todos los casos registrados, el 83% era de mayas y el 17% de ladinos. Por primera vez en la historia del país, una comisión oficial confirma que el racismo se constituyó en un elemento fundamental para explicar la saña y discriminación con la que se llevaron a cabo los operativos militares contra las comunidades indígenas del Occidente y por segunda vez, en la historia, se confirma, según las normas del derecho internacional, que se cometieron actos de genocidio por parte del ejército que identificó a grupos del Pueblo Maya como el enemigo interno (Casaús, 2000: 170).

Como lo apunta dramáticamente Edelberto Torres-Rivas: “Probablemente ninguna época ha sido, por ello, doblemente diabólica: jamás hubo tanta cantidad de violencia contra la población civil en términos de torturados, desaparecidos y muertos. Tampoco, nunca se aplicó la muerte con el doblez siniestro de que así, se hacía la defensa primaria de la democracia política” (2000: 144).

Los acuerdos de paz fueron firmados el 29 de diciembre de 1996, en Guatemala, y una buena parte de ellos fueron sometidos a un referéndum para una reforma constitucional el 16 de mayo de 1999. “La respuesta mayoritaria de la escasa población que ejerció el voto, un 18.55%, fue un *no* rotundo a las enmiendas constitucionales” (Casaús, 2000: 157).

La polémica y el debate generado por dichas reformas, especialmente por aquellas que abordan el tema de la multiculturalidad, la definición de la nación, y las consecuencias jurídicas y políticas que de éstas reformas se derivaban, ha generado una vez más una fractura en la sociedad que se ha reflejado en un enfrentamiento entre élites indígenas y ladina, sectores urbanos y rurales, iglesia católica e iglesias neopentecostales, polémica en la que ha triunfado el voto del miedo, del racismo y la intolerancia, contribuyendo a cerrar los espacios del diálogo, la democracia y la interculturalidad (Casaús, 2000: 157).

Ciertamente, la cerrazón de la sociedad y del Estado guatemaltecos ha contribuido en buena medida a la consolidación del movimiento de los pueblos mayas y a la emergencia creciente de una clase política formada en las universidades y en la dirigencia de las comunidades y las organizaciones indias.

Podemos concluir afirmando que *el problema del indio y de la nación* continúa siendo un debate inacabado y sin resolver y la posibilidad de construir una identidad nacional se perdió a principios de siglo y todo parece indicar que hemos vuelto a perder otra gran oportunidad que nos brindaban los Acuerdos de Paz y la Consulta popular para reformular un proyecto de nación más incluyente y homogénea en la que todos nos sintiéramos ciudadanos guatemaltecos, ni mayas ni ladinos (Casaús, 2000: 169).

El Salvador fue otro país trastornado por la guerra civil, en el contexto de una sociedad polarizada entre una minoría dominante, por un lado, y una inmensa población sumida en la pobreza y en condiciones de trabajo primitivas, por el otro; es decir, de explotación extrema. Todo el territorio salvadoreño forma parte del área mesoamericana, habitada por agricultores dedicados al cultivo del maíz por el sistema de milpa; la mitad occidental fue ocupada por población pipil, hablante del náhuat, en tanto que la oriental estaba poblada por hablantes del lenca, una lengua relacionada con la familia chibcha de Sudamérica, si bien su cultura es definitivamente mesoamericana.

Para fines del siglo XVIII, el arzobispo Cortés y Larraz encontró una sociedad bien organizada por las órdenes religiosas a través del sistema de cofradías, de las que tan solo en San Salvador había 75; en toda la provincia se encontraban 684 cofradías, de las cuales 17 eran reguladas por los franciscanos (Salazar, 2004: 54). La sociedad salvadoreña de ese tiempo mostraba ya el predominio de una población “mestiza”; es decir, que fundía los componentes africano, español y mesoamericano, pues formaba el 54% de la población, en tanto que a las comunidades mesoamericanas correspondía el 43%. “La relación de la población mestiza urbana con respecto a la indígena era bastante significativa, pues representaba el 90% y el 5% respectivamente. Es decir, era una ciudad de mestizos con un grupo español de proporción casi equivalente al indígena” (Salazar, 2000: 62).

El levantamiento de las comunidades indias de la región de Izalco contra las condiciones de explotación a las que eran sometidas, en 1932, lleva a una respuesta violenta del gobierno y a un genocidio por el que son asesinadas 30 000 personas. Esta es una experiencia traumática que lleva a la desaparición de los pueblos indios, como tales, en el contexto sociopolítico y cultural nacional. Sin embargo, las movilizaciones políticas a favor de mejores condiciones de trabajo y de la defensa de sus tierras conducen a una reactivación de las tradiciones culturales mesoamericanas y a una incorporación al movimiento insurgente nacional. El movimiento campesino nacional surge en la década de los años sesenta con la Unión Comunal Salvadoreña, al que se insertan los indígenas pipiles de Santo Domingo de Guzmán, adquiriendo así sus primeras experiencias en la lucha política, “pues participaron en manifestaciones y acciones de calle para exigir mejores condiciones de trabajo, mejores salarios y precios más bajos para los fertilizantes y los insumos agrícolas” (Ronsbo, Lara y López, 2016: 4). Esta población no fue afectada por la represión de 1932, por lo que no comparte la experiencia traumática del genocidio.

De la Unión Comunal Salvadoreña se desprende un grupo que va a organizarse como la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), la primera en asumir la identidad indígena, pues “reivindica los derechos de los pueblos indígenas, pero como retoño de la UCS reivindica tanto los derechos culturales —derecho a la cultura náhuat, a su lengua, etc.— como los derechos sociales, sobre todo el derecho a la tierra”. Para el año de 1978 surgen las primeras organizaciones revolucionarias en Santo Domingo de Guzmán, como las Ligas Populares 28 de febrero, organización de masas del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), y en los cantones se incorporan a las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL).

Si bien para 1980 se había constituido una célula guerrillera en Santo Domingo, la represión militar se dirige a toda la población, no solamente al grupo armado:

Se trata de asesinatos selectivos que se realizaron con todo lujo de barbarie y se combinaron con prácticas constantes de tortura. Estos asesinatos y actos de tortura se llevaron a cabo en su mayoría a través de los tres años subsiguientes, pero la persecución y el hostigamiento hacia la población indígena continuó durante toda la década de 1980 (Ronsbo, Lara y López: 11).

En contraste, los pueblos de Cacaopera, en el oriente, se incorporaron al Ejército Revolucionario del Pueblo, lo que “les permitió recuperar en parte sus tierras y construir sociedades más participativas, que han mantenido mayor autonomía sociopolítica con respecto al gobierno municipal y al Estado nacional” (Ronsbo, Lara y López: 1).

La población pipil de Izalco muestra actualmente una diversificación en sus actividades económicas, pues hay tanto ubicados en actividades urbanas como rurales. No obstante, la mayor parte de la población se dedica a la agricultura mesoamericana; es decir, centrada en el cultivo de milpa. “Son pequeños agricultores que producen para la subsistencia, la mayoría de ellos en tierras de temporal, aunque algunos indígenas poseen tierras de riego. En general, estos pequeños agricultores complementan sus ingresos con diversos trabajos, incluyendo el aporte de las mujeres que usualmente se desempeñan en el comercio ambulante” (Lara y Rodríguez, 2018: 38).

El eje principal de la organización de las comunidades pipiles de Izalco es el sistema de cofradías. Si bien para el periodo de 1960-1980 se presentó una desorganización de las actividades comunitarias, los migrantes a los Estados Unidos, con sus aportaciones económicas, reactivan el sistema de celebraciones religiosas.

Los organismos de poder indígena tomaron como fundamento la tradicional jerarquía cívico-religiosa, un tipo de jerarquía social que entrelaza el sistema político con el sistema religioso. Esta jerarquía cívico-religiosa está basada en la institución de la Alcaldía del Común y el sistema de cofradías o mayordomías, que tiene sus raíces más lejanas en la época colonial (Lara y Rodríguez, 2018: 42).

La Alcaldía del Común es una institución que tiene un papel de intermediaria entre la comunidad indígena y la sociedad nacional; su reactivación en la década de los años noventa fue posible a través del Comité Pro Rescate de las Tradiciones de Izalco:

[...] en el que participaron tanto indígenas como ladinos, así como la Alcaldía Municipal, el diputado de Izalco por el partido político que gobierna a la nación, ARENA (Alianza Republicana

Nacionalista), la Casa de la Cultura, y otras instituciones nacionales e internacionales. Este grupo trabajó con una perspectiva amplia de valorización del patrimonio cultural de Izalco (Lara y Rodríguez, 2018: 44).

La población de Izalco está organizada en tres grupos: por una parte encontramos a quienes reafirman su ascendencia pipil y participan en el sistema de cofradías y la Alcaldía del Común; por la otra está el grupo que muestra una fuerte influencia del movimiento panmaya guatemalteco, “por lo que combina los rituales propios del sistema de cargos cívico-religiosos con rituales de origen maya, tomados de la tradición guatemalteca”. Estos dos grupos reivindican sus raíces mesoamericanas así como la tradición hispana. El tercer grupo se concentra en el sistema de cargos, sin aludir a la tradición mesoamericana. Todos ellos mantienen el sistema de cofradías y el respeto a la Alcaldía del Común, lo que constituye una base para la reunificación de los pueblos indios salvadoreños (Lara y Rodríguez, 2018: 44).

Por otra parte los pueblos cacaoperas del oriente de El Salvador, relacionados lingüísticamente con los miskitos y los sumu de Nicaragua y Honduras, pues integran la familia misumalpan, son principalmente campesinos que habitan varios cantones. Su población se estima en 6 997 personas, quienes constituyen el 60% de los habitantes del municipio y el 74.34% de la población rural del mismo (Lara y Rodríguez, 2018: 47). Si bien el municipio de Cacaopera estaba habitado exclusivamente por población indígena, que tenía sus propias autoridades, a partir de 1936 comienza la llegada de población “ladina”, que pronto desplaza a los indígenas de la administración pública, de tal manera que la base de la organización de los cacaoperas es el sistema de cargos religiosos. La política liberal implantada desde finales del siglo XIX, por la que se despoja de sus tierras comunales a los indios, respeta aquellas mayordomías, lo que ha sido fundamental para la continuidad de las organizaciones religiosas y la identidad cacaopera.

En la década de los años sesenta numerosos cacaoperas fueron integrados al ejército y participaron en la guerra contra Honduras, lo que les dio cierta experiencia en el manejo de armas y en la organización militar. Para la década siguiente se inicia la organización de las Comunidades Eclesiales de Base, lo que va a incidir en la definición de una conciencia revolucionaria. Así, el conflicto político-militar asume un fuerte contenido cultural cacaopera. No obstante,

no todos apoyaron el movimiento revolucionario; la mitad de la población se incorporó a las filas revolucionarias, en tanto que otro sector respaldó al ejército nacional, y otro más se mantuvo al margen (Lara y Rodríguez, 2018: 50).

La firma de los acuerdos de paz en los años noventa da pie al inicio del proceso de construcción de una nueva versión de la cultura y la sociedad en Cacaopera, pues si bien el gobierno central y el ejército mantuvieron el control del gobierno municipal: “los cantones indios han mantenido una importante autonomía sociopolítica y, de acuerdo con los indígenas revolucionarios, están desarrollando una organización social con la que busca garantizar la participación de todos los miembros de los cantones y los caseríos en la solución de los problemas que atañen a la colectividad” (Lara y Rodríguez, 2018: 51).

Con los acuerdos de paz llegan diversas organizaciones no gubernamentales, para apoyar cambios en diferentes campos, como en la economía, en la salud y en la educación. En estos procesos participan dos organizaciones de cacaoperas: por una parte, el sistema de cofradías; por la otra, una organización local llamada Guina Dabi Kakawera.

La Iglesia católica inició un proceso de reorganización que minó el poder de los mayordomos en el lapso 1986-1992; uno de sus objetivos era cambiar las prácticas religiosas tradicionales para establecer una enseñanza fiel a las bases bíblicas, proceso orientado por la teología de la liberación, línea seguida por el sacerdote que atendía el municipio. Al organizar a los creyentes en dos consejos, se mina la autoridad y la autonomía de los mayordomos. En

[...] este asedio hacia los mayordomos, la institución estatal Casa de la Cultura mantuvo un apoyo decidido a estos, tanto por el compromiso que esta institución ha mantenido en la organización de la fiesta patronal como por el interés especial que le da sentido a la organización de los mayordomos, y en el desarrollo de una identidad indígena de tipo folklorista. De hecho, a principios de los 90, después de los Acuerdos de Paz, se inicia un proceso de reactivación de este grupo (Lara y Rodríguez, 2018: 55).

Sin embargo, los mayordomos han desarrollado una relación de dependencia con la Casa de la Cultura, pues:

[...] son utilizados para mantener una apariencia de democracia pluriétnica y pluricultural, en la cual el Estado aparece como protector de los grupos menos favorecidos; y económicos, pues el creciente interés de la industria del turismo ha motivado al Estado y a los empresarios salvadoreños a llamar la atención sobre la existencia de una población indígena en El Salvador y su atractivo cultural (Lara y Rodríguez, 2018: 56).

La emergencia de la organización Guina Dabi Kakawera (Comunidad de Indígenas Cacaoperas) en los años noventa, orientada a recuperar las antiguas tradiciones de raíz mesoamericana, muestra una notable influencia del movimiento panmaya guatemalteco; su dirigente, Miguel Amaya, fue ordenado sacerdote maya por practicantes guatemaltecos. La base de este movimiento la proporcionan las Comunidades Eclesiales de Base; son las que participan en los rituales tradicionales, como la ceremonia del cacao, la del maíz y la del fuego sagrado, entre otras, “aunque al mismo tiempo son los que organizan las fiestas patronales de sus caseríos y los que mantienen un estudio constante de la Biblia” (Lara y Rodríguez, 2018: 57).

Así, el periodo que abarca el conflicto político-militar ha sido propicio para el surgimiento de los movimientos de los pueblos indios salvadoreños. La migración hacia centros urbanos nacionales e internacionales ha incidido en la generación de cambios en la organización tradicional de la sociedad nacional. “En este contexto, la población indígena, marginada en sus comunidades, integrada a los movimientos sociales o coexistiendo en las grandes ciudades de El Salvador y los Estados Unidos, ha encontrado un campo fértil para la potenciación y redefinición de sus identidades étnicas” (Lara y Rodríguez, 2018: 59).

En síntesis, la lucha armada entre un gobierno plegado abiertamente a la estrategia política y económica de los Estados Unidos y el movimiento rebelde tiene un referente importante en la organización de las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí, en 1972. Cinco años después, en 1977, es asesinado el sacerdote Rutilio Grande, impulsor de la teología de la liberación. Posteriormente, un grupo de militares da un golpe de Estado, en 1979, acentuándose la crisis social y el conflicto armado, como lo expresa el asesinato del arzobispo Óscar Arnulfo Romero por los militares, en 1980. La respuesta de los grupos rebeldes es la fundación del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en octubre del mismo año.

Cuando se llevaba a cabo el Segundo Coloquio Paul Kirchhoff, en la tercera semana de noviembre de 1989, recibimos la terrible noticia del asesinato de seis jesuitas y dos mujeres que trabajaban con ellos; entre los muertos estaba un destacado teólogo, Ignacio Ellacuría, y un antropólogo, Segundo Montes.

El conflicto político militar llega a su fin en 1992, cuando se firman los acuerdos de paz y el FMLN se convierte en partido político, el cual gana las elecciones presidenciales de 2009.

Finalmente, nos referiremos a la situación del movimiento indígena en Nicaragua, muy diferente con lo que hemos referido para Guatemala y El Salvador, pues en tanto que los pueblos mesoamericanos se han disuelto en el marco de la población de habla hispana, constituyendo parte de la comunidad nacional, quienes han reclamado una autonomía han sido los pueblos indígenas de la Costa Atlántica, particularmente los miskitos, quienes se levantan en armas y entran en negociaciones con el gobierno sandinista. Esta situación que asume formas violentas, con enfrentamientos militares entre el ejército sandinista y la llamada “contra”, integrada por los antiguos miembros del ejército somocista, por un lado, y por los contingentes de la población miskita, por el otro, habría de resolverse con el otorgamiento de la autonomía por la Asamblea Nacional, en 1987, con la constitución de dos regiones autónomas, la del norte y la del sur, con sus respectivos consejos y directivas

Sin embargo, esta situación conflictiva que abre la discusión sobre el otorgamiento de la autonomía a los pueblos indios de los países del continente americano, expresa la complejidad de los procesos históricos que están implicados en la configuración de las naciones y los gobiernos de las sociedades latinoamericanas, pero particularmente en los llamados “pueblos testimonio”.

En el caso de la región centroamericana la lucha por la hegemonía sobre el mar Caribe entre los imperios inglés y español, primero, y por los Estados Unidos después, se muestra con el conflicto que arranca precisamente desde el propio siglo XVI, con el despliegue agresivo de los corsarios ingleses sobre las costas centroamericanas. Así, el puerto de Trujillo, en Honduras, es atacado por los piratas entre 1560 y 1575, y Puerto Caballos (ahora Puerto Cortés) es también asolado entre 1589 y 1603, lo que obliga al establecimiento de un puerto en un lugar más seguro en la Bahía de Amatique, Santo Tomás de Castilla, dejando desprotegida gran parte de la costa atlántica centroamericana, la que es ocupada por la armada inglesa, la que instalará sus bases en Belice, Black

River (río Tinto), en Honduras, y Bluefields, en Nicaragua, vinculadas política y militarmente con Jamaica, también bajo el dominio británico.

De hecho, los pueblos indios de la costa atlántica de Centroamérica están de espaldas en los respectivos países: garífunas en Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua; miskitos y sumu en Honduras y Nicaragua; lo mismo las comunidades afrocaribeñas de habla inglesa, instaladas en Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Belice, que forma parte de estos pueblos, tampoco asume su condición de país centroamericano, reafirmando su pertenencia a la comunidad británica, la Commonwealth.

La situación política de los miskitos asume una mayor complejidad todavía por la propuesta inglesa de establecer un gobierno indirecto, para lo cual reorganizan a la población en un sistema político que tiene un rey, gobernadores y almirantes; asimismo, imponen relaciones de dependencia con bienes como herramientas metálicas, armas de fuego, vestimenta y bebidas alcohólicas. No había la menor intención de incidir en la cultura local, excepto en la educación de los hijos de los gobernantes nativos (Pérez, 2002: 34).

Los ingleses establecieron el ritual de coronar un rey miskito desde la consolidación de su dominio en los siglos XVII y XVIII; el Protectorado Británico de la Moskitia funcionó entre 1824 y 1860; en este último año el gobierno nicaragüense firmó el Tratado de Managua, con lo que La Moskitia se transforma en la “Reserva de los Moskitos”, vigente entre 1860 y 1895, reafirmando Nicaragua su soberanía sobre ese territorio. Por otra parte, Honduras e Inglaterra suscriben un Tratado por el que se reconoce que La Moskitia es posesión hondureña (Pérez, 2002: 35).

La prolongada presencia inglesa en la región ha propiciado una actitud de simpatía de los miskitos hacia los hablantes de lengua inglesa, lo que incluye a los estadounidenses, a quienes llaman *meriki*, con lo que se refieren a los angloparlantes. A los hablantes de español, a quienes también se llama “ladinos”, se les conoce como *hispael*, tanto a los de Nicaragua como a los de Honduras, a los que se les tiene una extrema desconfianza (Pérez, 2002: 37).

El largo periodo de relaciones entre los pueblos de la Costa Atlántica y los ingleses marcó fuertemente las características de los miskitos, en contraste con los sumu-tawahka, con los que están emparentados lingüística y culturalmente. El asiento del poder británico fue el puerto de Bluefields, ahora capital de la Región Autónoma Sur. La escasa presencia del gobierno nicaragüense en la región y la existencia de los varios tratados ya mencionados,

“generaron en los miskitu un sentimiento de autonomía del Estado y territorio nicaragüense” (Pérez, 2002: 38).

Este sentimiento de independencia y de oposición de los miskitos tiene también una base en su religiosidad, implantada por misioneros protestantes de los Estados Unidos, a mediados del siglo XIX. La Iglesia Morava establece sus escuelas bíblicas en las que se forman los dirigentes religiosos miskitos, quienes ocupan el nivel más alto de la jerarquía. En 1969 la Iglesia Morava nicaragüense se independiza de su sede en los Estados Unidos, convirtiéndose así en una Iglesia indígena. “De esta manera, como una congregación indígena, la doctrina cristiana de la Iglesia Morava se ha convertido en un elemento importante de los procesos de socialización bajo la guía de pastores moravos miskitu, los cuales están presentes en todas las comunidades de Nicaragua y Honduras” (Pérez, 2002: 39).

La situación de autonomía y oposición de los miskitos es aprovechada por los militares somocistas para organizar un movimiento guerrillero con el apoyo logístico de los Estados Unidos, con bases tanto en Honduras como en Costa Rica. Así, frente a la “Declaración de Principios de la Revolución Popular Sandinista sobre las Comunidades Indígenas de la Costa Atlántica”, expedida en agosto de 1981, la organización de los pueblos costeños, MISURASATA, presenta una propuesta de autonomía de los miskitos en términos de soberanía, autodeterminación territorial y nacionalidad, “los funcionarios del gobierno sandinista no diferenciaron entre las demandas por ‘autonomía’ y las otras demandas que sirvieron como justificación ideológica para la oposición armada contrarrevolucionaria” (Hale, 1996: 130).

De 1985 a 1987 se establece una lucha en torno a las concepciones políticas sobre la autonomía; los sandinistas se oponen a la posición de los miskitos, indicando la negación de los derechos de los otros pueblos costeños, particularmente de los hispanohablantes, que constituyen un poco más de la mitad de la población de la Costa Atlántica nicaragüense. “Aún los pueblos Rama y Sumu, representados genéricamente como co-partícipes con los miskitos en la lucha por los derechos indígenas, tenían razones históricas bien fundamentadas para temer que la propuesta de autonomía de MISURASATA los mantendría subordinados al dominio miskito” (Hale, 1996: 153).

La aprobación de la Ley de Autonomía por la Asamblea Nacional, en 1987, establece la constitución de dos consejos autónomos, del norte y del sur, cada uno de los cuales se configura con 45 concejales, “elegidos democráticamente,

quienes a su vez elegirían un comité ejecutivo y al coordinador del mismo. Sin embargo, no se llegó a la implementación formal de la ley, pues las elecciones para la formación de los consejos fueron pospuestas con el argumento de problemas financieros y logísticos (Hale, 1996: 134, 140).

Con la derrota electoral del movimiento sandinista, en 1990, se inicia el proceso de desmantelamiento de la política hacia los pueblos de la Costa Atlántica; asimismo, si bien uno de los dirigentes miskitos encabezaría el Instituto para el Desarrollo de las Regiones Autónomas (INDERA), ya bajo el gobierno de Violeta Chamorro esa dependencia posteriormente habría de desaparecer.

Reflexión final

La situación de los pueblos indios en México y Centroamérica se ha transformado sustancialmente en el lapso transcurrido desde que se redactó el texto que sigue hasta su publicación en este año 2019; estos pueblos han emergido como fuerzas políticas y han reivindicado la condición pluricultural de sus respectivas naciones, logrando una mayor visibilidad. Sin embargo, si bien han sido reconocidos en sus especificidades culturales y sociales, no tienen todavía el estatuto político que les otorgue una autonomía frente a sus respectivos Estados nacionales. Subsisten el racismo y la negación de sus derechos históricos sobre sus recursos naturales. Si bien es cierto que ahora conocemos más de sus características sociales y culturales, de su historia y sus aportaciones a las respectivas tradiciones nacionales, no han recibido el reconocimiento por el que han luchado y por el que se mantienen en pie actualmente, como se advierte con el Movimiento Maya en Guatemala y el neozapatismo chiapaneco, en México.

La política paternalista del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, que se establece en México bajo el nuevo gobierno de la Cuarta Transformación, parece repetir el paternalismo de sus antecesoras, el Instituto Nacional Indigenista y la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, como se evidencia por su posición frente a los grandes proyectos gubernamentales que amenazan la integridad de los pueblos indios, como el Tren Maya y el proyecto del nuevo aeropuerto de Santa Lucía, entre otros. El movimiento zapatista continúa bajo asedio del ejército en la selva chiapaneca, si bien se mantiene el territorio bajo su control, en el que despliegan un novedoso proyecto de desarrollo democrático.

En Guatemala, el país sigue partido en las dos naciones enfrentadas, los pueblos mayas, por una parte, y los “ladinos”, por la otra. La consulta de 1999 para reformar la Constitución fue una derrota para la construcción de un nuevo programa que abriera el proceso de construcción democrática de una sola nación, o de las dos naciones situadas en condiciones de igualdad; el rechazo a esta opción los ha dejado de espaldas una a la otra. Lo cierto es que el Movimiento Maya ha adquirido una creciente presencia y forma dirigentes entrenados en diferentes partes del mundo; su influencia se ha mostrado con las organizaciones indígenas de El Salvador, como lo anotamos, influencia que también se advierte entre los pueblos mayenses de Chiapas.

La lucha armada en El Salvador ha permitido el resurgimiento de los pueblos indios salvadoreños, si bien en una escala reducida, pues la mayoría fue aplastada en el genocidio de 1932, que generó un profundo trauma en la población indígena, al grado de pasar prácticamente inadvertida en el discurso nacional. En el Segundo Coloquio Paul Kirchhoff, realizado en la UNAM en 1989, estuvieron presentes dos delegados de la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), quienes presentaron una ponencia. Lo cierto es que tanto en la región de Izalco como en la de Cacaopera hay una reactivación de la cultura de los pueblos indios, reinventando sus manifestaciones culturales y visibilizando sus tradiciones artísticas.

La presencia de los pueblos costeños nicaragüenses en el panorama de las luchas nacionales y regionales ha prácticamente desaparecido; la lucha desplegada para lograr el estatuto de autonomía tuvo un fuerte impacto en los pueblos indios del continente americano, así como entre los especialistas, particularmente los antropólogos, quienes propusieron diversas interpretaciones sobre la autonomía. Un momento significativo fue el de los diálogos entre los representantes del EZLN y los del gobierno mexicano, en San Andrés Larráinzar, en 1996, cuando emerge el primer movimiento indígena independiente, el Congreso Nacional Indígena, y plantea las características de su organización y la estrategia a seguir.

Finalmente, la intención del trabajo que aquí se publica fue la de mostrar la importancia de la etnografía y de la historia para un mejor conocimiento de los pueblos indios, en este caso centrándonos en los del istmo centroamericano, y señalando la importancia de distinguir a los pueblos de las dos áreas comprendidas, y definidas por Paul Kirchhoff, Mesoamérica y Circuncaribe, cada

una con diferentes características culturales, reflejadas en sus modos de vida, en sus tradiciones históricas y en sus reivindicaciones políticas. Este contraste entre las dos regiones culturales comprendidas se manifestó abiertamente en la lucha de los pueblos de la Costa Atlántica por la autonomía, por un lado, y en la del pueblo maya por su reconocimiento como una fuerza política nacional con sus respectivos derechos referidos a sus especificidades sociales y culturales, por el otro.

Así, la etnografía y la historia pueden contribuir a la construcción de historias nacionales que remitan a las raíces profundas de los pueblos que las constituyen; hasta ahora domina la perspectiva nacional fundada por el colonialismo español, que niega la presencia de sus originales habitantes, no obstante su contribución para definir las respectivas culturas nacionales. A medio milenio de la barbarie hispana que destruyó a las antiguas sociedades americanas es necesario recuperar la presencia de sus pueblos, pues sus lenguas y sus culturas permitirán construir una historia milenaria, sustrato fundamental de los países contemporáneos.

Andrés Medina Hernández
Instituto de Investigaciones Antropológicas
UNAM

En la Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 6 de agosto de 2019.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991), *Formas de gobierno indígena*, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, México. (Tomo V. Obra Antropológica).
- Bonfil Batalla, Guillermo (compilador) (1981), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México.
- Casaús Arzú, Marta E. (2000), "En busca de la identidad perdida: reflexiones en torno a la consulta popular para las enmiendas a la constitución", en Casaús, Marta E. y Juan Carlos Gimeno (editores), *Rujotayixik K'iy B'anob'äl. Desarrollo y Diversidad Cultural en Guatemala*, pp. 157-177, Cholsamaj, Guatemala.

- García Mora, Carlos y Andrés Medina (editores) (1986), *La quiebra política de la antropología social en México. II. La polarización (1971-1976)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Gomezcézar Hernández, Iván (2010), *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia en Milpa Alta*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
- Hale, Charles R. (1996), "Entre la militancia indígena y la conciencia multi-étnica. Los desafíos de la Autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua", en Varese, Stefano (coordinador), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, pp. 127-156, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera (compiladores) (1998), *Los Acuerdos de San Andrés*, Ediciones Era, México.
- Lara Martínez, Carlos Benjamín y América Rodríguez Herrera (2018), "Identidad étnica y globalización. Las identidades indígenas de Izalco y Cacaopera (1999)", en Castro, Loida Mariela y Roberto Oswaldo López Salazar (coordinadores), *Antología del pensamiento crítico salvadoreño contemporáneo*, pp. 33-62, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, Buenos Aires.
- López Bernal, Carlos Gregorio (coordinador) (2015), *El Salvador: historia contemporánea, 1808-2010*, Editorial Universitaria, Universidad de El Salvador, San Salvador.
- Medina Hernández, Andrés (1988), "A propósito del 68 mexicano: Antropología, Marxismo y la Cuestión Étnica". *Anales de Antropología*, 25:183-223. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Medina Hernández, Andrés (coordinador) (1996), *La Etnografía de Mesoamérica Meridional y el Área Circuncaribe. II Coloquio Paul Kirchhoff*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva (1987), *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Morales Bermúdez, Jesús (2018), *El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.
- Pérez Chiriboga, Isabel (2002), *Espíritus de Vida y Muerte: los Miskitu hondureños en época de guerra*, Editorial Guaymurás, Tegucigalpa.
- Ribeiro, Darcy (1977), *Las Américas y la civilización*, Editorial Extemporáneos, México.
- Ronsbo, Henrik, Carlos Benjamín Lara-Martínez y Estanislao López (2016), "Las dimensiones del conflicto étnico en Santo Domingo de Guzmán", *Revista Identidades*, núm. 10, San Salvador, enero/junio.
- Salazar Ledesma, Flora Leticia I., (2004), *Memorias de la antigua ciudad de San Salvador. Historia del barrio La Concepción, 1533-1926*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Sariego Rodríguez, Juan Luis (2002), *El indigenismo en la Tarahumara*, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Taracena Arriola, Arturo (2000), "Guatemala y sus retos desde la óptica de un historiador político", en Casaús, Marta E. y Juan Carlos Gimeno (editores), *Rujotayixik K'iy B'anob'äl. Desarrollo y Diversidad Cultural en Guatemala*, pp. 87-96, Cholsamaj, Guatemala.
- Torres-Rivas, Edelberto (2000), "Sobre la democracia, la violencia y el miedo. (América Latina en los años recientes)", en Casaús, Marta E. y Juan Carlos Gimeno (editores), *Rujotayixik K'iy B'anob'äl. Desarrollo y Diversidad Cultural en Guatemala*, pp. 143-154, Cholsamaj, Guatemala.
- Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez (2004), *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LA ETNOGRAFÍA Y LA CUESTIÓN NACIONAL EN CENTROAMÉRICA. UNA APROXIMACIÓN

Introducción

En la consideración general sobre la cultura y la historia de los países de nuestra América resulta un lugar común el referirse a las raíces indias como elemento básico, pero fundamentalmente remoto, de la configuración nacional. Es cierto, en tanto raíces, se hunden en el pasado y apenas sí se reconoce su contribución en los frutos de los Estados nacionales, ansiosos de trascender su precaria modernidad, ofrecen como resultado de una identidad nacional abierta a futuro; a una meta en la que los indios contemporáneos aparecen como no convidados o, incluso, como obstáculos que es necesario eliminar, sea por programas decididamente etnocidas, o bien por políticas indigenistas que buscan su integración social y cultural, es decir su disolución en la cultura nacional dominante.

Sin embargo, desde hace aproximadamente medio siglo han comenzado a manifestarse diversos movimientos sociales que por sus reivindicaciones confrontan las aparentemente sólidas y redondeadas concepciones sobre la nación y sobre el Estado en nuestra América; en ello ha tenido que ver la fuerza telúrica de los pueblos indios, pero sobre todo lo que se expresa es una diversidad de componentes étnicos que abarca a los trabajadores de la ciudad y el campo, cuyas exigencias políticas y sociales no parecen tener lugar en Estados nacionales constituidos bajo la mitología criolla y liberal del pasado siglo. En esta mitología, indios y negros no tienen lugar como protagonistas de la historia ni como constructores de la nación en su expresión contemporánea. Pero, tanto la Revolución Cubana, con su recuperación de la tradición cultural afrocaribeña, como la Sandinista, con el difícil proceso

que conduce al Estatuto de Autonomía para la Costa Atlántica, han abierto compuertas que dan paso a manifestaciones de enorme potencial cultural que, además, señalan la compleja y bullente base social que se agita bajo las rígidas estructuras estatales que dominan en la mayor parte de los países de continente.

¿Pero cómo reconocer e interpretar estos evidentes movimientos que dinamizan el proceso de construcción nacional? En tanto que los Estados constituidos buscan exclusivamente soluciones pragmáticas que permitan la continuidad de su condición hegemónica, políticos y estudiosos interesados en el cambio han desarrollado elaboradas propuestas teóricas y políticas que constituyen un sustancioso acervo de las ciencias sociales latinoamericanas. No obstante, el componente étnico de los procesos históricos y políticos que configuran los Estados nacionales apenas si lo ha considerado, a pesar de la presencia desbordante que han exhibido situaciones de conflicto social como las que viven actualmente los países andinos y Guatemala, para aludir a los casos más conocidos.

Esta dificultad de percibir la riqueza y potencial de los componentes étnicos tiene diversos orígenes, pero mucho ha tenido que ver la tradición criolla cuyo acendrado racismo ha relegado a un plano insignificante lo que en sentido estricto está en el centro de la cultura y la política de nuestra América: su diversidad étnica y su originalidad histórica.

En este estado de cosas la tradición antropológica latinoamericana tiene mucho que ofrecer, y las tareas que se nos presentan se antojan sugerentes y propicias para destacar las particularidades teóricas de una ciencia surgida originalmente en el marco de la dominación colonial, pero que en la situación tercermundista tiene una alternativa de sumarse a los proyectos de construcción nacional desde una perspectiva democrática. Una oportunidad nos la ofrece la situación por la que pasan los países del istmo centroamericano, donde está en juego no sólo la democracia, que se disputa nacionalmente, y el reconocimiento de la presencia pujante de pueblos con una amplia diversidad étnica y lingüística, también lo está la definición de alternativas culturales y políticas en el contexto de sistemas fundamentalmente autoritarios y conservadores.

No obstante que los estudios antropológicos han reunido un considerable acervo informativo sobre los pueblos de la región, el hecho

de que muchos de ellos se hayan realizado como parte de la estrategia de dominación estadounidense ha llevado a un rechazo de tales trabajos, pero desafortunadamente también de una perspectiva metodológica y teórica que bien podemos, ahora, enfrentar críticamente y apropiarnos de ella para incorporarla a nuestra tradición latinoamericanista.

Es cierto que mucho se ha criticado el empirismo y la limitada visión de los estudios antropológicos, ceñidos por largos años a los enfoques de comunidad y, cuando mucho, de las “regiones de refugio”, lejos de alguna reflexión no sólo del hecho nacional, sino también de las condiciones de explotación y opresión en que se encontraban sus sujetos de estudio. Pero la crítica encendida de estas tendencias no ha dejado ver algunas contribuciones que ahora, con el requerimiento de conjugar y contrastar lo étnico con lo nacional, se tornan de importancia fundamental para erigir una propuesta alternativa que otorgue a los procesos étnicos el peso que les corresponde en los países de nuestra América.

En este ensayo trataremos de hacer una caracterización general del papel que juega la diversidad étnica y lingüística en la constitución de las naciones centroamericanas, con referencia a su proceso histórico y a su presencia contemporánea. Es innegable que tanto los movimientos sociales que inquietan a la región como las particularidades de sus procesos políticos tienen un poderoso componente étnico y nacional que no ha sido destacado adecuadamente, aquí trataremos de hacerlo con la intención de contribuir a la reflexión y al diálogo sobre sus implicaciones teóricas y políticas en la perspectiva de una práctica científica comprometida con la transformación democrática de su entorno nacional y regional.

Propuesta general

La más rica y sugerente discusión sobre la cuestión nacional corresponde indudablemente al marxismo: en el análisis teórico del desarrollo del capitalismo y en la estrategia política dirigida a la revolución social, el hecho nacional, la constitución de los Estados-nacionales aparecen como elemento clave en la consolidación y reproducción de este modo de producción. Mucho se ha escrito al respecto, los más importantes teóricos del marxismo han hecho amplias contribuciones, en su momento, y con ello han enriquecido una temática que

no pierde su actualidad. Describir, así sea gruesamente, tendencias, aportes y polémicas es una tarea realizada ya por varios estudiosos en diferentes y valiosos libros; sin embargo, esta nutrida problemática se confronta con una paradoja: no existe una teoría marxista sobre la cuestión nacional, como lo han apuntado numerosos estudiosos. No obstante, esto no ha sido obstáculo para plantear dicho problema en el marco conceptual desarrollado por el marxismo. Aquí trataremos de seguir esta orientación, apuntalando nuestra reflexión con los aportes de la etnografía, de tal manera que incorporaremos los ingredientes informativos básicos que nos permitan entender la situación confrontada por los países centroamericanos, con un trasfondo histórico dominado por las culturas indias y en un proceso de configuración nacional con un fuerte componente étnico. En este escenario se plantean situaciones conflictivas y se manifiestan proyectos nacionales alternativos que impugnan estructuras estatales altamente militarizadas, que no parecen poseer una respuesta a las reivindicaciones étnico-nacionales de sus bases sociales.

El punto de partida de toda la reflexión teórica es la constitución del Estado-nación capitalista; en este sentido, ocupa un primer plano por su trascendencia política, más que por la teórica, la definición hecha por José Stalin en 1914, en el célebre texto *El marxismo y la cuestión nacional*, en vías de realizarse la Revolución de octubre y ante la exigencia de definir un programa político que evitara la desintegración del imperio ruso, uno de los últimos grandes complejos multinacionales; como habría de suceder con los otros dos grandes imperios, el austrohúngaro y el otomano, en la crisis política y militar de la Primera Guerra Mundial. La definición de Stalin posee una sencillez dogmática que ha tenido una amplia difusión por la influencia y el activismo de los partidos comunistas desde los años veinte; su concisión ha impregnado a los estudios antropológicos y sociológicos, de una manera que pasa casi inadvertida en la actualidad, y se nos hace presente, de una manera discreta, en la discusión de la cuestión étnico-nacional entre los estudiosos latinoamericanos. Las diversas definiciones hechas por nuestros marxistas no parecen poder deshacerse de la impronta que dejó el dogma estalinista, y más parecen, en veces, glosar sus componentes que reconsiderar el problema fundamental de la nación en su movimiento histórico.

Una confrontación constructiva y extremadamente sugerente es la que realiza René Zavaleta, uno de los más originales teóricos de la realidad nacional latinoamericana, quien señala que los elementos de la definición

estalinista cambian su contenido transhistórico si consideramos el momento de su constitución; o sea, no es la aparición circunstancial de un territorio, de una lengua y de una economía, para aludir a los componentes de la definición clásica, lo que conduce al surgimiento de la nación, sino su constitución como totalidad, el momento en el que alcanza su epítome en la forma estatal. Es decir,

[...] el Estado nacional es algo así como la culminación de la nación [...] Con toda la importancia que puedan tener los factores raciales, espaciales y lingüísticos, lo que Stalin llama los problemas de “vida económica” y de “psicología” o comunidad de cultura son sin duda los que tienen un valor más concluyente; aunque no tendrían ningún significado si no los remitiéramos a la discusión del momento constitutivo, es decir, de la coyuntura de construcción social y al epítome estatal (Zavaleta, 1983).

Es cierto que cada sociedad tiene diferentes momentos constitutivos, pero el que resulta decisivo para nuestro análisis es el que ocurre dentro del modo de producción capitalista. De aquí se desprenden varias afirmaciones valiosas; una es la que subraya la importancia del momento originario del capitalismo, de ello depende su viabilidad y los términos de la misma, “desde el punto de vista metodológico, es incorrecto definir a la nación por el momento en que concluye, o sea, por su paradigma; en cambio, es fundamental el momento originario del proceso de lo nacional” (*op. cit.*). Otra más se refiere a la importancia del idioma, pues ante la proposición “social-darwinista” de una sola lengua “por sí y para siempre como requisito transtemporal de la nación”, aparecen las condiciones históricas en que se requiere una articulación lingüística eficaz, lo que puede lograrse por una o dos lenguas. “La nación, como módulo hegemónico instalado por el momento constitutivo, explota el medio idiomático que facilita la nacionalización, sea único o múltiple, e incluso puede formar lenguas nuevas con base en las prenacionales, porque su objeto es la articulación y no el fetiche del monolingüismo” (*op. cit.*). Pero la lengua necesita trascender la función de elemento del mercado y tornarse en un instrumento adecuado para el logro de la subsunción real. Esto significa “la ciencia como un acto de masa, es decir, la universalización de una visión nacional del mundo. La revolución democrática, en este sentido, es la puesta de la masa en aptitud de recibir a la ciencia. No todos los idiomas sirven para

tal cosa” (*op. cit.*).

La nación, insiste Zavaleta, es la construcción de un yo colectivo, “por cuanto implica un cierto grado de homogeneidad entre ciertos elementos decisivos que concurren al régimen productivo, es por sí misma una fuerza productiva o, si se quiere, el indicador del grado de correspondencia entre el modo productivo y la colectividad en que ocurre”; en este sentido es una fuerza productiva. Finalmente, para referirnos al “mito interpelatorio” del momento constitutivo del capitalismo, concluye que “no hay un solo caso de instalación del capitalismo que no apele a mitos interpelatorios precapitalistas”; y en América, añadimos, hay dos de tales mitos que legitiman de diferente manera y con un evidente contenido étnico el Estado nación; uno se remite al pasado indio, y otro que se ubica en la conquista y colonización europeas.

En tanto que los Estados nacionales centroamericanos han construido sus mitos de origen a partir del hecho de la conquista española, y los criollos se sienten los herederos en su doble significación: militar y religiosa, los movimientos reivindicativos de los pueblos indios y de organizaciones de trabajadores afrocaribeños los impugnan y exigen un replanteamiento de las bases constitutivas de la nación. Pero he aquí que ni los datos censales ni las categorías sociales en uso nos permiten precisar quiénes son los indios y los negros, porque la cuestión es social y cultural; y aquí aparece una fuerte tendencia racista de tales Estados manifiesta en el levantamiento y presentación de la información censal, pues se busca por todos los medios reducir a la mínima expresión la presencia de las minorías étnicas y lingüísticas. A ello se suma el mito de origen consignado en las historias oficiales, en las que el indio apenas si aparece, más bien casi fantasmalmente, pero no componentes étnicos de origen africano y asiático.

Con esta débil presencia en los censos, los estudiosos y funcionarios que se atienen exclusivamente a los datos censales reducen de entrada la importancia de la diversidad étnica y lingüística; y con ello continúan el prejuicio liberal de negar, sobre todo, la presencia del indio en la historia y en la cultura nacionales. Sólo la incorporación masiva de las poblaciones indias a los movimientos sociales que luchan por la transformación revolucionaria y democrática ha obligado a una reconsideración del papel que juegan, no sólo en los procesos políticos contemporáneos, lo que alude a la construcción nacional pluriétnica, sino incluso en el proceso mismo de configuración nacional, en el que el trasfondo está dominado por la presencia milenaria que se enfrenta a los

conquistadores europeos y abre un proceso de constitución de lo nacional apenas si investigado en sus componentes históricos fundamentales, no los míticos de la historia oficial.

La dificultad para caracterizar con precisión la diversidad étnica de las naciones centroamericanas no se limita a los registros censales oficiales, por las razones racistas aludidas antes, también es compartida por los investigadores y ello forma parte de una larga discusión iniciada por la antropología y que se manifiesta en varios problemas teóricos de evidente actualidad, tales como la definición genérica de las sociedades prehispánicas. ¿Eran reinos, señoríos o imperios? ¿Tenían una economía feudal, tributaria o tribal? Asimismo, cabría preguntarse por el estatuto de las sociedades coloniales, considerando sobre todo el papel que en ellas cabía a la diversidad étnica. Y la cuestión adquiere una notoria condición polémica cuando se trata de establecer la identidad política de los actuales pueblos indios. ¿Son naciones, minorías nacionales o nacionalidades? (para referirnos a términos manejados por diferentes autores en la discusión: ¿Son “grupos étnicos”, tribus o “pueblos indios”?). El asumir uno u otro concepto alude a diferentes implicaciones de orden teórico y político.

Como se advierte, esta discusión está lejos de mantener la serenidad académica de otros tópicos y convoca no sólo posiciones teóricas encontradas, también lo hace a diferencias partidarias y a prejuicios raciales y culturales, como bien lo ha mostrado la encendida oposición ladino-indio en Guatemala y que permea muchos de los trabajos de investigación y diversos pronunciamientos políticos.

Entre los estudiosos interesados en la situación de los pueblos indios de nuestra América es un hecho aceptado que esta discusión sobre el estatuto teórico y político de sus componentes étnicos tiene su marco adecuado en el ámbito del Estado-nación; de otra manera caeríamos en particularismos que impiden reconocer los factores que inciden determinadamente en la complejidad de las situaciones estudiadas, lo que ha mostrado abundantemente la antropología, centrada en las pequeñas comunidades o en regiones a las que se desvincula de sus contextos nacionales. Hay también otras dos perspectivas que es fundamental incorporar en la discusión y que trascienden el marco de lo nacional: una es la que remite a las regionalizaciones étnico-lingüísticas que expresan procesos históricos de largo plazo, como los referidos a las áreas culturales mesoamericana y circuncaribe; la otra es la que contempla el istmo

como una región en la estrategia político-militar, la que realizan los Estados Unidos y afecta profundamente la situación económica y política de los países integrantes de la misma. Es decir, la problemática étnico-nacional presenta diversas características que revelan una enorme complejidad y requieren un tratamiento cuidadoso antes de llegar a conclusiones significativas y a propuestas bien apoyadas en la realidad.

De manera global señalaremos las tendencias que han dominado la interpretación de la diversidad étnica y la definición de políticas específicas. Mientras que el criollismo decimonónico negaba al indio la condición de ciudadano, así como a aquella población de heterogénea composición étnica que en el régimen colonial se calificaba con el término de “castas”, en los hechos cotidianos se realiza un violento proceso de destrucción de las bases agrarias de la comunidad india, y se define una política de mayor opresión al someter a los pueblos a un régimen de trabajo prácticamente servil, en función de una economía agroexportadora que da sus primeros pasos en el cultivo del café. Es entonces cuando se abre paso el desarrollo capitalista en el espacio de una sociedad gobernada por terratenientes, comerciantes y militares, lo que conduciría al centralismo del llamado Estado oligárquico.

Sin modificar sustancialmente esta condición colonial y oligárquica, marcada por un abierto racismo, la política indigenista se orienta a la integración de las “culturas indias” por considerarlas atrasadas y marginadas, sin opciones propias. La política desplegada por los Estados nacionales y apoyada por los Estados Unidos es la de la “ladinización”, es decir, la desaparición de la diversidad étnica y lingüística para conformar naciones homogéneas racial y culturalmente, con el español como lengua exclusiva.

Contra este proceso definitivamente etnocida se levantan diferentes sectores sociales, pero básicamente los pueblos indios que exigen reconocimiento a sus particularidades étnicas y lingüísticas y reivindican el derecho a mantener tal especificidad, dirigiéndose a un creciente movimiento de politización que los lleva a exigir la transformación de las estructuras políticas y económicas, de tal manera que en ellas encuentren su espacio a partir precisamente de sus particularidades culturales.

A partir de estas inquietudes y de la movilización social que provoca en diferentes partes del istmo centroamericano, se plantean dos alternativas teóricas: la etnicista, que elabora su planteamiento desde la historia y las reivindicaciones de los pueblos indios y más allá del marco nacional, o más bien

considera los Estados-naciones que aparecen como los opresores de todos estos pueblos ahora en efervescencia social y política. Con una fuerte dosis de romanticismo, y con un discurso que va más hacia las expresiones líricas y desdén el rigor de la investigación teórica, se inicia un activo movimiento intelectual de revalorización de la cultura y la historia de los pueblos indios. Aparece entonces un rechazo por lo “occidental”, en lo que cabe la cultura y la ciencia que no sean indias, un reclamo por la superioridad moral de las civilizaciones americanas y una identidad política centrada en el concepto de “grupo étnico”, que aparece entonces como el protagonista de la historia y de las reivindicaciones políticas en el presente. Es desde esta propuesta que se enfrenta al “grupo étnico” con la “nación”, lo que en términos políticos significa una impugnación del Estado nacional vigente. Sin embargo, la caracterización del grupo étnico se mueve en un mar de ambigüedades y diferencias entre los diversos autores etnicistas, quienes finalmente acaban por plegarse al criterio censal manejado por las agencias gubernamentales: la lengua. Así, la expresión de la unidad y corporeidad del grupo étnico es el conjunto de hablantes de una misma lengua, creándose así esa figura fantasmal de los “grupos etnolingüísticos”.

Es decir, el concepto de “grupo étnico” tiene una eficacia discursiva que resulta difícil de sustanciar en términos teóricos e históricos. Esto, por supuesto, no reduce la trascendencia de sus reivindicaciones y la justeza de sus denuncias, pero ha conducido en diferentes ocasiones a un racismo indio que invierte los términos de aquel mantenido por las sociedades identificadas con la ideología criolla. La mejor muestra de los planteamientos teóricos y políticos del etnicismo es la que encontramos en las obras de los firmantes de la Primera Declaración de Barbados, denominada “Por la liberación del indígena”, signada en enero de 1971. La bibliografía etnicista es muy amplia; sin embargo, para seguir su desenvolvimiento lo mejor es la obra colectiva *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (1979), y el libro compilado por Guillermo Bonfil, *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, de 1981. En ambos se aprecia el mismo discurso con dos vertientes: una corresponde a los antropólogos, como los firmantes de las declaraciones de Barbados, que tiene un tono academicista y político; la otra es la de los dirigentes indios, que no sólo toma un matiz definitivamente político sino que en ocasiones se torna violentamente anti-intelectual.

En cuanto a la discusión marxista, los autores que definen una posición teórica en respuesta a los planteamientos del etnicismo parecen olvidar que los

términos de la discusión en los años treinta (cuando se articula la polémica de la II Internacional en torno a la cuestión colonial con las condiciones específicas de América Latina), centrada más en la conceptualización de la nación, frente a otros conceptos, como “minoría nacional” y “nacionalidad”, y asumen sin la menor crítica al “grupo étnico” del etnicismo, al que definen siguiendo muy de cerca la vieja definición de Stalin, con todo y su transhistoricidad, como lo muestra nítidamente el texto que afirma: “Un grupo étnico es una comunidad de lengua, de cultura y tradición, de organización corporativa interna; puede contar con una base territorial...” (Guerrero y López y Rivas, 1982: 40).

Pero donde el concepto adquiere una elaboración teórica extrema, con un formalismo de conjuro, es en una propuesta “teórica-metodológica” que se establece como universal y de impecable lógica formal; en ella el grupo étnico es un sistema sociocultural basado en una estructura de organización comunal, “... estos grupos étnicos existen objetivamente como un archipiélago de unidades comunales o pueblos, con relaciones tenues entre sí”; el llamado “grupo étnico-nacional” presenta ya una diferenciación social, el surgimiento de dirigentes y, sobre todo, “una percepción de la identidad propia en tanto unidad integral de todas las comunidades o pueblos que poseen los elementos socioculturales comunes”; y, finalmente, los “grupos nacionales” o nacionalidades presentan “un complejo clasista fuertemente diferenciado” y se orienta a constituirse como Estado-nación autónomo y soberano (Díaz Polanco, 1984). Esta propuesta se presenta no como una reflexión teórica a partir de la realidad latinoamericana, sino como una propuesta genérica a la que tendría que plegarse la realidad para existir como tal. De hecho la simple relación de la situación actual y una perspectiva histórica regional de índole muy general muestran una complejidad que rebasa ampliamente esta elegante y esquemática tipología, planteando el problema en términos muy diferentes.

Resulta significativo, y en cierta medida preocupante, el que las elaboraciones políticas realizadas por diferentes organizaciones indias centroamericanas partan de diferentes conceptualizaciones; así es el caso, por ejemplo, del documento que reclama la organización de una república federal en Guatemala, integrada por dos naciones: la india y la ladina; o bien el propio Estatuto de Autonomía nicaragüense, que remite a comunidades y a pueblos de la costa atlántica. De hecho la tendencia dominante en numerosas organizaciones indias americanas se orienta a la elaboración y aprobación de una “Carta universal de los derechos de los pueblos indios” por parte de la Organización de las Naciones

Unidas, con lo que los “grupos étnicos” permanecen como una construcción intelectual que tuvo una evidente eficacia política pero que está lejos de tener importancia analítica y teórica alguna, como lo plantean etnicistas y el linaje particular de etnomarxistas que hemos mencionado.

Resulta mucho más instructivo partir de otras propuestas no necesariamente plegadas a las posiciones teóricas dominantes, y en cierto grado altamente dogmatizadas, sino más bien en aquellas nutridas de una experiencia teórica y política asentada sólidamente en la realidad de nuestra América y mucho más congruente con los procesos históricos que conducen a la coyuntura actual. Así, consideramos que los planteamientos de José Carlos Mariátegui y de Darcy Ribeiro, peruano uno y brasileño el otro, nos ofrecen un rico arsenal conceptual y teórico para construir una alternativa que, además de lo general de las proposiciones, contiene también las particularidades históricas regionales, en este caso las que corresponden a la realidad centroamericana; y, claro, en una perspectiva tan sugerente como la definida por René Zavaleta en sus trabajos.

La contribución de Mariátegui a la importante polémica sobre la cuestión nacional posee una complejidad y expresa una posición de tal manera avanzada, que incluso en las discusiones actuales mantiene su vigencia en cuanto a sus premisas generales. Además de la originalidad del pensamiento del llamado “primer marxista de América”, en el momento en que se manifiestan sus concepciones teóricas y políticas, las condiciones históricas en que se da la discusión muestran una riqueza de posiciones políticas que de alguna manera revelan en forma sintética planteamientos que, en términos generales, continúan con un papel protagónico hasta nuestros días. Su diálogo y enfrentamiento con el nacionalismo radical de Víctor Raúl Haya de la Torre y el movimiento aprista anticipa los términos en que se construye y define el nacionalismo populista, sobre todo en el espacio de las políticas indigenistas gubernamentales.

Las ideas de Mariátegui, expuestas en forma amplia y ordenada, están contenidas en su obra de mayor impacto y ahora clásica del pensamiento social latinoamericano, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1969). El hallazgo básico ahí contenido es el reconocimiento de la economía peruana “como compleja y contradictoria articulación entre capital y precapital, bajo la hegemonía del primero, del mismo modo como todavía se articulan ‘feudalismo’ y ‘comunismo indígena’ en la sierra, ambos bajo el capital produciendo efectos no solamente sobre la lógica del desenvolvimiento económico sino también sobre la mentalidad de las clases...” (Quijano, 1980: 80-81).

La base social fundamental de la población india es la comunidad, cuya raíz se remonta a la sociedad incaica prehispánica. El imperio incaico, afirma en su “Esquema de la evolución económica”, primer capítulo de los *Siete ensayos*, se componía de un conjunto de comunidades agrícolas y sedentarias, las cuales constituían una poderosa “máquina de producción”. El *ayllu*, es decir la comunidad, como célula social y económica, es la base sobre la que se erige el poderoso sistema político. “Los inkas hicieron la unidad, inventaron el imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural pre-existente” (Mariátegui, 1968: 89). El régimen vigente era teocrático y despótico, lo que es una característica de las sociedades de la antigüedad, aclara Mariátegui.

Al impacto destructivo de la conquista española el conjunto social se desintegró, “la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico... Sobre las ruinas y residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal” (*op. cit.*: 18). Aquí cabe destacar dos datos cuya importancia será evidente en las proposiciones políticas de Mariátegui: el carácter irreductible y fundamental de la comunidad, como unidad social y económica, y su constitución colectivista.

La configuración programática del problema indígena dentro del amplio marco de la cuestión nacional en el Perú, en términos definitiva y explícitamente marxistas, habría de lograrse en varios documentos preparados luego de la ruptura con el APRA en 1928, en los cuales se contiene la caracterización hecha ya en los *Siete ensayos*, pero ahora avanzando en una reflexión teórica y política que tiene como referentes inmediatos la fundación del Partido Socialista Peruano, en octubre de 1928, y las relaciones con la Comintern y la III Internacional, en cuya línea habrían de organizarse dos reuniones regionales a las que se envían sendos documentos que recogen en toda su riqueza las contribuciones seminales que sobre la articulación entre problema indígena y cuestión nacional hiciera Mariátegui; uno de tales documentos es “El problema de las razas en América Latina”.

Es importante destacar el conjunto de particularidades teóricas en que se apoya la originalidad del pensamiento de Mariátegui, pues habrán de contribuir a aclarar muchas situaciones de la discusión contemporánea, cuando la cuestión étnica está en el primer plano de las controversias suscitadas en torno al problema nacional en los países de nuestra América. Un primer rasgo

de las concepciones mariateguianas es su marcado tono antipositivista que impugna la racionalidad cientifista y el progresismo dominante tanto en la filosofía como en las ciencias sociales, en la primera mitad de este siglo.

En principio el discurso mariateguiano aparece, en un tramo fundamental de su constitución, conducido por una “mirada” alejada del modelo de racionalidad cientifista que penetró hegemónicamente en América Latina a fines del siglo pasado y principios del presente. Este paradigma dominaría en gran medida las elaboraciones teóricamente organizadoras del socialismo latinoamericano, para lo cual se encontró formando sistema con el modelo cientifista promovido también por el pensamiento de la II Internacional. En el caso de Mariátegui, su concepción antiintelectualista ha sido, a su vez, generada en un proceso en cierto modo previo a su viaje europeo; además puede señalarse [...] como afluente hacia su configuración tanto el decadentismo literario como un pensamiento católico con nevaduras místicas. Desde entonces, y particularmente en el periodo 1923-1930, el sorelismo aportaría al pensamiento mariateguiano la posibilidad de *traductibilidad* del marxismo a la realidad peruana, es decir, a un país [...] de desarrollo capitalista tardo dependiente con una escasa presencia obrera y una abrumadora mayoría campesina (Terán, 1985: 75)

Otro rasgo particular del pensamiento mariateguiano es el papel central en el que sitúa a manifestaciones espontáneamente socialistas de la realidad peruana, como es la comunidad indígena. De forma interesante, con este énfasis en la comunidad, Mariátegui plantea por su cuenta el mismo problema que los populistas rusos habrían de llevar a Marx con respecto a la posibilidad de que la *obschina*, es decir la comuna rusa, se transformara en un germen del socialismo sin tener que pasar por una etapa de tipo capitalista. La avasallante fuerza de la ortodoxia marxista había prácticamente oscurecido, cuando no rechazado, esta discusión en su movimiento contra la corriente populista de los revolucionarios rusos de finales de siglo. Resulta notable que contra la concepción dominante que acepta el desarrollo histórico en una línea definida

por varias etapas, Mariátegui adopte una alternativa que ve otros caminos no necesariamente ligados al etapismo ortodoxo.

Junto al papel protagónico de la comunidad indígena, o más bien como una consecuencia de ello, está otra proposición que se opone y contrasta con las concepciones teóricas dominantes en los partidos comunistas, dirigidos por la Comintern, la de considerar a las masas campesinas como sujetos revolucionarios, y no sólo a los proletarios. Lo que por cierto sería también propuesto por esa época, específicamente en 1928, por Mao Zedong para la situación de China. Estas particularidades habrían de conjugarse para establecer una concepción de partido igualmente opuesta a la leninista que exigía la ortodoxia comunista. Es decir, ante el modelo que define un partido compuesto exclusivamente por cuadros proletarios que incide sobre el movimiento de los trabajadores, dirigiéndolo y estableciendo alianzas con los campesinos, se plantea otro con una composición policlasista, básicamente conformado por una alianza del proletariado urbano y los campesinos indígenas, cuyas demandas se funden en un solo programa.

Pero la proposición que corona todas estas particularidades y apela tanto a la creatividad del pensamiento político latinoamericano como a las raíces profundas de su identidad, es aquella en la que el problema del indio se erige en el tema fundamental de la nacionalidad. La tesis se expresa a partir del carácter marginal de las masas campesinas, que en sus cuatro quintas partes son indígenas, y por la vigencia del discurso liberal que pretende construir la economía y la sociedad nacionales sin el indio y contra el indio (Terán, 1985: 95).

En suma, lo inacabado del Perú es, por ende, el de su propio desarrollo capitalista, que al no poder ser asumido por una burguesía independiente ha dejado liberado un residuo social inasible para el proyecto nacional burgués: la cuestión indígena. Volvemos así a visualizar de qué modo ambas cuestiones — la indígena y la nacional— configuran una única realidad de doble rostro que se retroalimenta permanentemente. Definido así el problema, la respuesta mariáteguiana vuelve a reiterar el paradigma anterior, por el que la resolución de las tareas nacionales debe garantizar la fusión de la clase obrera con el campesinado. Y ello se deberá a que el proletariado, pese a su exigüidad numérica, sería la única fuerza social capaz de portar

un proyecto alternativo de nación. Lo mismo es afirmar que las tareas de construcción de la nación se confunden con las de la construcción del socialismo (Terán, 1985: 93).

Con todo esto se conduce a una proposición de consecuencias notablemente revolucionarias hasta nuestros días: las masas populares constituyen los “portadores de la nación”.

Este conjunto de proposiciones, expuestas en los documentos que se llevan a la conferencia de partidos comunistas que se realizará en Buenos Aires en junio de 1929, habría de diferir marcadamente con la ortodoxia de la iii Internacional y conducir a una situación conflictiva que no se resuelve en las deliberaciones entonces sostenidas. Aunque en términos prácticos, de organización, las diferencias se salvan por la imposición de la ortodoxia, en términos teóricos el problema continúa vigente, particularmente en lo que se refiere a la definición del problema indígena y sus vinculaciones históricas con el problema de la nación. En la perspectiva del movimiento comunista internacional el problema nacional se entiende como el derecho de las naciones oprimidas a la autodeterminación; para Mariátegui el problema central es el de la unidad de la nación. Es decir, “la problemática mariateguiana no se ubicaría en torno a la pregunta de cómo obtener la autodeterminación de un sector nacional oprimido, ni del derecho a la rebelión contra una potencia colonial externa, sino a la interrogante de la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad que debe necesariamente fusionarse con un proyecto socialista” (Terán, 1985: 97).

Por su parte, Darcy Ribeiro es un antropólogo brasileño con una amplia experiencia política en el gobierno populista de João Goulart, en el que ocupa el Ministerio de Educación y el cargo de jefe de la Casa de Gobierno; su obra intelectual es de enorme magnitud y va del tratado etnográfico a la literatura (su novela *Mayra* ha sido ampliamente elogiada), pasando por la historia, la filosofía, la economía y otros campos del saber. Sus trabajos propiamente antropológicos son también diversos, pero entre ellos destaca la obra monumental compuesta de cuatro libros en la que inicia su propuesta con una alternativa teórica de largo alcance, un esquema evolucionista que abarca la historia de la humanidad; pero su punto de referencia es el proceso de formación de los pueblos americanos y fundamentalmente una búsqueda de las causas de su subdesarrollo y de los caminos de su superación.

El punto de llegada es el Brasil, una reflexión personal y profesional sobre su país. Esta saga difícilmente ha sido aquilatada en su magnitud y complejidad; aquí no lo haremos, por supuesto, pues no es esa nuestra intención, sólo nos referiremos a sus planteamientos sobre la formación de las naciones del continente americano y a su tipología, basada en la ponderación de los componentes étnicos y “raciales”. Con esto Ribeiro establece fructíferamente un espacio teórico en el que se enlazan y oponen el enfoque general marxista sobre la constitución del Estado-nación en América Latina, lo que ha sido estudiado tangencialmente y más bien desde una óptica economicista, y el enfoque de la antropología, atento al proceso histórico que recorren las poblaciones india y afroamericana hasta conducir a su situación actual, y que Ribeiro enriquece al ampliarlo tanto para abarcar la inserción de estos componentes étnico-raciales en las naciones americanas, como para reconocer regularidades de más amplio alcance, lo que llama “configuraciones histórico-culturales” (Ribeiro, 1971, 1976, 1977 y 1978).

El enfoque de Ribeiro sitúa así el aporte de la etnografía en un plan más general que el tradicionalmente manejado por la antropología, no sólo por instalar el estudio de los pueblos amerindios y afroamericanos en el marco de lo nacional, sino por abrir perspectivas nuevas y sugerentes al análisis de las realidades de nuestra América, tales como la reflexión histórica que considera el papel de la diversidad étnica en los diferentes momentos constitutivos de las naciones americanas; o bien el análisis de las relaciones políticas, en sus diferentes niveles, con los matices que introduce la diversidad étnica, lo que conduce a procesos históricos a los que Ribeiro llama de “transfiguración étnica”.

Esta manera de acercarse a las culturas americanas constituye el mejor correctivo a ese preterismo evolucionista que busca en la diversidad étnica el reconocimiento de etapas “primitivas” o “arcaicas” de la historia de la humanidad; porque vista la diversidad cultural como un fenómeno contemporáneo y dinámico, aunque parezca una perogrullada, lo que se apunta no es ya la explicación aislada de las particularidades, sino cómo este complejo de diversidades se ha desarrollado históricamente y cómo ha afectado a sus componentes. Aquí es donde uno puede preguntarse sobre el significado socioeconómico y político de lo indio en las culturas nacionales de los países americanos, sobre todo si consideramos la difícil y compleja relación que se establece entre los Estados y sus respectivas naciones. Esto nos abre un camino

insospechado para reconocer de otra manera los tan difundidos temas sobre la identidad nacional y cultural, y nos ofrece otra perspectiva para entender el trillado tópico de la “integración” social y cultural; porque no significa lo mismo integración a lo homogéneo que a lo diverso, y esto, a su vez, involucra otros problemas de carácter político, socioeconómico y cultural.

Resulta extremadamente indicativa la reacción que han provocado los libros que componen la propuesta de Darcy Ribeiro sobre el proceso civilizatorio y los pueblos americanos, pues tal parece que lo primero que llama la atención de sus críticos es su audaz perspectiva teórica, polémica por muchas razones; pero eso precisamente es lo que impide reconocer lo que, en nuestra opinión, constituye el aporte más sustantivo y original, el de la cuestión étnico-nacional.

En la síntesis que publicara en la serie SepSetentas de la Secretaría de Educación Pública (1972), aparecida originalmente en inglés en la revista *Current Anthropology*, acompañada de diferentes comentarios de especialistas de todo el mundo, la discusión se centró fundamentalmente en el ambicioso esquema evolucionista, y esto encierra una cierta malicia de Ribeiro, pues la grandilocuencia de su propuesta no hace sino repetir aquellas otras con las que se nos presenta, a los investigadores tercermundistas, las de los grandes teóricos de las ciencias sociales en los países centrales. Pero cuando lo hace un investigador desde una perspectiva que no es la eurocéntrica, ello provoca una encendida reacción que no deja ver lo valioso de esta propuesta: el partir de la especificidad de los pueblos americanos.

Así, su universalismo, elegantemente presentado en el positivismo de los grandes esquemas evolucionistas, y que de una u otra manera lleva una carga considerable de eurocentrismo, provoca un rechazo que tiene mucho de enfado ante la insolencia más que el rigor teórico. Lo que da en qué pensar es la repetición de esta misma crítica por parte de los colegas latinoamericanos, como las de aquel atribulado antropólogo que lo acusa de extender su identidad política, asociada a un régimen populista, a su propuesta teórica, por lo menos a aquella contenida en uno de los libros de su tetralogía, *El dilema de América Latina* (véase el comentario de Augusto Urteaga en García y Medina, 1986). Lo cierto es que no ha habido una continuidad, o una crítica constructiva a partir de sus sugerentes planteamientos.

Si consideramos la situación centroamericana desde la tipología de las configuraciones histórico-culturales, no es difícil ubicar a Guatemala entre los

“pueblos testimonio” ni al resto de los países entre los “pueblos nuevos”, pero lo sugerente comienza cuando particularizamos a cada país, y nos preguntamos si Costa Rica estaría más cerca de ser un “pueblo trasplantado” o si El Salvador no es más bien un “pueblo testimonio”. Sin embargo, más que aplicar una tipología, lo que se nos plantea desde ella es el análisis de lo político y de lo cultural; y desde la crisis actual, involucrando en el análisis el activo papel que juega la estrategia estadounidense, en la que desde luego tienen un papel fundamental lo político y lo cultural. Este análisis lo haremos más adelante; aquí sólo deseamos consignar los pasos a seguir y los conceptos generales que proceden de la aportación de Ribeiro.

Con el fin de precisar las características de la propuesta que aquí hacemos, la que nos proporciona el eje para el análisis de la cuestión étnico-nacional en Latinoamérica con un interés específico en la región centroamericana, recapitularemos las ideas centrales.

En primer lugar partimos de los señalamientos de José Aricó sobre el Estado-nación latinoamericano y el pensamiento de Marx, los cuales giran en torno a la constatación del papel heterodoxo de la realidad nacional de nuestra América frente a una abundante literatura y una cerrada discusión sobre el problema nacional en el marxismo oficial, el que se desprende sobre todo de la II Internacional y funda una lectura positivista del pensamiento marxista. Esto va a significar una enorme dificultad para los movimientos revolucionarios que se habrían de cobijar en la teoría marxista y en la concepción partidaria leninista, pues habrían de someter su experiencia teórica y política a los moldes de una concepción oficialista. Ello ha conducido no sólo a una rigidez teórica, sino también a una enorme dificultad para reconocer la originalidad de las situaciones nacionales latinoamericanas. El ejemplo de todo esto es la insistencia de los teóricos marxistas en adecuar los términos de la discusión sobre la cuestión étnico-nacional a las definiciones ortodoxas, como la de Stalin, y al positivismo en que se forja.

Sin embargo, el predominio del marxismo ortodoxo en las discusiones de la izquierda latinoamericana no ha impedido la expresión de puntos de vista distintos y congruentes con las especificidades teóricas de los pueblos americanos. En esta perspectiva situamos las ideas de Mariátegui, sobre todo por referirse a la articulación entre las poblaciones india y negra con los movimientos revolucionarios de base nacional. La comunalidad aparece en

primer plano como un elemento fundamental en la organización política y en la construcción nacional.

De una importancia semejante y con un poderoso aparato conceptual es la obra de René Zavaleta, político y sociólogo boliviano, que analiza el proceso de constitución nacional, inacabado, de su país en un medio en el que la población india forma la gran mayoría de la base nacional, aunque se le sitúa en términos políticos como minoría. Su proposición de conceptos tales como los de momento constitutivo y disponibilidad abren valiosas vetas para el análisis teórico, pero sobre todo sus trabajos sobre el proceso boliviano son referencias básicas para la definición de una teoría que abarque al grueso de las naciones latinoamericanas.

La acusación fácil que se hace a una antropología desatenta a los fenómenos nacionales, embebida como se le supone en microanálisis y en temáticas intrascendentes, exhibe más una actitud desdeñosa que un conocimiento de diferentes tendencias que de una u otra manera han abordado el fenómeno de lo nacional; sin ir muy lejos, la corriente neo-evolucionista, en su variante multilínea, ha abordado diferentes problemas con una perspectiva histórica amplia; dos ejemplos son: por una parte, los estudios sobre las llamadas civilizaciones de regadío y su papel en el desarrollo histórico y surgimiento del Estado; por la otra, los trabajos de Julian H. Steward en Puerto Rico, al que investiga como un sistema nacional y para lo cual crea conceptos de gran importancia para los estudios antropológicos como el de “niveles de integración sociocultural”, entre otros. En esta línea también encontramos el trabajo pionero de Eric Wolf sobre la realidad nacional mexicana, como “La formación de la nación: un ensayo de formulación” (Wolf, 1953).

El trabajo antropológico al que damos aquí una importancia fundamental es al de Darcy Ribeiro por enfrentar el problema étnico-nacional desde una perspectiva antropológica y latinoamericanista, con lo cual hace diversos aportes básicos para el entendimiento de la interrelación entre etnia y nación en el proceso de formación nacional. Es el primer autor que señala regularidades generales que le permiten definir una tipología con base en los componentes étnicos, pero sobre todo ofrece un punto de vista que introduce una gran flexibilidad y una relación muy estrecha con la constitución de los Estados nacionales. La etnia aparece como una entidad dinámica, extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en un movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición que permite recuperar la riqueza

y complejidad del fenómeno étnico. Esto contrasta notablemente con la rigidez y el preterismo tanto del marxismo ortodoxo como de la antropología cultural, respectivamente.

En el caso de Ribeiro no tomamos su propuesta teórica, demasiado cargada sobre un positivismo evolucionista y una polémica imaginaria con un marxismo de paja; consideramos mucho más constructivo partir de sus propuestas sobre la etnia y la nación, sobre las manifestaciones culturales y políticas de estos procesos y someterlos a prueba en la situación específica de las naciones centroamericanas. Creemos que con esto recuperamos constructivamente los hallazgos sobre los cuales podemos continuar indagando en las características culturales de los pueblos americanos, particularmente de aquellos en cuya matriz formativa participaron las antiguas poblaciones, aportando un caudal histórico que todavía no aguilatamos en toda su magnitud.

Finalmente, destaquemos que la temática de lo nacional en la antropología latinoamericana es ya uno de los más ricos espacios de construcción teórica. Creemos que es una de las respuestas más originales a los reclamos que se hacían en los años sesenta a unas ciencias sociales colonizadas, imitativas de las teorías de los países centrales. Luego de las expresiones radicales y aparatosas como las de una “antropología militante” o una “antropología comprometida”, así como de las exigencias de activismo con los movimientos sociales que pugnaban por cambios revolucionarios, creemos que los aportes de estas situaciones han conducido a una ciencia madura, a una antropología que refleja las particularidades y vicisitudes de su entorno social y cultural. La recuperación gubernamental de muchas de las propuestas del etnicismo, e incluso del discurso mismo, ha extendido la reflexión de lo étnico en el marco de lo nacional a diferentes instituciones estatales. El viejo indigenismo integracionista, aunque vivo, no tiene ya la voz cantante; su discreto etnocidio enfrenta los cada vez más encendidos reclamos de los pueblos indios y de otras organizaciones de base étnica que reivindican sus particularidades culturales en el marco de la nación.

La etnografía como estrategia analítica

En la definición de las ciencias antropológicas, a la etnografía se le ha adjudicado el humilde y fundamental papel de la descripción; es el registro empírico de observaciones y comentarios que dan sustancia a lo que

originalmente era la crónica de viaje, el informe general o la comunicación técnica, que posteriormente se transforma en el diario de campo de las investigaciones antropológicas. Es el punto de partida que conduciría a las ciencias antropológicas contemporáneas, provistas ya de un enorme arsenal de recursos técnicos que la convierten en una práctica especializada y de complejo aparato conceptual en que se expresan sus más elaboradas propuestas teóricas. Sin embargo, esta formalización de la antropología como ciencia no desplaza su punto de partida, la observación y su registro minucioso, que si bien depende de los diferentes procedimientos técnicos, no cancela el papel básico del diario de campo, conjunción viva de los aspectos objetivos y subjetivos.

Durante el tumultuoso proceso crítico a que se somete la antropología en México en los años sesenta, la etnografía es blanco de las mayores críticas; se desprecia su empirismo y se le achaca una miopía extrema que deja de lado los procesos económicos y sociales básicos de la sociedad mexicana. La monografía etnográfica, los estudios de comunidad, la temática referida exclusivamente a la cultura india, son denunciados como formas anacrónicas de una ciencia que finalmente avala el nacionalismo demagógico y el paternalismo represivo vigentes.

Es entonces cuando adquiere una importancia de primer orden el estudio de los campesinos, de los obreros y de las clases sociales en general; asimismo aumentan las investigaciones sobre los problemas urbanos, las culturas populares, las medicinas paralelas y otros tópicos novedosos. Es decir, la antropología mexicana diversifica sus temáticas e incursiona en campos de otras ciencias, como la economía, la sociología, la filosofía; pero, paradójicamente, en este rico proceso no emerge una nueva antropología, es decir, una propuesta teórica nueva que, conjugando sus nuevas experiencias y sus fundamentos propios, exprese su especificidad frente a las otras ciencias. Es tal el desconcierto que la euforia crítica y el milenarismo causan, que cuando se trata de señalar los aportes en términos de teoría y método, un lúcido antropólogo no puede sino concluir que en este sentido estamos “cerca del grado cero” (Krotz, 1988).

Sin embargo, la antigua preocupación por estudiar la cultura de los pueblos indios reaparece, pero esta vez en la discusión sobre la cuestión étnica. No es por lo tanto accidental que si la etnografía pasa a un muy segundo plano, por otro lado emerja una discusión que busca responder a la misma antigua y

persistente cuestión acerca de la especificidad de los pueblos indios, sólo que ahora el referente básico será el “grupo étnico”. La discusión se remite a foros tanto políticos como académicos, y ello le da una vivacidad que se expresa en encendidas polémicas y en declaraciones tajantes, en demérito de la claridad y del rigor exigidos en un plano estrictamente científico. El elemento que le otorgará el mayor dinamismo será la emergencia estridente y provocativa de los movimientos indios con reivindicaciones planteadas en un discurso radical. El proceso adquiere una relevancia continental con la I Declaración de Barbados, firmada y publicada en 1971, llamando la atención sobre otros movimientos ya existentes en un contexto nacional y regional. Pero lo cierto es que la I Declaración también señala la emergencia y crecimiento de otros movimientos y la conformación de una tendencia panindia de carácter continental.

Guillermo Bonfil (1972) ha indicado con precisión la diferencia entre los conceptos “indio” y “grupo étnico” en un ya clásico ensayo, remitiendo el primero a su origen colonial y recuperando el segundo por referencia a las denominaciones que son usadas por los propios pueblos; aparecen así los pueblos indios como actores sociales con referencias culturales y lingüísticas específicas. No obstante, la definición en términos de teoría antropológica de lo que es un grupo étnico ingresa a un enorme pantano de discusiones del que no sólo no ha salido, sino, como los prehistóricos mastodontes que poblaban América, se han quedado atrapados para fosilizarse y convertirse en regocijo de los antropólogos del futuro remoto.

La discusión teórica sobre el grupo étnico en México la he resumido en otra parte (Medina, 1988), por ahora simplificaré la situación en aras de la brevedad. Dos son las posiciones que se definen; una es la etnicista, también llamada “etnopolulista”, defendida fundamentalmente por los antropólogos firmantes de la I Declaración de Barbados, en la que tiene una fuerte presencia teórica Guillermo Bonfil, quien desarrollaría sus propuestas en el ensayo introductorio de *Utopía y revolución* (1981). En ambos documentos el criterio básico de la definición es el lingüístico, al que se remiten precisamente las denominaciones de los propios pueblos indios. Así, la comunidad de habla, que puede ser inclusiva prehistórica en el caso de familias agrupadas bajo un solo nombre, es erigida como el referente básico del grupo étnico. Todas las otras instancias, la economía, lo social, la política y otras, permanecen ambiguas, cuando no contradictorias con la definición sustentada.

La situación no va mejor con los etnomarxistas, quienes tienen en Héctor Díaz Polanco a su más lúcido teórico; pues asumiendo como dado el concepto de grupo étnico para referirse a los pueblos indios, aducen los más elaborados y rebuscados términos para su definición, que no sólo no aclaran la discusión, sino que añaden nuevos problemas que hacen todavía más turbia la situación. Sin embargo, los etnomarxistas habrían de aportar varias propuestas que son de importancia fundamental; por ejemplo, la que apunta a la compleja y rica inserción de la etnia en la clase social, ante una discusión política que tendía a escindirlas; o bien aquella otra que exige como una premisa teórica y metodológica analizar los procesos étnicos en el marco de la nación. Sin embargo, buena parte de los más destacados etnomarxistas han expresado, sino una ignorancia, sí un desdén por la etnografía, y sus reflexiones se mantienen en el respetable espacio de las ideas, y sobre todo del discurso político.

Los propios pueblos indios han desarrollado también su discurso teórico; y si en un principio adoptan las banderas del etnicismo, con su enorme carga de utopismo, en la medida en que han madurado sus intelectuales comienza a perfilarse una propuesta propia en algunas regiones, como la oaxaqueña y la purépecha.

El discurso radical del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) cumplió su papel de llamar la atención y abrir espacios políticos al movimiento indio, sobre todo lo ubicó en el foro de los grandes problemas nacionales y esto conduce a una reconsideración de la nación mexicana como pluriétnica y multilingüe. Aparece entonces un discurso indio a escala nacional y una serie de reivindicaciones étnicas novedosas en su parafraseo, aunque antiguas en sus orígenes. Mientras el Estado tuvo interés en respaldar este movimiento indio, mantuvo su condición de organización nacional, si bien restringida a las exigencias programáticas del partido oficial; ahora sus expresiones más importantes tienen un carácter regional, en un contexto político que hace cada vez más difícil la recuperación de su alcance nacional, tanto desde la oposición como desde las instituciones gubernamentales, que no sólo han eliminado a los pueblos indios de su programa neoliberal y modernizante, sino que con la política de adelgazamiento y descentralización del aparato gubernamental remiten precisamente a los ámbitos regionales la problemática de los pueblos indios, como bien lo expresa la actual política indigenista.

La propuesta que se elabora actualmente en los medios de los pueblos oaxaqueños es la de fundamentar su discurso y sus reivindicaciones a

partir de la “comunalidad”; es decir, el espacio significativo en términos de la reproducción de las identidades étnicas de los pueblos indios es el de la comunidad, cuyas características se definen en “la comunalidad”, la que tiene cuatro referentes fundamentales: la tenencia de la tierra, el trabajo, el gobierno y la fiesta comunales; también se consideran importantes y en la actualidad bajo discusión, en cuanto a la ponderación de su incidencia en la comunalidad, la lengua y la cosmovisión (Domínguez, 1988; Rendón, 1992; Díaz, 1992).

La propuesta no es completamente novedosa en su forma general, pues ya en las investigaciones lingüísticas había aparecido la importancia de las variantes dialectales como elemento sustancial de la identidad étnica; no sólo Manning Nash, Norman A, MacQuown y Eva Hunt, entre otros, lo habían señalado para las comunidades tseltales y tsotsiles de Los Altos de Chiapas, también lo destaca como rasgo en el que participan varias lenguas mesoamericanas; lo mismo habría de encontrar Gabriela Coronado en su trabajo lingüístico, así como Juan Briseño y Andrés Medina en sus investigaciones etnográficas. Pero indudablemente la propuesta que nace del propio movimiento indio tiene un tono específico que expresa la visión “interior” de la problemática de los pueblos indios y, sobre todo, un tono que acentúa el discurso político contemporáneo del movimiento indio.

Con todos los elementos que ha generado la discusión sobre lo étnico, me parece que podemos ya recuperar la tradición de los estudios etnográficos y situarlos en una perspectiva en la que, partiendo del trabajo de campo y de la reflexión en el ámbito de la comunidad, construyamos un sistema conceptual que articule los estudios de comunidad en el marco de la nación; no se trata, desde luego, de resolver metodológicamente la enorme distancia entre lo macro y lo micro de la cultura, sino de plantearlo teóricamente de tal suerte que las investigaciones etnográficas nos informen sobre las particularidades de una comunidad y de una región y, al mismo tiempo, nos ofrezcan elementos para una reflexión sobre lo nacional. La tarea no es nueva, si lo miramos con cuidado; de hecho, los trabajos de los antropólogos que versan sobre el campesinado, las clases sociales y las regiones han aportado conceptos y métodos adecuados, lo mismo podría decirse de aquellos otros que han discutido sobre los “grupos étnicos”, sea como categorías sociales o como expresiones de una cultura nacional.

El propio proceso de transformación de las comunidades y el surgimiento de intelectuales orgánicos al movimiento indio ha creado el vínculo que articula lo local con lo nacional; es decir, los crecientes movimientos migratorios hacia los centros urbanos y el establecimiento de complejas relaciones entre migrantes urbanos y comunidades originarias han cambiado radicalmente a la antigua comunidad agraria, pues estos nexos con las ciudades la convierten en una entidad social y cultural mucho más sensible a las vicisitudes políticas y económicas nacionales. Por otro lado, los dirigentes indios, así como los profesionistas y técnicos que mantienen su identidad étnica y sus vínculos comunitarios, encuentran en las ciudades los foros adecuados no sólo para plantear su problemática local, sino sobre todo para articularla a la política nacional. Tal vez uno de los mejores ejemplos de definición de una conciencia nacional desde la diversidad étnica sea el de la educación indígena, tanto en lo que se refiere a la formación de sus cuadros medios y dirigentes en lugares como la Universidad Pedagógica Nacional, donde se reúne a maestros bilingües de todas las regiones del país, como en la participación en el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y en otras organizaciones políticas que tienen como su foro más importante y decisivo aquel en el que se discuten los problemas nacionales.

La etnografía no es solamente una descripción de la cultura de los pueblos indios contemporáneos, lo que ciertamente es una tarea inmensa; puede ser, sobre todo, una reflexión de lo nacional, asumiendo una diversidad que no alcanzamos a conceptualizar ni teorizar todavía. Es decir, la clave para construir una perspectiva de largo alcance y para reconocer los complejos procesos culturales vigentes en las sociedades anteriores a la colonización hispana y en la sociedad novohispana está en los pueblos contemporáneos; y no digamos en los momentos de constitución de las naciones americanas contemporáneas, que tienen en el siglo XIX la época en que cristalizan los Estados nacionales y en los que los pueblos indios tienen una participación decisiva, así sea como víctimas de las políticas etnocidas puestas en práctica.

La importancia histórica de las investigaciones etnográficas ha sido señalada también por los arqueólogos, quienes han creado un término que precisa la orientación de sus preocupaciones, la etnoarqueología, en la que se proponen investigaciones etnográficas diseñadas específicamente para responder a los problemas que plantea la interpretación de sitios y culturas

particulares. El significado de muchas manifestaciones que los arqueólogos reconstruyen a partir de los restos materiales está vivo todavía en los pueblos actuales, es la suposición básica; sobre todo considerando los componentes fundamentales de la cosmovisión, que remiten a concepciones del tiempo, del espacio y de la persona, con una fuerte determinación de una tradición cultural muy antigua (véase Medina, 1990b).

El otro lado de esta preocupación es la posibilidad que se abre para los pueblos indios de escribir su historia a partir de las numerosas investigaciones arqueológicas y lingüísticas; una historia, claro está, desde la perspectiva de los propios pueblos, que tiene que culminar necesariamente en el marco de lo nacional. La cuestión es más importante y trascendente de lo que parece, pues en el caso de los “pueblos testimonio” —como México, Guatemala, Perú, Bolivia y Ecuador— la historia nacional es necesaria, y de manera dominante la historia de los pueblos indios. En México, prácticamente hasta la Revolución, cuando se convierten en minoría demográfica, los pueblos indios constituyen el sector mayoritario y de mayor consistencia histórica de la nación; pero en los otros cuatro países los pueblos indios todavía no son parte de las respectivas historias nacionales.

Para cerrar este apartado precisaré las ideas expuestas. La investigación etnográfica constituye el instrumento metodológico fundamental para realizar el trabajo que contribuya a redefinir la cuestión étnico-nacional a partir de sus componentes básicos, los pueblos indios por principio, y los procesos étnicos por los que se configura la moderna nación. Las tareas que se desprenden de esta propuesta habrán de definir la antropología de los países de nuestra América frente a aquella otra que se construye en las estrategias de dominio de los antiguos centros colonizadores. Para europeos y estadounidenses la antropología es el estudio del “otro”, sea “primitivo, salvaje o indio”; pero para el Sur, la antropología es el estudio de nosotros mismos, de nuestra diversidad étnica y nacional, lo que le da otra calidad no sólo en términos teóricos y metodológicos, sino también existenciales a nuestras reflexiones y, desde luego, con una trascendencia política que necesariamente nos afecta. Pero sobre todo, si la diversidad étnica —tanto la de origen como la que se acrecienta con las inmigraciones de los otros continentes— es un rasgo de la originalidad americana, sobre ella debemos construir la especificidad de nuestra antropología.

Centroamérica y la cuestión nacional

La matriz nacional de la diversidad cultural

Buena parte de la extensa bibliografía contemporánea sobre los pueblos indios centroamericanos está referida a la explosiva situación política y social en que ha vivido la región en los últimos cincuenta años; la experiencia democrática guatemalteca de 1944-1954, la agresión estadounidense orquestada por la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y la presencia de los regímenes militares oligárquicos habrían de acentuar la situación de opresión y explotación que viven los pueblos indios; y todo ello conduciría al surgimiento de un movimiento guerrillero en los años sesenta que, a partir de los años ochenta, habría de nutrirse de un poderoso contingente indio que pondría la cuestión nacional desde la perspectiva india en un primer plano. Si la Revolución Cubana estimula la descolonización del pensamiento social y cultural, subrayando nuestra fuerte identidad latinoamericana y los componentes propios, entre los cuales están los pueblos indios, la Revolución Sandinista sacudiría nuestras conciencias con el espectacular conflicto que le plantean los pueblos indios de la costa atlántica en el marco de una oposición política y militar dirigida por los Estados Unidos. En el tablero de la geopolítica centroamericana los pueblos indios ocupan entonces un primer plano, y ello plantea cuestiones fundamentales de orden político y cultural. Si bien el caso nicaragüense sigue un escabroso recorrido amenazado militarmente por la estrategia estadounidense y culmina venturosamente con la aprobación del Estatuto de Autonomía, su impacto afecta a los movimientos indios del continente y atiza una situación de por sí efervescente.

En este ambiente de movilizaciones sociales, políticas y militares que llena la década de los años ochenta, los pueblos indios tienen una evidente participación que abarca a la mayor parte de los países del área, como lo señala puntualmente Marie-Chantal Barre (1990), mostrando cada país modalidades propias en cuanto al carácter de las reivindicaciones mantenidas, si bien todas ellas parten de situaciones marcadas por la opresión y la explotación; y sobre todo luchando por legitimar una presencia y una identidad política propias.

Sin embargo, el énfasis dado a las situaciones nacionales en las condiciones coyunturales del conflicto regional ha dejado en un segundo plano la perspectiva de los pueblos indios en dos sentidos: por una parte, el

que corresponde a sus especificidades culturales y lingüísticas en un plano de continuidades y rupturas, de relaciones de alianza y oposición entre ellos; pero por otra parte también se ha descuidado el complejo proceso histórico por el que se han configurado hasta adquirir sus actuales rasgos, no sólo por lo que se refiere a sus particularidades socioeconómicas, políticas y culturales, sino fundamentalmente en el proceso de sus cambiantes relaciones con lo que habrá de ser el Estado-nación actual. Estas dos orientaciones son precisamente las que corresponden a una etnografía latinoamericana centrada en la cuestión étnico-nacional, en donde encontramos sus mayores posibilidades de contribución científica original y de participación en los procesos de democratización.

Como ya lo indicamos antes, la antropología no es ajena al hecho nacional, pues en tanto que la tradición estadounidense ha hecho contribuciones valiosas, como los ya citados trabajos de Julian Steward sobre Puerto Rico y de Eric Wolf sobre México, situados en la perspectiva neoevolucionista, y el de Jules Henry sobre los propios Estados Unidos, sin olvidar los de Ruth Benedict sobre Japón y otros pueblos, todos ellos con enfoques procedentes de la antropología psicológica, la tradición mexicana, por su lado, ha hecho de la reflexión histórica sobre los procesos de construcción de la nación y del nacionalismo uno de los más notables y polémicos ejes de su identidad científica; lo que está por hacerse es la conjunción de las historias diversas para construir una nueva historia nacional, que trascienda el acentuado afán criollo que han sostenido los liberales hasta nuestros días y refleje la concepción que ve en México una nación plural en lo étnico y lo lingüístico.

La perspectiva global que adoptaremos en nuestra descripción procede de la propuesta de Darcy Ribeiro, de la que tomaremos varios conceptos que nos parecen apropiados para entender el papel que corresponde a la diversidad étnica en la constitución de las naciones americanas. Es decir, no manejaremos el elaborado esquema teórico diseñado por Ribeiro en una escala macro, con un acentuado evolucionismo, sino que nos concentraremos en su explicación específica para caracterizar la formación nacional a partir de lo que él llama las tres grandes matrices raciales y que le lleva a proponer una tipología de configuraciones histórico-culturales que nos parece muy sugerente para el estudio de los procesos étnico-nacionales de nuestro continente. Por otro lado, es necesario subrayar la audacia y exuberancia de la propuesta de Ribeiro, a la que quizás no le hagamos justicia tomando solamente algunos

elementos de su sistema; esto lo hacemos con plena conciencia del riesgo que se corre, pero creemos que así avanzamos en un camino señalado originalmente por Ribeiro y que consideramos el mejor para una incipiente antropología latinoamericana.

Añadamos que el enfoque de Ribeiro posee la notable virtud de ver el proceso histórico de los pueblos con un marcado dinamismo que contrasta con el estatismo dominante en buena parte de los trabajos contemporáneos sobre los pueblos indios centroamericanos; es decir, que describen la situación actual como un proceso continuo y homogéneo desde los principios del régimen colonial español, y no como un complejo movimiento de surgimiento, desaparición y transfiguración cultural que conduce a la situación actual.

La tipología que propone Ribeiro parte de la consideración de las matrices raciales europea, africana y amerindia; de la primera reconoce diferencias nacionales que habrían de incidir en la constitución nacional, pues el sello de portugueses, españoles, franceses, ingleses y holandeses habría de dar una tonalidad particular a sus colonias, tanto por las diferencias políticas y económicas, como por las propiamente culturales. Para la matriz africana las diferencias culturales se reducen por las condiciones extremadamente duras a que somete el tráfico de esclavos y el trabajo en minas y plantaciones a un contingente en el que la mayoría es masculina y en el que las expectativas de vida son extremadamente cortas, todo lo cual implica un acentuado empobrecimiento cultural. Así, su contribución genética es considerable y se extiende prácticamente por todos los países, pero sólo en algunos se reconocen expresiones culturales de sus regiones de origen.

La matriz amerindia habrá de resultar determinante en varios países; pero el peso de su presencia habría de depender del nivel de desarrollo socioeconómico y político, para ello Ribeiro distingue tres niveles. El más bajo es el que llama de “aldeas agrícolas indiferenciadas”, al que corresponden los pueblos tupí-guaraní de la costa atlántica de Sudamérica, los arawak de la zona amazónica y los karib de la cuenca del Caribe y el noreste de Sudamérica.

El segundo nivel es el que denomina de “Estados rurales-artesanales”, al que corresponden los araucanos, en Chile, y los chibchas, del norte de Sudamérica y de América Central. Finalmente está la población de las altas civilizaciones de los Andes y Mesoamérica que caracteriza como “Imperios teocráticos de regadío” y que habrán de influir notablemente en los rasgos fundamentales de las naciones formadas a raíz del proceso de colonización que establecen

los europeos, luego de derrumbarse las antiguas sociedades indias y haber entrado a un “proceso secular de aculturación y de reconstrucción étnica que todavía no se ha clausurado” (Ribeiro, 1977: 115).

La tipología de pueblos, de acuerdo con sus rasgos étnicos, es decir, por la manera en que se fusionan las matrices raciales, define cuatro grandes categorías de configuraciones histórico-culturales: los pueblos testimonio, los pueblos nuevos, los pueblos trasplantados y los pueblos emergentes, refiriéndose sobre todo a las naciones que se constituyen en el proceso de descolonización que sigue a la Segunda Guerra Mundial.

Los pueblos testimonio están formados por “los sobrevivientes de altas civilizaciones autónomas que sufrieron el impacto de la expansión europea. Son los resultados modernos de la acción traumatizante de aquella expansión y de sus esfuerzos de reconstrucción étnica como sociedades nacionales modernas. Más que pueblos retrasados en la historia son pueblos despojados de la historia (Ribeiro, 1977: 95). México y Guatemala representan a estos pueblos en el área mesoamericana, con dos características que habrá de subrayar: Guatemala es el país con una mayoría de población india sólo superada por Bolivia en América, población estimada entre el 50% y el 75% del total nacional. Por su parte, México cuenta con entre el 10% y el 15% de su población como india, siendo su monto en términos absolutos de entre 8 y 12 millones, definiéndose así como el país que cuenta con la mayor población india de todo el continente en términos absolutos.

Los Pueblos Nuevos se formaron por la confluencia de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales, culturales y lingüísticas, como un subproducto de proyectos coloniales europeos. Al reunir negros, blancos e indios en las grandes plantaciones tropicales o en las minas, con la finalidad exclusiva de surtir los mercados europeos y de producir ganancias, las naciones colonizadoras plasmaron pueblos profundamente diferenciados de ellas mismas y de todas las etnias que las componían... Pocas décadas después de inauguradas las empresas coloniales, la nueva población, nacida e integrada en aquellas plantaciones y minas, ya no era europea, ni africana, ni indígena, sino que configuraba las protocélulas de una nueva entidad étnica (Ribeiro, 1977: 99).

Finalmente, los pueblos trasplantados manifiestan una cultura homogénea por tener sus miembros un mismo origen como conjunto, sobre todo la que funda la nación y a la que se incorporarán posteriores contingentes migratorios; a diferencia de la rígida jerarquía social de las otras configuraciones, ésta muestra una igualdad y un complejo institucional un tanto democrático. Asimismo muestran una receptividad a las influencias culturales y tecnológicas de los países europeos de los que proceden; ejemplo de ello son los Estados Unidos y Canadá, en el norte, y Uruguay y Argentina en el sur, aunque estos dos últimos países adquieren esa fisonomía apenas en el siglo pasado, luego de haberse fundado como pueblos nuevos, como resultado de una intensa política de población orientada al “blanqueamiento” de su composición racial, como era el sueño de los criollos liberales y conservadores del siglo pasado en toda nuestra América.

Esta tipología se muestra diacrónicamente en un proceso que tiene como arranque lo que Ribeiro llama protocélulas étnicas, que luego se convierten en protoetnias y las cuales cristalizan en etnias nacionales o propiamente naciones. Aquí lo rescatable es la concepción dinámica, pero me parece más apropiado llamar al conjunto o sistema sociocultural que porta el proyecto de nación, “matriz étnico-nacional”, que sienta las líneas en el sentido de las cuales se construye la formación nacional; el propio Ribeiro hace varios señalamientos bastante sugerentes. Por ejemplo, al distinguir los modelos de pueblos nuevos en América destaca aquellos que tienen como elementos fundadores las matrices europea e india, o bien aquellos otros que son básicamente negros con una minoría mulata. El primer modelo corresponde a los países de Centro y Sudamérica, en cambio el segundo se encuentra en las Antillas y en el sur de los Estados Unidos. Ambos modelos tienen como matriz la hacienda o plantación dedicada a la producción para el mercado, con un sistema organizativo básicamente esclavista.

En cambio, Paraguay, Argentina y Uruguay se forman a partir de la fusión de europeos con pueblos agrícolas igualitarios, básicamente con pueblos tupí-guaraní los tres. A este grupo pertenece también Chile, que surge de la fusión de españoles y de los pueblos araucanos, con un nivel de lo que Ribeiro llama “Estados rurales-artesanales”.

Lo que me parece de enorme importancia es destacar el carácter de estas matrices étnico-nacionales en cuanto a la conjunción de rasgos sobre los que se fundan las futuras naciones americanas; el ejemplo que señala Ribeiro es el

de la fusión de los europeos con los pueblos tupí-guaraní, karib y arawak, los cuales habían desarrollado elaborados sistemas de adaptación a las regiones tropicales que hacen posible el establecimiento de los nuevos poblados coloniales. En el caso de Brasil la matriz étnico-nacional se constituye con el surgimiento de los llamados “mamelucos”, “hijo de europeo y de india, que se identificaba con el padre, pero que hablaba mejor la lengua materna en cuya comunidad había nacido y que resultaba heredero en mayor grado de la cultura indígena que la europea”. El mameluco aporta a la matriz étnico-nacional

[...] el patrimonio milenario de adaptación de los pueblos tupi a la selva tropical, y a través de él recibieron también elementos culturales propios del blanco y más tarde del negro. Este patrimonio cultural representado por un saber relativo a la naturaleza tropical, por una terminología ajustada a ella y por una visión característica del mundo. En efecto, estos nuevos núcleos humanos pudieron surgir, sobrevivir y crecer en condiciones tan difíciles y en un medio tan distinto del europeo, gracias a que aprendieron del indio a dominar la naturaleza tropical. Para los colonos los indios fueron sus maestros, guías, remeros, leñadores, artesanos, cazadores y pescadores; y por sobre todo esto, las indias constituyeron los vientres que engendrarían una vasta prole mestiza que sería, con el tiempo, la gente de la tierra (Ribeiro, 1977: 240-241).

La experiencia de Argentina y Uruguay en su configuración como pueblos trasplantados luego de haberse definido como pueblos nuevos es extremadamente sugerente y merece mayor atención de los antropólogos latinoamericanos, pues la matriz étnico nacional se forma con dos tipos de pueblos, ambos producto de la mezcla de unos pocos europeos con una multiplicidad de mujeres indias. Uno es el “ladino” que vive en núcleos urbanos y tiene como influencia dominante el puerto; eran los más europeizados, pues recibían a los migrantes europeos que opacaban la raíz india. En cambio el otro tipo, el del “gaucho”, tenía como espacio principal la campiña, especializado en el pastoreo. “Los ladinos hablaban principalmente español; los gauchos, hasta fines del siglo XVIII, debían hablar perfectamente el guaraní, tanto en

el Uruguay como en la Argentina”. Así, el gaucho crece y se reproduce en las extensas pampas donde se pastorea el ganado, mantiene una endogamia que le permite conservar sus características biológicas originales. El aislamiento en que vive le permite conservar “las técnicas de subsistencia, las formas de organización social, la visión del mundo, los hábitos y la lengua creada en las primeras décadas por la amalgama de la doble herencia guaraní y española en lo que tenían de compatibles con su modo de vida peculiar” (Ribeiro, 1977: 503).

Esta matriz étnico-nacional rige por un poco más de doscientos años, hasta que las oleadas migratorias de fines del siglo XIX se imponen para configurar una matriz étnico-nacional de pueblo trasplantado con una fisonomía definitivamente europea. Este proceso se realiza intencionalmente, con la política de poblamiento por los migrantes europeos, estimulada por los dirigentes argentinos, quienes prácticamente marginan y eliminan a los gauchos; en tanto que los ladinos se funden con los europeos y conformarían la oligarquía que encabeza a las sociedades argentina y uruguaya contemporáneas. Esto contrasta con lo sucedido en Chile, donde si bien llega también un numeroso contingente de migrantes europeos en el siglo XIX, ellos se asimilan a la matriz étnico-nacional original fundada con la fusión de españoles y araucanos.

Todo este planteamiento lo consideramos necesario porque nos da elementos que pueden reconocerse en el análisis de la cultura y de la historia de los países centroamericanos. Pero creemos que para realizar un análisis global que defina las características generales de las matrices étnico-nacionales necesitamos partir del reconocimiento de las dos grandes áreas culturales cuya frontera atraviesa la región centroamericana y contrastan notablemente en cuanto a sus manifestaciones culturales y se arraigan en procesos económicos, sociales y políticos insertos en la matriz original en que se conjugan pueblos indios y colonizadores españoles.

Mesoamérica y el Caribe

El trasfondo histórico sobre el que se erigen las naciones centroamericanas lo constituye la complejidad y diversidad de los pueblos indios, los que expresan un grado variable de desarrollo socioeconómico y presentan una caracterización cultural que ha sido señalada por diferentes autores, pero que tiene como referente fundamental la obra de Paul Kirchhoff. En efecto,

sus investigaciones etnológicas lo llevarían en primer término a definir una superárea cultural a la que llamaría Mesoamérica, para lo cual establece una serie de rasgos diagnósticos procedentes de los materiales históricos del siglo XVI, con lo que marca las fronteras y establece el contraste entre los cultivadores superiores mesoamericanos y los recolectores cazadores, en el norte, y con los cultivadores inferiores en el extremo meridional. Estos son los tipos culturales en que se agrupa la población amerindia y corresponde con la tipología que propone Darcy Ribeiro ya mencionada antes, referida obviamente al momento del contacto; la investigación de Kirchhoff era parte de un más amplio proyecto que se inicia en los años cuarenta y tiene en el ensayo sobre Mesoamérica su primer, y único, resultado. Como bien lo señala Julio César Olivé (1990), el ambicioso programa se suspende, pero el ensayo impacta profundamente los estudios sobre el México Antiguo y prácticamente sienta las bases de una mesoamericanística que habría de incidir de una manera definitiva en la orientación y problematización de la antropología mexicana.

Mesoamérica es un área cultural, o como lo indica el propio Kirchhoff, es una superárea susceptible de dividirse en áreas y subáreas, que muestra por su complejidad social y lingüística un avanzado desarrollo, una originalidad histórica que arranca de su evolución a partir de primitivos recolectores-cazadores e inicia el camino hacia la alta civilización por la revolución que significa la invención de la agricultura y la maduración de poderosas entidades políticas y económicas. Los datos de la lingüística histórica no sólo apuntan a una milenaria profundidad temporal, sino también a una dinámica e intensa movilidad que configura la compleja trama histórica de los pueblos mesoamericanos.

Mucho se ha discutido si el concepto de Mesoamérica resulta todavía válido a estas alturas del avance en las investigaciones antropológicas y en momentos en los que se reconsidera la propia antropología en todo el mundo. De hecho, la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en 1985 en la ciudad de Querétaro, dedicó sus discusiones principales a dilucidar la vigencia del concepto. Para diversos autores su utilidad ha sido rebasada, para otros continúa siendo el punto de partida de un programa cuyas tareas están todavía por cumplirse.

A mí me parece que los problemas etnológicos que plantea constituyen el eje de una discusión teórica y metodológica que abarca a todas las ciencias antropológicas en México, y precisamente el gran vacío que se hace a estos

trabajos en las décadas de los años setenta y ochenta exige una recuperación de las propuestas originales y de los problemas trabajados; y uno de tantos caminos es el que busca reconocer los procesos históricos que llevan a la formación nacional, pero desde la perspectiva de los propios pueblos indios, cuya historia es el único vínculo que permite arraigar en un largo plazo la historia nacional de gran parte de los pueblos de América.

Si el ensayo de Kirchhoff ha sido criticado por la técnica difusionista que emplea en la definición de Mesoamérica a partir de la presencia de ciertos rasgos característicos, el propio Kirchhoff ha respondido señalando no sólo el carácter inicial del mismo, como parte de un programa mayor, sino también su decepción por la carencia de críticas constructivas. De hecho, el problema del reconocimiento de los procesos históricos fundamentales en el desarrollo de Mesoamérica habrá de ser abordado en otros ensayos y transmitido a varias generaciones de etnólogos y arqueólogos. Así, por ejemplo, la delimitación de la frontera meridional y la caracterización de la cultura de los pueblos centroamericanos fuera del espacio mesoamericano la realiza como parte de las investigaciones para el *Handbook of South American Indians*, programa dirigido por Julian Steward, en el que escribe el ensayo sobre las poblaciones circuncaribes de Centroamérica, en el que aparecen como cultivadores inferiores (Kirchhoff, 1948).

Al mismo tiempo, dedica también sus esfuerzos a los pueblos del norte de la frontera septentrional de Mesoamérica, los que desde la perspectiva de la etnología estadounidense forman parte del área conocida como Gran Suroeste. En un notable ensayo en el que polemiza con Alfred L. Kroeber sobre la clasificación de los pueblos de esta también superárea cultural, el Gran Suroeste, Kirchhoff (1952) propone su filiación a dos grandes categorías: la de los recolectores-cazadores, lo que habría de llamar Aridamérica, y la de los cultivadores inferiores, a la que llamaría Oasisamérica. Lo que hay que destacar de este artículo es la caracterización de un área cultural no tanto a la manera difusionista y relativista, como lo defiende explícitamente Kroeber, sino a partir de criterios que otorgan un carácter decisivo a la subsistencia y a la cultura generada a partir del modo de vida definido por el trabajo. Es decir, el área cultural es un espacio en el que se contienen procesos históricos fundamentales que articulan y entretejen el desarrollo de los pueblos que integran el conjunto. No hay una búsqueda exclusiva de características homogeneizantes, de constantes, también se trata de entender la variabilidad,

las desigualdades, las formas avanzadas y las marginadas. La mejor explicación de la manera en que Kirchhoff entiende el estudio de Mesoamérica es su propuesta en la que define las tareas de la antropología en México de tal suerte que se configura en una mesoamericanística (Kirchhoff, 1966).

Uno de los señalamientos que me parece fundamental para el problema de la formación nacional que aquí nos atañe es el relativo al carácter básico que otorga a la diversidad étnica como elemento definitorio de los sistemas políticos mesoamericanos. Es decir, en el estudio de la estructura de varios de los sistemas políticos dominantes encuentra que la diversidad cultural y lingüística no sólo es un elemento constitutivo de su historia, en la que se conjugan antiguos campesinos y recolectores-cazadores, es decir toltecas y chichimecas en la terminología mesoamericana, sino lo es también de su sistema económico y de su organización social, pues encuentra que si bien hay “pueblos base”, aquellos con una homogeneidad étnica, ellos se estructuran en sistemas complejos, o “pueblos compuestos”, en los que hay una definición político-religiosa del papel que les corresponde. Así, reconoce en los grandes señoríos de Tenochtitlan y Texcoco, donde se integran pueblos otomianos y pueblos nahuas, un sistema cuatripartito que asigna diferentes funciones políticas, religiosas y económicas a sus componentes (Kirchhoff, 1963). Es decir, los grandes sistemas políticos mesoamericanos expresan en su organización el carácter fundamental de la diversidad cultural y lingüística como un principio estructurante y constitutivo.

Cuando Kirchhoff establece la frontera sur de Mesoamérica, correspondiente al siglo XVI, encuentra que sólo un pequeño tramo colindaba con cultivadores superiores, los pueblos de filiación chibcha, siendo la mayor parte cultivadores inferiores, entre los que menciona a jicaques, payas, sumus y misquitos (Kirchhoff, 1960: 6). La línea trazada en su escrito va de la desembocadura del río Motagua hacia el Golfo de Nicoya, cruzando por el lago de Nicaragua. Son pueblos mesoamericanos, situados en el extremo meridional, los nicarao, los subtiaba y los chorotega-mangue, de filiación nahua el primero y otomangue los segundos.

Trabajos posteriores han permitido correr la línea fronteriza del Caribe más al sur, como lo indica Pedro Armillas: “Los linderos meridionales están definidos con menos contraste, tanto ecológico como cultural. Podrían trazarse desde la desembocadura del Río Ulúa en la costa del Caribe localizada al sureste; de allí, a la desembocadura del río Cholulteca y, de aquel lugar, a través del lago Nicaragua, hasta las cercanías de Punta Arenas en la costa pacífica de

Costa Rica” (Armillas, 1990: 155-156). Sin embargo, como se desprende de la propuesta de Kirchhoff, el énfasis está puesto más en la complejidad socioeconómica y cultural y menos en la definición estricta de una frontera, la que ciertamente mostraría fluctuaciones a lo largo del tiempo.

Así, la definición de los pueblos al sur de Mesoamérica distingue dos tipos culturales, como ya lo apuntaba Kirchhoff, y que Anne Chapman separaría de la siguiente manera:

Uno sería el de las culturas de los pueblos semisedentarios (en el siglo XVI): los jicaque (tolupan), sumu, paya, misquito, rama, guatuso, etcétera, que se han considerado como pertenecientes al área cultural Circuncaribe pero muy posiblemente sea más exacto clasificarlos como del tipo “Bosque tropical”. Otro modelo sería el que representan las culturas chibchas del centro y sur de Costa Rica y el norte de Panamá. ¿Perteneceían estas al mismo tipo de sociedad que el de los chibchas del Istmo de Panamá, Darién y Colombia? (Chapman, 1990: 27).

Es cierto que hay un contraste entre los grandes centros urbanos donde se generan las formas culturales más elaboradas y las regiones marginales con un papel más discreto en la historia regional; y esto ha sido indicado en buena parte por la amplitud de las investigaciones en el centro de México y en el área maya; en cambio, los trabajos en las zonas aleañas, como la meridional, fuera de la maya, son más bien escasos. Sin embargo, el estudio de la historia del sistema mesoamericano indica una muy rica interrelación de todas las regiones, como lo manifiestan las lenguas y la economía de la época del contacto. Así, por ejemplo, es notable el papel que juega la lengua nahua, hablada en numerosos pueblos, en su condición de *lingua franca* y como expresión de una amplia y vital red de intercambio.

Como lo consigna Doris Stone (1966), las lenguas mesoamericanas dominaban en la península de Nicoya. Así, se hablaba el mangue, lengua de los chorotega, en Nicoya, en Orotiño y en Orosi; en cambio, el nicarao, una variante dialectal del náhuatl o pipil, se hablaba en la península de Santa Elena y en Bagaces, esto para referirnos al territorio de la actual Costa Rica, en donde, por cierto, encontraron hablantes de náhuatl en Talamanca y de mangue en un sitio del río Naranjo, en la costa del Pacífico.

La lengua más hablada en la vertiente del Pacífico nicaragüense era el mangle, de los chorotegas; se encontró en partes de la provincia de Nagrando, Masaya, Ninditi, Mateare, Nagarote, Mabiti y Subtiaba. El resto de esa región mesoamericana lo ocupaban hablantes de náhuat. En las cercanías de Trujillo, en la actual Honduras, había también hablantes de náhuat, así como en los bosques de tierra adentro. Por su parte, los pueblos de la costa atlántica de Honduras, Nicaragua y Costa Rica contrastan notablemente con los mesoamericanos en tanto tienen un modo de subsistencia más diversificado y que exige una cierta movilidad; la agricultura se extiende a diferentes tubérculos, asimismo adquieren mayor importancia la pesca y la caza, así como se advierte un conocimiento y manejo del medio tropical. Los patrones de asentamiento expresan vívidamente el contraste, pues en tanto pueblos mesoamericanos como el nicarao presentan poblaciones nucleadas con plazas, construcciones sólidas, templos y habitaciones, en la parte caribeña las viviendas se presentan dispersas. Ocasionalmente se mencionan grandes construcciones de material perecedero para hospedar a varias familias, pero las condiciones de vida requerían de una movilidad que hacían necesario tener varias viviendas en sitios distantes de acuerdo con los ciclos productivos.

No se trata, desde luego, de realizar una descripción detallada de las características culturales de los pueblos mesoamericanos y de los circuncaribes; lo que importa es señalar el contraste, porque ello habría de incidir decisivamente en la configuración de las matrices étnico-nacionales que inician su proceso constitutivo con el sistema colonial español. Con respecto a la tipología de los pueblos, Chapman señala dos tipos de pueblos, cultivadores superiores e inferiores, una síntesis como la hecha por Doris Stone para el *Handbook of Middle American Indians* ofrece una visión de conjunto que diluye el contraste citado, aunque éste se mantiene, en cierto sentido, por la filiación de las lenguas consignadas en el mapa correspondiente. Por otro lado, al presentar un resumen de los datos arqueológicos, Irving Rouse llama Área Intermedia a la porción meridional de Centroamérica, sumada a la zona de la cuenca del río Magdalena en Colombia, a la planicie costera del Ecuador y a la zona de los llanos en torno a Maracaibo, en Venezuela; la nombra así por su ubicación precisa entre los Andes y Mesoamérica (Rouse, 1962 y 1964). El nombre de Área Caribe lo circunscribe a las Antillas y a la cuenca del río Orinoco, que abarca al resto de Venezuela y las Guayanas. Sin embargo, toda esta extensa región que constituye el Mediterráneo americano, y

que corresponde a la antigua Área Circuncaribe, habrá de transformarse profundamente en el periodo colonial y expresará dramáticamente, en la misma configuración de los pueblos afectados, la disputa política y económica entre España, Inglaterra y Francia por el control de esta importante área. De hecho el conflicto principal se dará entre los dos imperios, el español y el inglés, lo que estará marcado por la ocupación británica de Jamaica y Belice en 1655, importantes bases para el control regional, lo que sería legitimado por el Tratado de París, firmado en 1763 por ambas potencias (Peña, 1989).

Si en las Antillas los pueblos indios son prácticamente aniquilados y reemplazados por los esclavos africanos en el sistema de plantaciones, la adaptación al ambiente tropical regional sería transmitida por los indios a las nuevas poblaciones, a pesar de que las matrices raciales básicas son las de europeo y africano, y mayoritariamente de éste, lo que se muestra en su variedades negra y mulata. No ocurre lo mismo en Centroamérica, donde si bien llega una numerosa población africana como mano de obra esclava, habría de fundirse con la matriz estructurada ya por indios y españoles, para constituir así la configuración de pueblos nuevos.

La historia colonial de Centroamérica es la de la organización y vicisitudes de la Capitanía General de Guatemala, de la que habrían de emerger, en 1823, las Provincias Unidas de América Central, entidades políticas que se desintegran en 1838 para dar paso a los cinco países que la componían: Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica. No es posible, ni remotamente, realizar un resumen de tal historia, por lo demás investigada intensamente por los mejores estudiosos centroamericanos; sólo apuntaré algunas ideas que permitan destacar el proceso de formación nacional.

Es un hecho evidente que en la porción mesoamericana de Centroamérica la matriz étnico-nacional se formaría con la articulación y mezcla de españoles y amerindios. Guatemala es el único “pueblo testimonio” con un elevado porcentaje de población india, pero tanto en El Salvador como en Honduras y la vertiente del Pacífico de Nicaragua, la población base es una mezcla que conjuga lo español y lo indio en lo cultural, pero que en su composición genética reúne a las tres matrices básicas, aunque es posible reconocer una mayor presencia de españoles y africanos en las ciudades y un predominio de lo indio en las zonas rurales. En cambio, en la vertiente atlántica no mesoamericana la población básica se compone de las matrices africana e india, con aportaciones menores europeas no hispanas, básicamente de ingleses, franceses y holandeses; esto

sobre todo en Honduras y Nicaragua, pues en Costa Rica la matriz básica es la de indio y español (con un enclave africano en Puerto Limón).

Sin embargo, la presencia inglesa habrá de marcar poderosamente a los pueblos circuncaribes de Centroamérica; uno de sus resultados es la formación de nuevos pueblos, como los misquitos y los garífunas. Los primeros se forman con la fusión inicial de indios hablantes de una variante dialectal del rama, con población negra de Jamaica y con ingleses, lo que habría de formar, como parte de la estrategia de dominio colonial, entre 1843 y 1860, el Protectorado del Reino Miskito. El control británico de la zona circuncaribe se establece desde Jamaica y se apoya en la población miskita, que tiene no solamente un conocimiento detallado de la región, expresado en su tradición cultural en la que las actividades de pesca y caza ocupan un lugar importante, sino que también ejerce un control político y militar de los pueblos de la costa atlántica que abarca desde Honduras a Costa Rica.

Por su parte, los garífuna se forman también por una combinación racial semejante a la de los miskitos, sólo que la población amerindia procede de Venezuela, como lo muestra la lengua hablada, cuya estructura gramatical procede del arawak y posee una fuerte influencia del inglés, el francés y el español. Llegaron originalmente a Honduras y se dispersaron a lo largo de la costa de Belice y Guatemala hasta Nicaragua, estando el mayor contingente en el primer país de arribo, Honduras. La cultura del pueblo garífuna es básicamente india, producto de la adaptación a las condiciones tropicales y costeras de Centroamérica, con una fuerte inclinación a la actividad pesquera y a la explotación de los recursos de la planicie ribereña.

Ni garífunas ni miskitos se integran originalmente a las matrices nacionales de los países centroamericanos, su vínculo con el mar Caribe es más poderoso y, por lo tanto, con la potencia dominante en éste. Así, si Inglaterra ejerce un control militar hasta mediados del siglo XIX, esta situación cambia con la firma del Tratado Clayton-Bulwer, firmado en 1850 entre los Estados Unidos e Inglaterra, en el que se otorga un reconocimiento tácito al primer país mencionado, el cual habrá de ejercer diferentes presiones para el retiro del control inglés de la región miskita y hará valedera su presencia con la construcción del Canal de Panamá; lo que habría de implicar la separación de la porción centroamericana de Colombia para crear un nuevo país, acorde con los intereses estadounidenses: Panamá, con el que se firma, en 1903, el Tratado Hay-Bunau Varilla y, finalmente, se inaugura el Canal de Panamá en 1914.

El ciclo de la formación nacional en Centroamérica habría de cerrarse hasta septiembre de 1981, cuando Belice se independiza de Inglaterra, convirtiéndose así en el séptimo país centroamericano, con una composición étnica diversa, pues si bien la población descendiente de los esclavos africanos, de habla inglesa ahora, tiene el control político, cuenta Belice con una considerable población de hablantes de lenguas mayas, mayormente vinculados con la población yucateca así como con otras mayas de Guatemala, como el kekchí; asimismo, hay presencia de otras poblaciones de origen europeo y asiático que mantienen sus identidades nacionales. Es decir, este país muestra una rica y contrastante diversidad étnica que paradójicamente no parece incidir en la política ni en una alternativa nacional que la asuma en todo su potencial.

Una vez configuradas las matrices étnico-nacionales, los inmigrantes posteriores no tienen otra alternativa que adaptarse a ellas; así como en Brasil, en Centroamérica las poblaciones básicas se integran con indios y europeos, dominando el modo de vida las aportaciones de la cultura india, de tal suerte que, a su llegada, las poblaciones africana y de otras procedencias, como los chinos, los indios asiáticos, los sirio-libaneses, los judíos, los alemanes y otros, se acomodan a la estructura básica. Esto viene a cuento porque el siglo XIX habría de ser el tiempo de las grandes migraciones masivas a América, y en el caso de Latinoamérica principalmente desde Europa, en su mayoría de Italia, España y Portugal. Como ya se apuntó antes, la política de blanqueamiento seguida en Argentina y Uruguay transformaría a estos países de “pueblos nuevos” en “pueblos trasplantados”; pero en otros casos, sin cambiar su matriz étnico-nacional, introduciría una ideología de identidad blanca como la que rige en Chile, donde una tradición intelectual reconoce en los chilenos a los británicos de Sudamérica (Ribeiro, 1977).

En Centroamérica se da un movimiento migratorio con motivo de la construcción del ferrocarril interoceánico, a mediados del siglo, y con la construcción del Canal de Panamá en sus dos fases: la francesa, que fracasa, y la estadounidense, que culmina la obra. Llegan entonces contingentes considerables de negros jamaquinos y de chinos. La promulgación de leyes de colonización para atraer población europea se produce en varios países de la región, a finales del siglo XIX; Costa Rica lo hace en 1896, Honduras en 1906 y Guatemala en 1909 (Pellegrino, 1989: 109). Esto no transforma la estructura poblacional de los países centroamericanos, aunque sí introduce elementos culturales novedosos que pasarían a formar parte de las tradiciones nacionales. Los alemanes en

Guatemala se integran a la minoría blanca que constituye la clase dominante, los chinos en Panamá pasan a formar parte del grupo de comerciantes, tanto de los dedicados al menudeo como de los importadores; y así por el estilo. En Costa Rica la inmigración europea tiene buena acogida y propicia la aparición de una ideología de blancura, no obstante la región india de oriente y el asentamiento de Puerto Limón, fundado con población afrocaribeña, como otros de la región, a la llegada de las compañías bananeras y las exportadoras de materias primas, de los Estados Unidos.

Hay algo que resulta evidente para los países centroamericanos en cuanto a las vicisitudes políticas y económicas en una perspectiva regional, y que no parece haberse considerado en todo su peso real para la reflexión sobre los países de nuestra América, y es el poderoso impacto que ejercen los Estados Unidos desde el mismo principio, cuando su constitución política y su programa de gran potencia atrae a los criollos hispanoamericanos, a lo largo de todo el proceso en que se configura como potencia mundial. La geopolítica del Caribe ha mostrado, con experiencias traumáticas que llegan hasta nuestros días, la historia de la hegemonía imperial estadounidense hasta convertir la región en una pieza fundamental de su estrategia militar, económica, política y cultural hacia el resto del mundo.

Como cicatrices vivas están, además de la experiencia panameña ya señalada, y luego de la guerra hispano-americana de 1898 que elimina los obstáculos de la antigua potencia colonial, la ocupación de Puerto Rico y su definición como una entidad colonial, todavía en proceso de constituir su estatuto político como parte del sistema político estadounidense; habría de señalar, también, el mantenimiento de la base militar de Guantánamo, en Cuba, la ocupación de Haití, de 1915 a 1934, la ocupación de Dominicana, el respaldo militar y diplomático a la dictadura somocista en Nicaragua, prácticamente hasta el triunfo de la Revolución Sandinista, en 1979. La intervención en Guatemala de 1954, para derrocar al presidente Jacobo Árbenz, señala el inicio de sus intervenciones de posguerra, ya con el aparato de inteligencia de la CIA y con una estrategia diplomática y militar que caracterizaría a lo que posteriormente se llamaría “guerra de baja intensidad”.

El triunfo de la Revolución Cubana en 1959 llevaría al intento de aplastarla con la ofensiva de Bahía de Cochinos, en 1961, que contaría con el apoyo estratégico de los gobiernos de Guatemala y Honduras; luego vendría el derrocamiento de Juan Bosch y la ocupación militar en Dominicana, en 1962.

Es entonces cuando comienza la estrategia de la “Alianza para el progreso” que alentara el presidente John F. Kennedy y continúa con la “doctrina Johnson”; y, sobre todo, comienza a diseñarse la estrategia antiguerrillera desde las instalaciones militares de entrenamiento, en Panamá, la Escuela de las Américas y el Fort Gullick.

Tras el triunfo del sandinismo en Nicaragua, se acentuaría el apoyo económico y militar a El Salvador para evitar el triunfo de los insurgentes a toda costa; y en el proceso de consolidación del régimen sandinista, la política estadounidense apoyaría a los contrarrevolucionarios y estimularía las tendencias separatistas de los habitantes de la costa atlántica, para lo cual instalaría poderosas bases militares y logísticas en Honduras y Costa Rica, fortaleciendo el papel de las bases militares de la zona del Canal de Panamá.

Bajo los regímenes republicanos, conservadores y militaristas, los Estados Unidos invaden Granada en 1983, en una demostración de fuerza que destruye un régimen político que buscaba su autonomía política en el Caribe, asesinando a sus dirigentes; y, en 1989, se ataca al pueblo panameño en el intento de capturar al general Manuel Noriega y destruir al ejército, para lo cual despliega un poderoso aparato militar, a todas luces desproporcionado, que se prepara para el nuevo tipo de intervenciones, posteriores a la Guerra Fría.

Los pueblos indios en los países centroamericanos

Los pueblos indios de Centroamérica han manifestado una creciente inquietud indicada por el surgimiento de diversas organizaciones políticas y por su inserción en los movimientos de transformación nacional; en este proceso, difícil y marcado por represiones y derrotas, se han perfilado diferentes reivindicaciones de carácter étnico que reflejan en su amplitud y radicalismo las condiciones nacionales en que se desenvuelve su lucha. Resulta extremadamente artificial y problemático adoptar una perspectiva etnicista que centra su énfasis en los pueblos indios con menoscabo del contexto nacional; o lo mismo la postura del marxismo ortodoxo que quiere ver en los pueblos indios minorías étnicas, nacionalidades o grupos étnicos a partir de la filiación estrictamente lingüística. Es posible defender estos planteamientos en términos estrictos de estrategia política, pero si nos situamos en la perspectiva de los procesos históricos de configuración nacional y en la de la etnografía que atiende la diversidad étnica en el marco de la cultura nacional,

aparece entonces un conjunto de pueblos con diferentes criterios de identidad étnica y organizaciones políticas de diversa magnitud. Sin embargo, no hay programas nacionales, es decir, propuestas alternativas de reorganización de la nación con base en las diferencias étnicas, excepto en algunos documentos de la pueblos mayas guatemaltecos.

Las tremendas condiciones de marginalidad, explotación y rechazo a la presencia legítima de los pueblos indios han hecho de sus movimientos un intento que inicialmente busca el reconocimiento a su existencia política, como parte de las respectivas comunidades nacionales; es decir, se está en proceso de exigir un reconocimiento político y legal a sus diferencias políticas y culturales. La situación presenta una gana diversa que va desde el enorme avance manifestado por el Estatuto de Autonomía para la Costa Atlántica que ha aprobado la Asamblea Constituyente de Nicaragua, hasta la difícil lucha de los indios costarricenses por el reconocimiento de su condición de ciudadanos y la defensa de sus territorios, cercados por el avance de fincas y compañías madereras que implacablemente devoran tierras y recursos naturales.

En lo que sigue trataremos de dar una visión muy general, a vuelo de pájaro prácticamente, de los pueblos indios de los países centroamericanos, con el fin de bosquejar las características étnicas y culturales globales, de la base común que constituye a las naciones contemporáneas.

Guatemala

“Pueblo testimonio” por excelencia, presenta una composición poblacional que muestra elocuentemente la raíz profundamente mesoamericana de la mayor parte de sus pueblos indios, pero sobre todo por la matriz étnico-nacional que matiza la cultura nacional con los rasgos de los pueblos indios. Sin embargo, el profundo racismo de los criollos que fundan el Estado guatemalteco ha llevado a una negación de la cultura de los pueblos indios como parte densa de la nación guatemalteca y a diferentes intentos por reducir su presencia, lo que abarca desde las inexactitudes y ambigüedades censales que dificultan apreciar la magnitud de la población india, hasta la represión militar que arrasa con pueblos enteros y aniquila implacablemente las reacciones de protesta y reclamos. Esto ha llevado a una polarización que no ha permitido hasta ahora una solución negociada, estando por una parte los pueblos indios incorporados a movimientos revolucionarios y a otras

formas de lucha política y, por el otro, un Estado que manifiesta abiertamente su racismo y se pliega a los requerimientos de un ejército modernizado y asesorado por diferentes países (Estados Unidos e Israel, sobre todo) que desarrolla con terrible eficiencia su labor genocida y etnocida.

Si la independencia de Guatemala no significó cambio alguno para los pueblos indios, que continuaron sometidos a un sistema colonial que los explotaba sin misericordia y justificaba su dominio en una ideología racista, con el cambio hacia el liberalismo y el traslado del país a la fila de países dependientes y proveedores de materias primas, sobre todo café y bananas para los mercados de los Estados Unidos y Europa, se acentuarían las condiciones de servidumbre de los pueblos indios; y no sería sino hasta el periodo de la Revolución de 1944-1954 cuando comenzaron a darse cambios que propiciarían la transformación sustancial de los pueblos indios. Sobre todo se da a partir de un arduo proceso de maduración política que incide indudablemente en el peso de su presencia en el movimiento que pugna por la transformación de un Estado atado a sus objetivos racistas y a un programa que se opone precisamente al reconocimiento legal de los pueblos indios.

De acuerdo con los datos censales de 1980, Guatemala tenía una población de 7 262 419 habitantes, de los cuales la mitad estaba compuesta por los pueblos indios. Sin embargo, esta es una estimación que busca el dato más bajo posible para los indios, de tal suerte que un ajuste realista sería remitir el porcentaje a un rango de entre el 60% y el 70%.

Los pueblos indios pueden ser agrupados en tres tipos de acuerdo con su filiación lingüística. Los que hablan lenguas mayenses, que son la gran mayoría; los hablantes de xinca, en proceso de desaparición y reducidos a dos comunidades, y los garífuna, de lengua arawaka o caribe, concentrados en una sola población, Livingstone, situada en la costa caribeña. Las lenguas mayenses, se pueden agrupar en dos grandes categorías: aquellas que reúnen a los mayores contingentes de hablantes de una lengua, como son, en orden de importancia, el quiché, el mam, el cakchiquel y el kekchí. Estas cuatro lenguas abarcan al 80% de la población india de Guatemala. Las restantes correspondientes al 20% son: el tzutujil y el uspanteco (emparentados con el quiché y el cakchiquel), el aguacateco, el jacalteco, el kanjobal, el chuj y el ixil (emparentados con el mam), el pocomchí, el pocomam oriental y el pocomam central (emparentados con el kekchí), el itzá, el mopan y el yucateco (variantes

dialectales del maya peninsular) y el chortí (emparentado con las lenguas chontal y chol de México).

Es necesario recalcar que los hablantes de una lengua no constituyen un universo político o un sistema sociocultural autónomo, como se implicaría al llamarlos “grupos étnicos”; excepto en el caso en el que los hablantes sean miembros de una sola comunidad, lo que sucede en varias lenguas. La realidad lingüística y social es una extrema atomización dialectal a nivel de la comunidad, rasgo de muchas otras lenguas mesoamericanas, como lo subraya el lingüista Jorge A. Suárez (1981). La comunidad agraria con un fuerte énfasis etnocéntrico es el espacio significativo para la reproducción social y cultural, como lo han indicado los más diversos autores que han realizado investigaciones etnográficas en Guatemala; dicha comunidad se inserta, por lo general, en sistemas regionales que tienen un centro urbano de población hispanohablante y concentra una red comercial que establece vínculos diversos con las comunidades indias, todo sobre una base de las diferencias étnicas y lingüísticas estructuradas en un sistema colonial que discrimina y oprime a los pueblos indios.

Estos sistemas regionales se encuentran en Guatemala, como se advierte en el sistema de mercados tradicionales que reúnen a enormes contingentes de indios en una multitud colorida que concentra e intercambia una amplia y diversa producción artesanal. Sin embargo, la población india presenta ahora una enorme diversificación y una presencia múltiple en la sociedad nacional, a resultas del desarrollo económico y, sobre todo, de la estrategia genocida desplegada por el ejército en el marco de un conflicto armado que asola al país desde los años sesenta del siglo XX.

La transformación de los pueblos indios a partir de su condición colonial y servil se inicia con la abolición del trabajo forzado que decreta el gobierno de Juan José Arévalo en 1944. Luego vendría la organización de la política indigenista, cuando se funda el Instituto Indigenista Nacional, que escasamente contribuye a cambiar la condición explotada y la negación del indio, aunque auspicia investigaciones etnográficas y da a conocer diferentes aspectos de la cultura de los pueblos indios, abriendo una discusión teórica que trascendería la situación guatemalteca y remitiría a la cuestión nacional prácticamente a nivel continental. Temas como el de las formas de poder y los sistemas políticos de los pueblos indios, cuya relevancia es innegable y remite a la reflexión

sobre los movimientos a escala nacional y continental, se desprenden de las investigaciones realizadas.

Si la condición minifundista de los pueblos indios obliga al trabajo asalariado en las plantaciones capitalistas y en otras actividades desarrolladas en los centros urbanos, y con ello se transforma la antigua comunidad agraria, el efecto de diversos programas de desarrollo económico atenta contra la integridad de la propia comunidad al desplazar a las poblaciones y despojarlas de sus recursos, como sucede con la explotación minera, el desarrollo de la extracción de petróleo, la construcción de obras hidroeléctricas y la ampliación de la frontera agrícola.

Sin embargo, lo que golpearía violentamente a los pueblos indios y los afectaría profundamente sería su incorporación al movimiento insurgente, lo que tiene como un referente notable la ocupación de la embajada de España por un grupo de representantes indios, quienes son asesinados por el ejército al incendiar el edificio, lo que sucede el 31 de enero de 1980. Con esto se fortalece el movimiento campesino y se radicalizan las posiciones de las organizaciones indias, iniciándose la incorporación a los diversos frentes guerrilleros. La respuesta del ejército es un plan que despliega una acción militar de tierra arrasada y que destruye sistemáticamente cientos de poblados indios, estableciendo un programa abiertamente etnocida de organización de poblaciones controladas con un régimen prácticamente carcelario o de campo de concentración; tales son las llamadas “aldeas modelo” y los “polos de desarrollo”, así como las “aldeas estratégicas”. Este programa abarca a más de medio millón de personas; además, se crean organizaciones paramilitares entre los propios pueblos indios, como son las llamadas Patrullas de Autodefensa Civil que minan de base las posibilidades de resistencia de las comunidades sometidas a este régimen.

La ofensiva del ejército provoca una extensa movilización de los pueblos indios, pues además de los sometidos a su programa etnocida, numerosos contingentes cruzan la frontera y se refugian en México, además de emigrar a otros países de América y Europa; por otro lado, otros pueblos se organizan para desplazarse clandestinamente en selvas y montañas y formar así las Comunidades de Población en Resistencia, que alteran su modo de vida para adaptarse a las penosas condiciones de la movilización de familias enteras y el trabajo agrícola oculto. Numerosos refugiados se dirigen a la misma ciudad de Guatemala y acentúan la faz india de la ciudad; su presencia silenciosa se

deja ver en las plazas y en las calles, pero sobre todo en la toma del espacio del centro de la ciudad, donde se sitúan el palacio de gobierno y la catedral, símbolos de los poderes estatales.

Aparecen entonces diferentes organizaciones con una identidad específicamente india, pero sobre todo comienza a formarse una dirigencia con una mejor preparación profesional y con una amplia experiencia internacional. Las propias organizaciones político-militares desarrollan programas que responden, de diferente manera, a la problemática étnica, incluso la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en su propuesta de cinco puntos dedica uno a la lucha contra la opresión y la discriminación de los pueblos indios. Lo que está ante nuestra vista es una profunda transformación de los pueblos indios de Guatemala y una reconstitución explícita de su cultura. Las posibilidades de cambiar el sistema político en el sentido de otorgarles el espacio que legítimamente les corresponde está en sus manos, pues tanto el gobierno actual como el ejército mismo no renuncian a un programa etnocida que desconoce los más elementales derechos de los pueblos indios.

Honduras

Tanto Honduras como Nicaragua presentan la característica de estar escindidos por la frontera cultural que separa a los pueblos mesoamericanos de aquellos otros de la tradición circuncaribe, lo que se expresa no sólo en un marcado contraste de las culturas regionales, sino también en los procesos políticos y en la organización económica.

De acuerdo con datos de 1985, la población de Honduras es de 4 369 000 habitantes, de los cuales la población india constituye entre un 4% y un 6%; en términos absolutos es una fluctuación de entre 111 000 y 250 000 personas. Podemos reconocer tres grandes tipos culturales: el de los pueblos mesoamericanos, en el que están los lencas, los chortíes, los pueblos de El Paraíso y Santa Bárbara; un segundo tipo es el de los pueblos de los bosques tropicales, es decir los paya, los jicaques y los sumo, y el tercer tipo es el de los pueblos costeros, garífunas y miskitos.

El problema fundamental que enfrentan todos los pueblos es el de la tierra, cuya posesión sólo puede defenderse por el amparo con documentos que pocas comunidades conservan. Los pueblos indios se encuentran dispersos y atomizados, las organizaciones políticas son pocas e incipientes.

No es sino hasta 1985 cuando se organiza el Primer Encuentro Nacional de Grupos Étnicos de Honduras en Tegucigalpa, “donde los representantes de las comunidades indígenas y garífunas analizaron sus problemas; los más agudos fueron las actividades productivas y la tenencia de la tierra, denunciaron que la mayoría de las parcelas continúa en manos de los terratenientes ladinos” (Barre, 1990: 130).

De los pueblos mesoamericanos, el más numeroso y representativo es el de los lencas, el cual cubre la mayor parte de la extensión de los cultivadores superiores. De acuerdo con estimaciones para 1980, la población era de 60 000 personas, dispersa en 612 comunidades. Pueblos campesinos que han sufrido un empobrecimiento de su patrimonio cultural hace más de un siglo que han perdido su lengua, aunque han mantenido mucho de su cosmovisión y rituales agrícolas, como lo revelaría la extraordinaria investigación realizada por Anne Chapman (1985). No hay, sin embargo, un movimiento colectivo en la lucha por la tierra, ni mucho menos programa alguno de reconstitución cultural. Una situación semejante viven los indios de El Paraíso y Santa Bárbara, con 15 000 y 5 000 personas respectivamente, quienes no hablan ya lengua amerindia alguna, pero poseen una cultura mesoamericana que pierde sus rasgos distintivos. Finalmente, los chortí, unos 2 000, viven en el pueblo de Santa Rosa de Copán, cerca de la zona arqueológica y de la frontera con Guatemala, en cuyo territorio contiguo hay también otros pueblos chortíes.

En los pueblos indios de los bosques tropicales encontramos la mayor dispersión y vulnerabilidad a los efectos del desarrollo capitalista, como lo han mostrado democráticamente los de Santa María del Carbón, en Olancho, pues su aislamiento ha sido alterado por la construcción de la carrera que conduce a Trujillo y Puerto Castilla, lo que ha partido en dos las tierras comunales provocando que las tierras adyacentes sean colonizadas por campesinos mestizos (Cruz Sandoval, 1984: 437). Los paya, o pech como ellos mismos se autodenominan, pues el término “paya” tiene un sentido despectivo, son más de 1 200 y se reparten en quince poblados. Los sumo, a su vez, se reúnen en cuatro poblaciones, las que agrupan a 375 personas. El grupo más numeroso, el de los jicaques o tolupan, suma 8 000 personas y se dispersa en 143 poblaciones, perdidas en la selva y bastante incomunicadas en su mayoría. Se organizan en veinte “tribus”, cada una con su respectivo cacique.

Finalmente, la población más numerosa y activa políticamente es la de los pueblos costeños, garífuna y miskito, con 60 900 personas el primero y 26 000

el segundo. Hay que destacar el rechazo de los garífunas para asumirse como indios, ellos se identifican como población negra o “morena”. Viven “en 51 poblados rurales y además hay algunos barrios o agrupaciones residenciales urbanas en Tegucigalpa, La Ceiba, Tela y San Pedro. Existe una organización central que agrupa a la mayoría, llamada la Organización Fraternal Negra de Honduras (OFRANEH)” (Cruz Sandoval, 1984: 125). Los miskitos viven dispersos en 84 poblaciones a lo largo de la costa y en la región del río Plátano, donde por cierto también encontramos a pech y sumos; los miskitos han fundado una organización, MASTA, que les da cierta unidad.

Honduras es indudablemente un pueblo nuevo en el que se han fundido las tres matrices raciales sobre la base de una población que sintetiza los aportes de hispanos e indios, aunque tienen una fuerte presencia de la población africana, la que habría de adaptarse a las condiciones de vida de los pueblos indios costeños, de tradición circuncaribe, con una agricultura dedicada al cultivo de raíces, de coco y de bananas. La clase dirigente tiene una indudable composición criolla, es decir, en la que domina el tipo europeo, y la cual ha elaborado una ideología que define a los antiguos mayas, constructores de la espléndida ciudad arqueológica de Copán, como el origen de los hondureños y cuyos motivos se reproducen en las artesanías que se venden en las tiendas abiertas al turismo internacional. No hay, evidentemente, una conciencia sobre su diversidad cultural y lingüística, no sólo como expresión actual de la especificidad hondureña, sino como una parte vertebral de los procesos históricos subyacentes. Esto significa la inexistencia de programas dirigidos a proteger y consolidar la tradición cultural de los pueblos indios, a los que se tiende a asimilar en la cultura nacional dominante, homogeneizante y castellanizadora.

El Salvador

Pareciera ser que la única manera de eliminar a los indios es por masacres de proporciones descomunales, inauditas, traumáticas, de las que está plagada la historia de América; y El Salvador en este caso representa un ejemplo pródigo al grado de convertir a sus pueblos indios en fantasmas que recorren la historia y la política del país y llenan mucho de la cultura contemporánea, a pesar de la negación constante que hace la mayor parte de los salvadoreños. La catástrofe que cierra el capítulo de la presencia abierta

de los pueblos indios en El Salvador es la matanza de 1932, en el mismo día en que estallaba el volcán de Izalco; no sólo son inmolados 30 000 indios, sino que su presencia se convierte en sinónimo de subversión, por lo que son perseguidos con saña hasta obligar a un ocultamiento gradual de su lengua y de su cultura, de tal suerte que se mimetizarían en una cultura campesina nacional, que ciertamente tiene mucho de indio, y en una negación sistemática de la identidad india como una cuestión de estricta supervivencia. Así, resulta extremadamente difícil realizar estimaciones que den cuenta de la población india, aunque tenemos varios referentes. Una estimación del BID para 1985 reconoce una proporción de entre el 9% y el 10% sobre la población total, es decir una cantidad de entre 40 000 y 47 000 personas (Barre, 1990: 108). El Salvador se componía mayoritariamente de hablantes de dos lenguas: el náhuat o pipil que ocupaba la mitad occidental del país, entre el río Paz, limítrofe con Guatemala, y el río Lempa, y el lenca que ocupaba la otra mitad, la oriental. Vale la pena señalar aquí que este lenca era una variedad diferente del hablado en Honduras, y destacar que esta lengua pertenece a la familia chibcha, aun cuando su tradición cultural sea ya mesoamericana.

En el panorama de las convulsiones sociales y de guerra civil que ha marcado la historia reciente del país, ha aparecido una organización india, la Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños (ANIS), fundada formalmente en enero de 1980, aunque es posible que haya estado trabajando desde antes en forma clandestina, permitiéndole la coyuntura política aparecer a la luz pública.

En una primera etapa, el ANIS participó en el Pacto Social firmado por numerosas organizaciones políticas y sindicales con el gobierno de Napoleón Duarte. Los indígenas se adhirieron a dicho Pacto, a través de la Unión Popular Democrática (UPD). Pero, decepcionadas numerosas organizaciones, incluida la ANIS, abandonaron dicho pacto en febrero de 1986, como rechazo a las nuevas medidas económicas,... para constituir la Unión Nacional de Trabajadores Salvadoreños (UNTS). Este episodio marcó en forma clara la entrada de la anis en la oposición, después de un periodo de apoyo táctico al Gobierno (Barre, 1990: 124).

La organización no se integró al movimiento armado y se mantuvo en la oposición conservando su identidad étnica e insistiendo en la recuperación

de una memoria histórica en la que los indios tienen su lugar, frente a una tendencia a negarlos.

El Salvador es indudablemente un “pueblo nuevo”, la destrucción de la población india ha forjado a una población que tiene un denso contenido indio; sin embargo, los programas nacionales en pugna no otorgan un lugar a la tradición mesoamericana; el país está en proceso de intenso cambio y en vías de pacificación, es por lo tanto tarea de las organizaciones indias y de los antropólogos salvadoreños reconstituir la tradición india, si no en su condición viva, sí en la memoria histórica y en el estudio del peso de la cultura india en la configuración de la especificidad nacional.

Costa Rica

El país centroamericano con la menor proporción de población india es Costa Rica; un censo de 1987 registra a 21 550 personas, menos del 1% nacional, las cuales se agrupan en ocho lenguas que se sitúan en 21 reservas indígenas. En el caso de las reservas del norte, a pesar de que se mantiene la identidad india, hace tiempo se han olvidado las lenguas, como el mangue, miembro de una de las más grandes familias, o quizá troncos lingüísticos mesoamericanos, el otomangue. En cambio, las lenguas del sur y el oriente como el guaimí, el bribri y el cabécar se mantienen vivas en una trama cultural fuertemente tradicional, en buena medida por el aislamiento y la distancia del centro del país.

Los pueblos indios aparentemente protegidos por el sistema de reservas han sido víctimas de despojos y desplazamientos constantes por parte de la población nacional que invade sus territorios.

En Buenos Aires, las reservas indígenas boruca y térraba mantienen escasamente el 20% de las tierras en sus manos y los bribri y cabécar de esta región ven diariamente disminuir sus territorios. La población no indígena que tiene tierras dentro de las reservas se ha organizado y moviliza una considerable cantidad de recursos para establecerse dentro de las reservas, propiedad de los indios, planteando incluso reformas a las leyes y los límites de estos territorios. La invasión de no indígenas a los territorios indios ha provocado un gran desplazamiento de la población indígena hacia zonas de refugio en algunos casos, pero la mayoría de las veces pasan a ser peones de sus mismas tierras (García Segura y Zúñiga Muñoz: 510).

Las organizaciones indias que han levantado la voz ante un proceso evidentemente etnocida han tenido una existencia precaria y no logran construir un discurso de largo aliento, ciñéndose a problemas coyunturales y a defender las condiciones de su supervivencia política. Así, en 1978 se organiza la Asociación Nacional de Indígenas de Costa Rica (ASINDIGENA) luego de haberse realizado el Primer Congreso de Líderes y Dirigentes Indígenas; sin embargo, para 1987 manifiesta ya una crisis que reduce su capacidad política.

Al mismo tiempo se fortalece La Voz del Indio, organización que levanta como sus principios fundamentales los planteamientos de la indianidad: autodeterminación y etnodesarrollo. Hasta ahora uno de sus principales proyectos lo constituye un boletín mensual organizado con artículos y pronunciamientos de los propios indios, tiene un espacio permanente para aspectos relacionados con la educación, la comercialización de productos como el plátano, y expendios comunales (García Segura y Zúñiga Muñoz: 497).

Hay, desde luego, otras organizaciones indias, e incluso en las mismas reservas se constituyen consejos de ancianos y se desarrollan actividades comunales. Un espacio que han ocupado los dirigentes indios ticos ha sido el de los foros internacionales, como el de la Coordinadora Regional de Pueblos Indios (CORPI) y en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (Barre, 1990: 123). Sin embargo, la sociedad civil costarricense tiene un profundo rechazo por los pueblos indios y despliega todos sus recursos cuando se cruzan con sus planes de expansión económica, de tal suerte que aun cuando el gobierno tenga actitudes de simpatía y apoye algunos de los movimientos indios, en los hechos mantiene una línea conservadora, como la expresada ante la exigencia de los guaymíes, que solicitaban su cédula de ciudadanos costarricenses, lo que les era negado recurriendo a diversos recursos burocráticos.

Costa Rica es también un pueblo nuevo que, si bien se constituye con una base en las matrices europea y amerindia, con la política de blanqueamiento que atrajo a inmigrantes europeos logra transformar el componente genético aumentando los rasgos de blancura y creando una ideología de europeización como la de los pueblos trasplantados del Cono Sur, con lo que se niega la presencia de negros e indios, evidentes en diferentes espacios y aspectos de la

cultura nacional. La recuperación de las tradiciones culturales de raíz amerindia y afroamericana es todavía una esperanza remota; sin embargo, los datos históricos muestran la compleja trama étnica que teje la configuración de esta nación, al igual que las otras de la región centroamericana.

Panamá

La tensión política, fuente evidente de desequilibrio, que implica la presencia militar, política y económica de los Estados Unidos en Panamá distorsiona marcadamente sus procesos históricos de configuración nacional, pues pareciera una la cultura de la ciudad capital, con su cosmopolitismo y extremadamente heterogénea composición étnica, así como una zona comercial en que chinos, pakistaníes, árabes, judíos, entre otros, aportan sus particularidades tonos culturales y un sector financiero con una densidad bancaria poco común, pues reúne a sucursales de los más importantes bancos del mundo. Otra es la faz del mundo rural, con su cultura de fuerte coloración caribeña desarrollada en una matriz étnico-nacional de pueblo nuevo, producto de la fusión de indios y españoles, pero fuertemente teñida por la aportación afroamericana, en la que por cierto se distinguen, y contrastan, los negros coloniales, cimarrones, y los jamaquinos, que llegan con la construcción del canal y mantienen una condición bilingüe inglés-español, facultad que los convierte en los técnicos adecuados para las actividades vinculadas con el funcionamiento del canal, bajo el control estadounidense. Y un tercer espacio, distante en cierto sentido, del acontecer económico y político nacional, lo ocupan los pueblos indios, que contribuyen a la población nacional con una proporción que fluctúa entre el 5% y el 8%.

88

De acuerdo con los datos de 1985, la población nacional era de 2 183 000 personas, de las cuales entre 90 000 y 130 000 corresponde a los pueblos indios. De estos, el mayor grupo lo forman los guaymíes, con el 56.5%; de ellos, un 1.5% habla buglere y el resto, 55%, habla ngobere, dos lenguas emparentadas. Los pueblos guaymíes se encuentran en el extremo occidental, en la región de Bocas del Toro, en las cercanías de la frontera con Costa Rica. Aquí se encuentran grandes plantaciones bananeras estadounidenses en las que trabajan los guaymíes como jornaleros y en donde se han organizado sindicatos combativos que luchan por sus reivindicaciones laborales.

Los cunas forman el 36% de la población india, la que en su mayoría se encuentra en el archipiélago de San Blas, en la costa atlántica de Panamá; anteriormente había poblaciones en la tierra firme del Darién, pero durante el gobierno del general Omar Torrijos, el proyecto hidroeléctrico del Bayano los desplazó hacia las islas. Un sector de los cunas trabaja en las instalaciones canaleras. Finalmente, el tercer grupo con presencia política nacional es el de los chocó, que viven en la selva del Darién, hacia la vertiente del Pacífico; constituyen el 6.5% de la población india, de los que el 4.5% hablan emberá y el otro 2% woun-meu, una variante dialectal del mismo.

La situación que viven los pueblos cunas ha sido considerada como una de las más avanzadas en materia de política indigenista, pues desde 1925 obtienen la autonomía para la Comarca de San Blas, donde se rigen por sus propias normas políticas y culturales; una condición semejante de autonomía fue conseguida por los chocoes en 1984, “una autonomía limitada, ejercida por el Congreso General de la Comarca, la primera autoridad tradicional del pueblo embera era un ‘Cacique General’, portavoz de la comarca ante el Gobierno y las instituciones políticas y privadas” (Barre, 1990).

Los guaymíes, por su parte, no han conseguido la autonomía de su comarca, y en ello tiene que ver tanto el que sea la población india mayoritaria como el que en su territorio se encuentren recursos naturales considerados estratégicos para el desarrollo económico nacional; y, por supuesto, también pesa la presencia de las compañías bananeras que verían afectados sus intereses de crearse un estatuto de autonomía. Añadamos, para redondear la información sobre los indios panameños, a un pequeño núcleo de habla teribe, de un poco más de mil personas.

No obstante los avances en la participación de los pueblos indios en las instituciones nacionales, no podemos reconocer a un Estado que asuma su diversidad étnica como parte y fundamento de su constitución histórica, expresada no sólo en un discurso nacional, sino también en una política cultural que refleje la preocupación por el mantenimiento y el fortalecimiento de tal diversidad. Pareciera más bien que la debilidad de un Estado atrapado en la vorágine de la geopolítica estadounidense no ha podido diseñar un programa nacional coherente y a largo plazo, siempre en la inestabilidad y en la sobrevivencia políticas.

Belice

Desde el punto de vista de las tradiciones culturales centroamericanas, Belice representa un contraste bastante acentuado, resultado de la ocupación y hegemonía británica en el Caribe; presenta una composición étnica abigarrada en la que el control político lo tiene la población afroamericana de habla inglesa. La estructura institucional, las prácticas jurídicas y mucho de la cultura reflejan esa herencia imperial; sin embargo, sus reducidas dimensiones la hacen extremadamente sensible a los embates demográficos, como los padecidos por las migraciones masivas de salvadoreños y guatemaltecos en los tiempos de guerra.

Los datos censales de 1985 consignan una población total de 162 000 personas. La distribución, de acuerdo con su filiación étnica, es la siguiente:

Afroamericanos, de habla inglesa		39.7%
Ladinos, de habla hispana		33.1%
Mayenses		9.5%
Yucateco	4.3%	
Kekchí	2.7%	
Mopán	2.5%	
Garífunas		7.6%
Menonitas		3.3%
Hindúes		2.1%
Otros		4.7%

90

Si bien la tendencia política es de carácter integracionista en el sentido impuesto por la población afroamericana y de cara al Caribe, en su interior existen fuertes tendencias para abrir espacios a otras expresiones étnicas. Así, los:

[...] grupos mopán y kekchí del distrito de Toledo, en el sur del país, han formado una organización propia, el Consejo Cultural Maya de Toledo (Toledo Maya Cultural Council), el cual se integró en 1984 como miembro del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. También forma parte de la Coordinadora Regional de Pueblos Indios de Centroamérica (CORPI) (Barre, 1990: 124).

Resulta sugerente el peso que en la identidad nacional ejerce en los pueblos maya-beliceños, los que ante las reivindicaciones guatemaltecas a partir de una raíz histórica mayense han optado por reivindicarse primeramente como beliceños para hacer valer su diferencia étnica en el ámbito de la política nacional. Por su parte, los garífunas se han organizado también en un Consejo Garífuna que mantiene relaciones con el Consejo Maya. Lo que no conocemos es cómo asumen su especificidad étnica, en el marco de la política anglófona, los habitantes de habla hispana y los de habla maya yucateca.

Belize es un pueblo nuevo cuya matriz étnico-nacional se forma con la población afroamericana y con una pequeña contribución inglesa, y aun cuando parece que la contribución india es mínima, la presencia de un contingente de pueblos indios y la migración silenciosa de kekchíes afectan su composición étnica, y más todavía si las organizaciones indias logran abrir espacios en la política nacional, desde donde puedan negociar a partir de sus reivindicaciones étnicas.

Nicaragua

De manera semejante a Honduras, donde el territorio se parte en mitades, en términos de las tradiciones culturales, una mesoamericana y otra circuncaribeña, Nicaragua muestra un contraste entre su lado del Pacífico y el del Atlántico, en el primero los antiguos cultivadores superiores funden su tradición cultural con la de los españoles para formar la población base, con lo que se configura la matriz étnico-nacional a la que luego se incorporaría la población afroamericana. Esta Nicaragua de la vertiente del Pacífico mantuvo hasta recientemente la condición de algunos pueblos como todavía indios, como los valientes de Monimbó que enfrentaron al ejército somocista, y no será sino hasta con el régimen sandinista que habría de pasarse por un doloroso trance en la configuración nacional al definirse nuevos términos políticos con la población de la Nicaragua atlántica, lo que habría de lograrse con una solución que ubicaría a Nicaragua a la vanguardia de los Estados americanos en cuanto al reconocimiento político de la condición multiétnica de su composición nacional.

Resulta muy sugerente el reconocimiento de una identidad étnica a los pueblos del Atlántico, los llamados “costeños”, y no a los pueblos indios de raíz mesoamericana, es decir de una profunda herencia campesina que finalmente

es asumida como parte de la identidad nacional y sin un reconocimiento explícito como el dado a los costeños.

La población atlántica de Nicaragua constituye aproximadamente el 6% del total nacional, el cual era estimado en 1985 en 3 272 000 personas. En la región viven “de 50 a 80 mil miskitos, de 8 115 mil sumus, mil ramas, y de 30 a 40 mil criollos (negros y mulatos)” (Barre, 1990: 117). Esta población habría de remitir su configuración a una entidad política vinculada con el control político y económico de Inglaterra en el mar Caribe, la cual tenía como referentes a Jamaica, centro de operaciones de la flota inglesa, y Belice, red en la cual el inglés constituye la lengua dominante. El momento más importante en el que la costa atlántica centroamericana cristaliza la hegemonía británica es cuando se funda el Reino Miskito, cuyo rey es impuesto y reconocido por los ingleses, en siglo XIX, y cuyo dominio político alcanzaba a los pueblos costeños que van de Belice a Costa Rica.

Es entonces cuando se configura un sistema pluriétnico bajo el control británico y como parte de su estrategia geopolítica, en la que la población afroamericana de habla inglesa y los miskitos constituyen el núcleo dominante y articulan el sistema en una estructura político-religiosa amparada bajo la tradición religiosa morava, de origen protestante europeo. La desaparición del Reino Miskito, por la presión estadounidense en el proceso de desplazar a los ingleses del Caribe, no elimina la orientación anglófona de la población costeña y su articulación al sistema circuncaribe, ahora dominado por los Estados Unidos. Esta situación es expresada también por la población garífuna, igualmente de cara al mediterráneo caribeño, y que la población afroamericana de origen jamaiquino que llega con la construcción del canal y se establece en Panamá, en Costa Rica y Nicaragua. Esta es una red cultural todavía viva que expresa sus vínculos en tradiciones musicales como la del reggae y en movimientos religiosos como el culto rastafari, que tienen como uno de sus centros de difusión a la ciudad de Miami.

La Revolución Sandinista y su acceso al poder en 1979 incide evidentemente en el espacio hegemónico estadounidense, el cual reaccionaría al proceso de reconfiguración nacional nicaragüense atizando las diferencias étnicas y montando un agresivo plan desestabilizador en el que las diferencias entre las poblaciones de las vertientes pacífica y atlántica se insertan en la guerra contrarrevolucionaria. Las reivindicaciones étnicas de la población atlántica adquieren una dimensión internacional que remite no sólo a la guerra

inmediata sostenida por Estados Unidos, sino también al movimiento de los pueblos indios, que se encuentra en una fase ascendente, y fundamentalmente a la reconsideración de lo que constituye la base étnica de las naciones del continente.

Así, a partir de 1982 se inicia un intenso proceso político y militar que enfrenta a las dos vertientes nicaragüenses y que exige del gobierno sandinista uno de sus mayores esfuerzos por resolver constructivamente un movimiento que amenaza su integridad territorial y política. En un foro que tiene resonancia mundial, por la difusión que le da la propaganda estadounidense, la que trata de desacreditar al régimen sandinista, se da un extraordinario proceso de carácter social y político en el que finalmente se establece un diálogo que habría de culminar en el Estatuto de Autonomía para la Costa Atlántica.

El punto de partida es una iniciativa que va a las bases mismas de la población costeña y la involucra en el proceso de construcción nacional; es un documento aprobado en junio de 1985 por los representantes de los pueblos costeños, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) y el gobierno nacional, intitulado *Principios y políticas para el ejercicio de los derechos de autonomía para los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua*". Dicho documento

[...] reafirma la unidad y la indivisibilidad de la nación nicaragüense y de la soberanía del Estado, reconoce el carácter multiétnico del país y ratifica la lucha contra toda forma de racismo, etnocentrismo, separatismo y hegemonismo. Reconoce que los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica son parte indisoluble del pueblo nicaragüense y que la preservación de su identidad étnica requiere de una base material propia. Afirmo el derecho de propiedad colectiva o individual sobre las tierras que han ocupado tradicionalmente; el respeto a los procedimientos de transmisión de propiedad y uso de la tierra establecidos por sus costumbres; el derecho al uso de los bosques, aguas superficiales, subterráneas y costeras de las áreas donde habitan. Establece que una parte de los beneficios que resulten de la explotación de los recursos naturales de la Costa se reinvertirá en la región, según lo determinan los costeños a través de sus propias autoridades (Vilas, 1990: 37-38)

Este documento es llevado a una consulta popular en una versión simplificada y sus resultados son recuperados en sus versiones posteriores, las que se incorporarían al texto constitucional. Así, el “artículo 8 de la constitución declara el carácter multiétnico del pueblo nicaragüense, y el artículo 11 establece el carácter oficial de las lenguas costeñas en pie de igualdad con el español; el artículo 121 garantiza el derecho de las comunidades a la educación en sus lenguas maternas” (Vilas, 1990: 39). Finalmente, en septiembre de 1987, la Asamblea Nacional aprobaría el Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua, por el que se crean dos regiones autónomas, la Atlántico Norte y la Atlántico Sur, cada una con una estructura administrativa semejante.

El estatuto garantiza a todos los habitantes de las comunidades de la Costa la igualdad de derechos y deberes entre sí, “independientemente de su número poblacional y nivel de desarrollo”; el derecho a la preservación y desarrollo de sus culturas; el derecho al uso y disfrute de las aguas, bosques y tierras comunales de conformidad con los planes de desarrollo nacional; al libre desarrollo de sus organizaciones sociales y productivas; a la educación en su lengua materna y en español; al ejercicio pleno de las formas comunales, colectivas o individuales de propiedad y a la transmisión de la misma; a elegir y ser elegidos para los órganos de gobierno de la región respectiva... (Vilas, 1990: 41).

La Revolución Sandinista, junto con la Revolución Cubana, abren una nueva etapa en los procesos de configuración nacional al establecer políticas que trascienden el viejo sistema colonial con el que los países americanos acceden a su condición de independencia política y que adoptarían una estrategia integracionista que no sólo desdén los componentes étnicos con los que históricamente cristalizan, sino que establecen una política etnocida que emplea todos los recursos posibles para alcanzar un modelo de modernización en boga, el que ve en las diferencias étnicas un poderoso obstáculo, para recurrir entonces a medidas que van desde el blanqueamiento al exterminio físico, estrategia que tendrá una de sus versiones más actualizadas en las políticas indigenistas todavía vigentes.

El régimen sandinista habría de conseguir un resultado alentador y avanzado al asumir su condición pluriétnica, la que por cierto es todavía un reto para los “pueblos testimonio” atrapados en la vieja política nacionalista y en regímenes oligárquicos que se acomodan a los viejos tiempos, sin renunciar a ninguno de sus privilegios, una política que Edelberto Torres Rivas ha llamado atinadamente “democracias de vieja intensidad” (1989).

El capítulo se cierra al entrar en un *impasse* con el acceso al poder de Violeta Chamorro, con la aquiescencia de los Estados Unidos, y con un retorno a la perspectiva criolla que ahora se viste de neoliberal y parece abandonar los programas sociales dirigidos a los grandes sectores nacionales, entre los que están, por toda la experiencia política y cultural, los pueblos costeños.

Reflexión final

La matriz nacional es determinante en la toma de conciencia y movilización de los pueblos indios, pues no obstante que todas las fronteras nacionales segmentan territorios indios, no existe ninguna propuesta que reivindique estos espacios ancestrales que muestran en sus similitudes culturales lazos de raíz antigua. Así, la frontera que separa a Guatemala, México y Belice separa a numerosos pueblos mayenses de gran tradición civilizadora; la separación con Honduras divide a chortíes, también mayenses, y la de El Salvador a los pipiles. La frontera entre este último país y Honduras separa también a pueblos mayenses y lencas.

El conflicto étnico nicaragüense revelaría rápidamente la fragilidad de su línea fronteriza con Honduras con el movimiento en una y otra dirección que realizarían los pueblos miskitos, situación escindida que comparten con los sumu. Entre Nicaragua y Costa Rica no quedan ya restos de los antiguos pueblos mesoamericanos divididos, convertidas ya sus respectivas poblaciones en parte del campesinado nacional hispanohablante. En cambio, entre Costa Rica y Panamá comparten a guaymíes; y no digamos a cunas y chocoes, que continúan sus espacios culturales en Colombia, aparentemente todavía vivos por las dificultades de la comunicación terrestre.

Todos estos pueblos vuelcan sus esfuerzos hacia sus respectivos foros políticos nacionales y no cabe duda que la meta, lograda ya por los pueblos costeños nicaragüenses, es el reconocimiento de la composición pluriétnica de la nación y, como bien lo señala Carlos M. Vilas, al referirse a la situación nicaragüense,

[...] el reconocimiento efectivo —pero no carente de tensiones— de modalidades específicas de participación política y social, la apertura de la práctica social a las formas étnicamente diferenciadas de expresión cultural, han permitido desmontar muchos de los mecanismos de discriminación de las poblaciones costeñas: la discriminación por el idioma, por las instituciones políticas y sociales, por las prácticas productivas, por los estilos tecnológicos, por los criterios de organización y de autoridad. Las apoyaturas institucionales del racismo se debilitan, abriéndose paso un proceso de desenvolvimiento inevitablemente lento y prolongado, de constitución participativa en un Estado multiétnico (Vilas, 1990: 43).

Conclusiones

El punto de partida para desarrollar la propuesta que hemos realizado a lo largo de este ensayo es el carácter pluriétnico de los países americanos, como rasgo de su situación nacional contemporánea y como fundamento de su proceso formativo; es decir, en tanto elemento de su proceso de constitución. En este sentido nos encontramos con un enorme potencial teórico para la definición de una etnografía enfrentada al eje mismo de la cuestión étnico-nacional, en tanto sus tareas, en una perspectiva sincrónica, corresponderían al análisis de las culturas en tanto diversidad que como conjunto constituye a la nación y desde ahí se articula y enfrenta al Estado nacional. Evidentemente la consideración de la diversidad cultural implica la referencia a diversas y numerosas instancias de orden socioeconómico y político, en tanto es una cuestión de carácter teórico, pero igualmente adquiere una relevancia práctica si nos remitimos tanto a las movilizaciones que plantean reivindicaciones étnicas, como si se trata del diseño de programas institucionales dirigidos a situaciones caracterizadas por la pluriétnicidad y el multilingüismo. Esto, desde luego, no agota las perspectivas del desarrollo de una etnografía, pues el señalamiento del largo, sinuoso y complejo proceso histórico que conduce a la actual diversidad constituye un reto que promete resultados novedosos. Aquí la tarea es el seguimiento cuidadoso de las transfiguraciones étnicas que conlleva la conjunción de las tres matrices étnico-raciales y el movimiento de sus diferentes transformaciones; de por sí la sola complejidad mostrada por la

historia precolonial de los pueblos americanos ha sido un espacio enfrentado por los estudios antropológicos y que define sus problemas fundamentales, pero la perspectiva cambia radicalmente cuando partimos del presente y del cuestionamiento del proceso mismo que enlaza sus diferentes fases.

La importancia de reconocer los vínculos entre tales extremos temporales ha sido resaltada por la corriente de arqueólogos que propone una etnoarqueología, por la cual se diseñan investigaciones etnográficas a partir de los principales problemas teóricos que plantea el estudio de momentos históricos con escasos materiales o cuando se trata de construir modelos explicativos de largo alcance. Sin embargo, si emprendemos el camino inverso y a su vez preguntamos por las raíces de las cuestiones básicas para la situación contemporánea, entonces el énfasis cambia, sobre todo si consideramos no sólo puntos determinados en el desarrollo histórico, sino sobre todo el carácter del movimiento mismo, lo que hemos llamado, siguiendo a Darcy Ribeiro, sus transfiguraciones.

Lo que está en el centro de esta propuesta es una reconsideración de la etnografía a partir de la inserción en las características históricas y culturales de los pueblos americanos, en el marco de la configuración nacional y de las incidencias de las formaciones estatales. Separamos nación y Estado por la sencilla razón de que, salvo el caso del sandinismo en Nicaragua, ningún otro Estado ha asumido jurídicamente el carácter pluriétnico de su base nacional; mucho menos se han replanteado las respectivas historias nacionales para revolverse hacia un proceso marcado por una diversidad étnica de complejidades apenas sospechadas y de influencias escasamente reconocidas. La extrema rigidez impuesta por una concepción criolla de un nacionalismo eurocéntrico ha impedido cualquier tendencia hacia el reconocimiento de la diversidad étnica, pero la presión creciente de los pueblos indios organizados, que ha impugnado estos sistemas opresivos, racistas y etnocidas, comienza a cambiar este estado de cosas, sobre todo porque ni aún la nueva estrategia política de “democracia de baja intensidad” considera el hecho rotundo de la diversidad étnica y de las crecientes reivindicaciones de los pueblos indios. Este es el contexto al que la etnografía tiene que responder.

Porque hasta ahora la etnografía ha sido una reproducción de concepciones y enfoques procedentes de los países centrales. Esto significa una reflexión de la otredad desde una óptica distante, cientifista y cargada de un evolucionismo que ve al “salvaje”, o al “primitivo”, como contraste para dilucidaciones

existenciales, históricas y filosóficas. El relativismo no cambiaría sustancialmente esta perspectiva, pues a la exaltación de la diversidad y de la originalidad de cada cultura habría de imponerse la realidad del dominio político y económico sobre los pueblos estudiados; es decir, el subdesarrollo y el racismo, la violencia de los conflictos armados y la crudeza de la *realpolitik*. Lo que imponía esta situación era un énfasis preciosista en la descripción de cuestiones técnicas altamente elaboradas o bien problemas teóricos ajenos a la realidad sociopolítica global. La monografía llegaría a convertirse en un modelo de trabajo antropológico, vertido sobre el espacio cerrado de la especificidad cultural y de sus acotadas magnitudes.

El rechazo a la neutralidad asumida y al cientifismo exagerado llevaría al rechazo de la etnografía, como acontecería en México con el movimiento crítico que emerge en 1968; pero se dejaba de lado también una tradición académica con un desarrollo científico propio y un rico acervo factual. Replantear la etnografía a partir de la cuestión étnico-nacional nos conduce a una reconsideración de ese rico patrimonio científico desde una óptica crítica. Puesto que la descripción etnográfica tendrá como un primer plano los mismos espacios conceptuales de la antigua práctica y con estrategias metodológicas que se nutrirían de sus antecesoras, pero ahora el referente explícito y definitorio sería el marco de lo nacional. Es decir, la monografía relacionada con los pueblos indios sería no ya una descripción que registra los restos sobrevivientes de una antigua y agonizante cultura, sino una investigación de una de las formas diversas que asume la cultura nacional, o bien del conjunto de la diversidad en sus ricos e infinitos matices y en sus implicaciones de todo orden.

Aquí podemos reconocer el hecho nacional como el espacio particular y vivo de la investigación etnográfica, pero el movimiento hacia el pasado cambia necesariamente los referentes, y si el sistema colonial tiene otra espacialidad, así como sus propias fronteras, al trasladarnos a la historia precolonial nuevamente cambiamos nuestros referentes e ingresamos a una complejidad de orden distinto que alcanza su punto más alto en los grandes sistemas que encontrarían en pleno florecimiento los soldados españoles al llegar a América. Esta perspectiva ha sido tocada exclusivamente por los estudios antropológicos y ello sólo de manera fragmentaria, lo que habría de rearticularse y señalar vacíos y tareas pendientes a una etnografía que encontramos necesariamente latinoamericanista.

Es decir, las tareas que proponemos y la orientación misma de esta etnografía tiene ya antecedentes en varios países de nuestra América, pues numerosos antropólogos latinoamericanos hace tiempo que han situado su práctica en el marco del hecho nacional. En sentido estricto una reflexión de la historia de la antropología en cada país latinoamericano habrá de revelar otros esfuerzos y seguramente monografías, ensayos y hasta propuestas teóricas con este ingrediente nacional, una línea donde encontramos, para mencionar a algunos destacados antropólogos reconocidos por el alcance de sus contribuciones, al cubano Fernando Ortiz, al peruano José María Arguedas y al mexicano Miguel Othón de Mendizábal. Sin embargo, a quienes encontramos como antecedentes inmediatos en una perspectiva no sólo nacional, sino también abiertamente latino americanista, y como fundadores de una orientación que tiene en el centro mismo de su propuesta a la cuestión étnico-nacional es a aquellos que ya hemos mencionado a lo largo de este ensayo.

Así, José Carlos Mariátegui aparece enfrentando la ortodoxia a partir de las condiciones sociales y políticas de la nación peruana, predominantemente india y campesina, y que tiene en la comunidad agraria a la célula básica, tanto del viejo imperio incaico como del sistema colonial que imponen los españoles. Para Mariátegui la nación se asienta en las grandes masas obreras y campesinas, pluriétnicas y multilingües, y tiene su eje principal en los pueblos indios. Digamos que la relevancia de la obra de Mariátegui para la discusión actual ha sido resultado del esfuerzo de un conjunto de destacados latinoamericanistas, como José Aricó, Aníbal Quijano, Oscar Terán y otros.

Por su parte, el boliviano René Zavaleta habría de hacer numerosos y valiosos señalamientos sobre la nación en América Latina, a partir de un riguroso y original análisis marxista de la historia de los países americanos, pero sobre todo abordaría específicamente la experiencia nacional en la situación boliviana, donde encuentra a una élite criolla nacionalista por completo ajena a lo nacional-popular. El manejo teórico de la nación apuntaría a varias cuestiones metodológicas que pueden reconducir toda la discusión por senderos que a nosotros nos parece que corresponden a esa etnografía que proponemos.

Finalmente, hemos destacado la contribución fundamental de Darcy Ribeiro, cuyo planteamiento lo lleva a proponer un modelo teórico para el hecho nacional basándose en la experiencia americana y es prácticamente

el primer antropólogo que establece una tipología basada en los procesos étnico-nacionales a partir de su diversidad étnica. Esta propuesta es audaz y muy controvertida, y ese es el tono con el que el autor gusta presentarla, y contiene numerosas indicaciones que nosotros hemos recuperado para fundamentar nuestra propuesta de etnografía. En tanto que nos distanciamos del evolucionismo y de un cierto matiz positivista, consideramos valiosas sus indicaciones sobre el proceso étnico-nacional, cuyas especificidades le llevan a hipótesis y propuestas novedosas y prometedoras, sobre todo aquellas que revelan el complejo proceso de transfiguración étnica.

Como es evidente, esta propuesta se alimenta no sólo de contribuciones específicas sobre la experiencia nacional en nuestra América, también lo hace, y es importante subrayarlo, de la tradición científica y filosófica latinoamericanista, la que vive numerosos momentos de brillantes expresiones y la que habría de enriquecerse con la valiosa contribución del pensamiento marxista. También es de destacar en esta línea de reflexión la tradición académica y política de la antropología mexicana, entrelazada muy estrechamente con el intenso nacionalismo de la Revolución Mexicana, de raíces criollas, convulsionada con el nacionalismo revolucionario del cardenismo. Es decir, la antropología mexicana entramada de una manera original y cargada de contradicciones, pero también con una conciencia crítica y una exigencia de compromiso con las grandes mayorías, aquellas que constituyen históricamente a la nación y muestran de muchas maneras su diversidad étnica y lingüística.

Esta trama de linajes teóricos ha constituido un espacio donde se ha formado una antropología profesional con aportes sólidos y con una clara conciencia de su originalidad, y desde luego también de sus limitaciones; pero creemos que este fenómeno, si bien refleja una experiencia nacional, la mexicana, comparte sus bases históricas con el resto de los países de nuestra América, de ahí que reflexionar a partir de la situación centroamericana nos ofrece un magnífico universo de análisis cuya complejidad es de suya una difícil prueba. Aquí, en este ensayo, más que demostrar la bondad de nuestra propuesta con los pocos datos que manejamos, tratamos de definir problemas, apuntar hipótesis, reconocer autores y, sobre todo, de contribuir a la construcción de una antropología consecuente teórica y políticamente con la extrema diversidad étnica que subyace a la originalidad histórica de las naciones americanas.

No deja de ser paradójico, ya para finalizar, que mientras la ortodoxia marxista, en su afán de ser fiel a las ideas de los padres fundadores, partía del proceso de formación nacional que se dio en Europa con la Revolución Industrial y la expansión del capitalismo, lo que se parafraseaba como la constitución del Estado-nación en tanto exigencia básica del desarrollo capitalista; pero este marcado eurocentrismo le lleva a ignorar la experiencia americana, que tiene en la constitución de los Estados Unidos como Estado independiente, y en la emergencia de los países latinoamericano, a principios del siglo XIX, acontecimientos históricos que no sólo anteceden a los europeos, sino que además inciden sobre ellos de maneras que no alcanzamos a conocer, precisamente por la imposición de una óptica etnocéntrica, como bien lo ha señalado Benedict Anderson (1993), en un trabajo que propone diversos planteamientos ciertamente originales y restituyen al hecho nacional en América su trascendencia histórica y política, aunque no asumida teóricamente, hasta el momento.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Aricó, José (1978), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo Veintiuno Editores, México. (Cuadernos de Pasado y Presente, 60).
- Armillas, Pedro (1991), "El norte de Mesoamérica", en Rojas, T. (editora), *Pedro Armillas: vida y obra*, vol. II:155-206, CIESAS, México.
- Barre, Marie-Chantal (1990), "La presencia indígena en los procesos sociopolíticos contemporáneos de Centroamérica", *Nueva Antropología*, núm. 37:107-127, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972), "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, vol. 9:105-124, UNAM, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1981), *Utopía y revolución*, Editorial Nueva Imagen, México.
- Briseño, Juan (1988), "La organización comunal y la lucha por la tierra", *Papeles de la Casa Chata*, núm. 5: 21-30, CIESAS, México.
- Coronado, Gabriela (1986), "Formas de comunalidad y resistencia lingüística", *Papeles de la Casa Chata*, núm. 1:25-37, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

- Cruz Sandoval, Fernando (1984), "Los indios de Honduras y la situación de sus recursos naturales", *América Indígena*, núm. 44:423-445, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Chapman, Anne (1985), *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lenca de Honduras*, tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios de México y Centro América, México.
- Chapman, Anne (1990), "Mesoamérica: ¿Estructura o historia?", *La validez teórica del concepto Mesoamérica*, pp. 35-48, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Sociedad Mexicana de Antropología, México. (Colección Científica, 198).
- Davidson, W. (1979), "Dispersal of the Garifuna in the Western Caribbean", *Actes du XLII Congres des Americanistes (Paris, 1976)*, vol. VI.
- Díaz, Floriberto (1992), "La comunalidad: más allá de la democracia", *Ojarasca*, núm. 13: 53-57, México.
- Díaz Polanco, Héctor (1988), *La cuestión étnico-nacional*, Distribuidora Fontamara, México.
- Dominguez Dominguez, Marcelino (1988), "Poder comunal: instrumento de autodesarrollo. Caso de Cacalotepec Mixe, Oaxaca", *Medio Milenio*, núm. 3:27-34, Oaxaca.
- García Mora, Carlos y Andrés Medina (editores) (1986), *La quiebra política de la antropología social en México. II. La polarización*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Guerrero, Javier y Gilberto López y Rivas (1982), "Las minorías étnicas como categoría política de la cuestión regional", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5:35-49, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.
- Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (1979), Editorial Nueva Imagen, México.
- Jenkins Molieri, Jorge (1986), *El desafío indígena en Nicaragua: el caso de los Miskitos*, Editorial Katún, México.
- Kirchhoff, Paul (1948), "The Caribbean Lowland Tribes: The Mosquito, Sumo, Paya, and Jicaque", en Steward, Julian H., *Handbook of South American Indians*, vol. 4:219-229, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- Kirchhoff, Paul (1954), "Gatherers and Farmers in the Great Southwest: A Problem in Classification", *American Anthropologist*, núm. 56:529-560.
- Kirchhoff, Paul (1960), *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. (Suplemento de la revista *Tlatoani*, 3).
- Kirchhoff, Paul (1963), "Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México Antiguo", *A Pedro Bosch-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*, pp. 35-48, INAH/UNAM, México.

- Kirchhoff, Paul (1966) "Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana", en Pompa y Pompa, Antonio (editor) *Summa anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, pp. 205-208, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Krotz, Esteban (1988), "Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana actual", *Iztapalapa*, núm. 15:7-18, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Leander, Birgitta (coordinadora) (1989), *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, Unesco/Siglo Veintiuno Editores, México.
- Mariátegui, José Carlos (1969), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ediciones Solidaridad, México.
- Melgar Bao, Ricardo (1980), "La I C frente al dilema de raza y nación en América Latina", *Memoria*, vol. III:324-345.
- Medina Hernández, Andrés (1988), "A propósito del 68 mexicano: Antropología, Marxismo y la Cuestión Étnica", *Anales de Antropología*, vol. 25:183-223, UNAM, México.
- Medina Hernández, Andrés (1990), "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano", en Sugiura, Y. y M. Serra (coordinadoras), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, pp. 447-482, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Medina Hernpandez, Andrés (1992), "La identidad étnica: turbulencias de una definición", en Méndez y Mercado, Leticia I., *I Seminario sobre Identidad (Cuadernos de Investigación)*, pp. 13-27,
- Mon Pinzón, Ramón Arturo (1989), "La migración china a Panamá", en Leander, B., (coordinadora), *Europa, Asia y Africa en América Latina y el Caribe*, pp. 247-267, Unesco/Siglo Veintiuno Editores, México.
- Nietschman, B. (1974), "Cambio y continuidad de los indios Rama de Nicaragua", *América Indígena*, vol. 34, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Olivé Negrete, Julio César (1990), "El concepto arqueológico de Mesoamérica", *La validez teórica del concepto Mesoamérica*, pp. 35-48, INAH/SMA, México.
- Paris, Robert (1981), *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Siglo Veintiuno Editores, México. (Cuadernos de Pasado y Presente, 92).
- Pellegrino, Adela (1989), "Inmigración y movimientos internos de población en América Latina y el Caribe en los siglos XIX y XX", en Leander, B., (coordinadora), *Europa, Asia y Africa en América Latina y el Caribe*, pp. 94-127, Unesco/Siglo Veintiuno Editores, México.
- Peña, Orlando (1989), *Estados y territorios en América Latina y el Caribe*, Ediciones Era, México.
- Rendón Monzón, Juan José (1992), *Introducción al estudio y desarrollo de la resistencia india*, Casa de la Cultura de Juchitán, Oaxaca.

- Ribeiro, Darcy (1971), *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. (Primera edición en portugués de 1968).
- Ribeiro, Darcy (1972), *Configuraciones*, Secretaría de Educación Pública, México. (SepSetentas, 38).
- Ribeiro, Darcy (1976), *El dilema de América Latina. Estructuras del poder y fuerzas insurgentes*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Ribeiro, Darcy (1977), *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Editorial Extemporáneos, México.
- Ribeiro, Darcy (1978), *Los brasileños*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Rouse, Irving (1962), "The Intermediate Area, Amazonia, and the Caribbean Area", en Braiwood, Robert J. y Gordon R. Willey, *Courses Toward Urban Life*, pp. 34-59, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.
- Rouse, Irving (1964), "The Caribbean Area", en Jennings, Jesse D. y E. Norbeck, *Prehistoric Man in the New World*, pp. 389-417, The University of Chicago Press, Chicago.
- Saladino García, Alberto (1983), *Indigenismo y marxismo en América Latina*, Universidad Autónoma del Estado de México. Coordinación de Investigación Científica, Toluca. (Cuadernos de Investigación, 4).
- Steward, Julian H. (1948), "The Circum-Caribbean Tribes", *Handbook of South American Indians*, vol. IV.
- Steward, Julian H. (1956), *The People of Puerto Rico*, University of Illinois, Urbana.
- Steward, Julian H. y otros (1955), *Las civilizaciones antiguas del viejo mundo y de América. Symposium sobre las civilizaciones de regadío*, Unión Panamericana, Washington, D. C.
- Stone, Doris (1966), "Synthesis of Lower Central American Ethnohistory", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 4:209-233, University of Texas Press, Austin.
- Terán, Oscar (1985), *Discutir Mariátegui*, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Suárez, Jorge (1995), *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México.
- Torres Rivas, Edelberto (1988), "Centroamérica: democracias de baja intensidad", *Estudios Latinoamericanos*, núm. 3:30-37, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- Urteaga, Augusto (1986), "Tribulaciones de la antropología latinoamericana: a propósito de Darcy Ribeiro", en García Mora, Carlos y Andrés Medina

- (editores), *La quiebra política de la antropología social en México, II: La polarización (1970-1976)*, pp. 27-36, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Vivó, Jorge A. (1972), *El poblamiento Náhuatl en El Salvador otros países de Centroamérica*, Ministerio de Educación, San Salvador. (Colección Antropología, 2).
- Wolf, Eric R. (1952), "La formación de la nación: un ensayo de formulación", *Ciencias Sociales*, núm. 4, Unión Panamericana, Washington, D. C.
- Zavaleta, René (1974), *El poder dual en América Latina*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- Zavaleta, René (1983), "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina", en Vega, Juan Enrique (coordinador), *Teoría y política en América Latina*, pp. 281-290, CIDE, México.
- Zavaleta, René (1986), *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo Veintiuno Editores, México.

apuntes del sur es una colección de textos destinados a la divulgación del conocimiento académico entre un amplio público lector. Su enfoque temático abarca una diversidad de disciplinas relacionadas con el campo científico social y humanístico, por lo que tienen cabida en esta serie un conjunto misceláneo de ensayos, diarios de campo, informes intermedios de investigación académica, conferencias, correspondencia epistolar de relevancia histórica y otras aportaciones de significativa importancia que en igual medida despierten el interés del público conocedor y atraigan la atención de aquellos lectores que busquen introducirse o profundizar en el conocimiento de los temas y géneros expuestos.

Esta colección obedece al propósito de dar espacio a un número indeterminado de escritos que guardan en común, además de su calidad y relevancia pública, su breve extensión, característica que les confiere, potencialmente, una mayor vía de difusión bajo el formato de cuadernos. **Apuntes del sur** forma parte de la cobertura editorial amplia y plural que aspira a alcanzar el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).

apuntes del sur

5 colección

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2019,
con tiraje de 300 ejemplares,
en Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.
Av. Pedro Moreno #7, Barrio de Santa Lucía, 29250.
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.



La intención de este trabajo es mostrar la importancia de la etnografía y de la historia para un mejor conocimiento de los pueblos indios, en este caso centrándonos en los del istmo centroamericano, y señalando la importancia de distinguir a los pueblos de las dos áreas comprendidas, y definidas por Paul Kirchhoff, Mesoamérica y Circuncaribe, cada una con diferentes características culturales, reflejadas en sus modos de vida, en sus tradiciones históricas y en sus reivindicaciones políticas. Este contraste entre las dos regiones culturales comprendidas se manifestó abiertamente en la lucha de los pueblos de la Costa Atlántica por la autonomía, por un lado, y en la del pueblo maya por su reconocimiento como una fuerza política nacional con sus respectivos derechos referidos a sus especificidades sociales y culturales, por el otro.

