

# La etnicidad latinoamericana como una nueva clase social global

Rodolfo Uribe Iniesta\*

*\* Investigador titular del Centro Regional Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador Invitado Centro Nacional Australiano de Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Australiana. Email: [ruribei77@gmail.com](mailto:ruribei77@gmail.com)*

## Resumen

La confrontación directa a nivel local entre las comunidades indígenas latinoamericanas y las empresas transnacionales apoyadas por sus sistemas legales y estatales sin mediación de los Estados nacionales y la migración forzada por el cese del apoyo a la producción y población rural ha llevado a los pueblos indígenas latinoamericanos a una nueva situación donde la integración social étnica se desterritorializa, se fragmenta, se extiende y, a la vez, se recompone y complejiza en una confrontación sistémica que no se entiende a nivel nacional sino solamente a nivel global. De ahí, en tanto que es una situación estructural nueva, que a su vez genera nuevas formas de integración, conciencia y acción que trascienden las originales identificaciones y diferenciaciones étnicas con movimientos políticos que avanzan desde posiciones locales hasta globales, de la representación local a la pluriétnica, multclasista, nacional e incluso regional latinoamericana; podemos decir que la etnicidad latinoamericana como una forma de integración social específica se ha convertido en una nueva clase del sistema global, y que, llenando los espacios abandonados por los Estados nacionales, sus movimientos políticos se están convirtiendo en referentes, pero sobre todo opciones, para todas las clases y grupos sociales que son excluidos de la funcionalidad y nueva ingeniería social impuesta por los proyectos modernizadores de dicha globalización.

**Palabras clave:** Cuestión indígena; clase social; globalización; movimientos sociales; resistencia indígena; Latinoamérica.

## Abstract

Latin American ethnicity as a new global social class. The direct confrontation at local level between the Latin-American indigenous communities and the transnational companies supported by its legal and state systems without mediation of the national states as well as the migration forced by the cessation of support to the rural population and production has taken the indigenous Latin-American peoples to a new situation. In this new situation the ethnic social integration has no roots, is fragmented, and becomes more complex in a systematic confrontation that spreads not only on the national level but worldwide. Therefore, while it is a new structural situation, which in turn generates new forms of integration, conscience and action that go beyond the original identifications and ethnic differentiations with political movements which advance from local to global positions, from local representation to multiethnic, multiclass, national and even Latin-American regional, we can say that the Latin-American ethnicity like a form of specific social integration has turned into a new class of the global system, and that, filling the spaces left by the national states, its political movements are turning into referents, but especially options, for all social classes and social groups that are excluded from the functionality and the new social engineering imposed by the modernizing projects of such globalization.

## **La etnicidad como una nueva alternativa estructural para las masas**

Actualmente en Latinoamérica, la gran cuestión —y mi hipótesis— es que los nuevos actores políticos indígenas, transformados en grupos políticos masivos, son expresión de una nueva clase social global. Es decir, que tenemos que entender un cambio en una dimensión que trasciende los espacios y ámbitos culturales localmente identificados, incluso más allá de los espacios nacionales que supuestamente contenían a los pueblos indígenas dentro de un sistema de conflictos de diferencialidad cultural, de estratificación social, e incluso, localización territorial y especialización funcional.

Lo más evidente es que estos nuevos movimientos políticos indígenas aparecen en el vacío que dejan los Estados nacionales fuertes o nacionalistas como resultado de los procesos de privatización y descentralización ocurridos en los últimos 30 años. Estos movimientos vienen de los cambios estructurales que, por un lado globalizaron las localidades parroquiales, los espacios propios, íntimos —a través de la nueva ocupación espacial global de las grandes corporaciones transnacionales y las nuevas tendencias de depredación ecológica— y modificaron las condiciones culturales de parte de estas mismas empresas. Estos cambios al mismo tiempo forzaron la migración física masiva relocalizando a grandes masas de población de pueblos originarios en los nuevos (inmensos e indefinidos) espacios periurbanos de las nuevas megalópolis latinoamericanas y en los duros y riesgosos procesos de ocupación de viviendas precarias, en las grandes ciudades europeas y estadounidenses, cambiando totalmente el ámbito espacial y la forma de integración de estas agrupaciones socioculturales. Se ha logrado construir un funcionamiento unitario de la economía tal como pretendía la ideología neoliberal, pero tanto en Europa frente a África, como en Estados Unidos frente a Latinoamérica, la libertad de movimiento que se le reconoce a las mercancías y sobre todo a los capitales, se coarta a las personas con leyes migratorias que contradicen los principios del sistema, dejando en el limbo a cientos de millones de personas.

Contra la vieja limitación local territorial de lo étnico, ahora los pueblos indígenas viven una realidad múltiple que los obliga, tanto a ser la última defensa contra la devastación ambiental y la homogeneización cultural en sus ámbitos originarios, como a existir en un espacio no continuo incluso no sólo transnacional sino transcontinental, desde los territorios originales hasta las zonas periurbanas en donde lo mismo regeneran nuevas formas comunitarias que establecen organizaciones reticulares o rizonómicas donde, con facilidad, además, se desarrollan relaciones de grupos de interacción y convivencia constitutivas de nuevos grupos basados en ser también indígenas del mismo país, en ser meramente connacionales o, incluso, simplemente, en ser también latinoamericanos. La profundidad histórica del arraigo a lo local, la identificación con el paisaje, convive con la extrema fluidez de la impuesta movilidad espacial y relacional de la llamada alta modernidad y se entremezclan las formas de organización por parentesco, comunitarias, con las modernas redes de solidaridad e intercambio deslocalizadas. Y por supuesto, la conciencia y el discurso ahora expresan esa nueva situación múltiple a pesar de que la ciencia occidental clasifique lo étnico como lo unitario e unívoco por excelencia.

Para entender esto tenemos que recordar que las condiciones de la etnicidad de todos los pueblos, particularmente de los latinoamericanos, incluso contra lo que los discursos propios afirman, siempre han cambiado, oscilando siempre entre la desaparición como grupos sociales diferenciados y su adaptación a las nuevas condiciones. La nueva situación hace más importante valorar las condiciones de mestizaje en el sentido que proponía Guillermo Bonfil (1989), como

persistencia de formas propias estructurales y estructurantes de la producción y reproducción de la vida cotidiana que mantienen la diferencialidad e incluso la resistencia frente a una condición total de europeos transterrados. Siguiéndolo, tenemos que recordar que el mestizaje no es una mera "aculturación" como pretende el funcionalismo, sino un campo denso de resistencia donde los individuos fluyen entre contenidos culturales según su propia subjetividad, voluntad política y capacidad de transformación o adaptación. Y entonces, tal vez, en nuestro continente quizás debiéramos considerar —como se hace en Australia— al mestizaje como una calle de doble sentido, que lo mismo permite actualizar, reformular y preservar las culturas e identidades originarias.

Lo más evidente es que los actuales movimientos políticos basados en la actividad de los pueblos indígenas aparecen como nuevos actores sociales solventes que pueden tomar a su cargo, o nuclear, a todos los grupos excluidos de los nuevos procesos económicos centrales. En las amplias e indefinidas masas de las interminables regiones periurbanas latinoamericanas, y los masivos procesos de migración, aparecen como alternativas para una coordinación y dotación de sentidos posibles. Usando una metáfora de la teoría del caos: son los atractores de orden en las nuevas movilizaciones territoriales, diásporas culturales y en los desarraigos culturales y ambientales sin desplazamiento físico.

### **Los indios imposibles**

Para cerrar el siglo, el antropólogo más influyente de México, funcionario relevante del inicio de la transición neoliberal en el sexenio de Carlos Salinas, Arturo Warman, publicó un libro en el que abiertamente intentaba definir la cuestión étnica mexicana en abierto debate con los neozapatistas, pero también, como lo señalaba, con su —ya para entonces difunto— amigo Guillermo Bonfil. La afirmación central de *Los indios de México en el umbral del milenio* (Warman, 2003) es que no existe ni puede existir algo como una identidad interétnica<sup>1</sup> y que como indígenas sólo pueden considerarse aquellos que habitan en las comunidades indígenas, considerando además, que las instituciones de los actuales pueblos indígenas son creaciones españolas y, por lo tanto, no hay lugar para negociaciones sobre derechos originales nativos. Desde esa perspectiva denunciaba la etnicidad de origen multiétnico de las comunidades neozapatistas rebeldes, como una impostura política. Warman intenta construir un marco objetivo desde lo que vuelve a verse como un esfuerzo de la taxonomización científica de determinar-localizar adecuadamente a los sujetos sociales contra los procesos propios de los sujetos sociales, señalándoles, por ejemplo, a las ingenuas masas de mestizos urbanos, lo inadecuado y erróneo —e incluso imposible— de su identificación como indígenas, bajo el slogan de "Todos somos indios". Quedando denunciada su solidaridad como un hecho romántico producto de una manipulación ideológica de un grupo de intelectuales no indígenas (y básicamente urbanos como el subcomandante Marcos). Warman llegó a afirmar que el problema étnico se resolvía con crear más municipios y hacer realidad la autonomía municipal establecida en la Constitución de 1917 y reforzada por las modificaciones al artículo 115 constitucional en el sexenio 1982-1988, con lo que limitaba la etnicidad a una cuestión de territorialidad municipal, atención a migrantes y promoción de los derechos culturales.

Este marco científico objetivista que construyó Warman nos impediría entender los procesos sociopolíticos que han ocurrido en el último decenio, dado que, según él, la condición étnica y su identificación política no podría extenderse entre dos pueblos de origen distinto y excluiría, por supuesto, a toda la población mestiza, la cual, por supuesto es definida bajo el criterio

funcionalista de "aculturada", y vista según la función cultural y política del colonialismo interno donde se le contrapuso a los pueblos indígenas tanto en su función de control económico político directo, como de atracción e integración cultural dado su mejor estatus social.

Con el marco propuesto de Warman, ¿cómo entenderíamos la reorganización social, cultural y política de amplios sectores de población guatemalteca bajo un nombre que tiene que ver más con reportes turísticos y antropológicos que con una población determinada, como es el de maya? Tras sobrevivir las guerras contrainsurgentes, y de hecho en ocasiones de genocidio entre 1970 y 1990, las organizaciones que agrupan a cakchikeles, mames, quichés, etc. se reencuentran bajo organizaciones con el nuevo nombre de Mayas, una identidad y un proceso que Warman calificaría de falso e ilegítimo. Y más aún, que contra las concepciones aún vigentes de las ciencias sociales que no sólo ven a lo étnico o indígena como lo contrario a lo nacional, caracterizado por ser una identidad orientada hacia el pasado y basada en relaciones de parentesco —como dicen Geertz, Giddens y Habermas—, se orientan a la producción de propuestas no sólo nacionales sino hacia el futuro, usando eslogans como el de "No somos indios, no somos indígenas, somos mayas" (Ver: Bastos y Cumes, 2007: 93).

Al parecer se trata de un proceso amplio y complejo pero, sobre todo, llama la atención por lo generalizado en Latinoamérica. Por ejemplo, lejos de estos procesos de reorganización política, ahora los hablantes mayas de los 47 pueblos tradicionales alrededor de la ciudad de Mérida, al no poder identificarse con los mestizos o ladinos de la ciudad, siendo bilingües y rurales, no se autoidentifican como Macehuales como era lo tradicional en Yucatán, sino como "mayeros" (Atocha, 2010).

Como parte de la impostura acusada por Warman se encontraba el hecho de que los neozapatistas abrieron su representación en los diálogos de San Andrés Sakamchén de 1995-1996 a todas las minorías mexicanas. Un hecho que, nuevamente, contra la interpretación de Warman, no se limitaría a México: en 1996 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) con el mismo sentido, propuso la creación de un Parlamento Indígena y Popular para su nación. Más aún, como evidencia, tenemos ahora el gobierno boliviano surgido de un movimiento de abierta identificación indígena que ha podido reelegirse y reformular la Constitución. Frente a la limitación de lo indígena a lo local y cultural, es evidente que los pueblos indígenas ahora se organizan políticamente, en un proceso que Alvaro Bello (2004) adecuadamente describe como la politización de las identidades —y contra la opinión de Warman de que sólo podrían considerarse indígenas si peleaban explícitamente sólo por derechos culturales—, se convierten en medios de representación y opciones políticas para todos los grupos nacionales en el amplio e indefinido campo de lo popular. Y cuyo discurso político se centraliza cada vez más en el campo de la reorganización económica ambiental global.

En su lectura, Warman sólo buscaba apegarse a la corrección de la ciencia etnográfica, de acuerdo con la cual los indios no son actores económicamente determinados, por lo tanto, no pueden considerarse como clase, según las arduas discusiones de los años 60, pero además, esencialmente, no podrían expresar visiones o propuestas nacionales o más allá de sus intereses propios. Por no mencionar las concepciones esencialistas según las cuales, por estar basados en la identidad del parentesco y la localidad, no podrían entender, proponer ni promover conceptos políticos abstractos, sobre todo aquellos considerados como simbólicos para los europeos, como los de modernidad o democracia.

Estas creencias fueron defendidas como criterios científicos, que a su vez habían sido proyectados como características ontológicas, a pesar de que la reconstrucción de la historia

precolonial las niegue. Entonces, para sostener al mismo tiempo el control político de la minoría colonial y un discurso modernizador democrático en los países latinoamericanos independientes, fue necesario —cuando no se realizó un total genocidio— un sistemático esfuerzo conceptual para mantener, o al menos presentar, a los pueblos indígenas como minorías. Este esfuerzo conceptual consistió, por ejemplo, en presentar al mestizaje como negación de la condición étnica y así, se tenía una mayoría supuestamente europeizada. Para sostener en este sentido el concepto de mestizaje se le identificó como aculturación, definida, sobre todo, por el uso de tecnología de origen europeo o al menos moderna, y la castellanización forzada. Ambos procesos, fueron definidos, además, desde el desarrollismo de la posguerra, como concurrentes y óptimos para el progreso socioeconómico de las sociedades. En este orden de la modernidad desarrollista los pueblos indígenas eran vistos básicamente como campesinos marginales en proceso de integración a las sociedades y economías modernas de las sociedades nacionales. Económicamente ocupaban los nichos ambientales menos relevantes, precisamente marginales, y su situación campesina sostenida mediante luchas locales de resistencia permanentes y con la influencia regional de procesos, tales como la Revolución Mexicana y las reformas cardenistas o la Revolución Cubana que obligó a impulsar la Alianza para el Desarrollo les permitía mantener una estructura sociocultural y económica semiautárquica que generó la mayor parte de los actuales discursos propios de identidad étnica que hoy se consideran tradicionales.

### **La nueva mutación forzada de los pueblos indígenas**

Hoy ya nos resulta muy evidente que desde los años 80 en Latino América, las corporaciones y las organizaciones internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional dirigieron un nuevo proceso de expropiación de las tierras comunes, campesinas y en general, rurales, que rompieron el status quo en el cual los pueblos indígenas determinados como pueblos campesinos en zonas subdesarrolladas rurales habían logrado un relativo, desigual, pero innegable desarrollo educativo, económico, pero sobre todo demográfico (Ver por ejemplo: Tudela, 1989 y Ojeda, 2005). En ese tiempo las demandas eran por falta de apoyo para el desarrollo local y problemas agrarios. Las políticas étnicas no les reconocían status políticos, pero ya fuera por la reacción preventiva posterior a la Revolución Cubana o las leyes agrarias mexicanas de repartición ejidal, se les reconocía el derecho a la tierra. Si no se les reconocían los derechos como indios, sí se les reconocían como campesinos.

Entre los 80 y los 90 la mayor parte de los países cambiaron sus leyes en el mismo sentido: considerando los derechos culturales, pero al mismo tiempo abriendo las tierras al mercado abierto, abriendo la agricultura y la ganadería a la competencia internacional, y por ejemplo, en el caso mexicano, mediante el Tratado de Libre Comercio de Norte América se renunció a sostener el producto básico del sistema cultural de autosustentación, organización socioproductiva rural y de sustentación de toda la población: el maíz. Argumentando que se produce más eficientemente por corporaciones en los estados del noroeste mexicano y en los llanos centrales de Estados Unidos, se prefirió pagar un estímulo por 15 años, el PROCAMPO, para financiar el cese de producción de éste por parte de los campesinos.

La correlación entre los cambios en las leyes para el acceso a las tierras y el agua, las políticas llamadas de creación de mercados de la tierra y el agua y los Tratados de Libre Comercio con Estados Unidos fueron hechos evidentes en México por la rebelión Neozapatista de 1994, en

Perú por el proceso peruano de 2008 según lo concluye el Informe de la Comisión de los Sucesos de Bagua<sup>2</sup>, y es también la conclusión para Guatemala según Bastos y Cumes (*op. cit.*).

El origen de estas políticas puede fácilmente rastrearse los cambios de las leyes indígenas de Estados Unidos de 1968, cuando se les devolvió el derecho a realizar sus ceremonias religiosas, pero las tierras fueron abiertas a la libre venta. Uno de las adaptaciones interesantes con que respondieron los pueblos originarios al norte del Bravo fue responder rompiendo el secreto de sus creencias y prácticas y compartirlas con toda persona siguiendo los métodos de mérito y aprendizaje tradicionales, como una manera de defender sus tierras, comunidades y manera de entender la vida para ofrecer opciones de mejor vida para todos (Esto último rechazando el concepto occidental europeo de Religión que en realidad sólo es adecuadamente aplicable a las religiones Abrahamicas originadas en Palestina). Fueron también los primeros en entender que estas luchas necesitaban pelearse en espacios internacionales, más allá de los marcos jurídicos de los Estados nación.

Estudiando los cambios de las actitudes y políticas en relación a la etnicidad en Australia desde los 70 hasta los 90, y relacionándolos con los cambios y estrategias políticas seguidas por los grupos conservadores neoliberales en Estados Unidos e Inglaterra, Mark Davis (2008) señala que más allá del libre acceso a los recursos naturales y ambientales, el neoliberalismo necesita una reformulación antropológica de las relaciones sociales a través de relaciones culturales que exalten la cuestión racial, generando lenguajes contrarios al consenso y la solidaridad, y enmarcando y reduciendo la cuestión étnica a la competencia entre individuos y equiparando sus contenidos a meros valores económicos que pueden ser cultural, política, pero sobre todo económicamente, negociados.

### **Reingeniería étnica**

De acuerdo con Zigmunt Bauman (2001) el neoliberalismo se caracteriza porque el capital decide dejar de pagar su parte en los costos de la reproducción social, por eso, al abrir espacios comunes en todo el mundo mediante la globalización, esto se evidencia inmediatamente en la crisis de los espacios y gobiernos locales que dejan de tener recursos para esto, y se ven sometidos a una coherción donde la única manera de mantener actividades económicas mediante la inversión privada, que es la única que se permite mediante la reforma política de los Estados nacionales, es renunciando a los derechos sociales, económicos y laborales de la población y sacrificando sus recursos naturales, ambientales y paisajísticos. En lugar de que compitan las empresas por producir con mejor productividad; los países, las ciudades y las regiones, para no quedarse sin actividades económicas, sin empleos y sin recursos para los servicios, tienen que competir para atraer inversiones bajando el costo de su mano de obra, y cediendo de la manera más accesible posible los recursos mencionados.

Carlos Guerra (1991) describió como desde la dictadura de Pinochet en Chile, se fomentó la política de "Participación Social" para responder a las necesidades sociales. El Banco Mundial lanzaría una gran campaña a nivel mundial para "empoderar" a las mujeres y a las comunidades para alcanzar lo que llaman la "gobernanza" social y ecológica, y programas como el Corredor Ecológico Mesoamericano muestran que los organismos internacionales delegaron la responsabilidad del cuidado de la calidad de vida a la población local. Pero con un sesgo interesante, explícitamente se excluye de esto —con el pretexto de la proverbial corrupción de las autoridades latinoamericanas- a los gobiernos nacionales, estatales y municipales. Incluso, no se reconoce una autoridad comunal general, mucho menos representante de varias

comunidades sino que se generan comités ad hoc para cada tarea al nivel más micro con lo que se evita que se genere una representación política general. Tenemos entonces que los comités, formados casi siempre con una "orientación" de género, es decir, formados por las mujeres, para "empoderarlas" frente a sus compañeros masculinos y porque supuestamente son más honestas, y porque su género las identifica de manera natural y mágica con "la naturaleza", se convierten en responsables cuando menos de la salud, la ecología y la microeconomía de cada comunidad.

En esto la actividad de Warman como funcionario oficial fue muy explícito. Explicaba que los indígenas tenían que tener un cambio fundamental para adaptarse a las nuevas condiciones y que su labor había sido dirigirlos en ese sentido. Así, en su libro dice que en México, la cuestión indígena como tal, se había resuelto con el cambio constitucional de 1992 donde México se define como una nación Multicultural considerando las culturas indígenas<sup>3</sup>, con el fin del reparto agrario que realizó como Secretario de la Reforma Agraria y la titulación territorial para crear mercados de tierra a partir de ejidos y tierras comunales como jefe de la Procuraduría Agraria con el programa PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos).<sup>4</sup> Como Director del Instituto Nacional Indigenista participó en la implementación del equivalente de los programas compensatorios del cambio de vocación productiva y actividades económicas de la Comunidad Europea, que dado que en el TLC de Norteamérica no se hicieron explícitos, funcionaron disfrazados como programas de desarrollo principalmente como el PRONASOL (Programa Nacional de Solidaridad) y el PROCAMPO (Programa Nacional de Apoyo al Campo). El PRONASOL a cambio de la dotación de subsidios específicos pulverizó la representación colectiva de las comunidades en microcomités ad hoc para cada cosa, y el PROCAMPO financió el dejar de sembrar maíz para producirlo en las planicies de Estados Unidos cancelando toda opción de autonomía alimentaria para el país y provocando una anunciada crisis ambiental con el previsto agotamiento por sobreexplotación del acuífero de Ogallala debajo de éstos.<sup>5</sup>

Al mismo tiempo que como una política global se hacía la ingeniería que determinaba los alcances, formas y funciones de las "comunidades y pueblos indígenas" "empoderados" para la "gobernanza" de las microrregiones, también se diseñó una operación de ingeniería social para el sistema político en donde la "modernización" o "profesionalización" de la política sobre todo generó una clase política compacta que comparte los mismos intereses, que se dedica a competir sobre los cada vez más inelásticos recursos fiscales, y que une a académicos, agentes de los medios de comunicación y políticos en una comunidad donde se dice que se logra la democratización porque se logra la alternancia, pero al mismo tiempo las diferencias que se le ofrecen al elector son de matices, y se logra así, como si fuera un objetivo de la sociedad general la llamada "desdramatización" de los cambios de gobierno. Esto quiere decir, que toda la clase política está encuadrada en el horizonte de la deseabilidad de la liberalización económica, la disminución de las funciones del estado y la deseabilidad e inevitabilidad de los "cambios estructurales". Cualquier ciudadano que se exprese o actúe fuera de estos marcos es automáticamente definido como populista por el estamento académico, declarado enemigo público por los oligopolios de los medios de comunicación, o directamente peligros para la nación por el propio poder ejecutivo. Quien se sale del marco ideológico así planteado queda descalificado de lo que los académicos, publicistas y periodistas llaman democracia. Sin embargo, dada la no respuesta del sistema político a las masas, se entiende el surgimiento de consignas como la Argentina de "Qué se vayan todos".

A este doble modelo, sin embargo, le sobraron millones de personas en todo el continente como lo demuestran la migración masiva, y las rebeliones como la neozapatista, las de El Alto, los motines argentinos de 2001, la resistencia en Bagua en Perú, la de San Salvador Atenco y Oaxaca, entre otros hechos, y las elecciones en Brasil, Venezuela, Ecuador y México.

Martín Hopenhaym (1989) describió adecuadamente la situación Latinoamericana señalando la división entre "precarios" y "provisorios". Entre los primeros están los que luchan por la supervivencia en la economía informal y entre los segundos los que para mantener sus trabajos en la burocracia, los servicios y la iniciativa privada, y mantener un tren de vida de clase media, se ven obligados a desarrollar habilidades múltiples para poder responder a los continuos cambios de trabajo o actividades a que se ven obligados para mantenerse ocupados. Los precarios constituyen las grandes masas mayoritarias que funcionan como el magma para las alternativas políticas antineoliberales.

El resultado general de este proceso de ingeniería social y sus limitaciones es que por un lado, las poblaciones indígenas locales, limitadas a su ámbito comunitario pero con sus instituciones atomizadas y desmembradas y sin una representación política unitaria enfrentan en su propia tierra todo el poder de las corporaciones apoyadas por convenios con el Estado Nacional, el que entre otras cosas ha cedido el derecho a la defensa jurídica en el propio territorio nacional, obligando a las comunidades a litigar en las ciudades de las casas matrices de las transnacionales, viéndose así las comunidades integradas al ámbito internacional global sin desplazarse; y por otra parte, por el retiro del apoyo a la agricultura campesina y al desarrollo local y rural, por la devastación ecológica, sino es que la desposesión directa del territorio, estas poblaciones han sido expulsadas, viéndose obligadas a migrar masivamente al extranjero. Los hechos son, entonces, que tenemos en todo el continente luchas locales por los recursos: agua en Bolivia, México y Chile; petróleo en Colombia, Ecuador, Perú, Guatemala y México; minería en Ecuador, Perú, Guatemala y México; recursos turísticos en Guatemala, Colombia, Panamá, Chile y Colombia. Estas luchas, contra lo esperado por los operadores locales e internacionales se extienden o encuentran fuertes apoyos en las zonas periurbanas del país, pero también en las zonas grises de las clases medias nacionales y de las clases ilustradas y trabajadoras de los países del primer mundo. Y al mismo tiempo, la migración genera nuevos espacios transterritorializando e incluso desterritorializando las sociedades, identidades y organizaciones indígenas.

En su discurso de abril del 2010 en Coyoacán, Distrito Federal, México, Evo Morales describió muy bien como 30 años de confrontación con las corporaciones globales se convirtieron en una enseñanza que llevó a los grupos locales a formar organizaciones y establecer relaciones nacionales e incluso internacionales, y que, entonces, frente a la falta de respuesta de los gobiernos nacionales a las masas, apareció como necesario el participar en elecciones para reconstruir a las instituciones colectivas y a los gobiernos nacionales. Y que, retomando las concepciones indígenas y sus sentidos de vida podía encabezarse la necesidad de defender el bienestar social y las condiciones ambientales, proponiendo alternativas nacionales e incluso internacionales frente a problemas comunes como el cambio climático.

### **¿Por qué una clase global?**

En su definición más amplia y compartida, una clase es un grupo que comparte una situación estructural semejante entre sí, y que al mismo tiempo está diferenciado, constratado y enfrentado con otros dentro de un mismo sistema jerárquico. Anthony Giddens (1980) resalta

las características de dependencia y confrontación. La clase puede definirse estrictamente sobre una estratificación meramente política como se hace en el Manifiesto Comunista, o a partir de una dependencia económica como lo desarrollaría el marxismo posterior. Se entiende a la clase ahora como un hecho procesal en el cual la experiencia compartida puede desarrollarse como una diferencia cultural —y la propia diferencia cultural a su vez puede también organizar el sentido de clase (como lo muestran para distintos casos E.P. Thompson (1982), Alberto Melluci (1991) y Alan Touraine (1986)). Esta clase puede ser sólo un grupo subordinado (Antonio Gramsci) o sojuzgado (Michel Foucault), o desarrollarse mediante la competencia o confrontación con otros grupos.

Aceptamos ahora que la invención o creación de "culturas" o "etnias" y otros tipos de grupos por la acción estructural de los poderes hegemónicos es un camino histórico de formación de identidades y pueblos a lo largo de la historia. De las explicaciones de Michel Foucault, Antonio Gramsci y Carlo Ginzburg, por ejemplo, sabemos que los actores subalternos o sujetos sometidos finalmente también son actores con todas las potencialidades subjetivas de cualquier grupo humano históricamente dimensionado. Así, en lugar de colocarnos en un posicionamiento científico de enjuiciamiento o evaluación, podemos seguir los procesos tal como se van desarrollando y aceptar que observamos otra mutación o cambio del grupo determinado o impuesto por poderes externos, y al mismo tiempo, como ocurre con todo grupo que a partir de un posicionamiento estructural semejante comparte experiencias, construye una identificación subjetiva progresiva que le permite construir sus propias realidades sociales y ecológicas, de la misma manera que los poderes imperiales construyeron un mundo a su imagen y semejanza entre el siglo XVI y el XX. Sabemos ahora que no estamos frente a comunidades incambiadas e intemporales, sino con actores sociales formados por un salvaje proceso de colonización genocida que destruyó casi totalmente los ámbitos naturales y a las poblaciones de las tierras no europeas, y que este proceso no es contradictorio con que los sobrevivientes hayan evolucionado en actores solventes capaces de construir proyectos y realidades alternativas.

Entonces tenemos que entender que el proceso que estamos experimentando con la etnicidad indígena actual, bien descrito por Alvaro Bello (*op. cit.*) con construcción de ciudadanía étnica, es la expresión de una clase formada por un proceso forzado de ingeniería social semifallido, a partir del cual se ha desarrollado con sus propios medios y objetivos, y cuyas acciones, contenidos y sentidos, dado que viene de una mutación operada por un proceso global, sólo tienen cabida y desarrollo, precisamente en el campo de lo global reformulando lo nacional. Alvaro Bello, señala que el antiguo objetivo de reconocimiento étnico dentro de los estados nacionales ha sido ampliamente sobrepasado en tanto ya no da respuesta a las necesidades actuales para la supervivencia, y por que, al mismo tiempo, la supervivencia, incluso de las comunidades localizadas y aisladas ya no se resuelve localmente. Luego entonces describe las nuevas movilizaciones y organizaciones como el proceso de construcción de una "ciudadanía amplia", pero al no ver el marco amplio y el origen del sistema del que forman parte estas movilizaciones y organizaciones no llega a entender que esta ciudadanía se construye a partir de una clase del sistema global.

Recapitulando, podemos concluir, que los pueblos indígenas latinoamericanos están viviendo una situación estructural semejante sin importar el país de que se trate, que esta experiencia común, marcada por la intervención de las corporaciones globales en sus localidades y la destrucción de las condiciones de reproducción social tradicional por parte de los nuevos estados nacionales, los obliga tanto a migrar internacionalmente como a recurrir a la solidaridad y ámbitos globales para resolver sus problemas locales, desarrollando formas de organización y

acción política nacionales e internacionales e incluso a generar propuestas de alternativas de vida de alcance igualmente global, en un proceso que los confronta directamente con los poderes hegemónicos globales y en el que potencialmente encuentran apoyo en los otros grupos excluidos tanto en el primer mundo como en la propia Latinoamérica, explicándose parte de éste último porque finalmente el amplio sector popular, demográficamente mayoritario, está en gran parte formado por gente de antiguo origen indígena, mestizos, que en la perspectiva propuesta por Guillermo Bonfil son indígenas desindianizados.

## Bibliografía

Atocha Pacheco Castro, Jorge (2010). "Identidad, cultura y relaciones interétnicas entre las poblaciones rurales y urbana de Mérida, Yucatán". Octavo Congreso Internacional de Mayistas, Centro de Estudios Mayas. Agosto. [ [Links](#) ]

Bastos, Santiago y Aura Cumes (2007). *Mayanización y vida cotidiana Vol.I, Introducción y análisis general*. Guatemala. FLACSO, CIRMA, CHOLSAMAJ. [ [Links](#) ]

Bauman, Zygmunt (2001). *Globalización. Las consecuencias humanas*. México, Fondo de Cultura Económica. [ [Links](#) ]

Bello, Alvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Santiago de Chile, CEPAL. [ [Links](#) ]

Bonfil, Guillermo. Bonfil (1989). *México profundo*, México, CNCA, 1989. [ [Links](#) ]

Comisión para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua (2010). "Informe Ajumish Junikchamu Ati (Para que nunca más vuelva a suceder)". Lima, Fotocopia. [ [Links](#) ]

Davis, Mark (2008). *Land of Plenty*. Melbourne, University of Melbourne. [ [Links](#) ]

Giddens, Anthony (1980). *Las estructuras de clases en las sociedades avanzadas*. Madrid, Alianza Universidad. [ [Links](#) ]

Guerra, Carlos (1991). *La participación social. Nueva estrategia neoliberal*. México, Cuernavaca, CRIM UNAM. [ [Links](#) ]

Habermas, Jurgen (1987). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Ed. Tecnos. [ [Links](#) ]

Hopenhaym, Martín (1989). *Ni apocalípticos ni integrados*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica. [ [Links](#) ]

Melucci, Alberto (1991). "La acción colectiva como construcción social", *Estudios Sociológicos*, N.26, México, UNAM. [ [Links](#) ]

Ojeda, Lautaro (2005). "Análisis politológico del proceso de construcción de la autonomía multicultural en el Ecuador", en: Liliana Almeida, Nidia Arrobe y Lautaro Ojeda. *Autonomía indígena frente al Estado neoliberal*. Quito, Fundación del Pueblo Indio del Ecuador. [ [Links](#) ]

Rivera Rodríguez, Isaías (2003). "Tenencia de la tierra y derechos agrarios", en: [http://www.estig.ipbeja.pt/~ac\\_direito/1\\_eirr\\_sra.pdf](http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/1_eirr_sra.pdf) [ [Links](#) ]

Thompson, E.P. (1982). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Ed. Crítica. [ [Links](#) ]

Touraine, Alain (1986). "Los movimientos sociales". En: Francico Galván (comp.). *Touraine y Habermas, Ensayos de teoría social*, México, UAM y UAP. [ [Links](#) ]

Tudela, Fernando (1989). *La modernización forzada de Tabasco*. México, El Colegio de México. [ [Links](#) ]

Habermas, Jürgen (1987). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Ed. Tecnos. [ [Links](#) ]

Hopenhaym, Martín (1989). *Ni apocalípticos ni integrados*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica. [ [Links](#) ]

Warman, Arturo (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México, Fondo de Cultura Económica. [ [Links](#) ]

## Notas

<sup>1</sup> Curiosamente afirmaba esto mientras en Europa se discutía la formación de una identidad Panaeuropea y Jürgen Habermas planteaba la necesidad de una identidad ética postnacional como necesidad indispensable de la democracia en el mundo contemporáneo (Ver: Habermas, 1987).

<sup>2</sup> Comisión para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua, Informe Ajumish Junikchamu Ati (Para que Nunca Más Vuelva a Suceder). Lima, Fotocopia. 2010.

<sup>3</sup> El artículo 2° Constitucional sería nuevamente reformulado en 2002 delimitando el reconocimiento a pueblos y comunidades indígenas dentro del ámbito de los Estados de la Federación y textualmente plantea su reconocimiento como sujetos de interés público y no de derecho público como proponía el movimiento indígena organizado.

<sup>4</sup> El primer procurador agrario mexicano, Isaías Rivera Rodríguez, explicaba que "Con la reforma al artículo 27 constitucional, la expedición de la Ley Agraria y la instrumentación del programa Procede, las tierras ejidales o comunales se incorporaron al mercado de tierras mediante diversos mecanismos, sea a través de la celebración de contratos de enajenación de derechos ejidales (cesión, compraventa, donación) o mediante la aportación de tierras de uso común que realizan los ejidos y comunidades a sociedades civiles o mercantiles" (Rivera, 2003).

<sup>5</sup> Contrasta que la producción campesina mesoamericana de maíz por más de 5 mil años, contra el agotamiento en 80 años del modelo de producción empresarial tecnologizada de los grandes llanos.

**Fuente: URIBE INIESTA, Rodolfo. La etnicidad latinoamericana como una nueva clase social global. Cultura representaciones soc [online]. 2011, vol.5, n.10 [citado 2017-05-24], pp.166-183. Disponible en: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102011000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102011000100007&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 2007-8110.**