

Héctor Díaz-Polanco

Lo nacional y lo étnico en México

El misterio de los proyectos

Durante el presente siglo, México ha sido un epicentro de elaboración teórico-política sobre la cuestión étnica. Desde este núcleo solar se han irradiado perspectivas y propuestas de prácticas indigenistas hacia otros países de América Latina en los que la población indígena tiene un peso significativo. Ese papel de México adquiere notoriedad desde la celebración del primer Congreso Indigenista Interamericano en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, en 1940. Sobre todo a partir de entonces, los momentos estelares del pensamiento y la acción indigenista han encontrado en este país su punto de arranque o de mayor profundización: desde el clásico indigenismo *integracionista* hasta la nueva corriente *eticista* que se está difundiendo por todo el continente de un tiempo a esta parte.

Desde luego, existen desfases por lo que se refiere a la difusión de las concepciones y especialmente a la aplicación de éstas, debido a las condiciones particulares que imperan en los diferentes países. Sin embargo, de mantenerse el "patrón" antes señalado, puede sugerirse que lo que observamos actualmente en México en relación con la cuestión étnica, en alguna medida anticipa o ilustra los procesos que ocurrirán (ó están dándose ya parcialmente) en otros países del continente.

Sea de ello lo que fuere, un esfuerzo de síntesis conduce a pensar que en México la problemática étnico-nacional en la actualidad se está dirimiendo ideológicamente en términos de un complejo mar de elementos bipolares (algunas de cuyas consecuencias para el asunto examinaremos más adelante) de enorme inventario: nación-etnia, cultura nacional-cultura popular, mundo occidental-mundo indígena y, destacadamente, proyecto nacional-proyecto étnico.

Dos asuntos deben ser destacados inmediatamente. En primer lugar, el hecho de que, en efecto, esos pares "ideales" se conciban y operen como oposiciones, como polos de una aguda antinomia, en el sentido de que la realización de uno (en especial el correspondiente a lo étnico) se visualice sólo a condición de rechazar y negar al otro, o también poniéndose *al margen* del otro (lo que supone de todos modos o provoca finalmente el rechazo y la negación). El rechazo se presenta casi siempre como una afirmación de lo "incompleto" (o lo "inauténtico") de lo nacional (o lo "occidental"); la negación a menudo se lleva hasta sostener, por ejemplo, que la nación misma o la cultura nacional son inexistentes.

Por todo ello, se concluye que la culminación de lo étnico o lo popular sólo puede alcanzarse en la medida en que realicen su propio desarrollo; lo que a fin de cuentas quiere

decir: en tanto consigan recorrer un camino al margen de lo nacional o lo "occidental". Algunos llegan a conceder que *después* puede buscarse eventualmente la conjunción de lo étnico-popular con lo nacional. Esto se ilustra con imágenes tomadas del arte de la construcción —cuya única legitimidad es, desde luego, metafórica— que hablan de conjuntar los "ladrillos" de las culturas tradicionales indígenas y populares para levantar el edificio de la "cultura nacional". Mientras tanto, nada "nacional" (ni siquiera la lucha social a la manera de la "lucha de clases") es materia prima adecuada para realizar tal construcción.¹

I. HOMOGENEIDAD VERSUS PLURALIDAD

Este primer acercamiento a la perspectiva que nos ocupa debe ser completado con un segundo elemento: la irrupción de una *ideología del pluralismo* como negación de la homogeneidad, rasgo este último que se atribuye como una característica (o como una meta) de todo lo que se vincula con lo nacional o más globalmente con lo "occidental". Esta oposición (pluralidad-homogeneidad), que anuda un haz de premisas muy problemáticas, ha sido una de las fuentes de mayor confusión y complicaciones. Debido a la indolente polisemia de los términos, pero más profundamente a las incongruencias teórico-políticas, a partir de esta antítesis se han extraído conclusiones francamente contradictorias o descabelladas en distintos momentos. Así, mientras unos pueden deducir de la presencia de la pluralidad (entendida como diversidad) la inexistencia de la nación, otros llegan a negar la existencia de una "cultura nacional" en México hoy día debido precisamente a que no se acepta o asume esa diversidad en términos políticos.

Un ejemplo de lo primero lo tenemos en la impresión que durante mucho tiempo produjo en ciertos analistas la gran diversidad regional, étnica y local que se observaba en el país, lo que les hacía pensar que no existía por ello un "auténtico patriotismo nacional"; o los llevaba a sostener que debido a tales regionalismos y localismos en el mejor de los casos existían "muchos México", en lugar de uno.²

Sin embargo, en los albores del presente siglo, constatar esta situación fue el punto de partida para definir un proyecto nacionalista que proclamaba la necesidad de que los indígenas se transformaran en un ingrediente de la forja de la patria y la nación.

En la segunda década de este siglo, el pionero latinoamericano del indigenismo moderno, Manuel Gamio, se planteó vívidamente el asunto del carácter *incompleto* de la "nacionalidad" o la nación. Imbuida todavía de ciertos tópicos evolucionistas que le hacían observar a los grupos étnicos como sistemas colocados en fases o "etapas de civilización" inferiores, pero habiendo asimilado también las enseñanzas del *relativismo cultural* de su maestro Franz Boas (de quien fue alumno en la Columbia University y en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas, fundada en México en 1910), Gamio se propuso delinear las medidas que era necesario poner en práctica para elevar a los indígenas de su condición, sin necesidad de recurrir a medios violentos de incorporación, es decir rescatando hasta cierto

1 Cf. la recensión de la ponencia de Ramiro Reynaga, reputado como intelectual indígena, durante un seminario internacional: "A pesar del hecho de que los indios no son una nación homogénea —se reseña—, en su opinión las luchas de clases no son adecuadas para propósito de su liberación. Deben alcanzar su liberación nacional; las diferencias económicas podrán resolverse después de la victoria". Universidad de las Naciones Unidas, *La transformación del mundo: cultura y pensamiento*, edición preparada por Anissuzaman y A. Abdel Malek, ed. Siglo XXI, México, 1984, p. 84.

2 Citado por S. Kaltajchián, *El leninismo sobre las naciones y las nuevas comunidades humanas internacionales*, ed. Progreso, Moscú, 1977, p. 183.

punto los valores (aquellos reputados como "positivos") de los sistemas socioculturales autónomos.

En la percepción de Gamio, expuesta magistralmente en su obra clásica *Forjando Patria* (publicada en 1916), la cuestión indígena constituye un problema a resolver en tanto su solución está asociada a la tarea de conformar la nación como un todo integrado o "fortalecer el verdadero sentimiento de nacionalidad, que hoy apenas existe disgregado entre grupos sociales que difieren en tipo étnico y en idioma y divergen en cuanto a concepto y tendencias culturales".³

Gamio considera en la misma obra que las manifestaciones de cultura nacional son "raqúiticas" o dejan mucho que desear y una de las causas principales de tal deficiencia es "la *heterogeneidad étnica* de la población, que trae consigo la no existencia de un ambiente verdaderamente nacional que inspire una producción intelectual armónica y definida".⁴

La población del país está, a su juicio, formada por tres "clases o grupos": los *indígenas*, los *mestizos* (que desarrollan la "cultura intermedia") y los *aristócratas* (descendientes de extranjeros, ora ricos que forman una "masonería medieval", ora pobres que "constituyen un hampa de vergonzantes inútiles"). Los primeros y los últimos no son capaces de producir una cultura de alcance nacional; la "clase media" de los mestizos, en cambio, "es la única que ha producido y produce intelectualmente". El autor advierte en esta producción intelectual deficiencias y deformaciones (sobre todo debido a su orientación a menudo "poco nacionalista"); sintomáticamente considera que la *cultura intermedia* "es, sin embargo, la cultura nacional, la del porvenir, la que acabará por imponerse cuando la población, siendo étnicamente homogénea, la sienta y comprenda [...]".⁵

A definir esta meta y procurar los medios para alcanzada definitivamente, dedica Gamio todas sus facultades y esfuerzos. Veinte años después, en 1935, Gamio constata una situación parecida a la que esbozó en 1916: México y otros países del continente "todavía no constituyen verdaderas nacionalidades" debido a la presencia de "millones de seres que se debaten en la civilización indígena retrasada en varios siglos". Pero lejos de aceptar como un hecho tal heterogeneidad o inclinarse por algún género de "internacionalismo", Gamio abraza una perspectiva "nacionalista" que señala como la tarea fundamental del momento construir la nación mexicana: "en el momento actual, debemos, antes que nada, formar una verdadera nación". Más aún, la solución de los grandes problemas que afectan a la población requiere la "previa constitución de una verdadera nacionalidad". La formación de la nación, a su vez, supone la "incorporación" o la "integración" de los indios a la civilización moderna.

El proyecto nacionalista de Gamio abarcaba cuatro aspectos que él definió como el "social", el "étnico", el "cultural" y el "lingüístico". Cada uno de ellos implicaba ciertas tareas que en su conjunto conformaban todo un programa de acción, a cuyos criterios se apegó el indigenismo en lo fundamental, prácticamente hasta nuestros días. Esas tareas el ideólogo nacionalista las resumió con estas palabras:

[...] equilibrar la situación económica, elevando la de las masas proletarias; intensificar el mestizaje, a fin de consumir la homogeneización racial; sustituir las deficientes

3 M. Gamio, *Forjando Patria*, ed. Porrúa, 2da. edición, México, 1960, p. 16.

4 Ibid., p. 93

5 Ibid., p. 93-98

características culturales de esas masas, por las de la civilización moderna, utilizando, naturalmente, aquellas que presentan valores positivos; unificar el idioma, enseñando castellano a quienes sólo hablan idiomas indígenas [...]⁶

Gamio, en suma, sentó las bases de una perspectiva que observaba la heterogeneidad étnica (particularmente en sus aspectos socioeconómico, cultural y lingüístico) como obstáculo para la conformación plena de la nación. Por consiguiente, la formación de una nación integrada y sólida, en opinión de Gamio, requería la transformación de los grupos indígenas por medio de un mestizaje o fusión sociocultural que se expresaría en la "aculturación". Sólo de esta manera la nación podría asentarse firmemente sobre una auténtica cultura nacional que trascendiera el localismo de los sistemas étnicos.

Este enfoque de Gamio sirvió en lo esencial como guía de la política indigenista del moderno Estado mexicano, e influyó considerablemente en muchos países del continente (a ello contribuyó el hecho de que Gamio fue el director del Instituto Indigenista Interamericano, desde la fundación de esta institución en 1942 hasta la muerte del autor en 1960). El hecho de que durante las décadas posteriores la perspectiva adoptada por el Estado "de la revolución mexicana" insistiera en poner el énfasis en una homogeneización nacional cada vez más completa, no hizo sino preparar las condiciones para una reacción posterior, muy exaltada, que proclamó la existencia de la diversidad justamente como una recusación de la imagen oficial de la nación. Volveremos al examen de este punto de vista más adelante. Vale la pena recordar ahora que, por lo que respecta a nuestro asunto, quizás fue Gonzalo Aguirre Beltrán quien llevó a su forma más acabada aquella percepción de la unidad u homogeneidad nacional, en la medida en que procedió a un acortamiento de los ámbitos de la pluralidad.

Este autor, en más de un sentido discípulo y continuador de Gamio, sostuvo que si bien México no surgió a la vida independiente como una nación homogénea, debido a la presencia de dos grupos sociales y culturalmente opuestos (el ladino y el indígena), los grandes movimientos sociales ulteriores (que provocaron transformaciones tan importantes en este siglo como la reforma agraria, por ejemplo) redujeron esta situación "dual o plural" tan sólo a ciertas áreas que él denominó "*regiones de refugio*". Así, pues, mientras otros analistas (llamados teóricos de la "modernización") observaban a la nación en su conjunto como un sistema "dual" (otra oposición: sociedad moderna-sociedad tradicional), Aguirre Beltrán se dedicó a fundar su teoría de que en rigor tal dualidad sólo existía en el ámbito de las regiones de refugio, en donde convivían indios y ladinos en una peculiar simbiosis socioeconómica, cultural y política.⁷

De esta manera, la cuestión de la heterogeneidad quedaba reducida y encerrada en ciertos ámbitos regionales restringidos. El problema, por lo demás, perdía así su alcance *nacional* y, más importante aún, su agudo carácter *político*. Es por ello quizás que los análisis avanzados a mitad de los años sesenta por algunos autores como Pablo González Casanova⁸ Rodolfo

6 M. Gamio, *Hacia un México Nuevo, Problemas sociales*, México, 1935. Texto incluido en M. Gamio, *Antología* (estudio preliminar, selección y notas de Juan Comas), Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, p. 35.

7 Cf. G. Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, SepSetentas, México, 1973, pp. 170ss.; y *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical de Mestizoamérica*, INI, México, 1973, pássim.

8 Cf. *La democracia en México*, ed. Era, México, 1965 (cuarta edición, 1971).

Stavenhagen⁹ y otros, encaminados a entender esta diversidad a partir del explosivo concepto de *colonialismo interno* fueron combatidos y rechazados tajantemente por Aguirre Beltrán.

En particular, González Casanova extrajo del estudio del fenómeno consecuencias morales para la perspectiva "regional" del indigenismo entonces en boga. Rechazando que el colonialismo sólo deba contemplarse a escala internacional, este autor sostuvo que también "se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que se ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados".¹⁰ Bajo esta premisa, la caracterización del llamado problema indígena toma un giro distinto:

El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada.¹¹

De suyo, esto constituía ya un enfoque subvertidor de la visión indigenista. Pero González Casanova fue más lejos, pasando de la conceptualización política del problema a su *extensión* social. Es verdad que las condiciones de explotación, discriminación, etcétera, que sustentan el fenómeno de "colonialismo interno" son evidentes en "las regiones en que conviven el indígena y el ladino" (las "regiones de refugio" de Aguirre Beltrán), pero la esencia de dicha estructura colonial no se restringe a tal cambio —agregó el autor—, ya que es característica "también de la *sociedad nacional* en la que hay un *continuum* de colonialismo desde la sociedad que reviste íntegramente los atributos de la colonia hasta las regiones y grupos en los que sólo quedan resabios".

De este modo, la perspectiva adoptada parte de la problemática étnica para extenderse desde allí a un análisis de *toda la sociedad*. En efecto, si el colonialismo interno afecta a millones de indígenas (una cifra variable según el criterio utilizado para realizar el cálculo de esa población), "en realidad —razona el autor—, abarca a toda la población marginal y penetra en distintas formas y con distinta intensidad —según los estratos y regiones— a la totalidad de la cultura, la sociedad y la política en México". La cuestión étnica, pues, recupera su escala *nacional*: "El problema indígena sigue teniendo magnitud nacional: define el modo mismo de ser de la nación"; no es sólo el asunto de los indígenas, de los mexicanos que "no poseen la cultura nacional" sino también de los "que sí la poseen".¹²

Más aún, no se debe perder de vista la importante "función explicativa" que tiene la problemática étnica en sociedades como la nuestra. Dicho de otro modo, lo que se observa de manera áspera en las regiones interétnicas nos ayuda enormemente a entender el carácter profundo de las relaciones sociopolíticas que norman la vida nacional. Esos fenómenos de agresividad, de desprecio, de manipulación, de ofensa, etcétera, que norman la conducta de los políticos y las autoridades frente a los individuos o grupos de *status* inferior, y su contraparte: el conformismo, el abstencionismo, etcétera, como comportamiento cotidiano de los últimos, trascienden las relaciones entre indios y ladinos y aparecen también como norma

9 Véanse los textos I y II de su *Sociología y subdesarrollo*, ed. Nuestro Tiempo, México, 1972.

10 P. González Casanova, *La democracia en México*, cit., p. 89.

11 Ibid., p. 104.

12 Ibid., p. 107.

de las relaciones entre amplios núcleos no indígenas. En este sentido.

en la política mexicana el hombre juega los papeles de indio y ladino, según las circunstancias y clases. Por ello, concluye el autor, el conocimiento del indio como ser político, y de la autoridad ladina de los pueblos indígenas, es seguramente el mejor modo de conocer al mexicano como ser político, en lo que tiene de más paciente o de más antidemocrático.¹³

Los planteamientos de González Casanova en torno a la cuestión étnica y su relación con el colonialismo interno, resultaron en su momento muy polémicos. A más de veinte años de su exposición original, habría que examinar hasta qué punto las condiciones observadas se han mantenido esencialmente o han experimentado algunos cambios; en todo caso, no parece que hayan desaparecido los atributos centrales de la estructura sociopolítica entonces esbozada. La propuesta de González Casanova requiere ser revalorada. Quizás la discusión de la misma se centró excesivamente en su formulación bajo el esquema de la sociedad "colonizada", descuidándose en cambio las aportaciones nucleares antes indicadas, a saber, el replanteo a partir de los materiales "antropológicos" de la cuestión étnica como "un problema eminentemente *político*"¹⁴ y no sustancialmente "cultural", y la caracterización del alcance *nacional* (no sólo "regional") de la heterogeneidad étnica, con los consiguientes efectos sobre la vida social, cultural y política del país en su conjunto. No en balde los indigenistas reaccionaron con virulencia e irritación ante la propuesta de González Casanova.¹⁵

Volvamos al enfoque "integracionista" de Aguirre Beltrán. Dado que según el punto de vista del intelectual indigenista —adoptado como versión oficial y como programa de acción por parte del Estado mexicano— la pluralidad se circunscribía a las regiones de refugio, de ello se derivaron varias consecuencias. Por una parte, en términos de la práctica del Estado nacional, se requería encarar esta situación (considerada explícitamente como "indeseable" en tanto contraria a la unidad nacional) en las propias etnorregiones con una política de los "no indios". El indigenismo se conforma entonces como una teoría y una práctica de la "integración regional" que opera en los ámbitos duales indicados, concentrándose todos los esfuerzos y recursos para convertir aquella relación entre indios y ladinos (característica según el autor de una "situación de castas") en una más acorde con los intereses nacionales, es decir, "en una situación de clases, propia de los países de estructura capitalista".¹⁶

Así, por otra parte, modernidad, unidad nacional y desarrollo capitalista devinieron sinónimos. Quedaba establecido que la unidad nacional implicaba la anulación de "dualidades" o "pluralidades" socioculturales; y para suprimir la pluralidad que apenas sobrevivía en las regiones de refugio, trabajaba ya arduamente el indigenismo integracionista:

13 Ibid., pp. 123-124.

14 "Desgraciadamente hasta hoy, la antropología mexicana, que por muchos conceptos nos ha permitido conocer la realidad de nuestro país, y que ha tenido un sentido humanista del problema indígena, nunca tuvo un sentido anticolonialista, ni en las épocas más revolucionarias del país. Influida por la metodología de una ciencia que precisamente surgió en los países metropolitanos para el estudio y control de habitantes de sus colonias, no pudo proponerse como tema central de estudio el problema del indígena como un problema colonial y como un problema eminentemente político", *ibid.*, p. 122.

15 Cf. G. Aguirre Beltrán, "El indigenismo y la antropología comprometida", en *Obra polémica*, SEPINAH, México, 1975, p. 181.

16 G. Aguirre Beltrán, "De eso que llaman antropología mexicana", en *Obra polémica*, *cit.*, p. 41.

en la primera mitad de los años setenta, la multiplicación de las estructuras institucionales encargadas de realizar tal tarea (los "centros coordinadores" indigenistas) fue explosiva. La expresión de la unidad era la "cultura nacional" que, según Aguirre Beltrán, se nutría no obstante de los "valores indios". Por lo tanto, la cultura nacional se concebía y *existía* como algo distinto de los sistemas socioculturales indígena y ladino; la culminación de la primera requería la desaparición (la "integración") de los segundos.

Saliendo al paso a cualquier sospecha de que se pretendía una "aniquilación cultural" de los complejos tradicionales, el ideólogo indigenista explicó que los "valores indios" podían sobrevivir, pero en el marco de los valores y los "intereses nacionales" que, para el caso, procuraba y expresaba la política indigenista. En otras palabras, la supervivencia de lo indígena se garantizaba "en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional",¹⁷ Las precauciones de Aguirre Beltrán no evitaron que desde la segunda mitad de la década de los sesenta en adelante, una pléyade de intelectuales progresistas e impugnadores acusaran a su esquema teórico-práctico de etnocida, autoritario y homogeneizador. Con esta crítica implacable se inicia la corriente autodenominada "antropología crítica" y posteriormente conocida como *eticista* o *etnopopulista*. Muchas implicaciones teóricas, pero sobre todo políticas, en las que no puedo detenerme aquí,¹⁸ trajo consigo esta nueva corriente de opinión. Nos limitaremos a señalar, siguiendo el hilo de nuestro análisis, que uno de los aspectos centrales que caracterizó desde el principio a esta tendencia fue precisamente el poner énfasis en la *pluralidad* o diversidad sociocultural, en contraposición a los afanes homogeneizadores y unitarios del anterior indigenismo integracionista.

Para ello se hizo entrar en escena un vistoso desfile: regiones, pueblos, etnias, comunidades, barrios, etcétera, como los portadores de un rico y multiforme mosaico de costumbres, formas de organización social, modos de vida, de ser y de pensar que, en tanto elementos de una multiplicidad de identidades, eran la viva imagen de la pluralidad cultural del país.

Pero la comprobación de esta realidad innegable llevó a esa corriente impugnadora a incurrir en un error lamentable. En efecto, por arte de una crítica que procedió a la inversión simétrica, la corriente etnicista terminó por esfumar lo nacional. No me refiero tan sólo a la vieja inclinación de los enfoques antropológicos a limitar su objeto a marcos socialmente restringidos, perdiendo con ello la perspectiva de conjunto, defecto del que no se sacude todavía. Se trata más precisamente de que mientras el indigenismo tradicional afirmaba la existencia de la nación y de la cultura nacional desde la unidad y la homogeneidad, el etnicismo —a partir de la comprobación de la pluralidad— terminó por poner en duda o negar tajantemente la existencia de la nación y la cultura nacional.

Fuertes ecos de esta inclinación se prolongan hasta la presente década. A este respecto

17 G. Aguirre Beltrán, "Encuentro sobre indigenismo en México", en *ibid.*, p. 67. Un examen de los planteamientos integracionistas se encuentra en H. Díaz- Polanco, "La teoría indigenista y la integración", en Varios autores, *Indigenismo, modernización r marginalidad*, ed. Juan Pablos, México, 1979.

18 Para más detalles, cf. H. Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional*, ed. Línea, México, 1985, caps. II y III; Luis F. Bate, *Etnia, cultura y clases sociales*, ed. Juan Pablos, México, 1985; Araceli Burguete Cal y Mayor, "¿Quiénes son los amigos del indio?", en *Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, n. 5, México, julio de 1982; CLALI, "Declaración de México (sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina)", en Varios autores, *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1984.

podemos recordar el planteamiento hecho por Guillermo Bonfil durante el Seminario sobre Cultura e Identidad Nacional realizado en Oaxaca a fines de mayo de 1981. Allí, Bonfil sostuvo que "en México no hay una cultura nacional", que "tal cultura no existe" puesto que es sólo un "proyecto". Toda la argumentación esgrimida para sostener una tesis que resultaría inusitada si no fuera porque Gamio la había enunciado en términos parecidos más de seis décadas antes, se resume en la afirmación sintomática de que "México nunca ha sido culturalmente unificado", sino conformado por el "pluralismo cultural".¹⁹

Antes, con el integracionismo, la unidad y la homogeneidad como fundamento de la nación y la cultura nacional; después, con el etnicismo, la pluralidad y la diversidad como criterios para desvanecer la nación y la cultura nacional.

Es de justicia dejar constancia de que la proclama de Bonfil no quedó sin respuesta en aquella ocasión. Carlos Monsiváis trajo a colación en aquel foro lo fundamental: "nadie pretende", como dijo Bonfil, "crear una cultura nacional", pues ésta existe; mal que bien, "tenemos una nación y una cultura nacional": que los atributos de esta nación sean sus insuficiencias, sus injusticias, sus gestos autoritarios, "no quiere decir que sea inexistente" ni tampoco "que no haya producido una cultura nacional que en su mejor instante, a través de las clases, afecta e incorpora a todos".²⁰

Las negaciones de lo nacional del tipo indicado resultan un ejercicio del más puro solipsismo: no puedo concebir un fenómeno de acuerdo con las premisas que he adoptado, luego *no existe*. Evaluando la naturaleza de un hecho social cualquiera de acuerdo con ciertas imperfecciones, insuficiencias o defectos, son muchos los ciudadanos que podrían negar la existencia del Estado, de la familia, de la fábrica ... y puestos en tal trance —esto no lo dijo Monsiváis pero pudo haberlo dicho— hasta de sus respectivas suegras.

Volviendo a nuestro asunto, uno tiene la impresión de que los partidarios del etnicismo (esta corriente terminó por acercarse, al menos en México, a una condición de *ideología* oficial del Estado, con lo que comenzó a operar como un nuevo indigenismo) tomaron demasiado en serio o al pie de la letra las metas trazadas por los altos intelectuales del indigenismo integracionista (volveremos sobre este punto). Si se observan con más detenimiento los procesos, tanto durante la época de oro del integracionismo como posteriormente, quizás pueda concluirse que en realidad el Estado mexicano no sólo *no* fincó su certidumbre acerca de la nación y la cultura nacional en la vigencia de una homogeneidad necesaria, sino que tampoco se propuso como un fin irrenunciable completar la unidad nacional de esta manera, es decir, eliminando todo vestigio de pluralidad sociocultural. En rigor, las impacencias integracionistas correspondían más a imperativos que se relacionaban con las necesidades de expansión capitalista en las etnorregiones y de llevar a cabo allí nuevos ordenamientos políticos, que con una meta de homogeneización cultural.

En este sentido, me parece que siempre hubo un "desfase", una falta de correspondencia entre las metas explícitas sostenidas por el integracionismo y las miras concretas (y realizables) que se proponía orgánicamente el sistema. Si el Estado nacional asumió los fines elaborados por el integracionismo, fue porque de todos modos éste constituyó una ideología adecuada para racionalizar las tendencias estructurales del capitalismo en México. Puede

19 G. Bonfil, "Pluralismo cultural y cultura nacional", en *La semana de Bellas Artes*, Instituto Nacional de Bellas Artes, n. 104, México, 28 de octubre de 1981, pp. 2-4.

20 C. Monsiváis, "La cultura nacional como unidad de la diversidad", en *ibid.*, pp. 14-15.

decirse que el integracionismo, buscando unos fines (que los altos intelectuales definieron) era bueno para otros. Este papel *político-ideológico* de los indigenismos, permitiría explicar el por qué el Estado, manteniendo básicamente sus metas, puede asumir posteriormente una nueva perspectiva sobre la cuestión étnica con fuerte sabor etnicista (sobre todo a partir de la segunda mitad de los años setenta).

En este orden de ideas, puede sugerirse que los bandos en pugna incurrieron en sendas deformaciones mientras partían, irónicamente, de premisas acertadas. El integracionismo comprendió el proceso de conformación histórico de la nación, pero dedujo de allí la necesidad de su completa homogeneidad cultural; el enfoque etnicista, comprobando la indudable pluralidad sociocultural, concluyó que por ello la cultura nacional, y de paso la nación misma, eran inexistentes.

Ambas corrientes de pensamiento adolecen de una concepción muy insuficiente, cuando no francamente errada, de la nación y la cultura nacional. El más leve análisis histórico-político muestra que ese fenómeno de origen decimonónico que llamamos modernamente *nación*, jamás ha supuesto la homogeneidad étnico-cultural como un factor imprescindible para conformarse, como tampoco requiere de la homogeneidad clasista. En medio de heterogeneidades de todo tipo, en cambio, lo crucial es la aparición de un grupo social capaz de establecer su hegemonía y definir un proyecto político de autodeterminación que aglutine a todos los demás sectores subordinados, es decir, que logre determinar —como lo recordó Gramsci— "además de la unidad de los fines económicos y políticos, la unidad intelectual y moral", o sea, la unidad *cultural* en un sentido *nacional*; que asimismo, consiga colocar "todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no sobre un plano corporativo [es decir, de los intereses puramente económicos de un grupo] sino sobre un plano 'universal'".

La forma "normal" de la moderna nación cristaliza como "Estado-nación"; y el Estado, como lo sabe Perogrullo, es una palanca para el desarrollo y la expansión de los grupos dominantes. Pero si pese a esto, y no obstante la diferenciación social aguda, la heterogeneidad sociocultural, regional, etcétera, la nación puede persistir y desenvolverse como una estructura política y una comunidad humana específica, es porque "este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías 'nacionales'".²¹

Ahora bien, ese *ordenamiento "intelectual y moral"* como partido, que es una de las caras del proyecto político que atrae y cohesiona en menor o mayor medida a todos los componentes de la comunidad nacional, y que además otorga al grupo que ha sabido presentarse como su portador histórico el rango de sector hegemónico, constituye en primer término la cultura nacional. Esta cultura nacional es una síntesis, una selección peculiar de todas las experiencias históricas compartidas, de las hazañas colectivas y memorables, de las grandes luchas comunes, y de los resultados y la memoria de esas prácticas y luchas; incluye también la misma experiencia acumulada de vida estatal-nacional: sus modalidades a través de la historia, sus estilos y peculiaridades; se nutre asimismo de elementos y valores constantemente refuncionalizados que proceden de los sistemas socioculturales considerados autóctonos (de prácticas seleccionadas actuales y de la "grandeza" del pasado) o que brotan de las tradiciones y costumbres populares.

La cultura nacional es una unidad superior que no excluye otras unidades acomodadas en su

21 A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, ed. Juan Pablos, México, 1975, pp. 71-72.

ámbito. Es en realidad la actividad política nacional misma, en lo que tiene de ejercicio hegemónico, de factor de cohesión, de ordenamiento étnico, intelectual y moral.

Si hay nación, hay cultura nacional, puesto que ésta es en alguna medida un estratégico factor de cohesión de la primera. Gramsci ha dicho que la "relación entre filosofía 'superior' y sentido común está garantizada por la 'política' ".²² Esta *política* es precisamente actividad cultural, cultura nacional: ordenamiento que garantiza el nexo orgánico y la disposición de todos los componentes sociales de la nación. Por ello resulta que, a fin de cuentas, la política es cultura; que históricamente la función fundamental de los partidos ha sido cultural, y, finalmente, que un grupo social (y el partido que le sirve de arma histórica) ha podido triunfar, conquistar el poder, sólo cuando ha sabido proponer un nuevo ordenamiento "intelectual y moral", y conformar a partir de éste una nueva voluntad colectiva "nacional-popular".²³ En este sentido, toda creación o transformación nacional profunda, toda revolución social ha ido acompañada (y la historia de México es una cadena de casos ejemplares) de una *reforma cultural*. Cada una de estas reformas es un momento estelar y acumulable de la cultura nacional.

Así vistas las cosas, la cuestión examinada se plantea de otro modo: no se trata de negar la existencia de la nación y de la cultura nacional; éstas existen, lo queramos o no, Se trata de comprender el ordenamiento en que se sustenta la unidad de la nación. Y si estamos inconformes con ese arreglo, lo que se requiere es proceder a la construcción de las premisas de uno nuevo, es decir, a la propuesta de un *proyecto nacional* de alternativa. De esta manera llegamos al meollo de nuestro asunto.

II. PROYECTO NACIONAL VERSUS PROYECTO ÉTNICO

El hecho que hay que destacar es que las elaboraciones de la corriente indigenista hoy día dominante en México y en otros países latinoamericanos (o sea, el etnicismo) *no* han estado orientadas hacia la definición de los fundamentos de un *proyecto nacional* de recambio —en el que encuentren respuestas las demandas legítimas de los grupos socioculturales con identidades diferenciadas—, sino a precisar unilateralmente los elementos de un proyecto indígena "propio", de un *proyecto étnico*; éste se plantea como una propuesta independiente o separada, y además como contrapuesta a cualquier iniciativa nacional (u "occidental") de carácter contrahegemónico.

Antes de examinar el contenido de este "proyecto étnico", conviene hacer dos aclaraciones. En primer lugar, sería un error suponer que la corriente de que venimos hablando constituye un grupo de opinión sin importancia. En realidad la concepción etnicista es hoy por hoy la más difundida en el seno del movimiento indígena latinoamericano: puede afirmarse, sin incurrir en exageración, que constituye la perspectiva dominante en la región.²⁴

En segundo lugar, hay que advertir que muchos de los elementos, temas, tópicos que sirven de base a esta ideología se encuentran efectivamente en la visión de los grupos étnicos, forman parte de su conciencia y sus valores. Es verdad que han sido los intelectuales (algunos

22 A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, ed. Juan Pablos, México, 1975, p. 18.

23 A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo ...*, cit., pp. 31-61.

24 Una muestra de la difusión de estas ideas en la región andina, la ofrece el libro de la Organización Amaro Runa, *Las naciones inca ... resisten!*, ed. Pueblo Indio, Lima, 1983.

antropólogos y la *intelligentsia* indígena) quienes han codificado la concepción etnicista. Pero si ésta ha tenido impacto efectivo en el seno del movimiento indígena es porque de algún modo refleja, aunque sea de manera parcial, la conciencia espontánea de los grupos étnicos.

Pues bien, ¿qué supuestos o principios conducen al planteamiento de un proyecto "étnico"? Algunos de los principales son los siguientes:

1] La oposición "mundo occidental"- "mundo indígena", y el rechazo del primero. No se trata de afirmar la igualdad de ambos o de relativizar lo "occidental", sino de alegar la superioridad de lo indígena: una especie de etnocentrismo invertido. La prueba de esta superioridad se expresa en un inventario maniqueo: los valores que fundan la "civilización india" son la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor ... ; lo que caracteriza a "occidente" es el egoísmo, el engaño, el odio, etcétera. Por supuesto, "occidente" se concibe como un bloque homogéneo, indiferenciado: es todo lo que no es "indio".²⁵

2] La afirmación del carácter "occidental" de las "culturas nacionales" y, por tanto, el rechazo de éstas. Como contrapartida, la aseveración de que "la única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios".²⁶

3] A contrapelo de la historia, la defensa de una *esencia* étnica inmutable. Éste es un rasgo a menudo matizado, sobre todo por aquellos ideólogos que tienen algún prurito por el proceso histórico.²⁷ Pero a fin de cuentas resulta un principio siempre presente, que salta como liebre en cuanto se traen a colación las transformaciones que han experimentado, *como todos los demás componentes sociales de la formación nacional*, los grupos étnicos; esta comprobación acerca demasiado lo étnico a lo nacional, lo indígena a otros sectores de la población (especialmente subordinados) que, como ya se sabe, tienen el defecto de pertenecer a "occidente". La respuesta de la corriente que nos ocupa es entonces automática: tales "elementos occidentales" introducidos en el mundo indígena constituyen "una circunstancia temporal [...] pero no cuentan como rasgos constitutivos de la civilización india".²⁸ O sea, que existe pese a todo una matriz inmutable, una esencia étnica incontaminada e inmaculada.

4] Dadas las anteriores premisas, no es difícil determinar cuál es el problema a resolver y dónde se sitúa: la "contradicción principal" a la que hay que buscar solución "se da entre la civilización india y la occidental"; o sea, entre aquélla y la sociedad y cultura nacional, puesto que estas últimas tienen un carácter "occidental". En otras palabras, las soluciones buscadas no se pueden encontrar en el ámbito de la formación nacional. En efecto, se alega "las contradicciones internas de la sociedad dominante no contienen ninguna alternativa histórica real para la civilización india". Dado que en el marco nacional no se vislumbra ninguna expectativa, la conclusión es inevitable: "el problema y la solución" se plantean "fuera". Ninguna "revolución a la occidental" puede ser solución.²⁹

25 Para este resumen hemos seguido en lo fundamental la elaboración que de estos tópicos hizo G. Bonfil, los cuales dice este autor compartir plenamente. Cf. su trabajo introductorio a la recopilación de documentos *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, ed. Nueva Imagen, México, 1981, pp. 35ss.

26 Ibid., p. 36

27 Ibid., p. 24.

28 Ibid., p. 43.

5] Así arribamos al desenlace: el planteamiento de una solución "aparte", "afuera" de lo nacional-occidental, se traduce en la propuesta de un proyecto político "propio", un "proyecto indio".³⁰

Es imposible analizar aquí en detalle las implicaciones, sobre todo políticas, que para el movimiento indígena en particular y para las luchas democráticas y transformadoras en general trae consigo la difusión de esta propuesta (un proyecto étnico excluyente), en aquellos países en que la población indígena tiene un peso considerable.³¹ Me limitaré a indicar sumariamente algunos puntos que llaman a la inmediata reflexión:

1] Los efectos disgregativos, potenciales y reales que este enfoque tiene sobre el movimiento popular, en tanto separa la lucha de los indígenas de aquella que realizan otros sectores también explotados y oprimidos;

2] la evaluación insuficiente y simplista de la sociedad nacional que implica, toda vez que no toma en cuenta la complejidad de las fuerzas en juego ni comprende la lógica de funcionamiento y reproducción de la nación;

3] la ignorancia de un factor crucial: el papel del imperialismo en el mundo contemporáneo, lo que ha tenido y sigue teniendo consecuencias trágicas para los intereses de los grupos étnico-nacionales en muchos puntos del planeta, como lo muestran dramáticamente los casos de Cambodia, de Filipinas, de Angola, del Medio Oriente, etcétera, y más cercanos a nosotros los casos de Guatemala y de los indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua:

4] el extravío del ámbito de la lucha, pues al esfumar lo nacional como el espacio en que esta lucha se realiza provoca un desquiciamiento del movimiento indígena, el cual tiende a orientarse en el mejor de los casos hacia metas "transnacionales" (repúblicas "panindias") que desvían la atención del campo de contradicciones en el que se resuelven finalmente los conflictos sociales: la nación ...

Puede agregarse todo un conjunto de consideraciones sobre la "no viabilidad" de tal proyecto "étnico" que quiere distanciarse de cualquier otra iniciativa "occidental". Sin embargo, ello no tendría caso. El hecho es que tal perspectiva está produciendo efectos *ahora*. Un breve recuento de lo que viene ocurriendo actualmente tiene más pertinencia política que cualquier discurso sobre la "improbabilidad del proyecto": el movimiento indígena mexicano, muy imbuido en la perspectiva etnopopulista promovida incluso desde el Estado, se encuentra prácticamente postrado (con algunas excepciones, como la que representa la COCEI en el Istmo oaxaqueño); en la región andina las luchas indígenas se encuentran entrampadas y embrolladas en el galimatías "panindio"; en Guatemala, para contento del gobierno, una corriente indigenista del corte indicado (el llamado "Grupo Maya") ha concluido que la nación guatemalteca no existe,³² que ellos pertenecen a un mundo aparte (un "cuarto mundo") y que, en consecuencia, el movimiento revolucionario que allí se desarrolla no es asunto suyo; en Nicaragua, la inexperiencia del nuevo gobierno revolucionario en el tratamiento del

29 Ibid., p. 36.

30 Ibid., pp. 42 y 46.

31 Cf. para un acercamiento al caso de Centroamérica, H. Díaz-Polanco. "La cuestión étnica en Centroamérica y el neoindigenismo", CIESAS, multicopiado, 1986.

32 Grupo Maya, "Guatemala: de la república burguesa centralista a la república popular federal", multicopiado, s. f.

complejo problema étnico, aunado al desarrollo de una fuerte tendencia que reivindicaba un "proyecto propio" (Steadman Fagoth recitaba los tópicos etnicistas, al igual que lo hace ahora Brooklin Rivera) y al margen del proyecto popular sandinista, provocó un conflicto que fue atizado por fuerzas imperialistas y que dio inicio a una gran tragedia social, etcétera. Los resultados son, en resumen, obstáculos a los avances democráticos, o caída en la pasividad.

III. CONSERVADURISMO VERSUS CREATIVIDAD HISTÓRICO-POLÍTICA

Tomaré este asunto de la pasividad para concluir con unas reflexiones que me parecen necesarias. Los ideólogos etnicistas (indios y no indios) alegan que lo que aparece como pasividad no es tal, sino *resistencia*; que el proyecto "civilizatorio" indio se basa en lo que realmente piensan y sienten los grupos étnicos. Estos alegatos constituyen típicas verdades a medias que tienen consecuencias políticas inevitables. Veamos:

1. La garantía de la viabilidad del proyecto indio se basa en una exaltación de la capacidad de *permanencia* de la tradición y los valores étnicos; esta permanencia, a su vez, se observa como aptitud para la resistencia, la cual no es sinónimo de inercia, sino de "subversión" y negación "radical de la dominación colonial". Bonfil sintetiza esto en una fórmula: "resisto, luego puedo ser libre".³³ Al mismo tiempo, existe una especie de determinismo (o fatalismo) histórico implícito; si los indios son capaces de resistir todos los embates, manteniéndose idénticos a sí mismos, a la larga podrán realizar su proyecto: el tiempo trabaja a su favor.

Hay, sin duda, algo de verdad en esta formulación de los ideólogos etnicistas. Como lo ha recordado Gramsci, tal finalismo ciego, tal fe "excitante" y fatalista, en ciertas circunstancias es una constante en la visión de los grupos subalternos (incluso ha sido un "aroma ideológico" que se respira el campo marxista). Este determinismo mecánico, asimismo, a menudo opera efectivamente como una fuerza de resistencia:

Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada [...] La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado [...]³⁴

Sin embargo, puede conducir a engaño la cuestión así planteada. Es necesario distinguir efectivamente el momento de la imposibilidad de la "iniciativa" política, durante el cual el apego a la tradición y el conservadurismo en general pueden operar como resistencia eficaz (y el finalismo es "explicable como filosofía ingenua de la masa", que *sólo como tal* es "elemento intrínseco de fuerza"), del momento de la *iniciativa política*, del planteamiento de metas que incitan a la organización y la acción. En este caso, el "conservadurismo", el apego a la sacrosanta tradición, la simple fe en un triunfo inevitable de los valores propios, se convierten *no* en factor de resistencia, sino de *pasividad real*. Esto es lo que ocurre exactamente cuando aquella "filosofía ingenua" es elevada sin modificaciones —nos recuerda Gramsci— "a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales", es decir, al rango de proyecto histórico, de *proyecto político*. Así, lo que en una situación es fuente de resistencia,

33 G. Bonfil, op. cit., p. 23. Allí agrega: "El apego a las fórmulas de la tradición resulta tan dinámico, tan activo, como la organización política o la lucha armada [...]".

34 A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, cit., p. 22.

al pasar a ser el fundamento de un supuesto proyecto político (v. gr., el proyecto indio) "se convierte en causa de pasividad, de imbécil autosuficiencia".³⁵

El papel que se esperaría de intelectuales orgánicamente identificados con las justas reivindicaciones de los indígenas no es que conviertan la "permanencia" sociocultural en teoría de su "fortaleza" perenne y en proyecto político conservador, sino que, trascendiendo la visión espontánea de los grupos que quieren representar, propongan un programa de transformación capaz de impulsarlos hacia la acción creadora.

2. En este orden de ideas, los constructores e impulsores del proyecto "indio", queriendo según dicen provocar transformaciones, han desembocado en un programa "conservacionista" que en el mejor de los casos es adecuado para mantenerse atrincherado en la tradición, pero no para provocar acciones que modifiquen las relaciones opresivas y discriminatorias a que se encuentran sujetos los indígenas. Al parecer, los ideólogos etnicistas han entendido mal cuál es la función histórica, política, de los intelectuales. Agujoneados por el desprecio abierto o embozado que prodigó el integracionismo hacia los valores étnicos, han desarrollado una actitud reverencial no sólo hacia lo tradicional, sino además hacia toda visión o autopercepción de los indígenas.

Hay que admitirlo: es un mérito de los etnicistas el haberse interesado por estudiar y conocer las condiciones de los grupos étnicos, así como la visión y la conciencia que tienen de su realidad. (Por cierto, hasta hace poco los marxistas se interesaron poco por un estudio de este tipo; estaban más preocupados por lo que ellos pensaban, que por lo que los indígenas pensaban de sí mismos y de la sociedad.)

Es bueno y provechoso, pues, conocer lo que los grupos piensan, lo que acumulan como memoria histórica, su filosofía espontánea. Pero si la voluntad histórica es vocación renovadora, transformadora, se tiene que asumir políticamente una actitud *crítica*. Es decir, no se puede admitir al buen tuntún que las construcciones espontáneas —tan sólo porque "existen", porque proceden de los sujetos— deban mantenerse intactas *en el proyecto político*, o más aún: pasar a ser el contenido, sin más elaboración, del proyecto mismo. ¿Cuál sería entonces la función histórica de los intelectuales, de los dirigentes? ¿El papel político de los intelectuales (indios o no indios) es ser un simple espejo? ¿O se requiere una construcción creativa, y por ello mismo crítica en tanto busca ser renovadora? La tarea "de toda iniciativa histórica es modificar las fases culturales precedentes", renovar y no "conservar supinamente".³⁶

Así, pues, la antropología no integracionista que ha estado al frente de las elaboraciones que nos ocupan, ha hecho un esfuerzo loable por conocer; pero este conocimiento necesario se ha malogrado en los afanes conservacionistas o, por decirlo así, autistas. Se requiere superar este punto de vista, pues al organizar simplemente la visión de los sujetos de un modo *acrítico*, sólo pueden surgir proyectos que constituyen *utopías arbitrarias*; en cambio, lo que se necesita son *utopías históricas*, renovadoras: es decir, la inclusión de las demandas y reivindicaciones étnicas en un nuevo proyecto político de carácter *nacional* capaz de impulsar las pasiones colectivas de los grupos subalternos de la sociedad.

Pero para ello se requiere —es necesario decirlo con todas sus letras, aunque a primera vista

35 Ibid., p. 23.

36 Ibid., p. 117,

resulte impopular para algunos— una actitud crítica frente a las culturas tradicionales. Éste es en realidad un punto de partida para cualquier transformación. Es una tarea a veces ingrata, pero históricamente necesaria, si de renovar se trata. El etnicismo (al igual que, desde otra perspectiva, la corriente marxista) ha realizado una crítica severa (aunque no siempre eficaz) de las elaboraciones de los intelectuales del integracionismo. Esto es necesario; pero su carácter unilateral conduce a menudo a errores de apreciación. Lo importante a destacar aquí es la ausencia del menor análisis crítico por parte de la corriente etnicista, acerca del significado y las implicaciones políticas de las culturas indígenas, "populares", etcétera. Ello ha conducido a una exaltación que con frecuencia raya en lo místico, a una apologética de lo tradicional y lo popular que desemboca en el mencionado conservadurismo cultural. Todo indica que desde esta plataforma no es posible proponer proyectos políticamente creativos, transformadores.

Bajo la concepción etnicista (arriba de ella sólo hay éter, me parece) está la idea de que la "creación" de una nueva sociedad y una nueva organización nacional de la cultura, básicamente significa la *inclusión* de las culturas y los sistemas subalternos en el nuevo edificio por construir (la metáfora de los "ladrillos"), *tal como son*. Sin embargo, la creación de una nueva sociedad y cultura nacionales supone *también* la transformación de dichas culturas oprimidas y subalternas, de su *lógica social* y de los sujetos colectivos que les dan vitalidad.

Este último requerimiento no atañe tan sólo a los grupos étnicos, sino a todos los grupos socioeconómicos y culturales: es un imperativo de toda transformación histórica, puesto que parte fundamental de la realización de cualquier proyecto político es la creación de los nuevos sujetos colectivos que lo convertirán en hecho social. Como lo observó recientemente Adolfo Gilly, la finalidad de un proyecto transformador "necesita una ineludible reorganización de sus portadores".³⁷

Creo firmemente que la nación puede y debe ser reorganizada, replanteada en todos sus aspectos, y que los grupos étnicos deben ocupar un lugar (que les garantice igualdad real, justicia, bienestar, capacidad de autogestión de sus asuntos) en esa nueva entidad sin perder sus identidades; pero los "ladrillos" que conformarán ese nuevo edificio social y no serán los actuales ladrillos sacrosantos.

37 A. Gilly, "Nuestra caída en la modernidad", en *Nexos*, n. 101, México, mayo de 1986, p. 30. También de este autor, "Los dos socialismos mexicanos", en *Nexos*, n. 108, México, diciembre de 1987.