

Identidad y Cambio: del sentido de ser indígena en una sociedad moderna.

Notas para discusión*

MARÍA EUGENIA CHÁVEZ ARELLANO**

Identity and Change: From the Sense of Being Indigenous in a Modern Society. Notes for Discussion

Abstract. It presents a brief discussion about the importance of ethnic movements in the current internationalization processes of life styles. In opposition to this, diversity is pointed as a component to be recognized as part of complex societies, such as Mexican. Discussion is addressed to the forms of legitimization of the national identity and how and where identities of marginal groups can be constructed.

Introducción

Este ensayo es producto de una reflexión teórica surgida a propósito del contacto estrecho con gente indígena mazahua en una comunidad del Estado de México.¹ Este contacto inició en 1991 con el objeto de realizar una investigación acerca de algunos aspectos de su cultura, entre los que destacó la alimentación. La prolongada permanencia en el lugar y el estrecho contacto con la gente me permitieron observar una diferencia fundamental de actitudes entre quienes se saben y asumen como *indios* y quienes se esfuerzan por subrayar que no lo son.

El *ser* o *no ser* indio resultó un aspecto importante de diferenciación de las formas de vida en general y, por supuesto, de algunas de sus manifestaciones como el idioma, la forma de vestir, qué comer y cómo hacerlo. *Ser indio* se identifica, por un lado, con una posición de clase en la medida en que los indios son más pobres que los demás; Pero también se identifica con un estilo de vida que incluye elementos que se diluyen y no resultan tan tajantes en la diferenciación. Los elementos tanto de tipo económico como culturales se conjugan para identificar un grupo al que se quiera o no pertenecer.

En la medida en que pertenecer de manera directa o no

a un grupo indígena es un aspecto fundamental del *ser mexicano* para muchos habitantes de este país, se vuelve importante voltear la mirada hacia los valores y las acciones que cada grupo hace suyos, cuáles rechaza y cuáles comparte con otros.

En regiones como la mazahua, donde la presencia de indígenas es importante pero no exclusiva, la diferencia entre los grupos es más notoria y la relación que guardan entre sí refuerza las distinciones. En la comunidad que nos ocupa, los indígenas se relacionan con la gente que no es indígena, porque hombres y mujeres –en muchas ocasiones– se reúnen como peones de campo o para realizar quehaceres domésticos como lavado de ropa o elaboración de tortillas. No obstante, existe un gran número de acciones y actitudes compartidas como las religiosas o las morales. La asistencia a la iglesia y la celebración de fiestas religiosas es obligada tanto para mazahuas como para mestizos, las mujeres casadas, mazahuas o no, jamás van a bailes; en fin, resulta difícil establecer un límite que marque dónde termina una forma de vida y dónde comienza otra.

* La versión en inglés de este documento se presentó en el Noveno Congreso Mundial de Sociología Rural, Bucarest, Rumania, julio de 1996.

** Universidad Autónoma Chapingo y Unidad de Posgrado e Investigación de la ENEP Aragón, UNAM.

Apartado postal 93, Chapingo, C.P. 56230. Texcoco, México. Teléfono: (595) 11328, fax: (595) 50554. Correo electrónico: mchavez@zea.chapingo.mx

1. El trabajo de investigación al que hacemos referencia se ha llevado a cabo durante diferentes periodos y hasta 1997 en San Antonio Pueblo Nuevo, municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México.



Más allá, incluso de lo regional, se comparten valores que rebasan los límites locales y que refuerzan sus acciones comunales. Por ejemplo, durante las fiestas religiosas es imprescindible la presencia de la bandera nacional, la cual es guardada en la iglesia principal o en las capillas, junto a las diferentes imágenes religiosas custodiadas por los encargados entre una y otra fiesta. No obstante este desbordamiento local, también hemos encontrado que existen diferencias importantes en las prácticas que detentan los mazahuas de distintas poblaciones. Esto es posible confrontarlo con documentos que pueden considerarse clásicos de los estudios mazahuas, como los de Cortés (1972), Gómez (1979) o Ruiz (1979), así como la *Memoria del primer encuentro sobre la región mazahua*. En este sentido, no resulta pertinente hablar de la cultura mazahua como homogénea, y me limito a hacer referencia a los que habitan en San Antonio Pueblo Nuevo.

Siguiendo un tanto la vocación antropológica de entender las formas de identidad de los grupos indígenas, interesa poner a discusión una serie de elementos de corte teórico que puedan ayudar a dar cuenta de las formas en que los distintos grupos sociales se hacen presentes y a la vez adoptan y adaptan, desde su experiencia diaria, elementos materiales y simbólicos, así como significados que les pertenecerán en el transcurrir de su vida.

El presente documento se desarrolla a partir de los siguientes ejes: a) cómo, a pesar de los esfuerzos de integración y el discurso legitimador del estado mexicano, ha sido preciso el reconocimiento de las diversidades ante el resurgimiento de los movimientos étnicos; b) sobre la significación e incorporación de las sociedades tradicionales a las formas de vida occidentales, y c) la posibilidad de acercarse a la identidad como una realidad que construyen los individuos desde sus experiencias cotidianas.

2. No es el caso discutir en este trabajo el sentido y esencia de los estados-nación; sin embargo, considero importante señalar que su surgimiento y consolidación como entidades políticas que, con base en delimitaciones territoriales que han cobijado distintos grupos que no pierden sus particularidades *étnicas*, también ha sido un modelo a seguir en México, en cuyo caso se ha reconocido y hasta reivindicado la diversidad étnica. Las políticas oficiales de integración nacional —con objetivos y formas distintas a las de casos como los de Estados Unidos o España— han sido pensadas también, como señalara Eric Hobsbawm (1993), con la idea de lograr “... una estandarización (u homogeneización) social y funcionalmente necesaria del conjunto de sus ciudadanos ...”

Por otra parte, es importante asentar que se reconoce que México también se ha orientado hacia el logro de un pueblo unificado como representativo de una Nación, aún a pesar de su peculiar “pluriétnicidad” y “pluriculturalidad”.

I. La percepción de la diferencia

En distintas partes del mundo, los grupos étnicos y sus movilizaciones han demostrado la importancia que para sus protagonistas representa su reivindicación como actores sociales. Paradójicamente, la emergencia de los grupos étnicos como unidades de identidad más sobresalientes han tenido lugar en sociedades donde hasta hace poco podía reconocerse un cierto éxito de incorporación de las minorías a un espectro más amplio de adscripción nacional.

En tanto que la etnicidad, como movimiento, implica una relación estrecha con la reivindicación de los grupos sociales ante una sociedad dominante, es importante señalar que no sólo es indicadora del deseo de reconocimiento y respeto a su diferencia, sino que ésta (la diferencia) se convierte en arma que habrá de justificar el reclamo de igualdad a los bienes tanto simbólicos como materiales de la cultura dominante. De hecho, Daniel Bell ha señalado que una tendencia importante de cambio social en los países industrializados ha sido justamente la etnicidad como movimiento que reclama derechos políticos y sociales a partir del discurso de la equidad como valor (Bell, 1975: 147).

En el caso de México, donde hablar de lo étnico o de grupos étnicos es fundamentalmente una referencia a las poblaciones indígenas, también podría decirse que hay un resurgimiento de lo étnico, en los marcos de los procesos de internacionalización que imponen patrones de consumo masivo. Sin embargo, es preciso señalar que este auge corresponde a la reivindicación que de lo indígena se ha dado no sólo por parte de las propias poblaciones indias, sino a partir de los discursos políticos que han convertido a los indígenas en vehículos de organización e identificación de grupos y partidos, cuya representación no necesariamente es de origen étnico. Se ha dado, necesariamente, un reconocimiento oficial de la gran heterogeneidad cultural en el país, independientemente de la atención hacia las demandas de estos grupos. Lo cierto es que no puede ignorarse su presencia.

Por esta razón, ante la reivindicación del Estado por lo indígena, cabe pensar en cuál es el punto de convergencia entre los esfuerzos de integración nacional que el Estado mexicano ha tratado de conseguir a través de una gran variedad de instituciones y entre las formas de integración y asimilación que realmente se han dado por parte de los distintos grupos de la población mexicana dentro de los marcos de una cultura nacional.²

Ante la exaltación de lo étnico y lo diverso, como base de una identidad nacional, suena contradictoria la conjugación de los esfuerzos de unificación con el planteamiento de rescatar las diversidades étnicas. No obstante, como bien señalara Stavenhagen (1994: 11), la contradicción que

encierra la idea de Estado nacional como representante de un pueblo "...y la realidad multicultural, multiétnica y multirracial de la mayoría de los países contemporáneos... han dado lugar a muchas tensiones y conflictos..." (1994: 11). El caso de México no es excepcional y la presencia de los grupos indígenas es muestra permanente de la existencia de esas sociedades o pueblos persistentes (*enduring or presistent peoples*), como prefiere llamarles Spicer,³ que supuestamente se resisten a la asimilación pasiva y a la pérdida de sus fronteras identitarias.

Por supuesto, ha habido un necesario reconocimiento de la heterogeneidad de las poblaciones indígenas, sin que por eso haya quedado marginado el proyecto decimonónico de nación mexicana. Y si bien los proyectos nacionales conllevan la idea de igualdad y homogeneidad, la recuperación de lo diverso ha sido obligada en la definición de la imagen del mexicano. Sin embargo, lo diverso es impreciso y contradictorio en muchos sentidos. Por un lado, en el presente siglo se reconoce la pluriculturalidad de la nación, entre otras cosas, debido a la existencia de diversos grupos indígenas. Por otra parte, se ha exaltado el lado indígena del mexicano como si perteneciese a un tronco, como el único antecedente precolonial que debe distinguir al mexicano ante los demás: la capital azteca, la representación azteca de delegaciones de cualquier tipo aunque incluyan yucatecos, veracruzanos, sonorenses, etcétera, quizá porque, como señalara José del Val, aquellos temas como el *aztequismo*, el *cristianismo guadalupano* y el *prismo*, que expresan la identidad nacional se hallan en peligro frente a la modernidad (Del Val, 1987: 35).

Referirse a lo indígena, sin embargo, no necesariamente da cuenta de la heterogeneidad que existe entre las poblaciones indígenas y al interior de cada una. ¿Qué significa lo diverso? En forma inmediata se piensa en los distintos grupos indígenas que aún existen y en lo que de indígena hay en la población mestiza rural y urbana. Un poco a la manera de Bonfil, se piensa en lo indígena como un pasado de origen común; pero a diferencia de él y desde la perspectiva integracionista, los discursos oficiales no le confrontan con la moderna civilización occidental, sino que le perciben como parte de ella.

II. La diversidad y la heterogeneidad

Hablar de lo diverso, dentro de una sociedad tan diferenciada social y económicamente como la mexicana, puede llevar el riesgo de caer en una posición que, al exaltar las diferencias culturales, desconozca las interacciones de grupos y por tanto ignore las relaciones de subordinación y dominación a que están sujetas las poblaciones indígenas. Sin embargo, lo diverso y lo heterogéneo me parecen rescatables como elementos que dan cuenta de la presen-

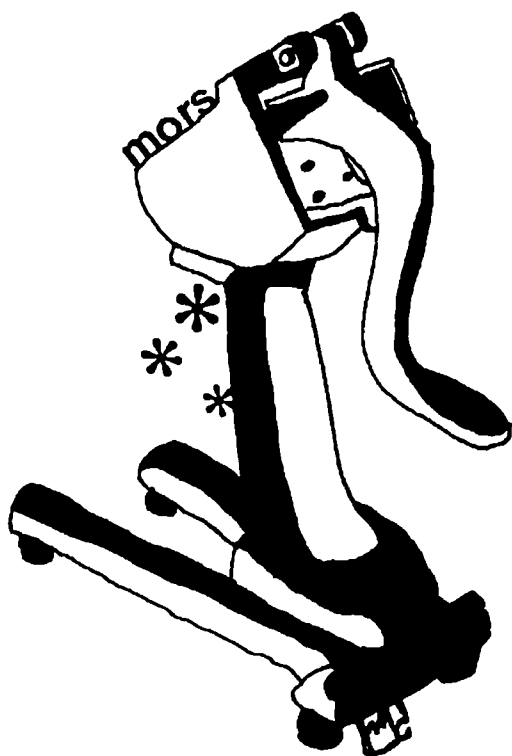
cia de un gran número de formas culturales que se articulan, se comparten, y cuyos miembros excluyen, priorizan, marginan o eligen. Esto no significa que se trate de aislar o exaltar preferentemente a uno u otro grupo, a una u otra población, a una u otra clase social, sino de reconocerles y entender las diferentes formas de construcción de las también diferentes realidades que tienen lugar en un mundo que las ha visto siempre a la luz de una concepción dominante de existir.

Así, como habitantes y herederos de un país diverso, tanto desde el punto de vista geográfico como desde el étnico, cabe preguntarse si todas esas diversidades permiten la tan buscada integración cultural y la identidad por sólo hallarse dentro del mismo territorio. Es de sobra sabido que compartir un territorio que es común por razones geográficas, pero sobre todo políticas y económicas, no nos convierte en iguales. Ni étnica ni socialmente iguales. A su vez, nos han enseñado que provenimos de una milenaria cultura india, prehispánica, de la cual tenemos que enorgullecernos, pero a la cual, curiosamente, pocos declaran abiertamente pertenecer.

Con un sentido profundamente colonialista y demagógico se exaltan los resabios culturales prehispánicos y se exhibe a los indígenas como si formaran todos juntos un grupo común y como nuestros indios y nuestra cultura, cuando en el fondo, a la generalidad del mexicano común poco le importa y hasta le avergüenza su origen indio. En extremos opuestos, a los indios se les trata o bien de conservar como la parte pintoresca, folclórica, exótica, que no debemos olvidar y cuyas imágenes bien pueden significar un objeto de consumo para los turistas, o se vuelven objeto de transformación hacia el progreso económico independientemente de las posibilidades reales que existan para tal efecto.

Cualquiera de las versiones está impregnada de una verticalidad que tiene como modelo a una sociedad occidental que históricamente no ha compartido ni comparte derroteros con las sociedades cuyo desarrollo le es ajeno. Hay un supuesto de que las diferencias se reducen a distintos momentos de un mismo proceso hacia la meta natural: el modelo occidental. Esta concepción evolucionista de las sociedades que se supone recorrerán el mismo camino, subyace a la idea dominante de progreso que marca, aun sin hacerse explícito, mucho del pensamiento y accionar humanos. Idea señalada por Lévi-Strauss (1990: 310) como un falso evolucionismo, pues lleva implícito que la diversidad es sólo aparente, en tanto que todas las sociedades arribarán, tarde o temprano, al mismo punto y que a su vez obliga a comparar a las formas culturales de

3. La referencia a este autor se encuentra en una reseña bibliográfica elaborada por Figueroa (ver bibliografía).



todas las sociedades con los derroteros europeo o norteamericano, ubicando a las primeras en un momento de premodernidad.

Actualmente, ante el reconocimiento de la heterogeneidad, parece contradictoria la conjugación de los esfuerzos de unificación y de formación de una nación con el planteamiento de rescatar las tradiciones y las diversidades étnicas. La pregunta obligada está en la viabilidad de referirse a una cultura nacional dentro de un proyecto de Estado Nación moderno, cuya razón fundamental de la organización cultural rebasa lo étnico para organizarse con base en una homogeneidad cultural, o pensar en la viabilidad de un proyecto alternativo –a la manera de Bonfil Batalla– que tome en cuenta las diferencias. ¿Qué tan obligado es dirigirse a la búsqueda y conformación de una identidad nacional y sobre qué bases? De ser así, ¿es posible la existencia o construcción de una identidad nacional alternativa a los proyectos modernizadores occidentales?

Bonfil Batalla considera que la diversidad cultural está representada por dos civilizaciones antagónicas: las comunidades indias y los promotores de la modernidad, polos que constituyen hasta la fecha una realidad irreconciliable desde sus orígenes coloniales. En este sentido, la diversidad cultural mexicana plasmada en la dualidad occidente-mesoamérica, no es la diversidad cultural que se presenta en los “numerosos sectores y grupos intermedios” que conforman la actual sociedad mexicana. De hecho, es a partir de esa polaridad que Bonfil confronta lo occidental con lo indígena en una coexistencia de años y siglos de tensión y resistencia. El proyecto civilizatorio occidental que llega a mesoamérica con la “invasión europea” ha presionado persistentemente y ha devenido el proyecto dominante, autoritario y minoritario, de lo que él

llama México imaginario. Este proyecto desconoce la presencia ubicua de lo indio en México o el México profundo, que bajo esta lógica de la civilización occidental encuentra en los grupos étnicos sobrevivientes un obstáculo para su realización. La negación –dice Bonfil– de la civilización mesoamericana se ha topado con distintas formas de resistencia, pero también ha dado lugar a un proceso de desindianización que significa una renuncia de identidad que no necesariamente corresponde a un mestizaje biológico ni a una interrupción de una tradición cultural (Bonfil, 1989). De hecho, los sectores en donde la desindianización es evidente, conservan un gran número de similitudes con lo indígena; pero no existe un reconocimiento de tal identificación, sino por el contrario, en muchos casos, hay un fuerte rechazo a lo que les evidencie como indios.

Esta negación de ser indígenas como una forma de superar el atraso, ilustra de alguna manera, a mi parecer, la permanencia de lo que Bonfil llama “el pecado original no redimido”, la irreconciliación del encuentro entre lo occidental y lo mesoamericano que ha heredado las ideologías de las viejas estructuras de dominación colonial, ya que la de por sí reiterada negación de lo indio en la población en general, parece querer resaltarse en ciertos espacios donde la relación que establecen los indígenas con los otros es de subordinación en todos los aspectos. Ser indio resulta denigrante en la medida en que es sinónimo de atributos denigrantes, especialmente entre quienes han tenido acceso a rebasar las fronteras físicas y simbólicas de su lugar de origen. Por ejemplo, entre los niños mazahuas de pueblo que van a la escuela y quienes son la razón de este preámbulo teórico, existe el afán de distinción entre los indios y los no indios, pues entre bromas y juegos, en el mejor de los casos, siempre hay la posibilidad de recordar a otros que son más pobres, más indios o más tontos –palabras usadas como sinónimos–.

En fin, que la pertenencia a algún grupo indígena (étnico) o la presencia de lo indígena en la mayoría de la población mexicana mestiza, es lo que Bonfil se interesa en rescatar para la construcción de un proyecto civilizatorio que enfrente al proyecto de la civilización occidental, y que tanto ideológica como políticamente significaría poner al mismo nivel ambas visiones del mundo, ambas como civilizaciones que, al menos discursivamente, son excluyentes y apuestan en favor de la construcción de un proyecto pluralista. “El proyecto civilizatorio indio, resulta indispensable para superar la visión atomizada de la problemática y trascender el universo particular de los involucrados ... permite comprender [la herencia india] como una totalidad fundamentalmente articulada, con lo que se supera la visión atomizante de la comunidad local como unidad cultural autocontenida ... ver lo indio como civilización hace posible advertir la presencia de ese proyecto

civilizatorio aun en amplios sectores sociales que no son reconocidos ni se reconocen a sí mismos como indios...” (Bonfil, 1991: 80).

Una argumentación central de Bonfil para llegar a esto, se halla en la referencia a las similitudes y correspondencias de los pueblos indígenas más allá de los rasgos particulares de cada etnia. Es decir, pensar en una cultura o civilización mesoamericana que a pesar de abarcar un gran número de etnias distintas, permite ser distinguida por una serie de rasgos comunes que las hacen similares y por tanto posibilitan su identificación común.

Sin embargo, ante esta honda preocupación por la unificación india, me surge la duda del riesgo caer en una visión tan general de la civilización indígena que pierde de vista particularidades (a pesar de sus similitudes), y finalmente ¿podría rematar en una propuesta quizá tan autoritaria como aquéllas sostenidas por las políticas integracionistas? Los planes de unificación en busca de la emancipación –a la manera dominante o de forma alternativa– conllevan siempre, necesariamente, una búsqueda de uniformidad a través de la cual y sólo por la cual puede lograrse un proyecto común. Por otra parte, puede ser una llamada de alerta en contra de una manifestación xenófoba, resultado del deseo de exaltar la mexicanidad contra lo extraño que se supone ha golpeado violentamente durante cinco siglos a la civilización mexicana. Yo preferiría reconocer una especie de vocación sincrética de los pueblos mexicanos a lo largo de su historia, no sólo a partir de la colonia, sino desde mucho antes. Reconozco al *México profundo* en cada uno de los individuos que formamos la gran mayoría de los mexicanos, a través de los rasgos físicos y hasta de las conductas o de muchas de sus elecciones. Pero también es válido pensar, junto con Lévi-Strauss (*op. cit.*: 324), si no se está convirtiendo en imaginario lo profundo cuando muchas de las demandas de los grupos indígenas están dirigidas a reclamar en contra de los obstáculos que impiden el camino hacia la occidentalización de sus formas de vida o, si se prefiere, hacia los beneficios del desarrollo. No porque lo occidental sea la mejor opción, sino porque aparece como la opción.

III. La construcción de tradiciones, compartiendo diferencias

Así, en la construcción de las significaciones imaginarias, o de lo imaginario social⁴ de la unidad-identidad, se acude a un pasado que se supone glorioso y arbitrariamente derrotado, cuyo resurgimiento es indispensable para sobrevivir. Pensar la obligatoriedad o necesidad de rescatar o crear un nacionalismo a la mexicana, lleva en ocasiones a la polarización de lo tradicional y lo moderno. Induce a pensar en que lo tradicional, lo auténtico de una cultura

–en este caso la mexicana–, o bien debe permanecer incontaminado o, por el contrario, es eliminado por nuevas formas culturales.

Para cualquier sociedad, como creadora y portadora de cultura, es preciso legitimar su existencia en torno a instituciones que le den cohesión y significación. Y en este caso, hablo de legitimación y no de imposición para señalar que la voluntad de los individuos no se maneja por fuerzas exclusivamente externas y materiales o abiertamente manipuladoras. En términos de Gramsci, se diría que las actividades de la sociedad civil y la sociedad política se desenvuelven en una dialéctica en donde se ejerce consenso y coerción sin los cuales no puede entenderse la hegemonía, y que, además, favorecen al sistema a través de mecanismos legitimadores como el papel de los “intelectuales orgánicos”. Y aunque la legitimidad puede abordarse desde varias ópticas, aquí asumo –con Berger y Luckmann– que es un producto colectivo que se refiere a la ordenación y plausibilidad en las instituciones tanto de orden jurídico como político y moral.

La legitimidad explica el orden institucional y surge como un proceso de subjetividad cultural en la que los individuos ubican todos los acontecimientos colectivos dentro de una estructura significativa, simbólica, la cual les otorga sentimientos de seguridad y pertenencia. La legitimación es la creación de totalidades significativas en donde los fenómenos quedan objetivados en la conciencia como parte de un orden buscado consensualmente. De este modo, las creencias, los valores, la identidad, se presentan como resultado de movimiento de valores, de concepciones del mundo de justificación y autojustificación, de una idea de legalidad y de un deber ser.

La legitimación de la cultura mexicana descansa en lo tradicional-folclórico que no necesariamente refleja diversidad. Las diversidades culturales y étnicas parecen tener sentido sólo como sinónimo de un legado que se está perdiendo. Las diversidades culturales y las tradiciones son un hecho, y tampoco se vale querer echar para atrás la historia o pretender detenerla, pero no podemos reducirla a la dicotomía mesoamérica-occidente. No se trata tam-

4. Significaciones imaginarias, imaginario social y sociedad instituyente, en el sentido de Cornelius Castoriadis, cuando se refiere a la forma que tienen las instituciones de “asegurar su validez efectiva” a través del consenso, de la legitimidad, la creencia y la formación de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los *mecanismos* de la perpetuación de tales instituciones, lo imaginario social como una forma de autocreación de una sociedad y no como algo inexistente. Lo imaginario es y existe en tanto creación de los miembros de una sociedad.

poco de recuperar el edén subvertido que para Bartra es una invención "...indispensable no sólo para alimentar los sentimientos de culpa ocasionados por su destrucción, sino también para trazar el perfil de la nacionalidad cohesionadora..." (1987: 219). Se trata de entender que cada grupo social o cada sociedad se construye según las acciones de sus miembros y que crea, modifica y reproduce sus propias tradiciones culturales. Se trata de pensar en la cultura no como una entidad individual, sino como un concepto que aglutina a un universo simbólico, producto del accionar, pensar y sentir humanos. La cultura existe por los seres humanos y a ellos pertenece. Así, es insostenible argumentar por el regreso a las formas ancestrales mesoamericanas o asiáticas, así como por la conservación de las sociedades rurales en el punto en que se encuentran. Pero, sí es importante tratar de entender cómo son las sociedades.

En este sentido, es interesante remitirse al trabajo de García Canclini (1990: 152) cuando se refiere a las formas en que los proyectos modernos se apropian de los bienes históricos y las tradiciones populares y se pone en acción una teatralización del poder al recurrir a lo tradicional como una forma de sobrellevar las contradicciones contemporáneas ante el descrédito de la modernidad. Si podemos pensar que esas puestas en escena del patrimonio y la ritualización de lo histórico –en la escuela, los museos, las celebraciones– es una forma de construir y consolidar una identidad cultural artificiosamente elaborada, construida sobre arquetipos míticos que colaboran en la legitimación de lo nacional.

En el afán del desarrollo económico del país, se ha visto como indispensable encaminar a los distintos grupos sociales hacia la modernización y, amén de los mecanismos que para ello se hayan puesto en marcha a través de la educación escolarizada o los medios masivos de comunicación, es interesante pensar en las imágenes que han significado ese avance y han llegado a formar parte de los anhelos individuales. Se me ocurre pensar, por ejemplo, en la época de la Segunda Posguerra Mundial, cuando el cine mexicano, en sus películas de rumberas, mostraba su modernidad en la vida urbana, nocturna, gansteril. O, como decía José Emilio Pacheco, se auguraba "...un porvenir de plenitud y bienestar universales... El paraíso en la tierra. La utopía al fin conquistada... Mientras tanto nos modernizábamos, incorporábamos a nuestra habla términos que primero habían sonado como pochismos en las películas de Tin Tan... Empezábamos a comer hamburguesas, páys, donas, jotdogs... Únicamente los pobres seguían tomando tepache. Nuestros padres se habituaban al jaibol que en principio les supo a medicina. En mi casa está prohibido el tequila, le escuché decir a mi tío Julián. Yo nada más les sirvo whisky a mis invitados: hay que blanquear el gusto de los mexicanos" (Pacheco, 1981).

Así, debía encaminarse a los distintos grupos sociales hacia lo moderno; lo que se necesitaba era igualdad en los miembros de la sociedad para ir todos en pos de la meta, para formar parte de los demás, del mundo. Pero a la vez se establecía una diferencia entre los gustos populares y los de la gente culta. Se inicia el impulso de "... un proyecto en el cual la utopía popular cede a la modernización ..." (García, *op. cit.*: 84). Hay por tanto, en el discurso de la igualdad "... algo de engañoso para el espíritu, porque descuida una diversidad de hecho que se impone a la observación y de la que no basta con decir que no afecta al fondo del problema para estar teórica y prácticamente autorizado para hacer como si no existiera" (Lévi- Strauss, *op. cit.*: 310).

Explicar los procesos de cambios culturales en las sociedades actuales es mucho más complejo que pensar que los actores, por ejemplo los indígenas, arrastran consigo una carga de tradiciones que no los abandonan y que son reproducidas de manera estática y mecánica, o que pierden completamente sus formas y estilos de vida originales de manera violenta y a causa de las modernas formas de homogeneización cultural (medios de comunicación, educación), para lograr sobrevivir. Ambas cosas son parcialmente ciertas, hay resignificaciones e incorporación de elementos modernos y valores urbanos que llegan a zonas rurales e indígenas como Pueblo Nuevo, no sólo a través de los medios de comunicación sino a través de lo que la gente aprende fuera de su pueblo, que adopta lo que considera bueno para su gente, para su lugar y para sí mismo de acuerdo con sus experiencias y sus expectativas. Ejemplo de esto son las celebraciones religiosas, como las mayordomías entre los mazahuas de Pueblo Nuevo, que constituyen prácticas identificadas por ellos mismos como una tradición, pero que evidentemente ha sufrido cambios en el tiempo. Se le llama tradición, pero se tienen añoranzas de elementos que ya no existen, como los petates para comer, los juegos de feria sin electricidad o la música de los "jaraberos" que han sido sustituidos, respectivamente, por mesas y sillas, por juegos eléctricos y música de grupos norteros con equipo de sonido y aparatos que requieren una infraestructura que les permita funcionar. Se habla, incluso, de la posibilidad de hacer más cómodas las celebraciones si se pavimentara el lugar donde se come, se ha incorporado el uso de platos desechables y se ha modernizado la fiesta al desplazar el consumo de pulque y cerveza por el de *cubas*.

Precisamente porque la cultura fluye en tantas direcciones, su estudio requiere de no perder de vista que el ser humano no es pasivo y que la cultura, por tanto, es igualmente transformación e incorporación constante de significados y símbolos en continuo movimiento.

En la actualidad, quizá resulte válido pensar más deteni-

damente en cómo existe en los grupos sociales un deseo voluntario de cambio que les permita formar parte de la cultura occidental, incorporar a su forma de vida lo que de placentero les proporciona la modernización (técnica), y cómo también hay un abandono voluntario de las formas tradicionales en aras de la modernidad. No resulta fácil sostener que hay una voluntad de cambio, especialmente ante el discurso tan arraigado de las imposiciones y embates culturales. Sin embargo, es importante no entender lo voluntario como una acción deliberadamente negativa hacia lo que se hereda y a lo que ha sido recibido como parte de una cultura, sino como producto de un proceso más complejo de interacciones no sólo entre grupos, sino entre individuos que forzosamente llevan a incorporar elementos de diversas culturas que comparten.

Existen mecanismos por medio de los cuales la cultura dominante difunde formas de ser y de pensar. La escuela y los medios masivos de comunicación como la radio y la televisión, que han llegado a varios lugares alejados de las ciudades, son ejemplos incuestionables de las formas de difusión de valores socialmente legitimados. Por supuesto, esto no significa que la incorporación que las sociedades hacen de las formas externas o dominantes lleve a la uniformidad total. No, pero la dicotomía tradicional-moderno da escasamente cuenta del significado real de ambas situaciones y de cómo se presentan en la sociedad actual.

Si atendemos al hecho de la construcción social de la realidad como resultado de la interacción humana y a que la comunicación constante y obligada que sostienen los grupos humanos entre sí indica un alto grado de entrecruzamientos culturales, la cuestión de las diversidades debe adquirir una dimensión distinta de aquella que se empeña, por un lado, en pensar en un número indeterminado e inempatable de culturas y tradiciones que conforman un mosaico multicolor de grupos independientes o, por otro, de aquella que pretende promover su ascenso hacia la modernización.

Difícilmente puede pensarse en México como un país que esté al margen de las innovaciones tecnológicas y, sin embargo, coexiste en su interior una heterogeneidad cultural que debe diluirse —aunque sea discursivamente— para favorecer y fortalecer al proyecto modernizador que le permite tener presencia en el mundo actual. A su vez, el impulso hacia el logro de un arraigo de este proyecto requiere de una apropiación de sus principios por parte de quienes se verán beneficiados por él. ¿Cómo entonces legitimar un proyecto de índole nacional en un proceso de globalización que —como arriba señalaba— rebasa lo étnico y lo particular y aun lo nacional? García Canclini (1990) se plantea la importancia de entender esta heterogeneidad, característica de las sociedades latinoamericanas, en

donde las mezclas de lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular, más que representar dualidades conforman *culturas híbridas*, bases culturales heterogéneas que permiten hacer a un lado maniqueísmos en la interpretación de sociedades complejas altamente occidentalizadas y con profundas raíces indígenas.

A un nivel menor de generalidad, también deben buscarse las formas de construcción, apropiación y resignificación de valores, estigmas, representaciones compartidas en un mundo social que cristalizan en formas de vida comunes, en el nivel de la vida diaria. No se trata de recuperar y perpetuar formas de deber ser como indígena, mestizo o mexicano, sino de entender e interpretar los mecanismos de interacción y de construcción de formas de vida, de sistemas de significación (Schutz, 1962: 42), que si bien anteceden a los actores sociales, no son mecánica ni involuntariamente asimilados. El caso de las celebraciones religiosas como los festejos del santo patrono y las mayordomías en Pueblo Nuevo, que mencionábamos arriba, son ejemplo de cómo eventos fundamentalmente locales salvaguardan una cierta autonomía y rasgos de identidad, pero también comparten un imaginario que se extiende allende los límites de su región: el ser mexicano que contrapone, en un acto común, a los contrarios: lo religioso (las imágenes de santos) y lo laico (la bandera nacional al frente de todas las procesiones).

El conjunto de significaciones o mundo simbólico en el que se mueven los seres humanos, permite compartir y diferenciar formas de ser, pensar, actuar, que imprimen a los grupos y sociedades particularidades de acción y de legitimación. El vaivén entre lo simbólico o los objetos de construcción de pensamiento y lo estrictamente material (que no necesariamente carente de simbolismo), lleva a pensar en una forma de acercamiento a “la realidad” que, apartada de lo formal y de lo aparente, posibilite una comprensión de las acciones humanas y, por supuesto, sociales.

IV. La construcción de la identidad como experiencia cotidiana

Acerca de la identidad de los grupos indígenas, podrían plantearse dos situaciones opuestas en relación con los procesos de globalización y modernización que se han seguido en países como México. Por una parte, la identidad se sostiene y se refuerza precisamente como resultado de la resistencia a los embates de la modernización y masificación de formas y estilos de vida occidentales. Por otro lado, la identidad se deteriora, se pierde, se cambia, justamente como resultado de estos mismos procesos que llevan a cambios culturales drásticos y profundos, lo que provoca incluso cierto desarraigo en los individuos.

Tanto en uno como en otro caso, hemos de suponer que



el “anclaje” de la identidad debe estar más allá de la forma colectiva, organizada para resistir o cambiar de adscripción. Para participar colectivamente o para rechazar un grupo debe existir previamente un sentido de pertenencia de manera individual, e individualmente deben poseerse características comunes o compartidas—más allá de las biológicas— a manera de basamento común de los miembros de un mismo grupo: valores, creencias, formas de comunicación, significados, etcétera. Sin embargo, más allá de los procesos de legitimación que explican el orden institucional y el consenso, precisa tener en cuenta que cada actor vive y experimenta de manera única a partir de la significación de cada uno de los elementos de su mundo y su vida diaria.

El predominio en la atención a las causas y efectos de los movimientos grupales como formas de entender la realidad social, ha llevado a la subordinación de las acciones individuales por las acciones colectivas, y a su vez, al desconocimiento de las formas en que los seres humanos entran en relación unos con otros. No se trata de atender los comportamientos y motivaciones últimas individuales para extrapolar sentimientos y acciones colectivas. Se trata más bien de entender de qué manera los cambios culturales, el contacto con la sociedad urbana, la escuela, los cambios en la producción, la cultura de masas y otros elementos propios de los procesos de modernización, se manifiestan en las situaciones comunes de la vida diaria y cómo, a partir de ella, la identidad es o no afectada. Se trata de rescatar lo particular para entender por qué ese aspecto manifiesto de la identidad, de aceptación reflexi-

va de pertenencia, puede ser manejado por los actores en condiciones de exilio o desventaja, por ejemplo.

A manera de ilustración es pertinente señalar que algunos mazahuas que han salido de su pueblo se han enriquecido; jamás han vuelto a vivir en su lugar de origen ni tienen intenciones de hacerlo, pero conservan su casa, algunos familiares y se esfuerzan por mantener lazos afectivos y económicos con su pueblo y aun se reivindican como mazahuas. La transformación individual o colectiva de algunos atributos evidentes o distintivos de un grupo, tal vez pueden cambiar sin alterar la estructura interna de sus relaciones o sin que necesariamente signifique desarraigo. Pero tampoco puede pensarse que haya un *reforzamiento* de la identidad. A veces hay intereses económicos y políticos de por medio, que les hacen mantener lazos. Además, quienes logran el éxito económico fuera del lugar son personas que han gozado de situaciones privilegiadas desde su origen. Otros sectores menos favorecidos en su pueblo se refieren a ellos como que “ya no son mazahuas”.

La identidad o identidades que asumen los sujetos en diferentes grupos de pertenencia o en distintos momentos está atravesada por todos aquellos factores o mecanismos que desde fuera les clasifican, así como por las formas de internalización, significación y resignificación que los actores dan a su yo y a su nosotros, como puede ser el asumirse o no como indio, el ser o no ser indio. Es un proceso cambiante al que Erikson se refiere como aquél que “... tiene lugar en todos los niveles del funcionamiento mental y por medio del cual el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que advierte como el modo en que otros le juzgan a él, en comparación consigo mismo y con respecto a una tipología significativa para ellos, mientras que él juzga su modo de juzgarle a él, con arreglo a cómo se percibe a sí mismo en comparación con ellos y a los tipos que han llegado a tener importancia para él” (Erikson, 1980: 19).

Por eso resulta importante rescatar valores, visiones del mundo, expectativas, actitudes y acciones que cada grupo y cada sujeto hacen suyos, además de investigar cuáles rechaza y cuáles comparte con otros y en qué condiciones se realiza este proceso. Descifrar y entender en qué medida y a partir de cuáles mecanismos lo externo define, determina y proporciona formas de internalización y de resignificación en el mundo particular, es una tarea que se antoja actual en la era de la universalización de estilos de vida y, a la vez, de la alta complejidad cultural del mundo moderno. Si la identidad se construye y se vive tanto individual como socialmente de manera activa y reflexiva o si el sujeto tiene la decisión sobre su mejor manera de adoptar o rechazar su pertenencia a uno o varios grupos y cómo lo hace, es un planteamiento que se propone como una

vía para interpretar y entender distintas formas de acción social. El sentido de pertenencia, la internalización de roles, la capacidad de diferenciación respecto del otro o los otros, son dimensiones de la identidad que permiten a los actores establecer jerarquías, clasificaciones y orden, en la explicación de las interacciones sociales.

Si efectivamente partimos de que la identidad es un proceso que se construye a partir del reconocimiento de uno ante los demás y del reconocimiento que los otros hacen de uno, el espacio por excelencia para su surgimiento, mantenimiento y reproducción está en el ámbito de las experiencias comunes, diarias. Esta dimensión de la identidad, sin embargo, es inseparable del acontecer social propio de una época determinada. Es decir, obliga a plantearse una perspectiva histórica y social en la cual la realidad propia y otras realidades adquieren sentido, se mantienen o se transforman, pues las experiencias individuales y colectivas no son aisladas.

Dentro de las sociedades complejas contemporáneas ha sido pertinente no sólo reconocer lo heterogéneo y la existencia de las diversidades culturales y étnicas, sino entender las particularidades de los distintos grupos que más allá de una simple coexistencia, interactúan y comparten tiempos y espacios vitales en su diario accionar, como lo propone Hannerz (1992). En este sentido, se vuelve fundamental la atención a los acontecimientos comunes en la conformación de los sujetos, observar las formas elementales y simples, que por obvias no han merecido gran con-

sideración. ¿Por qué? Según Schutz (*op. cit.*: 198), el mundo de vida se presenta como aquel espacio primordial en el que los sujetos construyen, a partir del sentido común y la vida diaria, una realidad social que entre otros aspectos les da identidad y en consecuencia les permite establecer una continuidad en su existencia. Se trata de reconocer, en este caso particular, a los miembros de un grupo indígena como hombres y mujeres históricos que forman parte de una cultura y una sociedad, pero que también tienen una individualidad y que viven y recrean su cotidianidad a partir de su propia lógica y de la convivencia con sus semejantes en su mundo material, social y simbólico.

Por último, la identidad étnica debe pensarse como una identidad en movimiento que cristaliza procesos de cambio que modifican las acciones y actitudes de la vida diaria y por tanto implican cambios culturales amplios. La reproducción y la posibilidad de cambios culturales se perciben como procesos conjuntos en tanto que implican constante incorporación de elementos tanto materiales como simbólicos, a la realidad cotidiana de los grupos que, a su vez, les permite también reproducirse como tal o cual grupo y no como otro. La cristalización de estas incorporaciones y las formas de continuidad cultural, me parece que tienen como espacio privilegiado el del grupo doméstico, en donde el lenguaje y los mitos fundacionales, como ejes de identidad, son transmitidos, apropiados, significados y resignificados por los miembros de un grupo social particular. 🏠



BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, R. (1987). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Grijalbo, México.
- Bell, D. (1975). "Ethnicity and Social Change", en Glazer y Moynihan, *Ethnicity, theory and experience*. Harvard University Press.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1991). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Bonfil Batalla, G.
 ____ (1989). *México profundo*. CNCA-Grijalbo, México.
 ____ (1991). *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial, México.
- Cortés Ruiz, E. (1972). *La organización familiar y lo mágico-religioso en el culto al oratorio entre los mazahuas de San Simón de la Laguna*. ENAH, México.
- Del Val, J. (1987). "Identidad, etnia y nación", en *Boletín de Antropología Americana*. Núm. 15. Instituto Panamericano de Geografía, México.
- Erikson, E. (1989). *Identidad, juventud y crisis*. Taurus, España.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
- Gómez Montero, R. (1979). *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la Villa de San Felipe del Progreso: estudio de quince casos*. ENAH, México.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Antropología Estructural*. Siglo XXI, México.
- Ruiz Chávez, G. (1979) *Contribución al estudio de los mazahuas. Estudio etnográfico y etnohistórico*. ENAH, México.
- Schutz, A. (1962). *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Spicer, E. (1971). "Persistent cultural systems: A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments", reseñado por Figueroa (1992), en *Teorías y análisis de la identidad*. INI, México.
- Stavenhagen, R. (1994). "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", en *Estudios Sociológicos*. Núm. 34. El Colegio de México, México.