

Escripta

Revista de Historia

LA AGENCIA INDÍGENA:
CONSIDERACIONES TEÓRICO-CONCEPTUALES

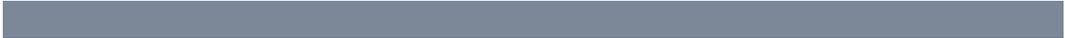
THE INDIGENOUS AGENCY:
THEORETICAL-CONCEPTUAL CONSIDERATIONS

José Atahualpa Chávez Valencia

[ORCID.ORG/0000-0002-5143-6088](https://orcid.org/0000-0002-5143-6088)

Recepción: 1 de marzo de 2021

Aceptación: 11 de mayo de 2022



LA AGENCIA INDÍGENA: CONSIDERACIONES TEÓRICO-CONCEPTUALES

THE INDIGENOUS AGENCY: THEORETICAL-CONCEPTUAL CONSIDERATIONS

José Atahualpa Chávez Valencia¹

Resumen

La población indígena, desde el espacio local a lo global, se han manifestado públicamente para evidenciar, negociar y exigir la solución de sus problemáticas y demandas determinantes. En este proceso de visibilización se han conformado y reforzado agentes que han asumido las responsabilidades de gestión, intermediación y organización. Por lo enunciado, el artículo presenta una propuesta teórico-conceptual para analizar la conformación, presencia y accionar de la agencia indígena. La propuesta pone el acento en la construcción de la identidad indígena y sus cualidades estratégico-situacional-posicional, así como en el uso consciente de la cultura para concretar objetivos.

Palabras clave: agencia; agentes; indígenas; identidad; cultura.

Abstract

The indigenous population, from the local to the global space, have demonstrated publicly to demonstrate, negotiate and demand the solution of their problems and determining demands. In this visibility process, agents have been formed and reinforced who have assumed the responsibilities of management, intermediation and organization. Therefore, the article presents a

¹ Doctor en Historia. Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Baja California. Correo electrónico: atahualpa.chavez@uabc.edu.mx.

theoretical-conceptual proposal to analyze the formation, presence and actions of the indigenous agency. The proposal emphasizes the construction of indigenous identity and its strategic-situational-positional qualities, as well as the conscious use of culture to achieve objectives.

Key words: agency; agents; indigenous; identity; culture.

Introducción

La población indígena en México y el mundo se hace manifiesta a través de su diversidad. Ante la coexistencia de tal diversidad, no obstante, son pocos los que “existen” más allá de las estadísticas. Por esta circunstancia, es posible formular las subcategorías de *indígenas invisibles*, *visibles* y *de uso*, que sirvan de referencia para acercarnos al análisis de la presencia indígena dentro de contextos históricos concretos, teniendo en cuenta su condición, posición organización y objetivos.

Tabla 1. Categorías de indígenas en Baja California

Indígenas invisibles	Indígenas visibles	Indígenas de uso
Población consciente o no de su condición étnica, pero que no buscan la obtención de derechos legales, reconocimiento ni inclusión, además, no asumen ni objetivan identidad ni cultura alguna bajo la categoría de indígena, aunque lo sean.	Población que reclama y hace utilidad política de la condición indígena para obtener derechos (Germond-Duret, 2016) legales —individuales y colectivos—, y reconocimiento a través de la objetivación de referentes culturales considerados característicos del indígena mexicano, los cuales son asumidos reconfigurados y representados producto de un proceso de construcción de una conciencia identitaria. Además, se trata de población consciente de la presencia y uso de las herramientas jurídico-legales prioritarias para ellos.	Población consciente de su condición y que asume una identidad indígena buscando la obtención de derechos legales, reconocimiento e inclusión por medio de la objetivación de sus referentes culturales a través de muestras, exposiciones, eventos culturales; producto de relaciones y negociaciones con la diversidad de actores sociales, aunque, priorizando el contacto con las instituciones culturales y gubernamentales.

Fuente: elaboración propia.

La categorización propuesta es útil para enfatizar que lo indígena no se visibiliza simplemente a través de la identificación de un estilo o la presencia de elementos considerados propios de la población indígena, sino que permanecen invisibilizados en la biografía de los objetos y sujetos. La visibilización de lo indígena ha requerido la conformación de agentes en los grupos para enunciar discursos, abanderar movilizaciones, emprender acciones y representar a las colectividades indígenas buscando incidir en su coeternidad, todo ello dentro de contextos históricos matizados por relaciones sociales, económicas, culturales y políticas asimétricas (Wilde, 2018, p. 109). El interés de este artículo se centra precisamente en presentar una propuesta teórico-conceptual para analizar la conformación, presencia y accionar de la agencia. La propuesta pone el acento en la construcción de la identidad indígena y sus cualidades estratégico-situacional-posicional, así como en el uso consciente de la cultura para concretar objetivos.

La propuesta fue pensada en un inicio para ser aplicada en el contexto bajacaliforniano, pero por su amplio espectro de generalidad puede aplicarse a otras realidades del “mundo” indígena. El siguiente esbozo introductorio cumple el objetivo de mostrar las posibilidades de análisis que la aplicación de la propuesta en procesos específicos puede aportar.

El estado de Baja California, donde interactúan integrantes de 54 grupos indígenas, nativos y migrantes o asentados, ha manifestado la presencia de considerables agentes. La mayoría de los que realizan acciones de gestión, intermediación y organización de la población indígena, en la actualidad, encuentran los orígenes de su liderazgo a partir de los años finales de la década de 1930. A partir de este momento, en el contexto de la reforma agraria o el llamado “asalto a las tierras”, los indígenas cucapá se insertaron en los procesos de solicitud y reconocimiento de sus tierras, en los cuales sus autoridades tradicionales tuvieron que implementar nuevas formas de negociación: las legales. Además, esto implicó su identificación bajo nuevas denominaciones de autoridad y representación: de jefes tradicionales y capitanes a comisariados ejidales, comunales y jefes supremos. Situación similar experimentaron sus demandas, como la constante exigencia por la tierra que dará paso a la demanda por el territorio.

Las iniciales conformaciones de agentes en la entidad diversificarán, reforzarán y resignificarán la identidad indígena, consecuencia principal de la inclusión de los elementos culturales en sus reivindicaciones, desde una perspectiva global, a partir de las últimas tres décadas del siglo XX, cuando los movimientos sociales, por un lado, presenciaron la disminución de las formas "clásicas" de organización clasista-sindical y, por otra parte, experimentaron la proliferación y el fortalecimiento de las demandas por el derecho a la identidad, potencializadas, además, por un escenario multicultural y de pluralismo jurídico que alentaba y legitimaba la movilización política de los grupos ausentes del espacio público, entre ellos los indígenas.

En coyuntura histórica de los nuevos movimientos sociales encuadra lo que se ha denominado como el "retorno indígena", la "emergencia indígena" o simplemente la presencia o manifestación de los indígenas en el espacio público. Esta visibilización puede ser entendida como el proceso de reconfiguración de los referentes que definen la identidad indígena, enfocados principalmente, en sus demandas por la inclusión y el derecho a la diferencia cultural, priorizando la articulación de movilizaciones y demandas regionales, nacionales e internacionales, así como la conformación de sus dirigentes para encauzar y concretar sus estrategias de participación política.

La injerencia de este contexto global multicultural tuvo eco en Baja California y se manifestó la reconfiguración de las demandas y símbolos, categorías y la introducción de referentes jurídicos. Por las particularidades del espacio temporal en el cual se presentan públicamente los indígenas demandando el reconocimiento de sus derechos y cultura, es posible referirse a ellos como agentes culturales indígenas, por el énfasis en los referentes culturales para afirmar su especificidad. De manera puntual, los agentes culturales indígenas serán aquellos que se conformarán en el contexto global del reconocimiento político de la diversidad cultural y que tienen como hito la presencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1989. Estos agentes continúan desarrollando acciones de intermediación, negociación y representación al igual que aquellos que lo hicieron desde la década de 1930.

La cuestión de la agencia indígena

El agente indígena es aquel actor social que, en representación de una colectividad, o de manera individual, emprende acciones de negociación, intermediación y gestión enfatizando en su identidad y elementos culturales, como estrategia para situarse dentro de la diversidad de posibilidades que el contexto bajacaliforniano despliega para buscar el reconocimiento —político, social y cultural— de “los otros”, partiendo de su autoafirmación al asumir condición y conciencia de las oportunidades que trae consigo el ser portador de la cultura de “lo indígena” y, en consecuencia, de su capacidad de influencia en la toma de decisiones, para lo cual, en la mayoría de los casos, conforma organizaciones, colectivos y comunidades.

El agente indígena también puede ser identificado como líder, representante, activista o mediador (Uzeta, 2016). Botero (1999) enfatiza en la distinción entre intermediarios y líderes, argumentando que, el intermediario se convierte en tal por las redes que construye mediante alianzas, clientelas o lealtades; mientras que el intermediario no legitima su papel porque su autoridad se sustenta en el miedo, la coerción y el chantaje hacia sus representados. Por otro lado, continúa Botero, un líder mantiene ascendencia sobre la comunidad porque del grupo abreva su designación, autoridad y confianza para representar sus intereses. Se trata de un liderazgo de naturaleza comunitario que basa su legitimidad en el consenso de un grupo que apoya sus objetivos y es capaz de descubrirle otros. El mismo Botero resalta la diferencia que implica el ser dirigente, el cual es reconocido como representante legal designado para un cargo o función temporal (pp. 70-76).

Otra forma de denominar a estos actores sociales la encontramos en Velasco (2002), quien los caracteriza como *agentes étnicos* (locales y transnacionales), entendidos como actores colectivos que promueven una gran diversidad de intereses y recursos dispersos geográficamente a través de las fronteras nacionales. Dentro de la concepción de Velasco, los agentes étnicos se representan a través de organizaciones más que de individuos. En esta misma tónica, y considerando que el movimiento indígena mexicano lo que busca es la ampliación de los espacios públicos a través de las acciones de líderes de nuevo cuño, De la Peña (2006) se acerca a estos actores caracterizán-

dolos como *intelectuales indígenas*. Estos líderes indígenas principalmente escolarizados dirigen sus esfuerzos a la defensa y promoción de los derechos culturales y del multiculturalismo, a través de la sociabilidad, cooperación y participación en organizaciones, introduciéndose en la heterogeneidad de la sociedad civil y su búsqueda de la democracia en el contexto de las luchas de actores diversos en contra de la exclusión y a favor de su visibilidad social, de su aceptación pública y de su ciudadanía plena. Luchas que se constituyen y se vuelven conscientes y coherentes al ser articuladas por estos intelectuales, individuos capaces de crear y manejar símbolos y significados en el dominio público.² A estas acciones, Vázquez (2011) propone llamarlas “gestión étnica”, identificada con el uso de la identidad o del distintivo étnico como un instrumento etiquetador interactivo en manos de numerosos agentes con fines de transacción de toda clase de recursos, sean estos de capital, de prestigio, de derecho, de trabajo, de producción y, sobre todo, de mercado.

En su accionar, el agente se distingue no sólo por los recursos que moviliza sino por la conciencia de sus posibilidades para movilizarlos en forma efectiva buscando lograr sus objetivos. Además, el agente indígena se define por el campo de relaciones sociales en el que actúa, el cual está organizado por relaciones étnicas asimétricas. No todos los seres humanos desarrollan, o está dentro de su interés y estrategias de vida, la misma capacidad individual o colectiva para movilizar los recursos a su disposición. Precisamente, esa habilidad para acceder a los recursos posibles en espacio y tiempo determinado es lo que caracteriza y define al agente indígena (Velasco, 2002, pp. 337-339).

Así, mientras mayor conciencia se tiene de su identidad y de los elementos que la conforman y pueden utilizarse, mayor será la eficacia del discurso y de la representación, como de la acción política —negociación, confrontación—. La identidad indígena es más fuerte si el actor ha integrado bien los sistemas normativos, las expectativas propias y aquellas que le son atribuidas por los “otros” (Dubet, 1989, p. 250). De esta manera, los agentes indígenas, además de autoidentificarse como tales, adoptan, apropian, aprenden y utilizan los discursos y elementos creados sobre ellos y para ellos. En palabras

² Los intelectuales indígenas obligaron a un replanteamiento de la indigeneidad, al no tenerse contemplada la agencia o futuros indígenas con capacidad de influencia (De la Cadena y Starn, 2010, p. 11).

De la Peña (2006), “proclamar la valía de la cultura propia les ha ayudado a lograr visibilidad y poder de intermediación y negociación en una sociedad hostil” (p. 526).

Para ilustrar lo señalado en las líneas anteriores se retoma la categorización de indígenas invisibles, visibles y de uso, para señalar que el agente indígena transita de una condición de invisibilidad a su presencia pública, donde puede confrontar o mantenerse al margen. Esto es indicativo de que al ser reconocidos públicamente pueden ser objeto de uso por los grupos políticos, administraciones gubernamentales, periodistas, instituciones culturales y científicas, así como por la sociedad civil local. Los “otros” recurren a lo indígena, para glorificarlos, exponerlos o discriminarlos, por los elementos culturales que los diferencian, como la gastronomía, danzas, música, vestimenta, tradiciones, sistemas de organización y normativos (Lestage, 2002, pp. 146, 147, 153). Los espacios en los cuales esos marcadores de identidad cobran visibilidad son foros, ferias, encuentros, talleres y eventos para “reconocer y fomentar” la diversidad cultural (Urbalejo, 2013).

El reconocimiento y uso de la presencia indígena les ha significado algunos beneficios, como ayuda financiera, programas de desarrollo, políticas públicas, instituciones educativas bilingües y espacios dentro de la estructura de gobierno municipal, objetivo que se ha posicionado como uno de los principales en las últimas décadas para los agentes indígenas buscado posicionarse dentro de los espacios políticos de toma de decisiones, para influir en el cambio de sus condiciones de vida. Es relevante mencionar que el reconocimiento constitucional y las leyes indígenas existentes en el nivel nacional, poco o nada han contribuido en beneficio de la población indígena; en su lugar, lo que ha influido han sido las relaciones políticas que los propios indígenas han ido construyendo y fortaleciendo.

En suma, la cuestión de la agencia tiene que ver con la acción y la naturaleza del cambio, de la intencionalidad. Implica las posibilidades de intervención en los procesos que transforman continuamente la realidad y el ejercicio del poder. Por lo que, el problema de la agencia consiste en entender cómo hacen los individuos la historia en circunstancias que no han sido creadas para ellos. De esta manera, la agencia implica relaciones de participación, acceso, y posibilidades de ocupar sitios específicos de actividad y poder, de tal

manera que exista la capacidad de llevar a la práctica sus facultades (Grossberg, 2003, pp. 149, 150, 169). Así, frente a la imagen objetivada del indígena encerrado en el determinismo de situaciones y de sistemas, se levanta la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que elabora sobre sí mismo, en donde se mide la distancia que separa su propia identificación de los roles y estatus que le son atribuidos (Dubet, 1989, pp. 519-520), los cuales también manipula.

Identidad y agencia: lo indígena como estrategia de reconocimiento y acción

La construcción de las identidades sociales persigue siempre un fin político. Político en el sentido de presentarse en el espacio público en la búsqueda de reconocimiento, identificación, negociación o confrontación con los otros. Acorde con la propuesta que se hace desde la agencia indígena, es pertinente una consideración conceptual de la identidad que enfatice en los procesos de concientización sobre las posibilidades que traen consigo los elementos culturales indígenas como referentes de mediación. La identidad debe ser entendida como el bien o cualidad de sujetos, singulares o colectivos, visibilizada para buscar su identificación diferencial en contextos sociales, políticos y culturales (Aróstegui, 2006, p. 60). Dentro de estos contextos los indígenas asumen posiciones de acuerdo con la objetivación de elementos culturales, propios y ajenos, los cuales son utilizados estratégicamente para lograr sus objetivos. La perspectiva asumida de la identidad enfatiza en el uso político de la cultura de lo indígena.

La identidad, desde una postura no esencialista, señala LaCapra (2006), no debe ser idealizada como algo benéfico *per se*, ni tampoco fundirla o confundirla con la identificación total con los otros. Por las diferencias implícitas en los procesos de construcción identitarios, la identidad transita entre lo real, imaginario, buscado, afirmado o utópico. No se trata de una identidad integral, originaria y unificada. Esta postura coincide con los argumentos de Hall (2003), quien considera que la identidad —indígena— no es unificada, se presenta fragmentada y fracturada; no es singular, sino construida de múltiples

maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, sujeta a un constante proceso de cambio y transformación (p. 17).

El concepto de identidad con el que trabajamos permite identificar los puntos de encuentro entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan situar, hablar o poner en su lugar a los indígenas como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro lado, los procesos que producen subjetividades, que construyen a los indígenas como sujetos susceptibles de “decirse” y de “verse”. Las identidades, en este sentido, se construyen a partir de las posiciones y discursos desde donde se enuncian los actores sociales (Hall, 2003, p. 20). Grossberg (2003), bajo la influencia de Bailey y Hall (1992), también argumenta que las identidades son siempre situacionales, contradictorias, fragmentadas o descentradas. Tomando en consideración que *indígena* y *lo indígena* significan una gama de experiencias, el acto de representación tiene que ver no sólo con el descentramiento del sujeto, sino con la exploración real de las condiciones múltiples y cambiantes de *lo indígena*.

Retomando el papel central que asumen los elementos culturales para construir y afirmar la identidad indígena, resalta que los agentes utilizan esos referentes de forma estratégica. La capacidad estratégica del actor social remite a los intereses racionales en competencia, para obtener objetivos específicos, transformando la identidad en un recurso para la acción. Cuando la identidad indígena se vuelve un recurso, se le otorga un valor, adquiere una dimensión instrumental en la medida que se construye con fines que rebasan la identificación y la integración, siendo una opción para la acción que una condición “natural” (Dubet, 1989, pp. 525-529). En algunos casos, se concibe como proyecto de vida por las posibilidades de subsistencia que representa.

El acercarnos a las identidades, tomando en consideración sus cualidades estratégico, situacional y posicional, nos permite separarnos de la visión simbólica de la identidad y de la cultura indígena, para centrar la mirada en la materialización de las identidades, en sus formas objetivadas, de las formas en las cuales los indígenas quieren “ser vistos”. Dentro de una propuesta de identidad estratégico-situacional se considera la intencionalidad y el interés de los agentes indígenas. Es decir, el porqué de la identidad reivindicada, así como qué elementos fundamentan dicha reivindicación y en qué situaciones. Sin negar que existen procesos y fenómenos de interiorización cultural, la pro-

puesta que sustenta este trabajo sostiene que en el proceso de construcción de las identidades indígenas lo que influye es la capacidad de manipulación de los referentes culturales impuestos y reconocidos sobre ellos. En resumen, las identidades estratégico, situacional y posicionales tienen que ver con los intereses e intenciones que llevan a los indígenas a construir diferencias con respecto de los otros, utilizando para ello referentes culturales, interiorizados o no, en situaciones determinadas que despliegan diversidad de posibilidades de acción, de movimiento y de representación.

El reconocimiento indígena de “los otros” como estrategia identitaria

Desde nuestra perspectiva es preciso dejar en claro que la identidad indígena se construye a través de la diferencia, no al margen de ella. Su significado “positivo” o “negativo” sólo puede construirse a través de la relación con el otro, con lo que no es, con lo que le falta, con su afuera constitutivo. La identidad en este caso se presenta como una construcción heterorreferencial (Hall, 2003, pp. 18-19). En este sentido, lo indígena y sus agentes son el producto de la interacción de procesos simultáneos, locales como globales, que visibilizaron a este sector poblacional a través de reivindicaciones, movilizaciones, políticas de reconocimiento de su diversidad cultural por organismos internacionales, legislaciones y sociedad civil, por “los otros”.

Considerar el carácter heterorreferencial de la identidad indígena, siguiendo a LaCapra (2006), destaca la importancia de explorar las relaciones y articulaciones entre los diversos calificadores de la identidad que pueden ser adjudicados por otros, asumidos o confrontados, deconstruidos, refuncionalizados, afirmados o admitidos por los mismos indígenas. Bajo esta lógica relacional, cualquier idea de formación identitaria pondrá énfasis en la diferencia y la diferenciación con relación a la experiencia, tanto del propio indígena como del otro. Es decir, no se es diferente *per se*, de ahí la necesidad de propiciar, de acuerdo con Grossberg (2003), el discurso de la identidad con énfasis en la otredad. La lógica o modelo de la otredad subraya la imposibilidad de las identidades plenamente constituidas, independientes y distintivas. Las identidades

son siempre relacionales e incompletas, siempre están en proceso. Toda identidad depende de su diferencia y su negación de algún otro término. Retomando a Hall, Grossberg continúa señalando que la identidad es una representación estructurada que sólo alcanza su carácter positivo —o negativo— a través del estrecho ojo de la aguja del otro, del reconocimiento que otorgan los otros.

Desde la perspectiva de Taylor (1996), no obstante que el individuo participa en la definición de su identidad, negocia con su entorno porque requiere del reconocimiento del otro como condición para lograr su identidad. El indígena tiene necesidad, para ser él mismo, del reconocimiento, del concurso de los “otros significativos”, de la sociedad. El reconocimiento del que se tiene necesidad puede ser obtenido de cualquier miembro del género humano, pero en la práctica la posición de fuerza o de prestigio determina un mayor nivel de necesidad. Es decir, para los indígenas el reconocimiento de ciertos interlocutores es prioritario, mientras que otros pueden ser ocasionalmente ignorados (Taylor, 1993, pp. 17-18). El reconocimiento que presenta mayores posibilidades es identificado por los agentes, que desde sus posiciones evalúan la búsqueda de relaciones que abonan a la obtención de sus objetivos.

En este sentido, la principal estrategia de visibilización de los agentes indígenas en Baja California es a través del establecimiento de relaciones con las instituciones estatales, culturales, educativas y organismos internacionales. Cada agente despliega su capacidad de gestión de distinta forma; por ejemplo, Maribel Velasco, lideresa mixteca en Tijuana, apegándose a lo que demandan las instituciones, ha logrado influir en ellas, ha “aprendido que no se tiene que confrontar para avanzar más rápido, sin que se den cuenta ya estás dentro de la casa” (Maribel Aida Velasco García, comunicación personal, 6 de marzo de 2018). Las relaciones se establecen de forma personal, así como en congresos, foros, eventos culturales y académicos que revisten importancia porque se presentan como espacios para externar sus puntos de vista, experiencias, propuestas y exigencias. Los indígenas en su calidad de agentes identifican los espacios de mayor conveniencia para su participación, así como las instituciones de mayor beneficio, con las cuales pueden entablar relaciones. Maribel Velasco ejemplifica de forma muy clara esta condición cuando señala que,

como naces de la nada te tienes que visibilizar [...] tienes que estar en todos lados para que sepan quién eres. Desde lo local a lo nacional [...] eso me ha permitido conocer a otras líderes mujeres [...] yendo a todas las instituciones prácticamente "donde sea necesario que te conozcan" [...] tienen que ver qué trabajo haces, tu seriedad de organización y como persona, te dan seguimiento. Soy de las personas que no me gusta confrontar a la institución sino de que somos coadyuvantes al trabajo [...] porque si no más confrontamos, te ponen en un cajón y te cierran las puertas, entonces, es también aprender, de esos espacios, como hacer política, centrarte en tus objetivos [...] porque si no te cierran y te dicen: "no, es que esa es una líder grillera" [...] desafortunadamente nos miden así, no debería ser así, pero no queda de otra más que seguir y ganar esos espacios [...] a veces no me gusta muchos asistir a esos eventos, pero esos dichos de los líderes que dicen que "Santo que no es visto no es adorado" lo escuchaba mucho; entonces, siempre te tienen que estar viendo en esos espacios para que vayas juntando precedentes, pero con un discurso y objetivo que tengas claro, y siempre allí uno debe estar (Maribel Aida Velasco García, comunicación personal, 6 de marzo del 2018).

En suma, la heterorreferencialidad es importante para entender que el ser indígena no solamente consiste en reivindicar y autoafirmarse como tal, ni quiere decir que el ser portador de ciertos elementos culturales distintivos o singulares les permite demarcar fronteras y distinguirse de los otros. Las identidades de los indígenas no son inherentes a su condición social y cultural, en el entendido de que para distinguirse de los demás sólo "deban echar mano" de los repertorios culturales que poseen y seleccionar de entre ellos los más adecuados para diferenciarse (este es el primer momento de la constitución de la identidad del indígena), sino que requiere necesariamente del concurso, del reconocimiento positivo o negativo de los otros; en todo este proceso de interacción y negociación, los agentes cobran relevancia fundamental.

Multiculturalismo o el reconocimiento político de la diversidad cultural

La identidad se construye, como dice Taylor (1993), dialógicamente, a través de las relaciones sociales, del reconocimiento que otorgan los otros, como ya se subrayó en líneas anteriores. Sin duda, existen reconocimientos de mayor peso, como aquellos de carácter político y legal que sientan precedentes para su observación y aplicación. En el contexto global, la política del multiculturalismo ha representado un recurso fundamental para la afirmación de la identidad indígena por las estrategias y políticas adoptadas para gobernar y administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad de las sociedades multiculturales (2003). El multiculturalismo como estrategia y política que involucra a la población indígena, reconociendo sus derechos y cultura, también se presenta como el marco que encuadra el proceso de materialización de una de las principales demandas de los movimientos indígenas: su inclusión en las constituciones nacionales, respaldada por la construcción de conceptos, categorías y perfiles de lo que debe ser considerado indígena.

Exaltando la diversidad, el multiculturalismo se esfuerza por mostrar que las diferencias son auténticas, desde el punto de vista de sus propios miembros, y que los individuos y colectividades son lo que son porque poseen su propia cultura (Kuper, 2001, p. 269). Pero ¿es posible reconocer toda diferencia? El reconocimiento del derecho a la diferencia no implica la viabilidad del consentimiento de toda diferencia. Por lo que surge la contradicción principal del multiculturalismo; por un lado, el particularismo y, por el otro, el universalismo. Es decir, el reconocimiento de la diversidad homogenizándola, por lo que aquellos que reclaman el reconocimiento político de su especificidad cultural, deben adecuarse a las exigencias de lo reglamentado, de lo construido, de las identidades que pueden reconocerse, como la indígena. De esto se desprende que el reconocimiento que otorga el multiculturalismo es acotado (Díaz, 1993, p. 64; Taylor, 1993, pp. 43, 44, 59). Dentro de esta consideración se encuentra encasillada la identidad indígena, y dentro de este margen acotado, se ejerce la mediación, gestión y representación de sus agentes.

Si el multiculturalismo encasilla y acota los movimientos de gestión de los agentes indígenas, ¿por qué prestar atención al reconocimiento político

de la diversidad? La respuesta más adecuada la proporciona Hall (2010) al señalar que,

para bien o para mal, estamos inevitablemente implicados en sus prácticas, que caracterizan y definen las “sociedades de la modernidad tardía”. Todo el mundo sabe [...] que el multiculturalismo no es la tierra prometida [...] Sin embargo, aun en su grado más cínico y pragmático, hay en el multiculturalismo algo que vale la pena perseguir [...] Necesitamos encontrar maneras de expresar públicamente la importancia de la diversidad cultural y de integrar los aportes de las personas de color —indígenas— en el tejido social (p. 585).

La cita es contundente al evidenciar el funcionamiento de la política de la diferencia, bajo su potencial universal, por medio del cual homogeniza, moldea y define identidades y atribuye cultura a individuos y colectividades, como claramente sucede con los indígenas. En esta situación, se depende de los demás no sólo porque ellos ejercen el poder político, o porque los necesita para su supervivencia o el éxito de sus proyectos, sino, ante todo, porque demanda contar con su estimación. La gente vive en gran medida expuesta a la mirada pública (Taylor, 1993, pp. 35, 38). Así, para algunos grupos indígenas el reconocimiento que les otorga la política de la diferencia es fundamental para garantizar su existencia, pero, sobre todo, los agentes recurren a los discursos del multiculturalismo como recurso de negociación, para ejercer presión y buscar materializar los derechos que pregonan a través de los textos constitucionales. Se recurre a ellos para exigir el cumplimiento y reglamentación de lo ya existente.

Precisamente, la exigencia por cristalizar “lo que hay” en materia indígena es uno de los objetivos de los agentes. En este tenor, se cuenta con la presencia de diversos referentes que afirman el reconocimiento indígena, coincidiendo con Kuper (2001), los grupos minoritarios, entre ellos los indígenas, no han encontrado mayores problemas para obtener un reconocimiento cultural, las dificultades se presentan cuando se insiste en el derecho de un tratamiento igual y similar. De lo global a lo local resalta la presencia de ordenamientos en materia indígena como el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional

del Trabajo (1989), la reforma al artículo 4 constitucional (1992), la reforma al artículo 2 (2001), la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California (2007) y la reforma del artículo 7 de la Constitución Política del Estado de Baja California (2017). Podemos cerrar este apartado señalando que, más allá del reconocimiento discursivo, los agentes indígenas han desarrollado la capacidad de adaptación, aprensión y uso de lo reconocido para representar, mediar y gestionar sus demandas.

Construcción conceptual del indígena en Baja California

Ahora, ¿cómo definir a los actores sobre los cuáles gira esta reflexión teórica y conceptual? El indígena ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo. La propia definición de los pueblos indígenas ha suscitado numerosos debates. Una tras otra, las definiciones formuladas son objeto de análisis y de confrontación con la realidad, pruebas en las que siempre dejan ver su inconsistencia, su parcialidad o su incapacidad para que en ellas quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos denominados indígenas. Cualquier intento por definir a la población indígena de acuerdo con un solo criterio, se considera insuficiente. Así, el uso exclusivo de indicadores biológicos, lingüísticos o culturales resulta obsoleto para una plena concepción del indígena (Bonfil, 1972, pp. 105-107). Los propios indígenas consideran que una definición general no es ni necesaria ni deseable y favorecen un enfoque más subjetivo.

Sin obviar la importancia de las formulaciones que realizan los grupos desde el interior de sus estructuras para construir una definición de sí, es indudable, y en esto hay que hacer énfasis, que las categorías construidas e impuestas desde el exterior han sido la base desde las cuales han abrevado “nuevas” resignificaciones; de ellas obtienen legitimidad de representación los agentes por sus implicaciones jurídicas y legales. En suma, el indígena y lo indígena son construcciones realizadas desde lo externo e interno. Van Deusen (2015, citada por Wilde, 2018), desde una postura muy pertinente, plantea distanciar las nociones indio e indígena de su tradicional carga local para proponer pensar la indianidad, lo indígena como un proceso de interac-

ciones locales y globales, caracterizado por la heterogeneidad cultural, con experiencias compartidas y confrontadas.

La búsqueda de una definición operativa del concepto “indígena”, con base en la importancia de lo construido y retomado desde el exterior de los grupos, nos lleva a dirigir la mirada a las formas como han sido caracterizados los indígenas en los principales ordenamientos en materia de reconocimiento político. Pero ¿por qué retomar estas definiciones? Porque los agentes indígenas retoman lo establecido en ellas como recurso para mediar las gestiones, recurren a lo normado sobre cómo deber ser y cómo debe estar organizado el indígena. Esto reafirma el argumento de la agencia acotada, porque esta se despliega en relaciones que esperan formas específicas de ser indígena. Englobando la consideración de lo indígena incluida en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989), las reformas de los artículos 4 y 2 de la Constitución mexicana, así como la reforma del artículo 7° de la Constitución bajacaliforniana (2017), resulta la definición del indígena como

aquellos individuos, pueblos y comunidades que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del estado de Baja California y del país al iniciarse la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su condición jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (CDI, 2003, p. 5; SEGOB, 1994, 2001; CEBC, 2007, pp. 1-2; CEBC, 2017, pp. 8-9).

En la definición destaca el elemento colectivo como constitutivo del indígena o lo indígena. Su pertenencia a pueblos o comunidades les otorga un sentido de pertenencia y continuidad. Asimismo, resalta el sentido de lo propio, aquello que los diferencia de “los otros”, principalmente esta diferenciación se ha establecido en términos culturales (folclor), por un lado, manifestando admiración por lo auténtico y ejemplar indígena (Bonfil, 1972, p. 114; Stack, 2013, p. 182); por otro lado, la diferencia cultural establece relaciones asimétricas con inclinación de inferioridad hacia lo indígena (Kuper, 2001), con el agregado de representaciones despectivas. No es situación ignorada que entre los colectivos sociales se mantienen parámetros de “atrasado”, “incivilizado”, a veces incluso “violento” y “belicoso”, para referirse a los indígenas. Bajo

estos argumentos, la definición del indígena y lo indígena se desplaza entre oposiciones binarias, como despectivo-idealizado, tradición-modernidad, atrasado-avanzado, sostenible-insostenible, homogéneo-heterogéneo (Germond-Duret, 2016).

Por el origen de las definiciones y la responsabilidad obligada a que se vieron sometidos los gobiernos que ratificaron el Convenio 169 de la OIT, los indígenas al retomarlas reconocen la autoridad del Estado para construir la identidad indígena. Esta aseveración ha experimentado episodios de cuestionamiento, sobre todo tendientes a la obtención de la autonomía, pero en Baja California este tipo de situaciones no se han presentado (Zárate y Stack, 1999). El reconocer la autoridad del Estado ha implicado el establecimiento de relaciones de necesidad. De lo cual se comprende que la reivindicación indígena se da en aquellos grupos que han experimentado cierto contacto con las instituciones y actores del Estado, ya sea para favorecerlos como para perjudicarlos. Aquellos grupos que desconocen las posibilidades que ofrece o reprime el contacto con el Estado difícilmente pueden construir un discurso reivindicativo en esos términos. La idea del Estado resulta atractiva porque reconoce a “lo indígena” como una posición para intervenir (Vázquez, 1992, p. 32).

El no tener en consideración lo anotado en las líneas anteriores puede generar argumentos parciales, como sostener que el indígena es aquel que no se identifica con la cultura del Estado y que guarda una posición alejada de sus instituciones y agentes (Clavero, 2000, p. 24). Y, en consecuencia, que “si hoy subsisten estos pueblos es gracias a la fuerza de las civilizaciones originarias, capaces de persistir ante el avasallamiento e imposición de una cultura y un Estado con pretensión de unicidad y de igualdad jurídica” (Gómez, 1993, p. 88). Por lo que es más pertinente observarlos dentro de una constante relación con los otros.

Para finalizar este apartado es pertinente agregar que, derivado de las definiciones que de lo indígena se realizan desde el exterior de los grupos, los mismos indígenas tienen la posibilidad de recurrir a una amplia gama de elementos para definirse y verse como indígenas: origen genealógico, lengua, lazos sanguíneos y color de piel, autoafirmación, pertenencia un pueblo, comunidad y territorio; vestimenta, danzas, rituales religiosos, símbolos sagrados, memoria y tradición oral, formas de organización, entre otros marcadores

identitarios (Zárate Vidal, 1999, pp. 115-118; Uzeta, 1999, p. 77). Elementos que se encuentran de manera constante sometidos al reconocimiento, positivo o negativo, de los otros, al ser retomados y accionados por los agentes indígenas en el espacio público.

Espacio, agencia e identidad

Para comprender como el agente interactúa y negocia con los otros en contextos concretos, se requiere de la consideración de la lógica espacial de la identidad, a partir de ella cobran sentido sus cualidades estratégica, situacional y posicional. La atención de la lógica espacial pone el acento en que la identidad no es un asunto de lugares, de pertenencias, sino de relaciones espaciales estratificadas. Bajo este argumento la identidad indígena se presenta como una posición o posiciones que crean áreas de posibilidad. Las posiciones desde las cuales se reivindica lo indígena definen los niveles de agencia que pueden desplegarse dentro de un contexto histórico concreto (Grossberg, 2003, pp. 172-173). El planteamiento indica que los agentes indígenas experimentan el mundo desde una posición o posiciones particulares en los cuales identifican posibilidades de intervención.

Los espacios desde los cuales los indígenas se construyen son diversos y su carácter tiene que ver con la posición que se tiene dentro de ellas. Lo indígena adquiere un matiz distinto si se proyecta a nombre de una comunidad, colonia, organización o de manera individual; si el énfasis recae en reivindicaciones políticas, económicas, culturales, religiosas, organizativas y territoriales; si se encuentra en contextos de confrontación, violencia o tranquilidad. La comunidad — “real”, material o discursiva— mantiene una importancia central como eje de las actividades esenciales del devenir indígena, desde ella se delega, construye y legitima la agencia indígena (Dietz, 2005).

Por su centralidad, la comunidad ha sido colocada en el núcleo de la construcción identitaria de lo indígena, otorgándole un carácter político que trasciende el plano de la cohesión comunal (Dietz, 2005), proyectándose como recurso mediador colectivo en el espacio público, tanto rural como urbano (Zárate, 2005; Torterola, 2012). Este salto ha permitido cuestionar la

sostenida condición tradicional de la comunidad, evidenciando los procesos de reorganización y reivindicación comunitaria producidos por la modernidad, la globalización y el individualismo (Vázquez, 1992; Delanty (2009). Lo trascendente de las reconfiguraciones que produce la presencia pública de la comunidad, al ser accionada como recurso por los agentes indígenas, es que no se trata de un simple regreso al origen o de una cuestión simbólica, sino que se trata de la construcción de un mecanismo para “controlar” y negociar.

Por consiguiente, bajo la lógica espacial de la identidad, nos alerta Zárate (2005), cuando se proyecta a la comunidad como motivo y fin de la acción social, debemos cuestionarnos a qué comunidad se refieren las reivindicaciones étnicas o en qué orden comunal están pensando quienes las proponen. Además, es necesario reconocer que los agentes que encabezan, dirigen y construyen discursivamente estos proyectos, además de buscar influir en el rediseño de las relaciones de poder en pro de los indígenas, persiguen un reconocimiento público personal. De esto se desprende que, al igual que la identidad, la comunidad indígena se construye de manera heterorreferencial (De Marinis, 2012), porque, aunque parte de la autorafirmación comunal de los indígenas, esta requiere del reconocimiento de los otros. Esta situación resulta relevante para aquellos indígenas que buscan establecer negociaciones o realizar gestiones ante las instancias gubernamentales, culturales o educativas. Trevignani (2004) lo ejemplifica cuando señala que “la importancia de una construcción desde ‘afuera’ de la comunidad es vital”, porque ese “afuera” se encuentra centrado en políticas sociales y culturales que intervienen de manera simbólica y práctica en la determinación de los grupos como sujetos de intervención.

Aunque se trata de una comunidad construida y utilizada estratégicamente como recurso, al final se acota a modelos de comportamiento comunitario, que se sustentan en los supuestos de cómo los indígenas deben comportarse en comunidad. Lo que ha llevado a que los agentes resignifiquen sus construcciones comunitarias considerando, además de su especificidad étnica y cultural, revalorizaciones jurídicas que posibilitan el acceso a oportunidades y la demanda de derechos colectivos e individuales establecidos en leyes y decretos nacionales e internacionales (Vázquez, 1992). En síntesis, la comunidad como marcador colectivo de la identidad indígena se presenta como un

recurso utilizado de forma estratégica por los agentes para emprender acciones de representación, negociación e intermediación. La comunidad se presenta como el interlocutor legítimo que habla en nombre de una colectividad indígena en relaciones de poder asimétricas.

Cultura y agencia: conciencia étnico-cultural

Retomado el argumento inicial que establece una relación implícita entre los agentes y el uso estratégico de los referentes culturales para afirmar su identidad, es pertinente retomar las hipótesis planteadas por Kuper (2001), con el objetivo de perfilar una idea de cultura acorde con nuestro planteamiento. Primera, la cultura no es un asunto de raza; se aprende, no la llevamos en los genes. Segunda, la cultura humana ha avanzado. Tercero, existe un acuerdo general de lo que implica la cultura. En este sentido, la cultura es esencialmente una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo expresado mediante símbolos y, consecuentemente, si el medio es el mensaje, se puede describir la cultura como un sistema simbólico. Estos símbolos, ideas y valores aparecen en un espectro de formas de una diversidad casi infinita (Kuper, 2001, p. 262).

Las hipótesis hacen evidente la permanencia de una tradición antropológica que identifica la cultura de manera simbólica. Donde las ideas, quizás inconscientemente, dirigen a los actores y configuran la historia. De esta manera, la gente no sólo construye un mundo simbólico, sino que vive realmente en él. Desde la propuesta de la agencia, se aducirá a que en el mejor de los casos se vive de él. Por lo que, consideramos que es necesario rebasar la concepción “simbólica” de la cultura, dejar de buscar y mirar símbolos por doquier, y enfocarnos en el interés y agencia del actor social, o dicho de modo más adecuado, del actor cultural, el protagonista de la lucha cultural. Con esto, la pretensión no es dejar de lado la concepción de la cultura que han privilegiado los estudios antropológicos, por el contrario, partimos de ellos para ahondar dentro del debate político de la cultura, poniendo especial interés en nociones como *conciencia cultural*, *cultura política* e *identidad cultural*, que

versan sobre el control de la cultura (Kuper, 2001, p. 270), control que caracteriza a los agentes indígenas.

Con esto llegamos a sostener que la cultura, desde una propuesta particular, se entiende como el conjunto de conocimientos, experiencias y significados materializados utilizados por los actores sociales para interpretar y representar la realidad. Plantear la cultura, en estos términos, nos lleva a vincularla con la suma de todas las descripciones disponibles a través de las cuales las sociedades cobran sentido y reflexionan sobre sus experiencias comunes. De esta manera, señala Kuper (2001), la cultura no es heredada biológicamente, sino que se aprende, adquiere o incluso se toma prestada. Cada cultura abreva de diversas fuentes, depende de préstamos y fluctúa constantemente. El préstamo es un mecanismo primario del cambio cultural. Desde esta noción de cultura abierta, sincrética e inestable, resulta obvio que no se pueden expresar identidades esenciales e inmutables, ni caracteres raciales subyacentes.

Por otro lado, retomando a Hall (2010), es necesario entender la cultura como toda una forma de vida. Desde esta perspectiva, la cultura no es una práctica, ni es simplemente la suma descriptiva de los “hábitos y costumbres” de las sociedades. Está imbricada con todas las prácticas sociales y es la suma de sus interrelaciones. Lo importante de identificar la cultura como forma de vida es identificar y tener muy presente que una vez que se ha establecido una identidad cultural, se produce una presión que empuja a vivirla, incluso aunque eso signifique sacrificar la propia individualidad. Una persona puede descubrir que se espera de él que se adapte a unas expectativas estrictas de cómo se ha de comportar. Entre los agentes algunos han adoptado la visibilización de la identidad indígena como proyecto de vida, asumiendo comprometidamente los referentes culturales constitutivos de dicha identidad, legitimando su “autenticidad” para representar a un colectivo y obtener beneficio por ello.

Desde la propuesta de la agencia indígena resulta imperativo considerar lo relativo a la *conciencia cultural*, por las luces que brinda sobre el proceso de conocimiento que cobra el indígena sobre la importancia de ser portador de “una cultura”. En la conformación de la conciencia cultural, la cultura puede hacer referencia a lo que mejor defina, identifique y diferencie al indígena o colectivo indígena (Kuper, 2001, pp. 19, 20). Dentro de esta noción de *conciencia cultural*,

lo importante no es identificar, pertenecer o portar cierta cultura, lo trascendental es ejercer la cultura para generar identidad y obtener un beneficio de ello.

Esta acción operativa de los referentes culturales coincide con la propuesta de Dubet (1989), quien argumenta que “el hecho de poseer una identidad cultural es un recurso de poder y de influencia. Entre los indígenas, mientras mayor conciencia se tiene de su identidad y de los elementos culturales que la conforman y pueden utilizarse, mayor será la eficacia del discurso y de la representación, como de la acción política de sus agentes. Bonfil (1991) habla, en este caso, del *control cultural*, el cual entiende como el sistema mediante el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales puestos en juego para mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir objetivos. Para cualquiera de estas acciones es indispensable la concurrencia de elementos culturales de diversa clase adecuados a la naturaleza y al propósito de cada acción. Una visión más pragmática y utilitarista la encontramos en los hermanos Comaroff (2011); para ellos, los elementos movilizados étnicamente, como los culturales, van adquiriendo características de empresa, se van transformando en mercancía, manifestando una transformación del capital cultural en capital económico y político.

Aterrizando la noción de *conciencia cultural* en el plano de las identidades culturales que accionan los agentes indígenas, es posible señalar que, a pesar de lo acotado del espacio de maniobra y de cierto determinismo cultural, estos “saben lo que están haciendo”. Motivados por intereses y objetivos específicos, son conscientes de lo propio, de lo que aprenden y de lo que manipulan. Identifican las diferencias significativas y sus posibilidades (Dubet, 1989, p. 2179). Así, los indígenas, que lo consideran oportuno, buscan a través del uso consciente de “su cultura” construir la alteridad. Entonces, lo que nos interesa destacar con la implementación de la categoría *conciencia cultural* es la importancia trascendental que juega la cultura utilizada como recurso para demarcar diferencias desde las cuales buscar influir, “hacerse ver”, mediar para lograr cambios en las condiciones de vida imperantes.

Conclusiones

Las reflexiones desarrolladas en este trabajo, enfocadas en atender de manera teórica y conceptual los intereses y estrategias de los actores sociales indígenas, identificados como agentes, pretendieron evidenciar las formas y elementos como se construyen sus referentes identitarios y culturales desde una perspectiva pragmática, útil para satisfacer situaciones concretas. Poner el acento en las cuestiones de la agencia fue impulsado por el objetivo de rebasar la imagen de un actor social indígena ciego, definido de manera objetiva y encerrado en el determinismo de condiciones y de sistemas. En su lugar, la agencia nos permite enfocar la mirada en la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que elabora sobre sí mismo, con base en identificaciones propias y definiciones construidas y atribuidas desde el exterior. Evidenciando que las identidades colectivas e individuales de los indígenas, no deben seguir entendiéndose como entidades estáticas o inmutables; por el contrario, se trata de construcciones sociales en constante transformación y reconfiguración influenciada por diversidad de variables, de las cuales los indígenas son conscientes.

Resultado del diálogo teórico y conceptual aquí esbozado, es posible sostener que la eventual presencia indígena en el espacio público ha sido posibilitado por su capacidad de agencia, por el uso estratégico que han realizado de su identidad y referentes culturales en contextos históricos específicos. Esta dimensión estratégica implícita en la agencia indígena, subraya los procesos, herramientas, alianzas y la utilidad de los referentes de "lo indígena" para asumir posiciones dentro de los espacios políticos y culturales disponibles y exigidos —o en los cuales les es permitido tener injerencia—. Como se evidenció en el texto, la presencia de los agentes indígenas también obedece a la influencia del exterior, a los procesos, circunstancias y elementos globales que visibilizan política y diferencialmente a los indígenas.

De esta manera, concluyendo, en Baja California los indígenas han reivindicado sus referentes identitarios y culturales de manera consciente, no solamente para adaptarse o identificarse, sino para trascender, para “hacerse ver”, para ser reconocidos, aceptados, integrados y sujetos de cambio. Los indígenas que se han visibilizado públicamente buscando concretar alguno de

estos objetivos son los que denominados como agentes. Sirvan estas consideraciones teóricas y conceptuales para emprender trabajos empíricos sobre procesos históricos concretos que den luces sobre las múltiples realidades indígenas en la escala planetaria.

Referencias

- Aróstegui, J. (2004). *La historia vivida. Sobre la historia del presente*. España: Alianza.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de antropología*, (9), pp. 105-124.
- _____ (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4(12), pp. 165-204.
- Botero Villegas, L. F. (1999). Aunque me cueste la vida. Movilización india, etnicidad y liderazgo comunitario en Ecuador. *Nueva Antropología*, 17(56), pp. 63-79.
- Clavero, B. (2000). De los ecos a las voces, de las leyes indigenistas a los derechos indígenas. *Alteridades*, 10(19), pp. 21-39.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2003). Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. *Cuadernos de Legislación Indígena*. Ciudad de México: CDI.
- Congreso del Estado de Baja California (CEBC) (28 de julio de 2017). Reforma a la Constitución Política del Estado Libre y soberano del Baja California. *Periódico Oficial del Estado de Baja California*.
- _____ (26 de octubre de 2007). Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California. *Periódico Oficial del Estado de Baja California*.
- Comaroff, J. L. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S. A.* España: Katz Editores.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2010). Introducción. En M. De la Cadena y O. Starn (eds.). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos UMIFRE.

- Delanty, G. (2009). *Community*. USA/Canadá: Routledge.
- De la Peña, G. (2006). Los nuevos intermediarios étnicos, el movimiento indígena y la sociedad civil: dos estudios de caso en el Occidente mexicano. En E. Dagnino, A. J. Olvera y A. Panfichi (coords.). *La disputa por la construcción democrática de América Latina*. México: FCE/CIESAS/Universidad Veracruzana.
- De Marinis, P. (2012). Introducción: la comunidad en la teoría sociológica. En P. de Marinis (coord.). *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Díaz Cruz, R. (1993). Experiencias de la identidad. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (2), pp. 63-74.
- Dietz, G. (2005). Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-étnica. En N. Grey Postero y L. Zamocs (eds.), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Dubet, F. (1989). De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto. *Estudios sociológicos*, 7(21), pp. 519-546.
- Germond-Duret, C. (2016). Tradition and modernity: an obsolete dichotomy? Binary thinking, indigenous peoples and normalization. *Third World Quarterly*, 37(9), 1537-1558. doi.org/10.1080/01436597.2015.1135396
- Gómez Rivera, M. M. (1993). Sobre la naturaleza del derecho indígena: reconocimientos constitucionales y legales. *Alteridades*, 3(6), pp. 87-100.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En S. Hall y P. Du Gay (coords.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall y P. Du Gay (coordinadores.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
- _____ (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemas en estudios culturales*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar/Instituto de Investigaciones Sociales y Culturales/Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Peruanos/Enviñ editores.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.

- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito*. Ciudad de México: FCE.
- Lestage, F. (2002). La emergencia de “neocomunidades” étnicas en Tijuana. En M. E. Anguiano Téllez y M. J. Hernández (eds.). *Migración internacional e identidades cambiantes*. México: El Colegio de Michoacán/EL Colegio de la Frontera Norte.
- Stack, T. (2013). Ser ciudadano y ser indígena, entre el Estado de derecho y el vivir en sociedad. En J. Uzeta (ed.). *Identidades diversas, ciudadanías particulares. Reflexiones sobre la relación entre “ser indígena” y “ser ciudadano”*. México: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”.
- Taylor, C. (1996). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (7), pp. 10-19.
- _____ (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torterola, E. (2012). Lazo social y metrópolis. La comunidad en los orígenes de la sociología urbana: George Simmel y Robert E. Park. En P. de Marinis (coord.). *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Trevignani, V. (2004). *La construcción de comunidad como utopía y como distopía. Villa del Parque y Campo Herrera (Argentina, 1967-1999)*. México: FLACSO México / Plaza y Valdés Editores.
- Urbalejo Castorena, O. L. (2013). Un santo de mi devoción. El festejo a San Francisco de Asís entre los mixtecos de Guerrero en Tijuana. En R. Díaz, C. Díaz, M. Moreno (coords.). *Migración y cultura popular*. México: Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares/UNAM/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Uzeta, J. (1999). Comunidad, Estado y agroindustria en Santa Ana Pacueco, Guanajuato. En J. E. Zárate Hernández (ed.). *Bajo el signo del Estado*. México: El Colegio de Michoacán, pp. 75-94.
- _____ (2016). Mediación política y orden social: El Consejo Estatal Indígena de Guanajuato. En J. Uzeta y J. E. Zárate. (eds.). *Los lenguajes de la fragmentación política*. México: El Colegio de Michoacán.

- Van Deusen, N. E. (2015). *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham: Duke University Press.
- Vázquez León, L. (2011). El indigenismo ha muerto ¿Viva la gestión étnica? En Roth Seneff, A. (editor), *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado mexicano. Vol. II. Soberanías y esferas ritualizadas de intercambio*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____ (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Velasco Ortiz, L. (2002). Agentes étnicos transnacionales: las organizaciones de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos. *Estudios Sociológicos*, 20(2), pp. 335-369.
- Wilde, G. (2018). La agencia indígena y el giro hacia lo global. *Historia Crítica*, (69), 99-114. doi.org/10.7440/histcrit69.2018.06
- Zárate, E. (2005). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. En M. Lisbona (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Zárate Hernández, J. E. y Stack, T. Introducción. En J. E. Zárate Hernández (ed.). *Bajo el signo del Estado*. México: El Colegio de Michoacán.
- Zárate Vidal, M. (1999). “Somos indios de papel”. Proceso de creación de identidad y comunidad en tres localidades michoacanas (1992-1994). En J. E. Zárate Hernández (ed.). *Bajo el signo del Estado*. México: El Colegio de Michoacán.