

TRÉJO, G. "ETNICIDAD Y MOVILIZACIÓN SOCIAL. UNA REVISIÓN
TEÓRICA CON IMPLICACIONES A LA 'CUARTA OLA' DE MOVILIZACIONES
INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA."

Introducción

A raíz del desgarramiento de la Unión Soviética, el estudio de la etnicidad y de los movimientos étnicos y nacionalistas se ha convertido en una de las áreas más dinámicas dentro de la ciencia política y la sociología. Las distintas teorías sobre el resurgimiento de la etnicidad y de las movilizaciones étnicas han cubierto el espectro epistemológico que va de la cultura, la estructura y la racionalidad instrumental, y metodológicamente del análisis cuantitativo, el formal y los estudios de caso. En América Latina el estudio de lo étnico se ha convertido paulatinamente en un área muy rica de análisis interdisciplinario. La proliferación de las organizaciones mayas en Guatemala en los últimos años, el levantamiento indígena en Ecuador en 1990 y la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México en 1994 han despertado un interés inusual en la temática indígena. Aunque estas movilizaciones indígenas son generalmente

* Profesor-investigador de la División de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C., Carr. México-Toluca 3655, Lomas de Santa Fe, México, D. F., tel. (525) 727-9828, fax (525) 727-9871, e-mail: gtrejo@dis1.cide.mx.
Traducción del inglés de Sergio E. Sáenz a partir de un texto inédito.

Una versión revisada del documento presentado en el seminario del CIDR fue recibida en octubre de 1999.

El autor agradece los comentarios de los miembros del seminario de la División de Estudios Políticos del CIDR y las valiosas sugerencias de Susan Stokes, David Laitin, Jean Meyer, Alfonso Hernández y Julio Ríos. Errores y omisiones son responsabilidad exclusiva del autor.

estudiadas como fenómenos separados, pertenecen a una misma ola de movilizaciones —la “cuarta ola”— que comenzó en la mayoría de los países latinoamericanos a principios de la década de los setenta.¹

El estudio de las identidades y de los movimientos indígenas en América Latina se ha mantenido al margen de los principales debates teóricos y comparativos de la ciencia política y la sociología. Los estudios etnográficos de comunidades específicas han prevalecido sobre los estudios comparativos. Pocos han sido los intentos por elaborar explicaciones *generales* sobre el resurgimiento de las identidades indias. Tampoco se han proporcionado explicaciones *generales* sobre las diferentes estrategias y tácticas de movilización. En años recientes en la academia francesa y estadounidense se han formulado algunas explicaciones generales de enorme atractivo (véanse Le Bot, 1995; Yashar, 1998). Sin embargo, muchas de éstas han sido concebidas inductivamente y rara vez han sido probadas de manera sistemática en casos distintos a los que inspiraron el análisis en un inicio. Por todas estas razones la mayoría de las explicaciones sobre el surgimiento de la “cuarta ola” de movilizaciones indígenas en América Latina adolece de problemas metodológicos importantes.

Por otra parte, los teóricos de la etnicidad y del conflicto étnico han omitido de sus explicaciones generales a las minorías étnicas latinoamericanas. Esto se debe a la propensión de estos teóricos a estudiar casos donde existen conflictos interétnicos graves y violencia a gran escala. Casos y regiones del mundo donde históricamente la violencia étnica se ha mantenido a niveles bajos son continuamente ignorados. Es por ello que la literatura comparativa sobre conflictos étnicos presenta un marcado sesgo regional: África, Asia del Sur, Europa Central y Eurasia están sobrerrepresentados, y regiones como América Latina están ausentes de la teorización étnica. Para James Fearon y David Laitin (1997) esto se traduce en que la mayor parte del conocimiento sobre etnicidad y conflictos étnicos se ha construido sobre bases metodológicas endeble: al estudiar solamente una cara de la moneda (el rostro violento de la etnicidad) estamos ante un campo caracterizado por el sesgo estadístico.

El propósito de este avance de investigación es analizar la utilidad que tienen las principales teorías sobre etnicidad y movilización étnica para explicar el origen de la “cuarta ola” de movilizaciones indígenas

¹ La “primera ola” tuvo lugar en el siglo XVI, poco después de la Conquista; la “segunda ola” ocurrió durante el régimen borbónico, a finales del siglo XVIII; la tercera durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, y la “cuarta ola” comenzó en la década de los setenta y está aún vigente. Para la primera ola, véase Wachtell (1996) y Florescano (1998). La segunda y tercera olas son analizadas desde una perspectiva comparativa por Coatsworth (1988). Para un estudio específico de los casos andinos, véase Stern (1987).

en América Latina. De manera simultánea, este trabajo pondrá a prueba las principales conclusiones encontradas en la teoría a partir de los casos latinoamericanos. Más que ser una revisión exhaustiva en autores, se trata de una revisión exhaustiva en argumentos. Las teorías y las explicaciones empíricas serán analizadas a partir de tres elementos: 1) los supuestos y la claridad conceptual en la definición de la etnicidad, 2) la lógica causal al explicar la identificación y la movilización étnica (la asociación entre variables y la especificación de los mecanismos causales), y 3) el valor agregado que se desprende de cada una de ellas para elaborar explicaciones generales sobre los orígenes de la “cuarta ola” de movilizaciones indígenas en América Latina.

En la siguiente sección el artículo revisa críticamente las principales teorías sobre la *formación de las identidades étnicas* y sus aplicaciones potenciales al surgimiento de la conciencia indígena en América Latina. En la tercera parte se escudriñan las principales teorías sobre *movilizaciones étnicas* y se analizan sus posibles ramificaciones para entender el surgimiento de la “cuarta ola”. Por último, se delimitan, de forma general, los retos que enfrenta hoy la agenda de investigación sobre movilizaciones indígenas en América Latina.

Una revisión teórica: explicaciones alternativas

La formación de las identidades étnicas y el renacimiento de la conciencia indígena

¿Qué factores contribuyen para entender el renacimiento de la indianidad como un *clivaje* importante para la movilización de las poblaciones indígenas en América Latina? La formación de las identidades étnicas se puede estudiar a partir de cuatro diferentes paradigmas: el primordialismo, el instrumentalismo y dos tipos de constructivismo social: el posmodernismo y el análisis de teoría de juegos.² Las principales interpretaciones sobre el resurgimiento de las identidades indígenas en América Latina pueden ser divididas en dos grandes áreas: una que enfatiza el papel explicativo de las transformaciones estructurales y otra que entiende la formación de las identidades como el resultado de la conducta intencional de los actores. Primero revisaremos las escuelas teóricas y después las explicaciones para América Latina.

² Tomo esta distinción de Laitin y Fearon (1997).

a) El primordialismo

En el nivel más general, el primordialismo postula que las identidades son lazos culturales genética o históricamente heredados. En la ya célebre formulación de Clifford Geertz (1973, p. 259), "[...] uno se encuentra atado *ipso facto* a su familia, a su vecino, a sus correligionarios. Y no sólo en virtud de afectos personales, necesidades prácticas, intereses comunes u obligaciones. Más bien, en buena medida, el vínculo se establece en virtud del valor absoluto, inexplicable, que se le atribuye al vínculo mismo". En la versión más ortodoxa del primordialismo, la etnicidad es una característica social heredada, fija y objetiva, la cual proporciona a hombres y mujeres por igual un sistema de símbolos a partir del cual son capaces de inteligir e interpretar el mundo que les rodea. Las identidades tienen una gran carga emocional, indescifrable para la razón. Para los primordialistas, las divisiones étnicas en una nación se asumen como naturales. El conflicto, por lo tanto, se entiende como la consecuencia lógica de la diversidad étnica. Los odios ancestrales y los diferentes modos de entender y vivir en sociedad entran naturalmente en conflicto.³

La principal crítica al primordialismo apunta a la incapacidad de este paradigma para explicar el cambio espacial y temporal. Como lo argumentó toda una generación de estudiosos del conflicto étnico en África, las identidades y el comportamiento étnico no se pueden entender como constantes sino como variables. A decir de Young (1976, p. 65), "las identidades culturales no pueden ser descritas como primordiales, porque son relativamente nuevas y expansivas [...] La identidad, en el fondo, es un concepto o un rol social subjetivo; es variable, circunstancial y traslapable [...]". Siguiendo con esta línea, Bates (1981, p. 166) apunta que "el auge y la caída de la conciencia étnica caracteriza la historia de prácticamente todo Estado-nación".

El auge y el ocaso de la conciencia indígena y las oleadas de movilizaciones indígenas a lo largo de la historia de América Latina, son pruebas de que las identidades surgen y resurgen a medida que cambian las circunstancias y los intereses en el tiempo. Pero la identificación étnica varía también en el espacio. Por ejemplo, mientras que

³ Sería injusto atribuirle a Geertz la versión más ortodoxa del primordialismo. De hecho, son pocos los académicos que hoy en día abanderan estas posiciones. El primordialismo duro, sin embargo, es parte del lenguaje cotidiano de los políticos y de los medios de comunicación. La guerra en los Balcanes ha sido el ejemplo predilecto de los primordialistas. En México, el discurso sobre "lo mexicano" tiene raíces profundamente primordialistas.

en las últimas dos décadas los indígenas en Bolivia y Ecuador se han movilizado a partir de identidades étnicas, los indígenas de las regiones andinas de Perú han permanecido fieles a las identidades de clase. En la Amazonia peruana, sin embargo, las poblaciones indígenas han optado por la movilización étnica. Y no solamente la etnicidad sino también la violencia étnica varía en tiempo y espacio. Huelga asimismo recordar que la violencia no depende de la identificación étnica *per se*. Los niveles comparativamente bajos de violencia étnica en América Latina demuestran que los procesos de etnificación no siempre se traducen en violencia colectiva.

El primordialismo en América Latina se ha manifestado en dos direcciones; en un extremo se encuentra la muy extendida visión racista de las élites *ladinas* en lugares como Perú, Guatemala y Chiapas, donde se cree que la población indígena es floja, violenta y vengativa por naturaleza.⁴ En el otro extremo se encuentran algunos activistas y científicos sociales indianistas, quienes suelen representar a los indígenas como personas naturalmente trabajadoras, pacíficas y cooperativas. Ambas visiones están ideológicamente sesgadas y sustentadas en una lógica y una antropología muy pobre. No son los atributos naturales ni los psicológicos los que determinan los actos de violencia colectiva; más bien son las estructuras, los incentivos y las circunstancias las que motivan el surgimiento de estas reacciones violentas.

Aunque el primordialismo puede ser de poca utilidad para entender el origen de la "cuarta ola" de movilizaciones indígenas en América Latina, existe una premisa básica del primordialismo que vale la pena tener presente. Como lo establecieron Lipset y Rokkan años atrás (1967), una vez que emergen las identidades sociales éstas tienden a congelarse en el tiempo. Al igual que otros *clivajes* sociales, las identidades étnicas son *path dependent*; los costos fijos y la fuerza de la inercia desempeñan un papel importante en la persistencia de la identificación colectiva. Por lo tanto, aunque si bien es cierto que las identidades étnicas cambian con el tiempo y con el vaivén de las circunstancias políticas y económicas, el cambio es lento.

⁴ Adams (1995) discute el punto para el caso de Guatemala.

Las identidades
sociales
son
path dependent
los costos fijos
y la fuerza de la inercia
desempeñan un papel importante
en la persistencia de la identificación
colectiva.

b) El instrumentalismo

El instrumentalismo considera que la etnicidad, al igual que otros *clivajes* sociales y políticos, es utilizada por los empresarios políticos para el logro de sus propias ambiciones. Para los instrumentalistas, las identidades étnicas no surgen naturalmente de la historia ancestral de los grupos; el proceso de formación de la identidad es endógeno a la movilización social. De hecho, los empresarios políticos manipulan las identidades para maximizar su poder político o sus utilidades económicas. La organización étnica es, en términos de Bates (1981, p. 164), "una forma de organizarse para obtener los beneficios de la modernización; una forma de construir coaliciones en la búsqueda racional de objetivos específicos". En contraste con el primordialismo, los instrumentalistas afirman la naturaleza maleable de las etiquetas sociales. El conflicto no es un resultado natural de la heterogeneidad etnocultural; en todo caso, es resultado de la elección estratégica de las élites políticas en su intento por maximizar sus utilidades individuales.

Dos críticas generales se le pueden hacer al instrumentalismo. La primera es que, aunque las identidades étnicas no sean vínculos perennes y naturalmente heredados, los individuos no pueden adaptar cualquier identidad social a discreción. La etnicidad típicamente incluye un elemento de ascendencia. Y son precisamente estos prerrequisitos estructurales los que constriñen el menú de identidades disponibles para un individuo; es por ello que un italiano no puede convertirse, digamos, en tzotzil, simplemente por usar huarache y huipil. Segundo, los instrumentalistas tienden a sobreestimar la capacidad de los empresarios políticos para resolver los problemas de acción colectiva. De hecho, no logran especificar por qué los grupos étnicos optan racionalmente por seguir a sus líderes hacia la movilización. Para evitar el voluntarismo tautológico, lo que hace falta en el paradigma instrumentalista es la especificación del proceso de interacción estratégica entre élites y grupos, mediante el cual las identidades étnicas surgen como patrones de comportamiento para la acción colectiva.

Quizá la mayor contribución del enfoque instrumentalista sea la noción de que los individuos pueden elegir entre un menú de diferentes identidades y que éstas pueden ser inventadas, recreadas o destruidas por la acción de los empresarios políticos. Las élites políticas pueden movilizar, subsidiar o suprimir el repertorio de identidades étnicas disponibles para la sociedad. "El comportamiento étnico es manipulable. Así como la etnicidad puede ser recreada, también pue-

de ser eliminada" (Bates, 1981, p. 166). Esta afirmación resulta ser de enorme relevancia para el estudio de las movilizaciones indígenas en América Latina. Así como Napoleón lo hizo en Francia y el imperio británico en sus colonias africanas, en la mayor parte de los países latinoamericanos el Estado ha intentado forjar identidades sociales específicas a través de la política pública.⁵ En la segunda mitad del siglo XX, gobiernos populistas en Argentina, Brasil y México llevaron a cabo acciones gubernamentales ambiciosas para forjar una identidad de clase (trabajadora) que sirviera como sustento social de apoyo al régimen. De igual manera, los gobiernos de Bolivia, Guatemala, México y Perú, a través de políticas indigenistas, intentaron consolidar entre las poblaciones indígenas una identidad campesina (Fayre, 1998).

Pero así como el Estado puede manipular las identidades sociales, los individuos pueden reaccionar ante distintas estructuras de oportunidad y distintos sistemas de incentivos para coordinarse alrededor de nuevas identidades. Según Laitin (1986, p. 11), "los individuos saben que al modificar sus identidades culturales pueden mejorar sus niveles de vida". Diversas organizaciones indocampesinas en América Latina han pasado en los últimos años de abanderar demandas clasistas a exigencias étnicas. Conforme los programas de reparto agrario y de subsidio al campo han ido desapareciendo, los beneficios asociados a la identidad campesina han ido a la baja (Yashar, 1998). Al percibir esto, un número creciente de organizaciones indocampesinas asocian hoy a la indianidad con mejores expectativas de vida: esto explica "el regreso del indio".⁶

c) El constructivismo discursivo

El más importante de los postulados constructivistas es que las identidades son artefactos socialmente construidos. Las identidades nacionales y étnicas son, en la célebre formulación de Benedict Anderson (1991), "comunidades imaginadas" de "solidaridades profundas y horizontales". Para los constructivistas, las identidades étnicas no son inmutables ni enteramente maleables; son el resultado histórico de complejas interacciones sociales y comunitarias. Los individuos detentan no una, sino múltiples identidades, y éstas cambian en el

⁵ El papel del estado colonial británico en la formación de las identidades étnicas y religiosas en Nigeria se discute en Laitin (1986).

⁶ La expresión es de Albó (1991).

identidades son
artefactos socialmente
construidos

tiempo y en el espacio: se trata de artefactos culturales que surgen y desaparecen a partir de la interacción social, pero que estimulan la creación de profundos lazos sociales. Según este enfoque, las identidades nacionales y étnicas pueden ser construidas por medio de la retórica y el discurso, la palabra y la comunicación.

Anderson (1991) sugiere que la invención de la imprenta es un factor clave en el surgimiento de la identidad nacional y étnica. Los libros y los periódicos fueron los medios idóneos para la construcción de la conciencia nacional o étnica, al proporcionar "[...] los recursos técnicos para representar el tipo de comunidad imaginada que es la nación" (Anderson, 1991, p. 25). Las identidades son, pues, imaginadas e inducidas a través de la palabra escrita. Siguiendo una vena primordialista, los constructivistas sugieren que hay algo "especial" en el nacionalismo o en la etnicidad que dispone a la gente a sacrificarse por la mayoría. Para Anderson, "son precisamente estas fraternidades las que han hecho posible el que millones de personas en los últimos siglos hayan matado y hayan estado dispuestas a morir por algún imaginario nacional" (p. 7).

Uno de los principales problemas con el constructivismo discursivo es que no logra especificar el proceso histórico de interacción social mediante el cual las identidades sociales son imaginadas. Difícilmente podría uno argumentar que el resurgimiento de la conciencia indígena como factor de movilización social en América Latina sea el resultado del surgimiento de la imprenta o de la distribución masiva de literatura indígena. Más bien, la difusión reciente de la literatura indígena en Bolivia, Guatemala y México es el resultado de la movilización de años anteriores. Aún así, la promoción de las lenguas autóctonas juega un papel de enorme relevancia en la diseminación de las identidades étnicas en la América indígena, y esto ha sido a través de dos canales: la competencia religiosa y la educación bilingüe impartida por el Estado.

Cuando las iglesias protestantes incursionaron por primera vez en áreas mayoritariamente indígenas, una de sus principales estrategias de conversión fue la traducción del *Nuevo Testamento*, y campañas de alfabetización en las lenguas autóctonas. La evangelización en la lengua madre se concibió como el camino más efectivo para la reconversión religiosa. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desempeñó un papel importante en esta empresa. El objetivo principal de los misioneros protestantes no era despertar la lengua ni la identidad indígena. Sin embargo, como veremos más adelante, la reacción de los obispos católicos y la misma dinámica de competencia religiosa tuvieron el inesperado

efecto de revivir la conciencia indígena. Como cualquier empresario monopólico que enfrenta la competencia, el clero católico cambió su estrategia y se dio a la tarea de evangelizar a los indígenas a partir de sus lenguas y culturas autóctonas. Santana (1993, p. 136) lo apunta agudamente en el caso de Chimborazo, Ecuador: "con las guerras religiosas dio inicio un proceso de reapropiación y revalorización de la lengua. Y la lengua es el signo más visible de la identidad étnica".

La educación bilingüe impartida por el Estado también ha contribuido de manera involuntaria al renacimiento de las identidades indígenas. En México, el Instituto Nacional Indigenista (INI), bajo la supervisión del fundador del ILV, William Townsend, adoptó por primera vez la educación bilingüe para la población indígena. Se pensó que la educación bilingüe sería el camino más rápido para que la minoría indígena fuera asimilada cultural y lingüísticamente a la sociedad mestiza (véase Russ y Wasserstrom, 1984). Sin embargo, algunos de los estudiantes indígenas que se beneficiaron de la educación bilingüe del Estado, al final se convertirían en líderes de movimientos indígenas independientes que izarían la bandera étnica. En Chiapas, por ejemplo, algunos de los principales líderes de los movimientos indígenas y campesinos recibieron su educación básica en escuelas e internados patrocinados por el INI. Algunos de los más poderosos caciques indios de los Altos de Chiapas también se formaron en las aulas patrocinadas por el INI.

d) La teoría de juegos y el análisis de equilibrio

Otro paradigma dentro del enfoque constructivista tiene raíces en la elección racional. Para esta escuela las identidades sociales son conceptualizadas como equilibrios que resultan de la interacción social entre individuos autointeresados. Las identidades son *patrones de comportamiento colectivo* socialmente construidos a través de la interacción estratégica. La mayoría de los autores en este campo entienden el proceso de formación de identidades colectivas como un juego de coordinación (Hardin, 1995, cap. 3). Esto es, cuando un grupo de individuos con identidades múltiples decide actuar conjuntamente, con frecuencia enfrenta el dilema de cuál identidad adoptar. Por ejemplo, como se ilustra en la figura 1, en un grupo compuesto por indígenas y campesinos, los miembros de la élite 1 se beneficiarían más si el grupo adoptara una identidad campesina. Los miembros de la élite 2, en contraste, preferirían que el grupo decidiera en favor de una identidad étnica.

Figura 1. La batalla de las identidades

	Élite 2	
	Campeño	Indígena
Campeño	4,3*	1,1
Élite 1		
Indígena	1,1	3,4*

Existen, de hecho, dos equilibrios de Nash en este juego: {campesino, campesino} e {indígena, indígena}. Y como lo sugiere Hardin (1995), una vez que alguno de los dos equilibrios se convierta en la identidad social del grupo, resulta muy difícil que el grupo se vuelva a coordinar alrededor de una nueva identidad.

En un contexto de identidades múltiples, ¿cómo pueden resolver los individuos sus problemas de coordinación y actuar conjuntamente? Existen dos soluciones en la literatura de la elección racional: o un poderoso empresario político sugiere un punto focal el cual funge como solución de equilibrio, o se llega a algún equilibrio como resultado involuntario del conflicto entre élites.

Calvert (1992) argumenta que en un juego de coordinación, cuando existen intereses contrapuestos en torno a diferentes equilibrios sociales los empresarios políticos juegan un papel prominente para decidir cuál resultado será el que prevalezca. Los líderes sociales facilitan la comunicación entre los miembros del grupo, distribuyen incentivos selectivos o persuaden a los miembros del grupo para que acepten ciertos puntos focales. Siguiendo con esta línea de investigación, Hardin (1995) sugiere que los líderes étnicos juegan un papel de

enorme relevancia en los procesos de etnificación social. Puesto que la identificación es una solución a varios de los problemas de coordinación que enfrentan los grupos étnicos, los líderes étnicos adquieren un enorme poder cuando el grupo logra actuar a partir de identidades étnicas. No es por ello extraño que los líderes étnicos intenten persuadir, convencer, obligar o hasta forzar a los miembros de su grupo para que se coordinen en torno a una identidad étnica específica.

Por otro lado, Kalyvas (1996) afirma que las identidades sociales son el resultado contingente del conflicto entre élites. En su explicación sobre el surgimiento de partidos confesionales, Kalyvas afirma que ni la Iglesia católica ni las élites conservadoras europeas deseaban el surgimiento de la democracia cristiana como identidad política en la Europa de finales del siglo XIX. Y, no obstante, surgieron partidos demócrata-cristianos en diversos países del viejo continente. La explicación del autor es como sigue: en respuesta ante los ataques de las élites liberales en contra de los privilegios de los cuales gozaba la Iglesia católica, el clero optó por promover la organización social de los laicos católicos. En la medida en que se intensificaron los ataques de los liberales, las organizaciones de laicos crecieron en tamaño y en alcance. Con el tiempo los líderes de estas organizaciones católicas laicas cayeron en la cuenta del enorme potencial político detrás de estos movimientos, y pronto se deslindarían del control de la Iglesia católica y de las élites conservadoras que las originaron. Contra los deseos de la Iglesia, estos empresarios políticos impulsaron el surgimiento de partidos demócrata-cristianos en Bélgica, Austria, Alemania y los Países Bajos. En esta historia explicativa, las identidades sociales son una consecuencia involuntaria del conflicto entre élites.

Aunque ambos paradigmas parten de concepciones similares de las identidades sociales y de supuestos de racionalidad instrumental, estamos ante dos explicaciones distintas sobre el proceso de formación de identidades. Hardin hace énfasis en el papel voluntarista de los empresarios políticos más poderosos y, al igual que los instrumentalistas, no logra explicar por qué ni cómo los grupos étnicos deciden seguir a sus líderes. Sin duda, la mayor contribución de Kalyvas es que trasciende las explicaciones voluntaristas. En su argumento, no son necesariamente los empresarios políticos quienes imponen o "sugieren" los puntos focales. Más bien, la dinámica misma de la interacción estratégica y del conflicto entre élites es la que produce de manera involuntaria la solución a problemas de coordinación y en consecuencia la identificación social.

Siguiendo a Kalyvas, el resurgimiento de la identidad indígena en América Latina puede ser concebido como el resultado involuntario de la competencia religiosa entre la Iglesia Católica y las iglesias protestantes. Para mediados del siglo XX, cuando los protestantes se introdujeron en zonas de alta concentración indígena (por ejemplo, Chiapas, El Quiché, Chimborazo), promovieron la traducción del *Nuevo Testamento* y lanzaron ambiciosas campañas de educación bilingüe. Los obispos católicos reaccionaron ante la "amenaza protestante" impulsando estrategias teológicas y pastorales que partían de las culturas y las propias historias de las etnias. La indianización del *Antiguo Testamento*, particularmente del libro del *Éxodo*, y el surgimiento de una teología indígena, fue la respuesta del clero católico ante la competencia religiosa en el medio indígena. El apuntalamiento de las lenguas y las culturas autóctonas tuvo como resultado involuntario el despertar de la conciencia étnica. En un inicio, ni las iglesias protestantes ni la católica deseaban el despertar de la conciencia indígena. El cuadro 1 resume las principales teorías sobre la formación de la identidad social hasta aquí expuestas.

e) El surgimiento de las identidades indígenas: algunas hipótesis latinoamericanas

Con un propósito meramente analítico podemos dividir la vasta literatura sobre "el regreso del indio" en dos grandes argumentos: uno que percibe el resurgimiento de la etnicidad como el resultado indirecto del colapso de las identidades de clase y otro que lo percibe como el resultado involuntario de la penetración de actores ajenos al mundo indígena.

El resurgimiento de la identidad indígena como resultado indirecto del eclipse de la política de clases tiene dos fuentes de origen: una doméstica, la otra internacional. La doméstica está representada por la adopción casi generalizada de políticas neoliberales en el campo en la mayor parte de los países de América Latina. La fuente internacional es el colapso del comunismo en 1989, con la caída del muro de Berlín.

Yashar (1998) presenta una explicación general sobre los orígenes y el desarrollo de la "cuarta ola" a partir de la síntesis teórica que McAdam y sus colegas (1996) proponen en la literatura de movimientos sociales. En su estudio analiza cuatro casos en donde la identidad étnica surgió como factor de movilización social (Bolivia, Ecuador, Gua-

Cuadro 1. Teorías sobre la formación de las identidades sociales

	Primer orden		Segundo orden		Tercer orden	
	Clasista	Clasista	Modernización	Modernización	Modernización	Modernización
Variable dependiente	Identidades sociales étnicas	Identidades étnicas	Identidades étnicas	Identidades étnicas	Identificación con el grupo étnico	Identificación étnica
Concepto de identidad	Étnica	Multicultural	Multicultural	Socialmente construida	Equilibrio de teorías de juegos	Socialmente construida
Detonador						Ataque étnico a la Iglesia católica
Variables independientes	Historia	Modernización económica	Modernización económica	Inventos de la imprenta	Identificación de los étnicos por parte de la Iglesia católica	Modernización de los étnicos por parte de la Iglesia católica
Actores		Empresarios étnicos	Empresarios étnicos	Libros nacionalistas	Empresarios étnicos	Étnicos periféricos, la Iglesia católica y activistas étnicos
Mecanismos causales o "process tracing"	Persistencia de la identidad social por medio de la memoria histórica y el ritual	Competencia inherente por los beneficios de la modernización étnica	Competencia inherente por los beneficios de la modernización étnica	Difusión de las lenguas y los símbolos por medio de novelas y periódicos	Empresarios étnicos resuelven los problemas de coordinación al superar identificaciones étnicas como puntos focales	Surgimiento de la identidad étnica por medio de una conciencia involuntaria del conflicto entre las étnicas étnicas y la Iglesia católica
Aplicaciones sociales	Asia	África	Europa Occidental, América Latina y Asia	Yugoslavia y Ruanda	Austria, Bélgica, Alemania, Francia y los Países Bajos	

temala y México), y uno en donde no se consolidó (el caso de la sierra peruana). Sobre el surgimiento de la indianidad su argumento es que con el giro neoliberal en la política agraria (el fin de la reforma agraria, la privatización de la tenencia de la tierra y la eliminación de precios de garantía y subsidios al campo) se desmantelaron las redes corporativas de protección campesina y las poblaciones rurales se quedaron a la intemperie ante la penetración capitalista. La introducción de políticas neoliberales en el campo dejó a los indígenas "políticamente marginados", "desprovistos como actores corporativos" y "enfrentados con amenazas a su autonomía local, política y material". A la postre esto se constituiría en el más claro incentivo para abandonar la identidad campesina y abrazar la identificación étnica.

Albó (1995) y Van Cott (1995) argumentan que el resurgimiento de la etnicidad en América Latina es el resultado indirecto de la caída del comunismo en la Unión Soviética. Con las revoluciones europeas de 1989, la movilización de clase sufrió una herida mortal en América Latina. En países con poblaciones indígenas numerosas, como Ecuador y Bolivia, los partidos políticos de izquierda han favorecido crecientemente un discurso posmoderno que privilegia el uso de nuevas identidades sociales, incluyendo la identidad indígena.

El despertar de la conciencia indígena, entendida como un resultado involuntario de la penetración de actores ajenos al mundo indígena, ha sido explicado de acuerdo con tres actores: 1) el Estado populista latinoamericano; 2) la Iglesia católica, y 3) una gama de iglesias protestantes de diferente denominación.

Bonfil (1980), Stavenhagen (1992) y Albó (1991) afirman que las políticas agrícolas e indigenistas enarboladas por diferentes gobiernos populistas desde la posguerra tuvieron un inesperado efecto de largo plazo: contribuir al surgimiento de organizaciones etnocampesinas independientes. Aunque en la mayoría de los países las políticas indigenistas tenían por objeto la asimilación de la población indígena a la hegemonía mestiza, al recibir un trato diferenciado las poblaciones indígenas siempre estuvieron conscientes de su diferencia étnica. Paradójicamente, las políticas indigenistas mantuvieron, a contrapelo de sus objetivos, la indianidad como un factor latente para la movilización social. Con la promoción de la educación bilingüe, los gobiernos latinoamericanos crearon involuntariamente una nueva élite indígena conformada por maestros bilingües.

Las políticas rurales de la mayoría de los estados populistas siguieron una estrategia dual mediante la cual el campesinado se organizó

en sindicatos corporativos de control y apoyo al régimen, y el Estado, a cambio, respondía con programas limitados de reforma agraria y apoyo agropecuario. Le Bot (1995) y Albó (1991) sugieren que el fracaso de los programas de desarrollo rural en las décadas de los sesenta y los setenta, así como la lentitud en la reforma agraria, dejaron una población indígena insatisfecha pero bien organizada. Como bien lo argumenta Rivera (1986), en Bolivia las estructuras sindicales en el campo promovidas por sucesivos regímenes militares, paradójicamente servirían como sustento organizativo a partir del cual se construyó el poderoso movimiento Katarista durante los años ochenta.

Para muchos estudiosos del resurgimiento de la indianidad en América Latina, el papel que ha jugado la Iglesia católica progresista en el medio indígena es fundamental para entender los orígenes de la "cuarta ola".⁷ En las zonas rurales de alta concentración indígena en Guatemala, Bolivia, Colombia, Ecuador y México, el clero católico desarrolló discursos teológicos que revalorizaron las lenguas y las culturas autóctonas y estrategias pastorales que favorecieron la organización social de las poblaciones indígenas. Con la creación de comunidades eclesiales de base, la estructura de poder en las comunidades indígenas se modificó: los controles tradicionales comunitarios se relajaron y algunas comunidades entraron en un proceso de rápida modernización. En estos países, algunos de los principales líderes del movimiento indígena fueron formados en las filas de las organizaciones promovidas por el clero católico.

Otros investigadores subrayan el papel de la Iglesia católica, pero en el contexto de las "guerras religiosas" iniciadas a partir de la penetración de las iglesias protestantes en el mundo indígena. Le Bot (1994) argumenta que desde los años cincuenta y sesenta, los misioneros protestantes penetraron el mundo indígena con la Biblia en la mano, y se dieron a la tarea de organizar grupos de base, incluyendo grupos de Biblia y alfabetización, cooperativas campesinas y clínicas de salud comunitarias. La Iglesia católica respondió formando comunidades eclesiales de base, grupos de alfabetización, cooperativas rurales y clínicas de salud. La competencia religiosa transformó la base de poder de las comunidades indígenas y contribuyó al surgimiento de una nueva élite de líderes católicos y protestantes. Estos líderes contribuirían de manera definitiva al resurgimiento de las identidades étnicas en el seno de los movimientos indocampesinos.

⁷ Véanse, entre otros, Rosero (1990), Bastos y Canus (1993 y 1995), y Selverston (1996).

Le Bot (1995) analiza la transformación y modernización de las comunidades indígenas en la provincia de El Quiché en Guatemala. El autor atribuye estos cambios a la penetración protestante y a la reacción de la Iglesia católica. Por su parte, Santana (1993) argumenta que la dinámica de las "guerras religiosas" entre evangélicos y católicos instigó la revitalización de la identidad indígena en la provincia de Chimborazo, Ecuador. Con la ayuda del ILV, las iglesias evangélicas promovieron el renacimiento de las lenguas indígenas. La reacción inicial del clero católico ecuatoriano ante la "amenaza protestante" fue promover organizaciones de base a partir de identidades de clase. Cuando el éxito protestante parecía imparable, el obispo Leónidas Proaño promovió la creación de una teología indígena o andina. Santana resume el punto con agudeza: "las conversiones religiosas e identitarias van de la mano". Finalmente, De Vos (1999) aduce que la rebelión indígena en Chiapas tiene sus orígenes más próximos en los años cincuenta, con la penetración del protestantismo y la reacción católica. Para De Vos la competencia religiosa transformó las estrategias pastorales y teológicas del obispo Samuel Ruiz hacia la promoción de la lengua y la organización de las comunidades indígenas.⁸ A la postre, estas redes comunitarias y sus liderazgos tomarían vida propia y se conformarían, en la década de los noventa, en base social del EZLN.

Los estudiosos de la etnicidad en América Latina han expuesto hipótesis valiosas sobre los orígenes de la "cuarta ola". Sin embargo, existen algunas debilidades metodológicas que vale la pena hacer notar.

El argumento de Yashar enfrenta un problema temporal, pues los primeros pasos en el proceso de renacimiento de la indianidad como factor de movilización social preceden a la crisis final del populismo agrario y al viraje neoliberal en el campo. Como Le Bot, Santana y De Vos nos recuerdan, las comunidades indígenas en diversos países latinoamericanos experimentaron un proceso de transformación comunitario y de recuperación étnica en los años sesenta y setenta. Yashar, de hecho, explica el resurgimiento de la identidad étnica en la etapa en que los movimientos indocampesinos ya están movilizados, pero no logra explicar el resurgimiento que se gesta en el plano comunitario. La adopción estratégica de la bandera étnica por parte de diversos movimientos indocampesinos en los años ochenta y los noventa

⁸ La competencia religiosa como mecanismo explicativo de los cambios en la estrategia teológica y pastoral de la Iglesia católica ha sido exhaustivamente estudiada por Gill (1998). Gill no se ocupa de las identidades sociales sino del impacto que tiene la competencia religiosa en la actitud de la Iglesia católica frente a las dictaduras militares latinoamericanas.

no se hubiera podido gestar de no haber sido por la restauración de la etnicidad a nivel de las comunidades en los años sesenta y setenta.

El mismo problema temporal que afecta a Yashar también está presente en los argumentos de Van Cott y Albó. El colapso del comunismo es, sin duda, un factor que facilitó el florecimiento de la etnicidad. Pero se trata tan sólo de una venta de oportunidades que permitió a procesos que se venían gestando de tiempo atrás, manifestarse en la esfera pública.

El argumento presentado por Bonfil, Stavenhagen y Albó sólo analiza un aspecto del renacimiento indígena: aunque es cierto que las políticas indigenistas involuntariamente mantuvieron con vida la identidad indígena y engendraron una nueva generación de líderes étnicos, los liderazgos más prominentes de la "cuarta ola" provienen del seno de las iglesias católica y protestantes. Por otro lado, el argumento sobre los efectos involuntarios de las políticas estatales pierde fuerza una vez que se miran los casos donde a pesar de que hubo políticas indigenistas éstas no se tradujeron en la etnificación de los movimientos campesinos: en Perú, las políticas indigenistas no tuvieron el mismo efecto que en Bolivia o en México. De igual forma, el indigenismo no impactó de manera análoga a las poblaciones indígenas de Chiapas que a las de Veracruz o Oaxaca. Por sí solo, el argumento sobre los efectos perversos de la penetración del Estado sólo dibuja un aspecto del proceso de resurrección étnica.

Los académicos que enfatizan el papel de la Iglesia católica no explican bajo qué condiciones el clero adoptó su política progresista y desarrolló una teología india. La mayoría de los autores asumen que a partir del Concilio Vaticano Segundo y la Conferencia de Obispos en Medellín, 1968, los clérigos decidieron adoptar nuevas estrategias teológicas y pastorales en la dirección de "la opción preferencial por los pobres". Otros autores asumen que los obispos, expuestos a las terribles condiciones de vida y de discriminación social y económica de las poblaciones indígenas, sufrieron un proceso de concientización social que los llevó finalmente a adoptar una teología indianista. Sin embargo, ninguno de estos autores explica por qué, en condiciones similares de pobreza y discriminación, sólo algunos clérigos adoptan teologías indianistas mientras que otros no lo hacen.

El argumento sobre las "guerras religiosas" subsana algunos de los huecos que deja la explicación de la Iglesia progresista. La hipótesis que se desprende es que el desarrollo de una teología india y el surgimiento de organizaciones que abanderan la etnicidad como factor de movilización social, se gesta solamente en aquellos lugares con

altos niveles de competencia religiosa.⁹ Algunos cabos de la historia causal de esta hipótesis siguen sueltos. Primero, no está claro por qué los miembros de una comunidad indígena estarían dispuestos a la conversión religiosa. Al abrirle las puertas de la comunidad al protestantismo, los indígenas dieron pie a una *gran transformación*: unas veces a la modernización de las jerarquías comunitarias tradicionales (por ejemplo, las comunidades de la selva lacandona, Chiapas), y otras a una secuela de conflictos religiosos interminables (por ejemplo, San Juan Chamula, Chiapas). Segundo, los autores utilizan los términos "guerra" y "competencia" sólo como metáforas y no como posibles mecanismos causales que den cuenta de las grandes transformaciones que se gestarían en el mundo indio a raíz de la penetración protestante en el otrora monopolio católico. Finalmente, esta hipótesis no ha sido probada ni empírica ni comparativamente de forma sistemática.

El cuadro 2 resume las principales explicaciones aquí expuestas sobre resurgimiento de la conciencia india en América Latina.

Las causas de la movilización étnica y del resurgimiento de las movilizaciones indígenas en América Latina

¿Cuáles son los factores generales que desencadenaron la organización y la movilización de los indígenas en América Latina? El estudio del conflicto étnico y la movilización han seguido distintas tradiciones epistemológicas y metodológicas. En la literatura teórica, las grandes divisiones se dan entre estudios macroestructurales y análisis microestratégicos, por un lado, y entre los estudios cuantitativos de muestras grandes y los estudios cualitativos de muestras pequeñas, por el otro. Las explicaciones específicas sobre la "cuarta ola" por parte de los latinoamericanistas dan preeminencia a las variables estructurales (dejando de lado el análisis micro), y la gran mayoría de los estudios son de monografías de un solo caso.

⁹ Desarrollo esta hipótesis en Trejo (1999).

Cuadro 2. Principales explicaciones sobre el resurgimiento de las identidades indígenas en América Latina

	Colapso de las entidades de clase (fuerzas)		Penetración de actores ajenos al mundo indígena (tipos)	
	Dominación	Interacción	Estado	Iglesias católicas y protestantes
Variable dependiente	Xochitl	Alto/Var Col	Borja/ Sarambagua/ Alto/La Paz	La Paz/ Sarabuco/ De Vez
Concepto de entidad	Identidad indígena	Identidad indígena	Identidad indígena	Identidad indígena
Descriptor	Constituida socialmente	Constituida políticamente	Constituida políticamente	Constituida socialmente
Variables independientes	Choque cultural en políticas agrarias	Choque del comunero	—	Penetración protestante
Mecanismos causales o "process tracing"	Migración política y pérdida de poder; incentivo a los campesinos a movilizarse como indígenas	Los líderes perdedores y de menor vinculación social movilizan las identidades étnicas	Políticas indígenas promovidas por el Estado (agricultura y bienestar)	Aparición de la Teología India como reacción a la penetración protestante
Asociaciones locales	Bolivia: Ecuador; Guatemala; México	Bolivia; Colombia; Ecuador; México	Ecuador; Colombia; Guatemala; México; Bolivia	Guatemala; Ecuador; México

gorias: la clase media o el proletariado. Las etnias y las razas, ambos supongan, se fundirán en un *melting pot* en donde desaparecen las identidades primitivas y los grupos adoptan una identidad nacional.

Para los marxistas, el incremento desproporcionado entre un proletariado cada vez mayor y una burguesía cada vez menor provoca fábricas sobrepobladas donde se incuba la conciencia de clase. De aquí surgen las revoluciones comunistas.¹⁰ El conflicto dentro del capitalismo se dará en términos de lucha de clase y no en términos de etnicidad. Para los teóricos de la modernización, entre mayores sean los niveles educativos y de movilidad social y entre más crezcan las redes de comunicación social, las identidades "tradicionales" tenderán a romperse. Las clases sociales, los grupos de interés y las lealtades nacionales, reemplazarán a las identidades familiares, étnicas o religiosas.¹¹ La clase media llevará a la sociedad a la tolerancia y la cooperación, no al conflicto.

Las teorías étnicas, tanto marxistas como de la modernización, tuvieron enorme aceptación entre los tomadores de decisiones en América Latina. Los estudiosos del indigenismo, de izquierda y de derecha, predijeron que la asimilación de la población indígena al mundo mestizo se daría como resultado del proceso de modernización económica. Para los marxistas, la indianidad era un problema de falsa conciencia y proclamaron la expansión del proletariado, así como el triunfo de la revolución socialista en países mayoritariamente indígenas como

¹⁰ La sobrepoblación como un mecanismo que genera conciencia de clase y facilita la acción social es una de las pocas contribuciones vigentes de Marx a nuestro entendimiento de la acción colectiva.

¹¹ Se le atribuye a Karl Deutsch haber inspirado la hipótesis de la "asimilación". Para una revisión sobre los cambios de opinión de Deutsch en los temas de modernización, movilidad social, asimilación y conflicto, véase Connor (1972).

modernización sobre la etnicidad fue puesto bajo escrutinio durante los años setenta y los ochenta. Para autores como Connor (1972), en países multiculturales la modernización no generaría sociedades homogéneas; todo lo contrario: la modernización causaría el fortalecimiento de *clivajes* étnicos en la sociedad. En el proceso de urbanización, la población migraría a las ciudades para competir por los supuestos beneficios de la modernización. La competencia por las fuentes de trabajo en las urbes tomaría un tinte étnico y el conflicto sería la consecuencia natural. En una línea de investigación más sofisticada, Bates sugiere que la modernización generaría bienestar social, pero no para todos. Bajo la dirección de los empresarios políticos, las etnias competirían por obtener los beneficios de la modernización. La geografía desempeñaría un papel clave en la conformación de la estructura de competencia interétnica y del conflicto. Los grupos étnicos no sólo tenderían a congregarse en el mismo espacio ("frecuentemente coinciden las regiones administrativas con las étnicas"¹²), sino que los beneficios de la modernización también tenderían a distribuirse geográficamente. Cuando etnia y unidad administrativa se traslapan, los conflictos tienden a exacerbarse, y grupos y regiones enteras compiten por atraer los beneficios de la modernización.

Este tipo de argumentos ha sido prácticamente ignorado en América Latina. Dos factores pueden arrojar luz sobre esta exclusión. En primer lugar, la mayoría de los estudiosos de las movilizaciones indígenas en América Latina ven en la modernización económica y rural uno de los factores principales que mueven a las poblaciones indígenas hacia la rebelión. La modernización económica se ve como una amenaza y no como una oportunidad. En segundo lugar, este enfoque

¹² Bates, 1981, pp. 156-161.

Handwritten notes in Spanish, partially legible, including phrases like "modernización", "etnicidad", "competencia", "beneficios", "geografía", "estructura", "competencia", "interétnica", "conflicto", "grupos étnicos", "beneficios", "modernización", "distribuirse", "geográficamente", "conflictos", "exacerbarse", "grupos", "regiones", "atraer", "beneficios", "modernización".

se ha desarrollado en lo que Horowitz (1985) llama "sistemas no jerárquicos", es decir, sociedades en donde las clases sociales y los grupos étnicos no se traslapan. En contraste, en la mayor parte de las sociedades latinoamericanas se observan "sistemas jerárquicos" donde la etnicidad y las clases sociales están íntimamente ligadas: el ser indígena casi siempre equivale a ser campesino. A diferencia de la mayor parte de los países africanos y asiáticos, en América Latina el conflicto étnico no es intergrupal. En la mayoría de los casos, cuando los grupos indígenas se movilizan no lo hacen en contra de los mestizos, sino en contra del Estado. Y a pesar de la retórica sobre "la raza cósmica", los estados latinoamericanos nunca han adquirido tintes étnicos. Mientras en algunos países africanos los estados se convierten en *etnocracias*, en América Latina no existen las *mestizocracias*.

Aunque el enfoque de la competencia étnica no tiene mucha utilidad para explicar los fenómenos étnicos en América Latina, el análisis de Bates sobre la geografía y la distribución administrativa de las etnias puede tener un gran valor analítico. A diferencia de la mayor parte de los países africanos, las poblaciones indígenas en América Latina no tienden a estar aglomeradas geográficamente dentro de una sola unidad administrativa. Fearon y Laitin (1997) sugieren que este factor de dispersión geográfica podría ser una de las explicaciones de por qué en América Latina no existen casos de violencia étnica a gran escala ni tampoco casos de secesionismo.

3. Modernización, "economía moral" y revueltas campesinas. La introducción de la agricultura comercial es, en el enfoque de la "economía moral", un factor que predispone a la rebelión a aquellos campesinos que viven al borde de la supervivencia. De acuerdo con Scott (1976), la introducción de la agricultura comercial en el mundo rural tiende a romper los esquemas tradicionales de reciprocidad clientelar que sirven como redes de protección a los campesinos frente a los vaivenes del mercado. Se trata de redes materiales y culturales que forman la "economía moral" de los campesinos. Cuando la irrupción de la agricultura comercial amenaza las tradiciones en las que descansa el mundo material, moral y simbólico de los campesinos, se despierta en ellos una profunda indignación moral. La indignación es producto del choque entre el sentido de justicia de los campesinos y el sentido de justicia del mercado. Estas amenazas a la "economía moral" transforman a poblaciones rurales adversas al riesgo en individuos tomadores de riesgo, dispuestos a tomar las armas. El mecanismo causal que

predispone a los individuos hacia la rebelión es de origen ético y psicológico: la indignación moral.

Aunque la mayoría de los estudiosos de las rebeliones campesinas interpretan el argumento de la "economía moral" como una explicación sobre las causas de las rebeliones rurales y las revoluciones sociales, ésta nunca fue la intención original de Scott. En la introducción a *The Moral Economy of the Peasant*, Scott (1976) lo advierte con claridad:

el presente estudio no es, en principio, un análisis de las causas de las revoluciones campesinas [...] Un estudio sobre la economía moral de los campesinos nos podría decir qué es lo que produce la indignación y qué es lo que posiblemente, *ceteris paribus*, genera una situación explosiva. Si la indignación causada por la explotación fuera una condición suficiente para iniciar las rebeliones, la mayor parte del Tercer Mundo (y no sólo el Tercer Mundo) estaría en llamas. El que los campesinos que se sienten explotados se rebelen o no, depende de muchos factores intermedios —tales como las alianzas con otras clases sociales, la capacidad de represión de las élites en el poder y la organización social del campesinado—, factores que de hecho sólo se tocan de paso en este trabajo [p. 4. Las cursivas son mías].

La mayoría de los estudiosos de la "economía moral" de los campesinos en América Latina no toman en cuenta la advertencia de Scott. Es muy común encontrar trabajos donde los retos que introduce la modernización en el campo se presentan como condición suficiente para explicar las rebeliones rurales. Muchos especialistas de movilizaciones indígenas en América Latina han caído en esta trampa. Por ejemplo, algunos de los análisis más influyentes sobre la rebelión indígena en Chiapas, 1994, consideran que el principal factor que llevó a la rebelión del EZLN fue la liberalización de la tenencia de la tierra y el capítulo agropecuario del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA).¹³ Para el caso de Ecuador, el trabajo más influyente sobre el levantamiento indígena de 1990 argumenta que la introducción del capitalismo rural detonó la movilización indígena.¹⁴ Al tergiversar a Scott, estos argumentos no pueden explicar por qué algunas comunidades indígenas reaccionan violentamente ante la irrupción de la agricultura comercial, mientras que otras asienten con el *statu quo*.

¹³ Ésto es el caso de Harvey (1998) y Gilly (1998).

¹⁴ Véanse los influyentes trabajos de Rosero (1990) y de Ibarra (1996).

Tal vez el elemento más valioso en el estudio de Scott es el análisis del cambio de actitud de las poblaciones rurales ante el riesgo. Cuando campesinos que viven en los límites de la supervivencia enfrentan un *shock* externo que pone en juego su bienestar material y cultural pasan de la aversión a la propensión al riesgo. En otras palabras, cuando el campesino se enfrenta ante el posible riesgo de perderlo todo, modifica sus preferencias sobre el riesgo. Los estudiosos de la psicología social sugieren que los individuos se convierten en tomadores de riesgo cuando tienen que escoger entre una pérdida segura o una apuesta que podría reportar pérdidas incluso mayores.¹⁵

Para el caso de la "cuarta ola", fueron varios los factores que podrían haber llevado a los indígenas a percibir sus vidas amenazadas: la crisis agrícola de larga duración que comenzó en la década de los sesenta en la mayoría de los países latinoamericanos; el desmantelamiento de las políticas agrícolas tradicionales en los ochenta; el fin de la reforma agraria, y la privatización de la tenencia de la tierra en los noventa; o la enorme volatilidad de los precios de productos agrícolas a lo largo de estos años. El *miedo* a perderlo todo es el mecanismo que contribuyó a la transformación de individuos adversos al riesgo en sujetos tomadores de riesgo y *proclives* a la movilización. Hay que apuntar, sin embargo, que la predisposición a la movilización no debe confundirse con la movilización misma. En ausencia de estructuras de movilización, poblaciones indígenas dispuestas a la rebelión suelen mantenerse inmovilizadas.

4. Estudios con muestras grandes: protesta étnica, rebelión y violencia. Los estudios estadísticos de la movilización y del conflicto étnico con muestras grandes son un fenómeno de nuevo cuño. Con el lanzamiento del proyecto *Minorities at Risk* (MAR) de Ted Gurr y sus colegas (1993a), se inició el estudio comparativo de los conflictos y las rebeliones étnicas con muestras grandes. La base de datos de MAR contiene información sobre 233 grupos étnicos y conflictos en el periodo que va de 1945 a 1995. A continuación analizo los principales resultados que se obtuvieron en dos estudios que utilizan esta base de datos.

Gurr (1993b) fue el primero en publicar un análisis estadístico con la base de datos de MAR: se trata de un trabajo con resultados preliminares. Una versión más acabada se encuentra en Gurr y Moore (1997). Gurr y Moore tienen por objeto presentar un modelo explicativo de las rebeliones étnicas. El modelo contiene cuatro componentes centrales:

¹⁵ Véase Tversky y Kahneman (1990). Este punto se discute en Fearon y Laitin (1997).

rebelión, movilización, agravios y represión. Cada uno de estos componentes representa una variable dependiente en un sistema de ecuaciones simultáneas. En este modelo, la rebelión se explica a partir de la movilización, y la movilización está determinada por la represión estatal y los agravios del grupo. Para probar empíricamente el modelo, Gurr y Moore hacen uso de un modelo de mínimos cuadrados ordinarios en tres etapas (*three stage least square model*). Los siguientes factores resultan significativos: 1) las *rebeliones étnicas* se explican por los niveles de movilización previos a la rebelión, por la difusión transnacional del conflicto y por el grado de institucionalización democrática; 2) la *movilización étnica* se explica por la cohesión del grupo étnico, por la represión estatal y por los agravios del grupo; 3) los *agravios* se explican por el grado de discriminación económica, por el hacinamiento demográfico y por los niveles históricos de represión estatal, y 4) la *represión estatal* está en función de niveles rezagados de represión.

En resumidas cuentas, Gurr y Moore sugieren que en el contexto de una sociedad multicultural en donde existe un régimen político con una institucionalización democrática muy endeble (un régimen autoritario o uno en transición), una rebelión étnica es un resultado probable si el Estado es incapaz de responder ante las demandas de grupos étnicos minoritarios, bien organizados, los cuales han expresado agravios sociales acumulados mediante la movilización social. En este contexto, los empresarios étnicos tendrán enormes incentivos para tratar de encauzar los agravios acumulados hacia el escalamiento de la movilización en rebelión.

Utilizando la base de datos de MAR, Fearon y Laitin (1997) realizaron un estudio sobre la violencia étnica a gran escala en el periodo 1945-1995. Los resultados obtenidos a partir de un análisis de correlación y de regresión múltiple indican que las siguientes variables incrementan la probabilidad de la violencia étnica a gran escala: 1) el *PIB per cápita* (entre más rico sea el país, menor será la probabilidad de violencia); 2) la *tasa de crecimiento del PIB per cápita* (entre más crezca la economía de un país menor será la posibilidad de que experimente la violencia); 3) la *densidad de población* (entre más concentrada esté la población mayor será la probabilidad de violencia); 4) el *tamaño relativo de los grupos* (los grupos más grandes tienen una mayor propensión a la violencia); 5) la *existencia de grupos que habitan en las montañas* o en terrenos agrestes (el aislamiento geográfico predispone a los grupos a ejercer la violencia), y 6) la *heterogeneidad del*

grupo (la heterogeneidad está asociada con niveles bajos de violencia). En el estudio de Fearon y Laitin las variables de discriminación socioeconómica y política (agravios) no resultan ser estadísticamente significativas. A diferencia de la mayoría de los estudios cuantitativos, la democracia tampoco resulta ser significativa.

América Latina resulta ser un verdadero acertijo para Fearon y Laitin. A pesar de que en América Latina se verifican los niveles más altos de discriminación política y económica en contra de las poblaciones indígenas, los niveles de violencia étnica en el subcontinente son los más bajos del mundo. Quizás esto se deba, sugieren Laitin y Fearon, a que América Latina es la única región del mundo donde no se ha presentado un solo movimiento secesionista en el periodo 1949-1995. ¿Por qué los grupos indígenas no han abanderado la causa separatista en América Latina? Fearon y Laitin sugieren que parte de la respuesta probablemente tenga que ver con la distribución geográfica de los grupos indígenas: contrario a lo que acontece con buena parte de los grupos minoritarios en el resto del mundo, en América Latina la localización geográfica de los grupos indígenas no coincide con las divisiones administrativas. Las poblaciones indígenas, de hecho, se encuentran dispersas a lo largo de varias provincias o estados.

Los análisis estadísticos sobre movilizaciones y conflictos étnicos son una empresa de reciente aparición. A pesar de sus defectos, MAR ha introducido al estudio de los conflictos y las movilizaciones étnicas en una etapa en la que no será tan fácil ignorar el análisis estadístico. El estudio estadístico es fundamental para falsificar hipótesis. Para el caso de América Latina, el sinnúmero de explicaciones alternativas que se han acumulado sobre la "cuarta ola" podría ponerse a prueba.¹⁶

b) Explicaciones micro: la psicología y la racionalidad individual

Las explicaciones que parten del individualismo metodológico han tomado ímpetu dentro de las ciencias sociales durante las últimas dos

¹⁶ Quizás uno de los mayores problemas con la sección latinoamericana de MAR es que las fuentes informativas no son las adecuadas. Su principal fuente documental es hemerográfica y en ella casi no se incluyen periódicos nacionales; se privilegian los diarios internacionales. A pesar de estos defectos, Cleary (1998) reporta resultados interesantes al utilizar la parte latinoamericana de MAR y encuentra que el tipo de régimen (democracia o dictadura) es el factor más importante para explicar por qué los movimientos indígenas de algunos países optan por las armas mientras que otros lo hacen por la protesta no violenta: las organizaciones indígenas tienen una mayor probabilidad de rebelarse en regímenes autoritarios que en regímenes democráticos.

décadas. Las dos principales escuelas sobre el conflicto social se han visto fuertemente influidas por el paradigma de las frustraciones individuales y por el enfoque de la elección racional. A diferencia de la mayor parte de las explicaciones presentadas anteriormente, estos autores intentan identificar a los agentes causales del conflicto y la movilización étnica y, por lo tanto, establecen *mecanismos causales* en sus teorías. Ambas escuelas han sido probadas en los casos de África, Asia y Europa. América Latina se ha mantenido al margen de ambos paradigmas.

1. *Explicaciones psicológicas del conflicto étnico.* El libro de Horowitz (1985) es uno de los intentos más ambiciosos por explicar las causas del conflicto étnico y sus posibles soluciones. Horowitz parte del supuesto de que los grupos étnicos tienen fronteras fluidas, y de que las identidades son maleables. Su punto de partida es la estructura de las relaciones de grupo: hace la distinción entre sistemas jerárquicos y no jerárquicos. Como se explicó anteriormente, en los sistemas jerárquicos las clases sociales se traslapan con las identidades étnicas. En los sistemas no jerárquicos los miembros de algún grupo étnico pertenecen a distintas clases sociales; mientras que en los sistemas jerárquicos los grupos étnicos están generalmente dispersos geográficamente, en los no jerárquicos los miembros del grupo tienden a aglomerarse geográficamente.

El conflicto en los sistemas jerárquicos se da en términos de lucha de clases, mientras que en los no jerárquicos se da en términos étnicos. A decir de Horowitz (1985, p. 30), "puesto que en los sistemas jerárquicos las clases sociales coinciden con la etnicidad, el conflicto adquiere una connotación de lucha de clases. Cuando los conflictos sociales estallan, éstos se traducen generalmente en *revoluciones sociales*". En contraste, en los sistemas no jerárquicos el conflicto social adquiere una coloración étnica. Se trata de "una lucha destinada a alcanzar objetivos particulares y simultáneamente neutralizar, perjudicar o eliminar a los rivales [étnicos]" (Horowitz, 1985, p. 95). El conflicto inicia porque en sociedades divididas los grupos étnicos son propensos a la comparación: vigilan constantemente el desarrollo de los otros grupos y desarrollan parámetros de evaluación social en tanto estereotipan a los otros grupos. Esto los predispone al conflicto cuando sienten que el rival les toma la delantera. Las tensiones étnicas se traducen en conflicto cuando el sistema de partidos o los arreglos militares producen la exclusión de alguno de los grupos. Horowitz sostiene que los sistemas

de partido que se estructuran a partir de *clivajes* étnicos fomentan, no moderan, el conflicto. Por otra parte, cuando los grupos étnicos se sienten amenazados por el poder político y militar acumulado por sus rivales, la probabilidad del conflicto tiende a aumentar.

El marco analítico de Horowitz pareciera no ser de mucha utilidad para estudiar las movilizaciones indígenas en América Latina. Puesto que la mayor parte de los países latinoamericanos conforman sistemas jerárquicos, el modelo de Horowitz nos llevaría a pensar que la movilización social tomaría siempre un tinte clasista, y que los grandes conflictos se traducirían en revoluciones sociales. Aunque históricamente la mayoría de las poblaciones indígenas han renunciado a su identidad étnica y se han movilizadado en términos de clase, la reciente ola de movilizaciones indígenas cuestiona la predicción de Horowitz. Y sin embargo, hay un elemento muy valioso en Horowitz: la distinción entre sistemas jerárquicos y no jerárquicos puede ser de enorme utilidad para entender la dinámica de la movilización de los grupos etnocampeños en América Latina. El hecho mismo de que la mayor parte de los grupos indígenas en América Latina son poblaciones rurales, les permite el uso estratégico de identidades de clase e identidades étnicas.

2. La elección racional y el conflicto étnico. Las explicaciones sobre la movilización y el conflicto étnico a partir del supuesto de la racionalidad individual han sido desarrolladas en años recientes por autores que estudian a Europa Central y Oriental (particularmente la ex Yugoslavia y la ex Unión Soviética) y África (en particular los conflictos entre hutus y tutsis). Utilizando el lenguaje de Horowitz, se trata de teorías que parten de sistemas no jerárquicos. En este enfoque, el conflicto interétnico no es producto de luchas intestinas e irracionales entre grupos con identidades primordiales; más bien, el conflicto es el resultado de la interacción estratégica entre los grupos étnicos. Hay que enfatizar: para la elección racional las emociones y los sentimientos no racionales pueden tener un papel explicativo muy importante, pero la racionalidad instrumental tiene prioridad ontológica.

El punto de partida en este enfoque es que el conflicto étnico se desarrolla en un contexto de escasez, competencia e incertidumbre social. La interacción estratégica entre los diferentes grupos que actúan en estas circunstancias genera cuatro mecanismos que dan cuenta del conflicto: información imperfecta, compromisos crebles, el dilema de la seguridad y la difusión transnacional.

Veamos el primer mecanismo explicativo, la información imper-

fecta. En el proceso de negociación sobre la distribución de los recursos escasos, los grupos étnicos generalmente falsean sus verdaderas preferencias y expectativas; esto produce contextos caracterizados por la desinformación, base del conflicto y la violencia. Para Lake y Rothchild (1997), la información imperfecta es un fenómeno ubicuo en las relaciones interétnicas. La desinformación es madre de prejuicios y malentendidos intergrupales, los cuales, en un contexto de escasez y enorme incertidumbre social, suelen traducirse en violencia.

El segundo mecanismo es la incapacidad de algunos grupos para respetar acuerdos mutuamente beneficiosos de asignación de recursos. Cuando los grupos son capaces de comprometerse creblemente a respetar acuerdos previamente aceptados por las partes en torno a la distribución de los recursos escasos entre los diferentes grupos, la cooperación y la paz pueden imponerse. Existen varias salvaguardas institucionales para afianzar la confianza intergrupales: acuerdos consociales para la distribución del poder; reglas de competencia electoral que contemplen la representación de las minorías (por ejemplo, la representación proporcional); el derecho a veto en ciertas áreas de política pública, y el control de algunas minorías sobre algunos activos económicos vitales. Sin embargo, cuando el balance de poder étnico se altera de manera radical, estas salvaguardas institucionales tienden a colapsarse y surge la violencia étnica. Aunadas a la quiebra institucional, las asimetrías de información generan mayores niveles de incertidumbre respecto a las intenciones del otro grupo, la confianza desaparece y la violencia se materializa (véase Fearon, 1997).

La tercera fuente de conflictos étnicos se presenta cuando los grupos deciden hacer uso de la fuerza de manera preventiva. Hay dos factores que tienden a fomentar la inseguridad: la información imperfecta y los recuerdos y mitos sobre la violencia intergrupales. La desinformación, de nuevo, desempeña un papel importante cuando los grupos no pueden observar directamente las intenciones de los otros. Si las circunstancias están caracterizadas por enormes niveles de incertidumbre, algún grupo podría decidirse a realizar un ataque preventivo. Otro factor que podría llevar a los grupos a usar la fuerza de forma preventiva es *no racional*: "la memoria histórica y los mitos pueden llevar a los grupos a recrear imágenes distorsionadas de los otros que los impulsan a verlos más hostiles y agresivos de lo que son en realidad" (Lake y Rothchild, 1997). Está claro que los factores *no racionales* pueden ser de suma importancia para definir las expectativas de las

élites étnicas y moverlos hacia el conflicto: en una palabra, a atacar antes de ser atacados. Éste es el dilema de la seguridad.

La difusión transnacional del conflicto étnico es el cuarto mecanismo explicativo. Lake y Rothchild (1997) explican que la difusión se presenta cuando la violencia étnica en un país X aumenta la probabilidad de que la violencia dé inicio en países vecinos. La probabilidad de contagio aumenta cuando los países ya experimentan al interior de sus fronteras el riesgo de la violencia. La difusión del conflicto suele tomar tres canales: cuando el flujo de refugiados de un país a otro afecta el equilibrio étnico en el país receptor; cuando la acción violenta en un país sirve de ejemplo para grupos étnicos en países vecinos, y cuando los grupos actualizan sus expectativas en torno a los costos y consecuencias del uso de la violencia, a partir del éxito que tengan otros grupos en países vecinos. Carruseles étnicos de movilización social pueden traspasar las fronteras entre países a través de cualquiera de estos tres canales.

A primera vista, parecería que este tipo de explicaciones racionales no tendrían mayor utilidad para América Latina porque se trata de teorías que fueron elaboradas a partir de sistemas no jerárquicos. A pesar de esta advertencia, los mecanismos causales que sugieren los analistas de la elección racional pueden ser de enorme utilidad para entender las movilizaciones indígenas y la respuesta del Estado.

Primero, en una coyuntura de escasez e incertidumbre económica y social, la liberalización del medio rural podría interpretarse en el mundo indígena como el fin del compromiso del Estado con las poblaciones rurales. Según Yashar (1998), con la introducción del neoliberalismo agrario los campesinos indígenas se persuadieron de que efectivamente los diversos estados latinoamericanos habían "abandonado a los campesinos". Esta situación genera incentivos para la movilización por medios no institucionales (incluyendo la protesta social y la rebelión) y para organizarse a partir de una nueva identidad (incluyendo la etnicidad).

Segundo, en diversos países latinoamericanos la respuesta del Estado ante las movilizaciones etnocampesinas se ha visto fuertemente influida por las memorias y los miedos históricos que las élites gobernantes mantienen sobre episodios pasados de rebeliones indígenas y supuestas "guerras de castas". En Perú, Ecuador y Bolivia, las élites guardan, sorprendentemente, un vivo recuerdo de las rebeliones coloniales de Tupac Amaru y de Tupac Katari. Asimismo las élites centroamericanas mantienen memorias todavía frescas de la revuelta comunista de 1932 en El Salvador, en la que los indígenas tomaron parte activa y fueron masacrados por los militares. Finalmente, en Guatemala y

México las élites recuerdan las llamadas "guerras de castas" en Yucatán y Chiapas, de finales del siglo XIX.¹⁷ El que estos miedos se canalicen a través de medios violentos o no violentos depende de la naturaleza del régimen político en el que operan las élites en el poder: mientras que las dictaduras militares suelen reaccionar de manera violenta, los gobiernos democráticos lo hacen de manera pacífica y a través de medios institucionales.

Tercero, la difusión y el miedo a la difusión es otro mecanismo para explicar las movilizaciones y la respuesta del Estado. Por un lado, si en un país de una región del mundo surge un movimiento reivindicativo, es muy probable que esta ola movilizatoria se difunda hacia otros países de la región. Por ejemplo, los movimientos indígenas en Chiapas y Guatemala guardan estrecho contacto a través de la frontera y se comparten experiencias. La guerra civil en Guatemala y los éxitos y fracasos de la guerrilla guatemalteca le sirvieron al EZLN para actualizar sus expectativas en México. De la misma manera los movimientos indígenas en los Andes han mantenido contactos transfronterizos importantes e intercambiado experiencias desde los años setenta.

El cuadro 3 resume los argumentos principales de las teorías sobre movilizaciones y conflictos étnicos expuestas en este apartado.

c) Las movilizaciones de la "cuarta ola": algunas hipótesis latinoamericanas

Las explicaciones que proporcionan los especialistas en América Latina sobre los orígenes de la "cuarta ola" se pueden dividir en dos grandes áreas: los estudios comparativos entre países y los estudios de caso. Aunque los estudios de caso representan la abrumadora mayoría, aquí se presentarán algunos de los estudios comparativos más influyentes. Primero se discuten los estudios comparativos y luego algunos estudios clásicos sobre Guatemala, Ecuador, Bolivia y México.

1. Explicaciones generales: los estudios comparativos. Los estudios comparativos sobre los orígenes de la "cuarta ola" han puesto el énfasis en las explicaciones macroestructurales (económicas); otros, en factores institucionales (políticos), y algunos más en explicaciones de organización (sociales).

¹⁷ Véase Van Cott (1995) Adams (1995) y Florescano (1998).

Cuadro 3. Teorías sobre el origen de las movilizaciones étnicas

	Macroestructuras				Microestructuras		
	Modernismo	Teoría de la modernización	Competencia intergrupual y modernización	Reformas morales	Estudios etnológicos	Teorías psicológicas	Elección racional
	Martz	Dawch	Bales	Scott	Gerr/Moore	Norton/Lodin	Fernandez
Verificables dependiente	Identificación social	Identificación étnica	Chivaje étnico y conflicto	Relaciones étnicas a gran escala	Relaciones étnicas a gran escala	Relaciones étnicas	Conflicto étnico
Concepto de etnicidad	Identidades premodernas	Identidades premodernas	Mitadías	Instrumentales y pragmáticas	Comunidades sociales	Mitadías	Mitadías
Desempeño	Modernización capitalista	Modernización capitalista	Modernización y urbanización	Introducción de la agricultura comercial	—	—	Chile económica
Variables independientes	Proletarianización de la sociedad en grandes centros urbanos	Educación y surgimiento de redes de comunicación	Concentración geográfica de los beneficiarios de la modernización	Ruptura de los límites políticos tradicionales	Difusión de movimientos étnicos, desmovilización étnica, cohesión del grupo, aislamiento étnico, represión, liderazgo económico y liderazgo político y liderazgo de represión	Desigualdades entre grupos étnicos	Alteración del balance de poder entre las etnias, uso preventivo de la fuerza, conflictos en períodos vacíos
Actores	Proletariado	Clase media	Empresarios étnico-políticos	Campañas	Grupos étnico-políticos	Grupos étnicos	Empresarios étnicos
Mecanismos causales o "procesos tracing"	Sobrepoblación del proletariado genera identidades de clase	Redes de comunicación difunden nuevas identidades de clase	Competencia entre grupos por los beneficios de la modernización étnica	Aversión al riesgo/ indignación moral/ frustración	—	—	Compensación entre grupos y un sentido de riesgo psicológico de inseguridad y control o amenaza por transformación
Aplicaciones probadas	Europa Occidental	Europa Occidental	África	Vietnam	Los cinco continentes	Los cinco continentes	Asia y África Europa Occidental, África

Bonfil (1980) y Stavenhagen (1992) sugieren que los movimientos indígenas responden a la "marginación" de las poblaciones rurales, misma que resulta del sesgo urbano del modelo de sustitución de importaciones de la posguerra. Stavenhagen agrega que los sistemas de partido tradicionales en la región han sido incapaces de procesar adecuadamente las demandas indígenas. Este factor ha disuadido a los indígenas de participar en la arena política y los ha orillado a optar por el camino de la protesta o por las armas. Brysk y Wise (1995) sugieren que no es el neoliberalismo *per se* lo que dio pie a la movilización; más bien, el factor decisivo que incentivó la movilización indígena fue la introducción de programas de estabilización y de ajuste estructural en ausencia de redes de apoyo social y programas de combate a la pobreza. En aquellos países en donde, además de la ausencia de redes sociales, los partidos políticos fueron incapaces de responder a las principales demandas de las poblaciones indígenas, la movilización se canalizó por vías violentas.

Yashar (1998) argumenta que el desmantelamiento de las políticas rurales tradicionales y de los canales corporativos de representación de los campesinos motivó no sólo el resurgimiento de la etnicidad sino también la movilización social. La democratización de los años ochenta abrió una ventana de oportunidades para la acción colectiva de los campesinos. La movilización se llevó a cabo sobre dos tipos de estructura movilizatoria: por un lado, las organizaciones corporativas del campesinado que los estados populistas latinoamericanos construyeron entre los años cincuenta y los setenta sirvieron, tras el colapso de las políticas agrarias tradicionales, como base de movilización en los ochenta y noventa. Por otra parte, Yashar sostiene que las redes sociales construidas por la acción de la Iglesia católica progresista sirvieron como escuelas de reclutamiento de activistas y líderes indígenas. Asimismo, estas redes católicas propiciaron la comunicación directa entre poblaciones dispersas. Para Yashar los movimientos indígenas nacieron sobre las redes sociales construidas por el Estado y por la Iglesia católica.

Le Bot (1994) argumenta que las movilizaciones indígenas en América Latina fueron desencadenadas por el fracaso de las políticas agrarias "desarrollistas" de los años sesenta y setenta. La movilización se llevó a cabo sobre la base de redes comunales modernas que surgieron de la iniciativa del Estado, de la competencia religiosa entre católicos y protestantes o de la movilización partidista. Primero, aunque la mayor parte de los estados populistas latinoamericanos fracasaron en su intento de movilizar al campesinado en su favor, estos intentos

de movilización dejaron precedentes importantes para movilizaciones futuras. En algunos países, la movilización indígena se gestó a partir de las cenizas organizativas dejadas por el andamiaje corporativo en el campo. Segundo, los movimientos indígenas también surgieron del seno de las comunidades que experimentaron procesos de modernización, a raíz de la competencia entre las iglesias católica y protestantes.¹⁸ La competencia religiosa desencadenaría la formación de nuevas bases comunales de poder y nuevas élites, mismas que serían factores clave en la formación de movimientos indígenas y campesinos. En algunos países los partidos comunistas fueron determinantes en el origen de las movilizaciones.

2. *Los estudios de caso.* Bastos y Camus (1993 y 1995) realizaron un análisis descriptivo muy detallado acerca del surgimiento de las organizaciones indígenas y las instituciones mayas en la Guatemala de los años ochenta y noventa. Ubican el origen lejano de la organización y la movilización en los procesos de modernización comunitaria que tuvieron lugar en los años cincuenta y los sesenta. En primer lugar, la modernización comunitaria fue el resultado del fracaso de las políticas "desarrollistas" para modernizar la agricultura guatemalteca. En segundo, la modernización surgió de las políticas de educación bilingüe del Estado, así como del esfuerzo educativo y organizacional de la rama progresista de la Iglesia católica. De las aulas de las escuelas públicas, de las organizaciones católicas y protestantes de base, surgió una nueva generación de líderes indígenas. Mientras las organizaciones indígenas que surgieron en los años setenta manifestaban sus demandas en términos de reivindicaciones económicas de clase, las organizaciones indígenas que surgieron bajo el poder civil tenían por objeto la defensa de los derechos humanos y la promoción de la cultura maya. Las movilizaciones etnocampesinas de los años setenta y principios de los ochenta se toparon con niveles de represión militar sin precedentes en la historia reciente de Guatemala. Las movilizaciones indígenas surgirían a mediados de los ochenta, cuando la democratización abrió una ventana de oportunidades para el resurgimiento y movilización de organizaciones e instituciones mayas en ciernes.

¹⁸ En el caso de Guatemala, Le Bot (1995) argumenta que no fueron las comunidades "tradicionales" sino las "modernas" las que encabezaron los movimientos indígenas durante los años setenta. Del mismo modo, argumenta que la rebelión de Chiapas no fue promovida por las comunidades más tradicionales de la región, sino por aquellas que se habían modernizado debido a la migración y a la competencia religiosa. Véase Le Bot (1997).

En su laureado trabajo sobre el levantamiento indígena en Ecuador, Rosero (1990) argumenta que las movilizaciones indígenas en la sierra ecuatoriana fueron una respuesta ante el fin del reparto agrario y la crisis agropecuaria que siguió al giro neoliberal en el agro. En Ecuador, los líderes y las organizaciones indígenas surgieron de los esfuerzos movilizatorios del Estado, la izquierda y la Iglesia católica. Rosero hace hincapié en el papel del obispo Leónidas Proaño, quien reforzó la organización comunitaria de los indígenas y sus valores culturales. Para 1990, las organizaciones indígenas sospechaban que la larga crisis de la agricultura iniciada en los años setenta, y agravada en los ochenta, no tendría una fácil solución. En este contexto, el giro neoliberal fue interpretado como una amenaza a su "economía moral" —o, en términos de Rosero, a su "sociología moral". Siguiendo la escuela de la "economía moral", Rosero concluye que el movimiento indígena ecuatoriano se levantó en 1990 para expresar su indignación moral ante la crisis y las amenazas de la modernización rural.

Santana (1993) ofrece una explicación un tanto diferente de las movilizaciones indígenas en Ecuador. Sugiere que en el contexto de una aguda crisis rural en los años sesenta, producto de una reforma agraria insuficiente, los indígenas de la sierra de Chimborazo abrieron sus puertas a la penetración protestante. La estrategia de evangelización que siguieron estas iglesias se basó en la revaloración lingüística del quechua, así como en un ambicioso esfuerzo por organizar grupos de estudio de la Biblia y cooperativas campesinas. Ante la amenaza de la expansión protestante, verificada con altísimos índices de conversión al protestantismo, la Iglesia católica reaccionó inicialmente impulsando organizaciones de clase de los indígenas, sólo para rectificar el camino e impulsar la organización étnica en los ochenta. De las filas de las organizaciones sociales prolijadas en ambas iglesias surgirían algunos de los líderes más influyentes de las organizaciones serranas. Algunos de ellos se convertirían en líderes prominentes de la CONAIE, la principal federación nacional de movimientos indígenas de Ecuador.

Para Rivera (1986), el surgimiento del movimiento Katarista en Bolivia es resultado de tres factores: el incumplimiento de las demandas agrarias, la represión del Estado y el nacimiento de una nueva élite indígena. El fracaso de las políticas "desarrollistas" en el agro boliviano, incluyendo el fracaso de la reforma agraria, generó profundos agravios entre la población indígena y campesina. Desde los años cuarenta, sucesivos gobiernos militares organizaron a los campesinos en el seno de organizaciones corporativas y crearon el llamado Pacto

Campeño-Militar. Las organizaciones campesinas de Bolivia sufrieron su primer revés por parte del Estado cuando en Cochabamba fueron fuertemente reprimidas por los militares. A raíz de Cochabamba, se hizo pública la aparición de una nueva generación de líderes aymaras provenientes de las antiguas estructuras corporativas del sindicalismo agrario oficial, de las escuelas bilingües del Estado y de las organizaciones católicas de base. Esta nueva generación encabezó el surgimiento y la consolidación de un movimiento indígena y campesino independiente que se convertiría en los años ochenta y los noventa en una de las principales fuerzas sociales del país: el Katarismo.

Albó (1995) y Calla (1993) sugieren una interpretación un tanto diferente de la de Rivera. Albó argumenta que en los años ochenta el movimiento campesino boliviano se transformó en un movimiento aymara. Sugiere que el Katarismo provino principalmente de las filas del corporativismo estatal tras la masacre de Cochabamba. Sin embargo, como se discutió con anterioridad, para Albó es precisamente la caída de la Unión Soviética lo que permite la etnificación del movimiento campesino hacia finales de los ochenta. De forma análoga, Calla sostiene que el doble efecto del giro neoliberal y la caída del muro de Berlín debilitaron al proletariado boliviano y abrieron la posibilidad de la etnificación del movimiento campesino independiente.

La rebelión indígena en Chiapas ha dado pie a diversos estudios sobre el origen de las movilizaciones indígenas en México. Aunque en los últimos años han surgido muchísimos estudios que contribuyen de manera importante a entender distintas facetas del movimiento insurgente en Chiapas,¹⁹ son en realidad pocas las investigaciones académicas que intentan ofrecer una explicación comprensiva de la rebelión. Los argumentos más socorridos para explicar el levantamiento se refieren al neoliberalismo, la marginación y el papel de la religión. A continuación discuto dos trabajos que engloban de manera muy clara algunas de las principales interpretaciones.

Collier y Qaratiello (1994) argumentan que el levantamiento zapatista es esencialmente una rebelión rural, no un levantamiento indígena. Es un movimiento que responde ante las consecuencias sociales de la reestructuración económica: ante el rompimiento de las solidaridades comunitarias y la marginación de los campesinos pobres. Para estos autores, la rebelión se gesta precisamente cuando se anuncia el fin de

¹⁹ Véase, entre otros, los espléndidos artículos en Viqueira et al. (1996) y Masferrer et al. (1998).

las promesas incumplidas de la revolución: la reforma agraria, los precios de garantía y los apoyos crediticios al campo. La liberalización del campo en el sexenio de Salinas es la gota que derramó el vaso. Aquellas comunidades donde se combinaron los efectos negativos de la reestructuración económica y el surgimiento de organizaciones campesinas de base, producto de la competencia religiosa entre católicos y protestantes, conformaron finalmente la base social zapatista.

Harvey (1998) sostiene argumentos similares a los de Collier, y aunque rehúye los argumentos causales, teje en el libro una historia causal entre eventos. El libro aporta evidencia para demostrar que el EZLN surgió a partir de densas redes de organizaciones campesinas surgidas en los años setenta. Estas organizaciones tienen su origen en el populismo agrario del Estado y en la acción social de la Iglesia católica progresista. En los años setenta y los ochenta su principal demanda fue el reparto agrario. Las guerrillas urbanas que entraron en Chiapas en los ochenta, parcialmente absorbieron estas redes organizativas y a sus liderazgos y crearon al EZLN. El levantamiento zapatista fue una reacción ante el giro neoliberal en la política rural en un momento en que las condiciones sociales en Chiapas se deterioraban rápidamente, a la sazón del colapso del precio internacional del café. Para Harvey, la rebelión fue la expresión social de una profunda indignación moral y una forma mediante la cual los campesinos mayas chiapanecos intentarían negociar la definición de la ciudadanía democrática en sus propios términos.

El largo listado de hipótesis alternativas que se desprenden de los estudios comparativos de caso enfrenta problemas metodológicos de distinta índole.

Las explicaciones económicas sobre las movilizaciones indígenas apuntan al colapso de las políticas "desarrollistas", al giro neoliberal en la política agraria y al fin del reparto de tierras, como los factores principales del inicio de la "cuarta ola". Estas explicaciones enfrentan retos espaciales y temporales. Por un lado, las explicaciones macroestructurales no pueden explicar por qué, ante un fracaso general en materia agraria o ante un giro nacional en la política rural, sólo algunas comunidades indígenas se movilizan mientras que otras no lo hacen. Por otro lado, el argumento sobre el neoliberalismo enfrenta problemas temporales: las movilizaciones indígenas, de hecho, inician años antes del giro neoliberal. Como lo sostiene la mayoría de los autores aquí revisados, las movilizaciones comunitarias iniciaron en los años sesenta y los setenta. Fue en realidad la crisis de las políticas

liberalización
del campo

"desarrollistas" y de la reforma agraria lo que incentivó inicialmente la movilización. El neoliberalismo sólo reavivó un fuego que ya se había prendido una década antes, y motivó movilizaciones ulteriores. Huelga insistir: los cambios macroestructurales predisponen a los individuos y a los grupos a la movilización. Sin embargo, por sí solos son incapaces de explicar la acción colectiva.

Como casi todos los argumentos económicos, el argumento relativo a la pobreza y al deterioro de las condiciones sociales enfrentan un reto espacial. Si los niveles de pobreza y las condiciones sociales se deterioran en todo el mundo indígena, ¿por qué sólo algunos grupos se movilizan y rebelan? Un argumento gemelo, el de los agravios sociales como detonantes de la rebelión, tampoco sobrevive las críticas teóricas y empíricas. En el terreno teórico, como sugiere Lichbach (1996), resulta casi trivial afirmar que la gente se moviliza porque tiene algún agravio. En el terreno empírico, con frecuencia la historia registra casos de grupos con agravios profundos que no logran movilizarse, y casos de grupos con agravios menores que sí logran tomar las armas. Esto se explica en parte porque, al igual que las identidades sociales, los agravios pueden ser construcciones sociales.

El argumento que presenta a la democratización como una ventana de oportunidades que permitió el surgimiento de las movilizaciones indígenas, requiere de una mejor especificación, so riesgo de enfrentar importantes problemas temporales: de hecho, la mayoría de los movimientos indígenas se gestaron por lo menos una década antes de la ola de liberalización y democratización. En la mayoría de los países aquí discutidos, las principales transformaciones comunitarias y la creación de estructuras sociales para la movilización tuvieron lugar bajo regímenes autoritarios en los años sesenta y los setenta. En todo caso, la democratización abrió una ventana de oportunidades para el florecimiento de los grupos previamente organizados y para la profundización de la movilización social. Como lo sugieren diversos autores, es precisamente la naturaleza del sistema de partidos y del sistema electoral uno de los factores principales que en un régimen democrático determina si las movilizaciones sociales adquieren un tono violento o pacífico.

Varios de los autores aquí revisados analizan el surgimiento de las estructuras sociales y organizativas en las que se sustentan las movilizaciones indígenas. Existe el consenso de que dichas estructuras fueron creadas en los años sesenta y los setenta, como resultado de la modernización organizativa en las comunidades indígenas. Es, de hecho, la penetración del Estado, de las iglesias católica y protestantes y de

los partidos políticos, el factor que explica el proceso de organización y modernización de las comunidades indígenas.

Las organizaciones y los líderes independientes que surgieron de la penetración estatal en el mundo indígena, generalmente se presentan como el resultado involuntario de las políticas agrarias, educativas e indigenistas de los estados populistas de la región. La mayoría de los autores, sin embargo, no presentan evidencia concluyente sobre los vínculos entre estas élites emergentes y los movimientos indígenas regionales y nacionales. Dos preguntas quedan en el aire: ¿Son los líderes y las organizaciones que surgen de manera contingente de las políticas estatales, los punteros del movimiento indígena independiente? ¿O, acaso, serán los que surgen de las filas de la competencia religiosa? De igual manera, ¿por qué algunos de los líderes surgidos de las filas del Estado se convierten en líderes sociales, mientras otros se convierten en los nuevos caciques que explotan a las comunidades indígenas?

Los autores que enfatizan el papel de la Iglesia católica progresista en la formación de las redes sociales comunitarias, no explican por qué algunos obispos conservadores llegan a convertirse en los principales promotores de la organización social de las comunidades indígenas, mientras que otros no. La mayoría de los autores sostiene que los cambios teológicos y pastorales sufridos por obispos como Samuel Ruiz o Leónidas Proaño son producto de una profunda concientización social y del impacto del Concilio Vaticano Segundo, así como de la Teología de la Liberación. Como ya se comentó, el principal problema con este argumento es que no todos los obispos expuestos al Concilio Vaticano Segundo que estaban al frente de regiones mayoritariamente indígenas y pobres se convirtieron en promotores sociales de la causa india.

Las hipótesis sobre las guerras o la competencia religiosa remiendan parcialmente algunos de los principales problemas con la explicación sobre la Iglesia progresista. La competencia religiosa es el mecanismo que detona involuntariamente tanto el renacimiento de la conciencia indígena como la formación de redes sociales comunitarias. Sin embargo, como se expuso en el apartado anterior, estos autores no explican las condiciones específicas en que la conversión religiosa tiene lugar. Tampoco explican la relación entre las organizaciones católicas y protestantes de base con los movimientos campesinos. Sólo si se responde a estas preguntas, las hipótesis basadas en la competencia religiosa adquirirán mayor fuerza explicativa.

El cuadro 4 resume las principales teorías sobre el origen de la movilización indígena en América Latina.

El argumento de los factores y procesos de organización de las comunidades indígenas y protestantes

Cuadro 4. Principales explicaciones sobre las movilizaciones indígenas en América Latina

Variable dependiente	Explicaciones comparadas							
	Skocpol/Hagen	Byrd/Wise	Le Bot	Borjas/Cortez	Rosario	Santana	Rivero	Henry
Movilización indígena	Movilización indígena	Movilización indígena	Movilización indígena	Movilización indígena	Movilización indígena	Movilización indígena	Movilización indígena	Movilización indígena
Concepto de actividad	Movimiento	Construcción social						
Detonador	Reformas neoliberales de sustitución de importaciones							
Variables independientes	Programas de estabilización macroeconómica en redes de seguridad social y sistemas de pensiones para representar a los indígenas	Programas de estabilización macroeconómica en redes de seguridad social y sistemas de pensiones para representar a los indígenas	Programas de estabilización macroeconómica en redes de seguridad social y sistemas de pensiones para representar a los indígenas	Programas de estabilización macroeconómica en redes de seguridad social y sistemas de pensiones para representar a los indígenas	Programas de estabilización macroeconómica en redes de seguridad social y sistemas de pensiones para representar a los indígenas	Programas de estabilización macroeconómica en redes de seguridad social y sistemas de pensiones para representar a los indígenas	Programas de estabilización macroeconómica en redes de seguridad social y sistemas de pensiones para representar a los indígenas	Programas de estabilización macroeconómica en redes de seguridad social y sistemas de pensiones para representar a los indígenas
Actores	Indígenas y campesinos	Líderes indígenas/campesinos	Iglesias católicas y protestantes, estudiantes, líderes de partidos, élites indígenas	Iglesias católicas y protestantes, estudiantes, líderes de partidos, élites indígenas	Iglesias católicas y protestantes, estudiantes, líderes de partidos, élites indígenas	Iglesias católicas y protestantes, estudiantes, líderes de partidos, élites indígenas	Iglesias católicas y protestantes, estudiantes, líderes de partidos, élites indígenas	Elites indígenas, líderes católicos, protestantes, élites indígenas
Mecanismos causales o "procesos de linking"	Marginalización económica, política y social del	Marginalización política y declinamiento de poder	Competencia religiosa	Indignación moral y frustración social				
Aplicaciones sociales	México y América Latina	Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú	Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú	Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú	Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú	Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú	Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú	Chiapas, México

Conclusiones

Como se ha expuesto en esta revisión, la mayor parte de los estudios empíricos sobre la "cuarta ola" de movilizaciones indígenas en América Latina se han mantenido al margen de los principales debates sobre etnicidad y movilización social en la ciencia política y la sociología. En esta revisión también se ha hecho patente que la mayor parte de los estudios comparativos sobre etnicidad y movilizaciones étnicas han ignorado a América Latina. El resultado es que, por un lado, la mayoría de las explicaciones sobre la "cuarta ola" tienen un sustento teórico y metodológico débil, y por otro lado, que, como sugieren Fearon y Laitin (1997), la mayoría de los estudios sobre movilizaciones y conflictos étnicos estén estadísticamente sesgados.

En las últimas dos décadas los especialistas en movimientos indígenas de América Latina han aportado un acervo monográfico de enorme valía para el estudio comparativo de la "cuarta ola". Recientemente han surgido valiosos intentos por elaborar explicaciones comparativas generales sobre las movilizaciones indígenas en esta región. El problema, sin embargo, es que la acumulación de conocimiento en este terreno se ha guiado más por criterios kuhnianos que lakatosianos. Más que en la falsificación empírica de hipótesis, la acumulación de conocimiento se ha hecho a partir de la aceptación de las comunidades epistémicas relevantes. En una época en que el posmodernismo se ha convertido en uno de los paradigmas dominantes de la antropología y la sociología, el relativismo suele privar sobre la comprobación empírica. En un campo dominado por el "activismo científico" y por la "ciencia socialmente comprometida", los antropólogos son juez y parte del fenómeno étnico, pues o están a favor del gobierno o están en pro de los indígenas. En medio queda poco espacio para la comprobación empírica de hipótesis.

El riquísimo acervo de hipótesis que se han generado sobre la "cuarta ola" de movilizaciones indígenas en América Latina está ante la ingente necesidad de la comparación y falsificación empírica. Si la ola de movilizaciones inició con el modelo de sustitución de importaciones o a partir del giro neoliberal, es un hecho que puede comprobarse empíricamente con la realización de series de tiempo. Lo mismo sucede con el argumento sobre la democratización. Si la infraestructura organizativa en que se sustentaron las movilizaciones indígenas es producto de la acción directa de la Iglesia católica progresista o de la competencia religiosa entre las iglesias católica y protestantes, son también hipótesis que pueden verificarse empíricamente. Existe sufi-

ciente información empírica en diversos países de América Latina para llevar a cabo esta tarea.

El mayor reto para los estudiosos de la etnicidad y las movilizaciones indígenas en América Latina es el llevar a cabo un examen empírico, sistemático, teóricamente riguroso de más de dos décadas de hipótesis acumuladas sobre la "cuarta ola" de movilizaciones indígenas en América Latina. Para esta tarea será fundamental construir bases de datos confiables y aprovechar la información cualitativa ya existente; sobre esta base será posible desechar argumentos sin sustento empírico y construir, en torno a aquéllos, argumentos que se verifican en lo empírico. Con el lente teórico adecuado este inventario de hipótesis sobre la "cuarta ola" también podría servir para cuestionar algunas de las principales conclusiones de la literatura teórica y comparada. Sólo así se podrá zanjar el abismo que existe entre las principales corrientes teóricas y comparativas en las ciencias sociales y en el estudio de la etnicidad en América Latina.

Referencias bibliográficas

- Adams, Richard (1995), "A Report on the Political Status of the Guatemalan Maya", en Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press.
- Albó, Xavier (1995), "And from Katarista to MNRristas? The Surprising and Bold Alliance Between Aymaras and Neoliberals in Bolivia", en Donna Lee van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press, pp. 55-81.
- (1991), "El retorno del indio", *Estudios y debates*, año 9, núm. 2, diciembre, pp. 299-331.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (1995), *Abriendo caminos: las Organizaciones Mayas desde el Nobel hasta los Acuerdos de Derechos Indígenas*, Guatemala, Flacso.
- (1993), *Quebrando el Silencio: Organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986-1992*, Guatemala, Flacso.
- Bates, Robert H. (1981), "Modernization, Ethnic Competition, and the Rationality of Politics in Contemporary Africa", en Donald Rothchild y Victor A. Olorunsola, *State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*, Boulder, Westview Press.
- Bonfil, Guillermo (1980), "Las nuevas organizaciones indígenas. Hipótesis para la formación de un modelo analítico", en G. Bonfil et al., *Campesinado e indigenismo en América Latina*, Celatis.
- Brysk, Alison y Carol Wise (1995), "Economic Adjustment and Ethnic Conflict in Bolivia, Peru and Mexico", Working Paper Series, Woodrow Wilson International Center for Scholars, núm. 216, pp.1-40.
- Calla, Ricardo (1993), "Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia (1973-1991)", en Alberto Adrianzen et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IEP/IDEA.
- Calvert, Randall (1992), "Leadership and Its Basis in Problems of Social Coordination", *International Political Science Review*, vol. 13.
- Cleary, Matthew (1998), "Democracy and Indigenous Rebellion in Latin America", tesis de maestría, Universidad de Chicago.
- Coatsworth, John (1988), "Patterns of Rural Rebellion in Latin America. Mexico in Comparative Perspective", en Friedrich Katz, *Riot, Rebellion and Revolution. Rural Conflict in Mexico*, 8a. ed., Princeton, Princeton University Press.
- Collier, George A. y Elizabeth L. Qaratiello (1994), *Basta!-Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Oakland, California, Food First Books, Institute for Food and Development Policy.
- Connor, Walker (1972), "National-Building or Nation Destroying?", *World Politics*, vol. 24, abril, pp. 319-355.
- De Vos, Jan (1999), "La Iglesia Católica en Chiapas", inédito, CIESAS.
- Favre, Henri (1998), *El indigenismo*, México, FCE.
- Fearon, James D. (1997), "Commitment Problems and the Spread of Ethnic Conflict", en David A. Lake y D. D. Rothchild (eds.), *The International Spread of Ethnic Conflict. Fear, Diffusion, and Escalation*, Princeton, Princeton University Press.
- Fearon, James D. y David Laitin (1997), "A Cross-Sectional Study of Large Scale Ethnic Violence in the Postwar Period", inédito, Universidad de Chicago.
- Florescano, Enrique (1998), *Etnia, Estado y nación*, México, Aguilar.
- Geertz, Clifford (1973), "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in New States", *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- Gill, Anthony (1998), *Rendering unto Caesar. The Catholic Church and State in Latin America*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Gilly, Adolfo (1998), *Chiapas: La razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, México, Era.

- Gurr, Ted R. (1993a), *Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, Washington, D.C., United States Institute of Peace Press.
- (1993b), "Why Minorities Rebel: A Global View of Communal Mobilization and Conflict since 1945", *International Political Science Review*, vol. 14, núm. 2, pp. 161-202.
- Gurr, Ted y Will H. Moore (1997), "Ethnopolitical Rebellion: A Cross Sectional Analysis of the 1980's with Risk Assessments for the 1990's", *American Journal of Political Science*, vol. 41, núm. 4, octubre, pp. 1079-1103.
- Hardin Russel (1995), *One for All. The Logic of Group Conflict*, Princeton, Princeton University Press.
- Harvey, Neil (1998), *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy*, Durham, Duke University Press.
- Horowitz, Donald L. (1985), *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.
- Ibarra, Alicia (1996), "Los indios del Ecuador y sus demandas frente al Estado", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (eds.), *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, México, IIS.
- Kalyvas, Stathys N. (1996), *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca, Cornell University Press.
- Laitin, David D. (1986), *Hegemony and Culture. Politics and Religious Change among the Yoruba*, Chicago, Chicago University Press.
- Laitin, David D. y James D. Fearon (1997), "Violence and Social Construction of Ethnic Identities", manuscrito, Universidad de Chicago.
- Lake, David A. y Donald Rothchild (1997), "Spreading the Fear: The Genesis of Transitional Ethnic Conflict", en David A. Lake y D. Rothchild (eds.), *The International Spread of Ethnic Conflict. Fear, Diffusion, and Escalation*, Princeton, Princeton University Press.
- Le Bot, Ivon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Barcelona, Plaza & Janés.
- (1995), *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970- 1992)*, México, FCE.
- (1994), *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir*, París, Kathala.
- Lichbach, Mark I. (1996), *The Rebel's Dilemma*, Ann Arbor, Michigan University Press.
- Lipset, Seymour M. y Stein Rokkan (1967), "Cleavage Structure, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction", en S. M. Lipset y S. Rokkan (eds.), *Party Systems and Vote Alignments: Cross-National Perspectives*, Nueva York, Free Press.

- Masferrer, Elio et al. (1999), *Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas del fin del milenio*, Revista Académica para el Estudio de las Religiones, t. II.
- McAdam, John, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (1996), "Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing Processes—Toward a Synthetic, Comparative Perspective on Social Movements", en D. McAdam, J. McCarthy y M. Zald (eds.), *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-20.
- Olson, Mancur (1996), *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rivera, Silvia (1986), "Oprimidos pero no vencidos" *Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*, Ginebra, UNRISD.
- Rosero, Fernando (1990), *Levantamiento indígena: tierra y precios*, Quito, CEDIS.
- Russ, Jan y Robert Wasserstrom (1984), "Evangelization and Political Control: the SIL in Mexico", en Søren Hvalkof y Peter Aaby, *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, Copenhagen, IWGIA/SI.
- Scott, James C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in South East Asia*, New Haven, Yale University Press.
- Santana, Roberto (1993), *Les indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité?*, París, CNRS.
- Silverston, Melina H. (1995), "The Politics of Culture: Indigenous Peoples and the State in Ecuador", en Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press, pp. 131-152.
- Stavenhagen, Rodolfo (1992), "Challenging the Nation-State in Latin America", *Journal of International Affairs*, vol. 34, núm. 2, invierno, pp. 421-440.
- Stern, Steve (ed.) (1987), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in Andean Peasant World 18th to 20th Centuries*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Trejo, Guillermo (1999), "Mobilizing Indigenous Identities in Latin America. Four Hypothesis", Documento de Trabajo, CIDDE (en prensa).
- Tversky, Amos y Daniel Kahneman (1990), "Rational Choice and the Framing of Decisions", en Karen Schwabers Cook y Margaret Levi (eds.), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press, pp. 60-89.