



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“ESTADO, ANTROPOLOGÍA E INDÍGENAS EN EL
MÉXICO POSREVOLUCIONARIO”**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA:

EMILIANO ZOLLA MÁRQUEZ

ASESOR: DR. FEDERICO NAVARRETE



MÉXICO, D. F.

2004



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COORDINACIÓN DE HISTORIA**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

Emiliano Zolla Márquez

**Estado, antropología e indígenas en el México
posrevolucionario**

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Emiliano Zolla Márquez

FECHA: 22/octubre/2004

FIRMA: [Firma]

A mis padres, Carlos y Susana, por su ejemplo de vida

A Cecilia, por estar siempre ahí

A Isabel, por el futuro

Agradecimientos

A Federico Navarrete por aceptar dirigir esta tesis y por compartir su sabiduría y amistad a lo largo de estos años.

A mis sinodales, Ricardo Pérez Monfort, Armando Bartra, Roberto Gallegos Téllez-Rojo y, especialmente, Enrique Rajchemberg por sus generosas y atentas lecturas del texto.

A mis carnales, Eleonora Poggio, Huémac Escalona y Javier Otaola, quienes se tomaron el tiempo para leer distintas versiones de la tesis y la enriquecieron con sus críticas y comentarios.

A mis camaradas de siempre: Javo, Pato, Enrique, Francisco, Innan, Ana Santos y, muy especialmente, Aline Cajiga.

A mi querido Rafael Carmona.

A Guillermo Espinosa, porque sin su ayuda esta tesis no hubiera visto la luz.

Índice

| | |
|---|------------|
| Introducción | 5 |
| La formación del indigenismo nacional | 16 |
| La antropología crítica y el indigenismo | 55 |
| El indigenismo y los indígenas | 100 |
| Conclusiones | 139 |
| Bibliografía | 145 |

Introducción

El objeto de estudio de la presente tesis es el indigenismo mexicano que se instituyó como política de Estado a finales de la década de 1940. Tradicionalmente, el indigenismo ha sido definido como “la política aplicada hacia la población indígena por los no indios”. Esta definición fue elaborada por el teórico más influyente de la antropología mexicana, Gonzalo Aguirre Beltrán, y la podemos encontrar repetida en la obra de numerosos autores como Julio de la Fuente, Alejandro Marroquín, Juan Comas y en prácticamente todos los miembros de la generación indigenista y sus continuadores en la antropología mexicana.

La definición resulta bastante clara y ha sido aceptada tanto por quienes han participado del indigenismo en su formulación teórica como en su aplicación práctica, y también por aquellos que han hecho del indigenismo su objeto de estudio o blanco de sus críticas.

Sin embargo, dicha definición resulta insuficiente para explicar el indigenismo desde una perspectiva histórica. Y es que una mirada crítica, por más superficial que sea, revela que el indigenismo es mucho más que una política que los no indígenas aplicaron de manera unilateral hacia los pueblos indios.

Si bien el indigenismo ha sido durante más de medio siglo el campo donde la política del Estado mexicano hacia los indios se ha expresado de manera más abierta y clara, es evidente que la política indigenista no sólo involucra la relación Estado-pueblos indígenas sino que también ha cumplido un importante papel en la

conformación de las relaciones entre las instituciones estatales y la población no indígena. Al mismo tiempo, ha sido un instrumento fundamental por el cual los poderes surgidos tras la Revolución de 1910 han construido su propia imagen y la de la nación. El indigenismo ha cumplido un papel relevante en la formación de la ideología política utilizada por el poder estatal durante décadas, en la legitimación del Estado posrevolucionario y en la elaboración de un imaginario social con el que se pretendía dotar de una identidad común a todos los habitantes del país.

La definición adoptada por los indigenistas acerca de su misma política reviste no sólo una serie de inconvenientes teóricos sino que tiene implicaciones políticas que limitan la comprensión de las relaciones entre el poder y los grupos sujetos a su hegemonía, y pone obstáculos a la actitud crítica que las disciplinas sociales deberían tener respecto a la autoridad. La aceptación acrítica de la definición indigenista ha provocado que los estudios sobre esta materia se centren, generalmente, en la política desarrollada por los intelectuales indigenistas y en la historia de sus instituciones, particularmente en la del Instituto Nacional Indigenista.

Aunque no podemos hablar de la existencia de una historiografía del indigenismo, de existir, muy probablemente ella revelaría dos tendencias analíticas: una, la que considera indigenismo a *toda política* de los no indios hacia los indios, y, en consecuencia, remonta el origen del mismo a la organización colonial y al conjunto de medidas adoptadas por los conquistadores españoles para el gobierno de la población nativa; la otra, la que lo identifica, precisando, como en

nuestro caso, un conjunto de rasgos específicos, con una especial política del Estado mexicano posrevolucionario.

Las obras sobre el indigenismo tienden, además, a pasar por alto el papel de los pueblos indios y su relación con la política del Estado mexicano. La historiografía indigenista, en casi todos los casos, suele tener como protagonistas de sus relatos a los antropólogos, funcionarios y administraciones gubernamentales, y como materia de análisis a los planes, programas y proyectos aplicados. La forma en que los indios han respondido al pensamiento y a la acción indigenista es aún terreno virgen.

Esta particularidad de los estudios sobre el indigenismo está lejos de constituir una simple omisión; por el contrario, revela que la concepción del moderno nacionalismo mexicano sobre los indios sigue vigente en gran parte de la historiografía y de la producción antropológica. Dicha visión tiene como una de sus características principales concebir a los pueblos indios como un actor pasivo, como un sujeto cosificado por las ciencias sociales, incapaz de transformarse sin la acción de un auténtico sujeto histórico exterior.

La "agencia" histórica de la población indígena parece estar descartada para los procesos de la modernidad mexicana. En el desarrollo de las ciencias sociales en México (incluyo la historiografía y la antropología, fundamental pero no exclusivamente) ha predominado una perspectiva según la cual el protagonismo y la centralidad de los indios en la historia es válida para el periodo prehispánico o para las primeras décadas de la historia colonial, no así para otras épocas, en que

los protagonistas de los procesos sociales son otros grupos y otras culturas. Todavía en 1994, cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional lanzó una ofensiva militar y política con objetivos de alcance nacional, no faltaron quienes pretendían explicar este fenómeno sólo por la presencia de un conductor mestizo, educado a la manera occidental, que había guiado a los indios, si no es que manipulado, a una guerra para satisfacer sus propios fines.

Otra característica de los trabajos sobre el indigenismo es que su campo de estudio se reduce al análisis de aquellos autores y políticas gubernamentales que se adscriben abiertamente a la corriente indigenista. Las obras sobre el indigenismo suelen concentrar su atención en personajes como Manuel Gamio, Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán y otros autores plenamente identificados con la antropología nacionalista mexicana y con la aplicación de la política indigenista. En esta tesis he querido rastrear la continuidad del pensamiento indigenista en otros autores (casi todos antropólogos) que no necesariamente participaron en el desarrollo de las políticas públicas hacia los indios, sino que además criticaron desde diversas posiciones el indigenismo de Estado y plantearon sus obras como una ruptura frente a la tradición de la antropología nacionalista.

La hipótesis de que existe una continuidad del pensamiento indigenista entre los antropólogos nacionalistas de las décadas del cuarenta y cincuenta y los antropólogos "críticos" de los años setenta y ochenta, no es demostrable si aceptamos la definición de "indigenismo" formulada por el pensamiento nacionalistas. Desde ésa perspectiva, sólo serían indigenistas quienes participaron

del proyecto de Estado, asumieron de manera abierta los presupuestos teóricos de la antropología de la posrevolución y participaron de manera activa en la aplicación de las políticas públicas dirigidas a la población indígena.

Por esta razón he intentado elaborar una definición del *indigenismo* que supere los límites establecidos por la política institucional y el pensamiento antropológico.

El indigenismo puede ser concebido como un “estilo de pensamiento” que forma parte central de una corriente cultural y política más amplia, identificable como el pensamiento nacionalista, que orientó el discurso del Estado desde los años veinte hasta principios de los ochenta. De esta manera podemos reconocer como “indigenista” no sólo la producción de los antropólogos, las instituciones responsables de la política hacia los indios, las acciones y visiones de los funcionarios de los organismos gubernamentales, sino también las historiografías nacionalistas, los discursos ideológicos de la educación pública, el trabajo de los arqueólogos, los discursos de los funcionarios de Estado e incluso la producción artística que exalta a las culturas indígenas como origen de la nacionalidad mexicana. Todas estas expresiones culturales y políticas están íntimamente ligadas al ejercicio del poder y se inscriben de manera coherente en el proceso de formación del Estado mexicano de la época posrevolucionaria.¹

¹ En la elaboración de esta caracterización del indigenismo he aprovechado los conceptos que sobre el orientalismo ha propuesto Edward Said en su libro *Orientalism* (Edward W, Nueva York, Vintage Books, 1994). Para Said el orientalismo es “en primer lugar el producto intelectual de los orientalistas, entendiéndolo que es orientalista quien enseña, escribe o investiga el oriente, tanto en general como en alguno de sus aspectos particulares. El grupo incluye filólogos, sociólogos, historiadores, antropólogos, expertos gubernamentales o políticos. En segundo lugar, el orientalismo es un ‘estilo de pensamiento’ (*style of thought*)”

Podríamos definir al indigenismo no sólo como el espacio político en el que tiene lugar la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, sino como un conjunto de saberes (históricos, antropológicos, lingüísticos, etcétera), un complejo de construcciones y representaciones culturales acerca de los indígenas y como una práctica política que, a través de instituciones estatales específicas, busca reestructurar y controlar a poblaciones enteras.

El propósito del indigenismo no es sólo transformar a los pueblos indios de acuerdo con sus presupuestos y en función de sus intereses, sino que también está dirigido a formar en la población mestiza (en el conjunto de la "sociedad nacional", según los indigenistas) la conciencia de un origen y una identidad común donde el referente fundamental es el Estado y la ideología compuesta por éste.

A partir de esta idea que ve en el indigenismo un *estilo de pensamiento* es posible establecer un vínculo histórico que comunica al indigenismo estatal con la antropología crítica de finales de los años sesenta, a la reflexión teórica con el discurso político, a la etnografía con el pensamiento histórico y al mundo mestizo con el indígena.

Por otra parte, he querido trazar una aproximación histórica al indigenismo que no se centre únicamente en el terreno de las ideas, sino que explore la práctica política del Estado en las sociedades indígenas. Al estudiar la relación concreta

basado en la distinción que habrían aceptado y asumido muchos novelistas, poetas, economistas o políticos para elaborar sus teorías, novelas o descripciones sociales. En tercer lugar el orientalismo sería una 'institución corporativa' destinada a tratar con el oriente, que, durante el periodo colonial, tuvo el poder de dominarlo y reestructurarlo en forma efectiva. (...) En breve, el orientalismo es el estilo occidental de dominar, reestructurar y tener autoridad sobre oriente." María José Vega, *Imperios de papel. Introducción a la crítica poscolonial*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 74.

entre la población indígena y el Estado mexicano, salta a la vista que los primeros tienen una historia propia -que, aunque influenciada por la acción del Estado, no está determinada por éste- y que ésta es fundamental para entender las diversas formas que ha adoptado la política dirigida a los indios. La historia contemporánea de los pueblos indígenas muestra que, pese a la importancia de la ideología, al peso de la idea de la nación mestiza y a la influencia de la antropología nacionalista, la política indigenista no ha sido capaz de imponer completamente su programa y que la aplicación de éste ha encontrado límites marcados por la dinámica de las sociedades indígenas y por el tipo de respuesta que presentan éstos frente a las imposiciones de los poderes hegemónicos.

La presencia de los indios en una explicación sobre el indigenismo sirve para entender los límites de la hegemonía estatal y para comprender cómo el discurso antropológico, cuya autoridad está basada en su aparente científicidad y objetividad, se encuentra poderosamente influenciado por una serie de presupuestos culturales e ideológicos, por el pensamiento político y por una concepción determinada del pasado de los pueblos indígenas (extraída de la visión nacionalista de la historia) que, aunque no siempre es asumida de manera explícita, influye en la forma en que se concibe a los indios y su relación con la nación.

Aunque la historia indígena es difícil de reconstruir, debido a los problemas que presentan las fuentes (que para el caso de esta tesis, son producto del trabajo de antropólogos e historiadores no indígenas y, en consecuencia, no son las

“auténticas” voces indias), los ejemplos citados (particularmente en el tercer capítulo) dan una idea de las contradicciones y complejidades de la relación entre el Estado, la antropología y los indígenas. Éstos evidencian que dicha relación está lejos de ser lineal y que, ni el conocimiento antropológico ni el Estado que utilizaba ese saber, son homogéneos o monolíticos, y que el hecho de que su acción (epistemológica o política) se realice frente a un sujeto cambiante, hace que dicha relación se modifique a lo largo de la historia.

Esta tesis no pretende dar respuestas definitivas sobre el indigenismo ni busca elaborar una historia que exponga la totalidad de las posiciones de la antropología mexicana sobre los indios a lo largo del siglo XX. Un trabajo de esa naturaleza rebasa los alcances de una tesis de licenciatura y si bien podría aportar numerosos datos que enriquezcan nuestro conocimiento sobre el indigenismo, conlleva el riesgo de diluir en un mar de erudición el vínculo entre la explicación antropológica y la ideología estatal y, probablemente, dejaría poco espacio para incluir la experiencia de los indígenas frente al indigenismo. Aunque soy consciente de los riesgos que implica privilegiar algunos autores sobre otros, de las objeciones que se pueden hacer al hecho de centrarse en un grupo de explicaciones y dejar fuera otras, he preferido centrar la atención del estudio en ciertas interpretaciones sin pretender que éstas son canónicas, que pudieran reemplazar a otras o tomarse como las definitivas sobre el tema.

En el capítulo I he buscado desentrañar y destacar los elementos constitutivos del indigenismo mexicano a partir de los años cuarenta, cuando éste

se convierte en una política de Estado dotada de instituciones, con un programa claro y un de una doctrina ideológica establecida. El capítulo está centrado en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán cuya centralidad está justificada no sólo en términos de su importancia como teórico de la antropología, sino por su relevancia en la elaboración de la política indigenista y como figura política dentro del Estado mexicano.

En el segundo capítulo el lector encontrará un análisis de la relación entre el indigenismo y tres autores (Roger Bartra, Guillermo Bonfil y Héctor Díaz Polanco) pertenecientes a la llamada generación de la "antropología crítica". Los autores elegidos, si bien son destacados, constituyen sólo una parte de los antropólogos críticos (del grupo de autores del libro *De eso que llaman antropología mexicana*, sólo he incluido a Guillermo Bonfil Batalla) y sus posiciones no reflejan necesariamente la totalidad de los puntos de vista de los críticos del indigenismo. Tampoco me ha interesado reconstruir la trayectoria intelectual de los autores y he optado por elegir explicaciones presentes en sus obras que ilustran la relación de los críticos con el indigenismo y muestran las diferentes concepciones antropológicas sobre los indios.

El tercer capítulo consiste en una aproximación general a la historia reciente de los pueblos indígenas (aunque con referencia a casos concretos) cuyo propósito es contrastar los procesos sociales experimentados por las sociedades indias con las concepciones que sobre éstas elaboró la antropología mexicana en distintos momentos de la historia. Es un intento por entender el tipo de relación establecida

por los indígenas con el indigenismo y con los poderes hegemónicos que aspiran a reconfigurarlos.

Esta tesis pretende entender al indigenismo desde una perspectiva histórica, busca analizar el papel que desempeñan las ciencias sociales en la conformación de una sociedad moderna y propone un acercamiento histórico a la relación entre el poder estatal y la población indígena sujeta a la hegemonía de éste. De manera paralela, he intentado vincular el estudio de la ideología del Estado con el desarrollo de una tradición antropológica mexicana y ver la forma en que éstas se relacionan con la dinámica social de la población india.

Por ser una tesis de historia, he querido tener presente el papel que desempeña una concepción histórica determinada -la visión nacionalista de la historia de México- en la formación de una cultura nacional, en la construcción de políticas estatales y en la definición de sujetos sociales a los que se pretende modificar para incorporarlos a la modernidad.

Finalmente, he procurado adoptar una posición crítica frente a las posturas que conciben a los indios como vestigios sociales condenados a una extinción inevitable, así como sustraerme a la tentación de ver un mundo indígena idealizado, única alternativa a la crisis de nuestra modernidad, y evitar la perspectiva que imagina a los indios como grupos que, aunque incapaces de transitar a la modernidad siendo ellos mismos, debemos apreciar pues comparten un antepasado común con nosotros los mestizos, los modernos, los mexicanos.

Capítulo I. La formación del indigenismo nacionalista

LA BASE FUNDAMENTAL E INDECLINABLE DE TODO TRABAJO ENCAMINADO EN LO
FUTURO AL BIEN DEL PAÍS, TIENE QUE SER LA CONTINUACIÓN DE LOS MESTIZOS COMO
ELEMENTO ÉTNICO PREPONDERANTE Y COMO CLASE POLÍTICA DIRECTORA DE LA
POBLACIÓN

ANDRÉS MOLINA ENRÍQUEZ

El indigenismo en el contexto del nacionalismo revolucionario

Al término de la Revolución Mexicana, el Estado necesitaba consolidar un proyecto político, económico, social y cultural que le otorgara legitimidad. El nuevo régimen debía crear pactos sociales que sustituyeran aquellos que con la Revolución habían sido destruidos, deslegitimados o carecían de utilidad para la reconstrucción del proyecto nacional y de las nuevas élites surgidas de la lucha revolucionaria. El Estado mexicano debía redefinir la naturaleza de sus acuerdos, consensos y coacciones en todos los ámbitos y estaba obligado a generar nuevas políticas en materia económica, social y

cultural. Debía renovar el sistema simbólico, reelaborar el discurso sobre la identidad nacional y, sobre todo, tenía que definir nuevos sujetos sociales frente a los cuales asegurar su legitimidad y su dominio. Del mismo modo que el Estado debía garantizar el monopolio de la violencia, lo que implicó la incorporación de las facciones armadas a un ejército centralizado por vía de la política,² o bien su eliminación por medio de la fuerza, requería también mantener la hegemonía sobre la cultura y la producción de discursos, símbolos y todos aquellos conjuntos de representaciones sociales sobre los que se asentaría la identidad nacional y la cohesión social. Guillermo Palacios señala que desde los inicios de la década de 1930, el Estado se percató que

“la fuerza de las armas no bastaba para la consolidación del nuevo poder -y en esto la Cristiada parece haber sido fundamental- y, al mismo tiempo, que recurrir a un discurso de legitimidad sin más contenido que su propia racionalidad y evidencia, tampoco alcanzaba para garantizar la tranquilidad en el nuevo sistema.”³

² Una clara medida de este tipo de acciones posrevolucionarias es la siguiente, protagonizada por el general Álvaro Obregón, poco tiempo después de haber sido elegido presidente y tomado posesión el 1º de diciembre de 1920: “Desde que asumió la presidencia se dedicó a resolver los problemas nacionales más agobiantes, uno de los primeros, la reorganización del ejército con el propósito de debilitar el poder de los caudillos militares; formó reservas, dio de baja a numerosos miembros del ejército, estableció colonias para ellos y aumentó el número de zonas militares para disminuir la influencia de los jefes.” INEGI, *La Revolución Mexicana. Atlas histórico*, Aguascalientes, INEGI, 1998, p. 106.

³ Guillermo Palacios, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del ‘problema campesino’ en México, 1932-1934*, México, El Colegio de México-CIDE, 1999, 14.

Esta tarea de asegurar el control ideológico implicó crear un nuevo aparato discursivo y nuevos argumentos teóricos sobre la nación y la función de los grupos sociales.⁴ Muy pronto las élites se dieron a la tarea de construir, de la mano de distintos grupos intelectuales que habían participado en la Revolución, incorporados más tarde al proyecto estatal o pertenecientes a las generaciones nacidas durante o después de la fase armada, discursos en el ámbito estético, sobre la lengua y la educación, acerca de la producción, la ciencia, la vida urbana y rural, etcétera. En este proyecto de reelaboración discursiva, la historia jugó un papel preponderante.⁵ El “proyecto de reconstrucción nacional” necesitaba fundar una interpretación histórica que explicara y justificara los poderes nacientes, diera un nuevo sentido a las instituciones y a las prácticas políticas, articulara las nuevas relaciones sociales, identificara a los adversarios del Estado, garantizara las continuidades con el pasado y posibilitara las rupturas que interesaban a los grupos de poder. Esta compleja tarea de reelaboración del discurso sobre el pasado significó el

⁴ Sobre el concepto de “integración” en los Estados liberales, las “dimensiones interna y externa” de la integración e, incluso, sobre la definición y aceptación de los “fines comunes a la empresa colectiva” en la construcción de la nación, véase: Schnapper, Dominique, *La comunidad de las naciones. Acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 38-47.

⁵ El historiador indio Sudipta Kaviraj ha señalado la estrecha relación que existe entre las ideologías, la función narrativa y, en consecuencia, con la historiografía. Ha indicado, para el caso del nacionalismo indio, que éste “no es sólo un objeto de investigación histórica, sino un objeto político -un movimiento, una fuerza, un partido, una institución de élites, un interés cultural, una ideología y, por último, un Estado. Y que es la naturaleza de toda ideología política tratar de coercer la investigación sobre ella en un programa construido por ella.” Estas características del movimiento nacional de la India pueden ser aplicables, más allá de las distancias, al nacionalismo posrevolucionario mexicano. Sudipta Kaviraj, “La institución imaginaria de la India” en: Saurabh

surgimiento de una nueva categorización y jerarquización de los saberes y visiones de las distintas colectividades sobre su pasado. La nueva historia nacional subordinó el conocimiento y la experiencia histórica de los distintos grupos sociales, regionales y étnicos al paradigma nacionalista⁶. La nación, el Estado y sus dirigencias se convirtieron en el eje de la explicación histórica y, en ésta, la acción de los grupos (particularmente de los subalternos) se situó en términos de su inserción en la lógica de la historia nacionalista y no de su propia dinámica en tanto agentes históricos conscientes. En la visión nacionalista, la Revolución, el Estado y el Progreso se convirtieron en el origen y fin del acontecer histórico.

La reinterpretación histórica que produjeron los regímenes posrevolucionarios tenía como propósito no sólo dar una explicación del pasado, una justificación del presente, sino servir como un elemento que

Dubeh (Coord.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, p. 175

⁶ Según Guy Rozat Dupeyron, "las fuerzas revolucionarias consolidadas en el poder se dieron a la tarea de constituir una ideología nacional capaz de generar un nuevo consenso social, para impulsar nuevas prácticas políticas, económicas y sociales. Buscaron oponer al nacionalismo cosmopolita, elitista y afrancesado del régimen anterior, una nueva idea de la nación que tomaba su legitimidad en la idea de una raza mestiza. Este ensalzar a la raza de bronce, raza cósmica, conllevaba a una cierta recuperación del pasado indígena. Pero la situación de explotación de las comunidades campesinas indígenas impedía que pudiera generarse un verdadero reconocimiento del pasado indígena, sencillamente porque ningún grupo dominante, por miope que fuera, ayudaría a generar un conocimiento que fortaleciera los mecanismos de identidad de su antagonista en el conflicto social. Todo lo contrario, intentaría promover, y promovió, mecanismos identitarios desgastantes y castrantes para seguir controlando el mercado de la economía simbólica nacional. La adopción del modelo político jacobino francés, de un estado centralista, reforzado por el ejemplo leninista que desarrollaba la revolución rusa, con partido único en el poder, hacía difícil una práctica de masas que pudiera en verdad reconocer las especificidades históricas, étnicas y regionales. Así, el discurso nacional se olvidó de las particularidades de la historia, de las culturas precolombinas y de la diversidad de situaciones de las comunidades y sus descendientes y se enfocó a la construcción de un discurso unificado." Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios*

asegurara la continuidad de estos en el futuro. Para lograr este objetivo, el discurso ideológico no era suficiente, sino que tenía que estar estrechamente vinculado con un conjunto de prácticas políticas, económicas, jurídicas y científicas que condujeran a una modificación de la realidad concreta de los sujetos (individuales y colectivos) sobre los que ejercería su acción hegemónica. Para entender cómo se estructuró el modelo de legitimación y dominación por parte del Estado surgido de la Revolución, es necesario estudiar el proceso en sus expresiones discursivas y prácticas; es imprescindible también entenderlo en términos de las relaciones de poder. La relación que estableció el Estado mexicano con los diferentes actores sociales es, esencialmente, una relación de poder y dominación que se manifiesta a través de diversos grados de complejidad.⁷

La construcción y reconstrucción de discursos y prácticas sociales por parte del Estado mexicano y sus intelectuales, estuvo lejos de tener un decurso homogéneo. Ningún proceso revolucionario se da de esa forma y mucho menos uno como el que México vio estallar a partir de 1910. El movimiento revolucionario mexicano fue el resultado de la confluencia de numerosos grupos sociales sujetos a dinámicas, tradiciones, intereses y aspiraciones diversas.

reales en los relatos de la conquista de México, Xalapa, Universidad Veracruzana-INAH-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, p. 25.

⁷ Esta idea fue expresada con mucha claridad por Edward Said en su estudio sobre el orientalismo y las formas de dominación cultural de Occidente. Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1994.

“La constelación de muchos movimientos políticos y sociales armados, diversos y hasta contradictorios, es lo que reconocemos como Revolución Mexicana. Ninguno de los movimientos que la protagonizaron logró hegemonía por sí mismo y con sus propias fuerzas, pese a que muchos caudillos fueron asesinados y diezmadas sus capacidades militares para obtenerla. Todos tuvieron que pactar y negociar, resolver por la política lo que las armas no lograban. Lenta y trabajosamente se alcanzó entre los diversos movimientos y componentes de la sociedad nacional un pacto para recuperar la paz y el progreso material. Como había sucedido un siglo atrás en la guerra de independencia, *México se reorganizó por el pacto entre lo diverso y plural. Otra vez la fortaleza del pacto político como origen del Estado no fue debidamente apreciada y el país se lanzó a la construcción del Estado-nación unitario* [las cursivas son mías], predominante y reconocido como natural en Europa, donde propició las guerras más cruentas de la historia universal.”⁸

Durante las primeras cuatro décadas del siglo veinte, cuando se produce la consolidación del Estado posrevolucionario, los diversos sectores que participaron en la Revolución se encontraban todavía activos; a estos se sumarían nuevos actores políticos sujetos a la influencia de

⁸Arturo Warman, *Los indígenas en el umbral del milenio*, México, FCE, 2003, p. 30.

diversas ideologías (marxistas, populistas, liberales, nacionalistas, agraristas, comunistas pro-soviéticos, etcétera). Estos grupos, que se disputaron el control del aparato del Estado y de la producción del sistema ideológico, no siempre actuaron como corrientes uniformes y plenamente identificadas. Entre las distintas tendencias había coincidencias, se establecieron alianzas a la vez que se ensancharon las divisiones como resultado de nuevas contradicciones y, en ocasiones, subordinaron sus intereses ideológicos en función de mantener el poder frente a sus adversarios.⁹

Dado el carácter agrario y popular de la Revolución Mexicana, una de las principales preocupaciones del Estado posrevolucionario era crear un nuevo tipo de pacto social con los campesinos e indígenas (los cuales constituían la mayoría de los habitantes del país¹⁰) que habían participado en la Revolución, con el fin de resolver las demandas de la población y, al mismo tiempo, incorporar a las *masas* al proyecto nacionalista y modernizador impulsado por los gobernantes. Esta tarea tenía, además, el objetivo de subordinar a aquellos grupos sociales que durante años habían permanecido alejados del control estatal (pero que, en general, tuvieron una participación en el movimiento armado), ya sea por su distancia respecto a

⁹ Véanse, por ejemplo, los trabajos recopilados en Loyola, Rafael (Coord.), *Entre la guerra y la estabilidad política. El México de los 40*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1990.

¹⁰ "Casi tres de cuatro mexicanos vivían en el campo en 1900". Arturo Warman, *El campo mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 2001, p. 33.

la cultura hegemónica o por haber impulsado luchas en función de sus propios intereses y necesidades. La acción del Estado mexicano se encaminó entonces a resolver el llamado “problema campesino” y el “problema indígena” con miras a instaurar un nuevo orden social basado en los principios de la modernidad, el nacionalismo, el progreso y el desarrollo entendido en los términos de una economía de tipo capitalista que convivía (no sin contradicciones, tensiones y enfrentamientos) con formas tradicionales de explotación de la tierra y un movimiento obrero que, si bien estaba corporativizado, aún no se subordinaba del todo al Estado y al partido que unificó (y sometió) a los grupos revolucionarios.

La *cultura nacional* sería el marco ideológico que orientaría las acciones del nuevo régimen y sus esfuerzos por resolver el “problema indígena”. Esta cultura se definía como “nacional” en oposición a las culturas regionales y étnicas, establecía el español como instrumento fundamental de comunicación en detrimento de las lenguas indígenas, el uso de la ciencia occidental frente a los saberes tradicionales, la aplicación de tecnología industrial en el campo en oposición a las tecnologías tradicionales y la instauración de un modelo económico que combinaba el mercado con un fuerte control estatal como alternativa a las economías

tradicionales consideradas arcaicas e inadecuadas para el desarrollo del país.¹¹

Es en este proceso de reconstrucción del Estado y de la sociedad surgió el indigenismo mexicano. Si bien las doctrinas posrevolucionarias sobre el indio tienen una clara influencia de las doctrinas positivistas del porfiriato, y aunque son evidentes las deudas y continuidades con pensadores como Andrés Molina Enríquez y Justo Sierra, el propósito de este capítulo es estudiar el indigenismo a partir de las políticas implementadas por el Estado mexicano a finales de los años cuarenta y enfocar nuestra atención en la obra de sus principales teóricos. Es muy posible que la elección de este corte resulte un tanto arbitraria o, peor aún, que en alguna medida estemos siendo víctimas de la poderosa seducción del “nacionalismo revolucionario” y de la imagen que el Estado pretendió dar de sí mismo y de su historia.

La elección anterior no es del todo arbitraria, pues a partir de los años cuarenta, el indigenismo mexicano se convirtió en una política plenamente articulada, dotada de un programa establecido, con instituciones estables y

¹¹ El impacto del mercado en las economías indígenas ha condicionado su estructura y su función, al punto que han dejado de ser, en sentido estricto, economías de subsistencia. “Las economías indígenas están compuestas por una economía tradicional con un segmento de economía de mercado, que puede ser de mayor o menor magnitud, dependiendo del caso que se trate. Por lo general, el segmento de economía de mercado comporta adaptaciones interculturales, como mercancías que se producen con técnicas u organización del trabajo tradicionales para venderlas al mercado o cuyas rentas se aplican a reciprocidades o complementariedades tradicionales.” Perafán, Carlos, *Adecuación de servicios financieros a las economías tradicionales indígenas*, Washington, D.C., BID, Unidad de Pueblos Indígenas de y Desarrollo Comunitario, Departamento de Desarrollo Sostenible, mayo de 2000.

una definición acerca de los pueblos indígenas que orientaba las acciones del Estado. En 1940 tuvo lugar el primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán, que definiría el carácter de la política indigenista y daría lugar a la creación del Instituto Indigenista Interamericano¹²; en 1948 se creó el Instituto Nacional Indigenista, el principal órgano del Estado que atendería a la población india.

El discurso y las prácticas sobre los pueblos indios desarrolladas en el contexto de este proceso nacionalista han prevalecido durante décadas y persistido en medio de la profunda crisis del Estado posrevolucionario. Más aún, esta crisis resulta difícil de ser explicada si no se toma en cuenta el desarrollo de la política indigenista y la respuesta de los pueblos indios a esta política implementada desde el poder.

En el año de 1940 cuando se llevó a cabo en Pátzcuaro el Primer Congreso Indigenista Interamericano, quedó esbozada de manera oficial la política que los Estados americanos implementarían con relación a las poblaciones nativas de los diversos países. Fue hasta la realización del congreso que el indigenismo se convirtió en una política de Estado aplicada en forma

¹² La preocupación por el “problema indígena” fue compartida por una gran cantidad de naciones latinoamericanas que veían en la diversidad lingüística y cultural un obstáculo para la consolidación de los Estados nacionales modernos. En este contexto el indigenismo parecía ser un recurso político y científico que contribuiría a la integración de las diferentes sociedades latinoamericanas. Como resultado de las iniciativas de Pátzcuaro y de la creación del Instituto Indigenista Interamericano en muchos países de América Latina se instituyeron institutos indigenistas nacionales, influidos por las concepciones de la antropología norteamericana de la época y por el pensamiento de individuos como Manuel Gamio. No obstante lo anterior, podemos afirmar que en ninguna otra nación de Latinoamérica el pensamiento indigenista alcanzó la relevancia que tuvo en México.

sistemática y adquirió su expresión institucionalizada.¹³ Sin embargo, en México, el indigenismo de Estado tiene un origen anterior que se remonta a las estrategias puestas en práctica por los primeros gobiernos posrevolucionarios (a través de la educación rural y el reparto agrario, principalmente) y a las iniciativas de pensadores como Manuel Gamio (quien delineó el concepto de *antropología aplicada*), Moisés Sáenz y Miguel Othón de Mendizábal (existen antecedentes de otras instituciones que se establecieron -antes y después de la Revolución- para atender la problemática indígena, destacan: la Junta para el Mejoramiento y Protección de la Raza Tarahumara, de 1906, la Sociedad Indianista Mexicana, de 1910, la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento, de 1917, el Departamento de Educación y Cultura Indígena de la Secretaría de Educación Pública, de 1921, La Casa del Estudiante Indígena, de 1926, los Centros de Educación Indígena creados a principios de 1933, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, de 1936 y la Dirección General de Asuntos Indígenas, de 1946¹⁴).

La política indigenista desarrollada por el Estado se articuló a partir de una serie de conceptos, categorías y supuestos respecto al papel que

¹³ Sobre el origen del indigenismo (tanto del nombre como del concepto) Aguirre Beltrán ha escrito: "El término indigenista, y su compuesto política indigenista, hasta donde alcanzan mis conocimientos, fue confeccionado por Moisés Sáenz para precisar las diferencias a las que he hecho alusión y no obstante que lo consideró un barbarismo gramatical no encontró otro mejor para designar la política que el grupo nacional dominante sigue respecto a las poblaciones indígenas." Aguirre Beltrán, Gonzalo, "IV Encuentro sobre indigenismo en México", en *Obra polémica*, México, FCE-INI-UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, pp. 69-71.

¹⁴ Guillermo Palacios, op. cit., 207.

desempeñaban y del que deberían desempeñar los indígenas frente a la nación. Estos fueron construidos con el propósito de dar coherencia y legitimar las políticas dirigidas a las poblaciones étnicas. El pensamiento indigenista fue uno de los pilares del complejo entramado ideológico construido por los regímenes posrevolucionarios. Los indigenistas vinculados al Estado aportaron una serie de instrumentos teóricos y prácticos para consolidar la hegemonía del Estado sobre la población indígena.

El indigenismo, en tanto *corpus* ideológico, se edificó a partir del principio de que la identidad de la nación reside fundamentalmente en la población mestiza, que el desarrollo histórico del país conduce a una inevitable homogeneización cultural y racial de la población. Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los principales teóricos del indigenismo estatal¹⁵, afirmaba que “el grupo de población mestiza, que constituía el grueso de la sociedad nacional, era en realidad el único sector de la población en cuyo derredor podían aglutinarse las antiguas poblaciones blanca, indígena y negra en donde había tomado origen”¹⁶, por lo cual los indios, para ser

¹⁵ A lo largo de la tesis volveremos una y otra vez sobre la obra y la acción de Gonzalo Aguirre Beltrán, indudablemente el más conspicuo representante del indigenismo que se forjó a partir de la década de los 40. “Gonzalo Aguirre Beltrán –señala Warman– construyó por sí mismo y al margen de las modas académicas casi todo el conjunto teórico del indigenismo mexicano. Este cuerpo conceptual y de conocimiento es muy valioso y original, anticipa con muchos años la aproximación y la temática de lo que ahora se conoce como ‘los pueblos indígenas en naciones independientes’, utilizando la historia, antropología, sociolingüística, economía, política y desarrollo regional para la acción pública.” Warman, Arturo, *Los indios mexicanos...*, pp. 298-299.

¹⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, “Un postulado de política indigenista” en *Obra polémica (Obra antropológica, vol. XI)*, México, Universidad Veracruzana-INI-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE,

auténticos participantes de la vida nacional, deberían subordinarse a los planteamientos de una política que no es “formulada por los indios para la solución de sus propios problemas sino por los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas.”¹⁷

El propósito del indigenismo era *integrar* las poblaciones étnicas a la sociedad nacional; esto representaba, desde la perspectiva de los ideólogos del Estado mexicano, un *avance* respecto a la política aplicada a las poblaciones nativas por el régimen colonial (la cual era de carácter *segregacionista* –dado que establecía una separación jurídica y administrativa entre la población española y la indígena) y con relación a la *incorporación forzada* planteada por los gobiernos liberales decimonónicos.

El indigenismo desarrolló una serie de justificaciones para la aplicación de sus políticas, las cuales incluyen una concepción determinada del devenir histórico, los agentes del cambio social, la definición del Otro, la relación entre los grupos y clases sociales con el Estado, etcétera.

El integracionismo

1992, p. 23. No existe hasta hoy una historia del indigenismo. De existir, muy probablemente ella revelaría dos tendencias analíticas: una, la que considera indigenismo a *toda política* de los no indios hacia los indios, y, en consecuencia, remonta el origen del mismo a la organización colonial y al conjunto de medidas adoptadas por los conquistadores españoles para el gobierno de la población

Como hemos referido en párrafos anteriores, el indigenismo de Estado tenía entre sus principales objetivos *integrar* a los pueblos indígenas al conjunto de la población mestiza. Los autores que formularon la política hacia los grupos nativos partían del supuesto que los indios “no participaban en la vida nacional porque no tenían noción ni sentido de la nacionalidad”¹⁸; esto se debía fundamentalmente a que la identidad colectiva de los pueblos indios se construía en función de criterios “parroquiales” (es decir, la pertenencia a una comunidad *cerrada*, basada en las relaciones de parentesco), y “tradicionales”, a la existencia de una estructura preclasista que impedía a los indígenas convertirse en sujetos de la vida nacional y los ataba a una dinámica de atraso y explotación cuya única salida consistía en adoptar la cultura nacional y la modernidad.¹⁹

nativa; la otra, la que lo identifica, precisando como en nuestro caso un conjunto de rasgos específicos, con una especial política del Estado mexicano posrevolucionario.

¹⁷ Ibid., pp. 24-25.

¹⁸ Ibid., pp. 25-26.

¹⁹ La discusión sobre los conceptos de *casta* y *clase* ocupa un lugar importante en el debate indigenista, sea que las posiciones estén sustentadas por los representantes más conspicuos del indigenismo de Estado o por otros autores, cercanos a la “antropología crítica”. En Aguirre Beltrán el tema aparece constantemente, desde *Formas de gobierno indígena*, de 1954, y *Regiones de refugio*, de 1967, hasta los artículos críticos recogidos en *Obra polémica*, de 1976 (Edición citada, México, FCI-INI-UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1992). Véase una crítica en Stavenhagen, Rodolfo, “Castas, clases y proceso dominical: Notas sobre la antropología política de Aguirre Beltrán”, en *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Indigenista Interamericano, 1974, vol. 2, pp. 239-248. Característicamente, escribe Aguirre Beltrán: “En mi obra *Regiones de refugio*, en otras más y en cuanta ocasión he tenido oportunidad de expresar mi postura en lo que hace a la política indigenista, he sostenido la necesidad de acelerar el proceso de pase del indio de la condición de casta en que se encuentra a una de clase. En total acuerdo con Gamio, y en esta circunstancia con su orientación positiva, sostengo que la manera lógica de lograr la modificación de la realidad no es oponiéndose a las leyes que regulan la sociedad, sino por el contrario, mediante su aprovechamiento para encauzar el proceso de cambio por canales socialmente productivos. (...) El paso de casta a clase que postula el indigenismo no se opone, sino se conforma, con la tendencia general a la integración que se advierte en los más diversos grupos étnicos del país, como evidente consecuencia de la política indigenista general de los regimenes

Por ser una política surgida del proceso revolucionario iniciado en 1910, el integracionismo difería de “la política indigenista incorporativa” que caracterizó a los regímenes liberales, dado que esta última “provocó una tremenda conmoción sobre las comunidades, muchas de las cuales desaparecieron o vieron reducida su base material, al concentrarse la tierra repartida en propiedad privada, en manos de las haciendas vecinas. (...) La política incorporativa tuvo por propósito convertir al indio en ciudadano de la nación emergente, concebida ésta como una nación occidental; por consiguiente no aceptó que el indio pasara a formar parte de la sociedad moderna llevando consigo el fardo de sus valores arcaicos, su lengua parroquial y sus modos tradicionales de actuar y de pensar, tan alejados del modelo europeo que tenía en tan alta estima. “Las lenguas y las culturas occidentales fueron las únicas que se consideraron valiosas y la política incorporativa, en su afán por alcanzar la modernización del país, trató de imponerlas coercitivamente a los indígenas. Todo el sistema educativo del pasado siglo y el que le siguió,

revolucionarios, cuya acción vial, educativa, sanitaria, agraria y de otros órdenes incide en el desarrollo económico y social de las regiones de refugio, modificando su aislamiento y dependencia. Ya dejó asentado con anterioridad que fue Miguel Othón de Mendizábal, quien primero hizo notar esta tendencia y la apoyó para que adquiriera carácter de norma que guía la acción. Más tarde Vicente Lombardo Toledano, líder obrero de ideología marxista y vocero de la delegación mexicana en el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, refrendó la tesis de Mendizábal; para insistir años después en su esperanza de que los indios ‘salten de la etapa de aislamiento primitivo en que viven, a la etapa, por lo menos, del proletariado.’” Aguirre Beltrán, Gonzalo, “El indigenismo y la antropología comprometida” en *Obra polémica*, ed. cit., pp. 210 y 211. Y, significativamente, concluye: “El pase del indio a la clase proletaria es, ciertamente, en su principio, un simple traslado de la dependencia a un nuevo y más refinado sistema de explotación. Pero también sitúa al indio en la clase revolucionaria cuya emancipación crea una nueva sociedad, porque no puede emanciparse a sí misma sin emancipar a los demás.” *Idem*, p. 216.

bien avanzado el presente, estuvo basado en la idea de desarraigar al indio en su medio físico y cultural.

“Los movimientos revolucionarios que se produjeron durante las primeras décadas del presente siglo, y las dos Guerras Mundiales que tanto afectaron al destino de la humanidad hicieron dar un vuelco a la política indigenista de los países que, como los mestizo-americanos, resistieron la violencia de la incorporación: Se introdujo por primera vez un elemento de justicia social en la política indigenista”²⁰.

El discurso indigenista posrevolucionario manifestaba de esta manera una ruptura con los planteamientos y estrategias puestas en práctica por los gobiernos liberales del siglo XIX. No obstante lo anterior, los indigenistas reconocían méritos a sus predecesores decimonónicos. Las palabras de Aguirre Beltrán acerca de Benito Juárez, pronunciadas en un acto conmemorativo del “Día Interamericano del Indio”, resultan ilustrativas del modelo integracionista. Aguirre Beltrán afirmaba que:

“La trayectoria de vida de Benito Juárez, su pensamiento y sus obras, pueden servirnos para razonar las bases conceptuales en que se funda el indigenismo y la naturaleza de su acción. Benito Juárez, todos lo sabemos, fue un indio miembro de una comunidad indígena, agraria, parroquial, homogénea y autosuficiente; de una comunidad preclásica y sacra dominada por intereses tradicionales. Juárez traspuso la línea fronteriza

²⁰ Ibid., pp. 28.

que delimitaba su comunidad e ingresó en la comunidad más amplia y más comprensiva constituida por la sociedad nacional (...) Es conveniente hacer notar que el indio Juárez, al alcanzar tan alta responsabilidad [la presidencia de la República], fue el procurador más eminente de una política que, en su época, representaba el pensamiento político más avanzado del mundo.

“Tal política no expresaba los anhelos y los intereses de la comunidad tradicional en la que había nacido, sino las ideas de progreso y las necesidades de cambio que sustentaban un país en formación (...) La política indigenista del movimiento de Reforma encabezado por un indio, Juárez, estuvo encaminada a la *incorporación* de los grupos étnicos parroquiales en la comprensiva sociedad (...) Si algún indio rompió más tajantemente con su afiliación al grupo local, con las ideas, valores y prácticas de su comunidad de origen, ese indio fue Juárez, que puso todos sus esfuerzos, y el peso de su esclarecida inteligencia, al lado de los intereses nacionales; no ciertamente de los parroquiales. Juárez defendió la posición nacional respecto al trato que se debía dar a los grupos de población que no participaban plenamente en la vida nacional; no se puso del lado de las comunidades parroquiales, en una de las cuales había tenido membresía, para defender sus formas de vida tradicionales”²¹.

²¹ Ibid., pp. 23-24

Desde la perspectiva del indigenismo integracionista, Benito Juárez era la encarnación del indio que el régimen proponía como arquetipo: aquel que rompía los lazos con la comunidad tradicional, que se incorporaba a una sociedad basada en clases sociales, que adoptaba en la teoría y en la práctica los principios de la modernidad. Del discurso de Aguirre Beltrán se desprenden una serie de antinomias esclarecedoras de la forma en que se construyó el modelo indigenista, se muestra “un código particular constituido de tal manera que para cada uno de sus signos tenemos un antónimo, un contramensaje, en otro código”²². La visión de Juárez del antropólogo veracruzano puede verse como un juego especular de antinomias de la siguiente forma:

| Sociedad no integrada (indígena) | Sociedad nacional (mestiza) |
|----------------------------------|-----------------------------|
| Comunidad parroquial | Sociedad Nacional |
| Sociedad pre-clasista (Casta) | Sociedad clasista (Clase) |
| Tradicición | Modernidad |
| Sociedad agraria | Sociedad industrial |
| Economía de autoconsumo | Economía de mercado |

²² Ranajit Guha, “La prosa de la contrainsurgencia” en: Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, p. 175.

Para Aguirre Beltrán la reforma liberal, que decretó la desamortización de los bienes comunales y eclesiásticos, si bien “destruyó un número considerable de comunidades al minar su base material (...) y el resultado fue la concentración de la tierra en beneficio de los hacendados (...), contempladas desde el ángulo de los intereses nacionales las Leyes de Reforma y la política que de ellas emergió fueron el mejor instrumento revolucionario que Juárez tuvo a la mano para romper la estructura feudal heredada de la Colonia. (...) La Reforma erigió las precondiciones para el desarrollo ulterior del país y puso las bases para que pudiera producirse el movimiento revolucionario de 1910”²³. La Revolución tendría, como consecuencia, el desarrollo de la política indigenista y los pueblos indígenas al fin lograrían la oportunidad de ser integrados a la vida nacional, ya no de forma brutal como pretendían los liberales del siglo XIX sino a través de los objetivos y científicos métodos de la antropología aplicada puesta al servicio de la causa revolucionaria. Gonzalo Aguirre Beltrán nos aporta en estos párrafos no sólo “un postulado de política indigenista” sino una síntesis de la forma en que ha sido construida la historia nacionalista moderna. Desde esta perspectiva, la condición de los pueblos indígenas sólo es explicable dentro de los parámetros de la historia nacional. Es decir, se

²³ Aguirre Beltrán op. cit., p. 24.

los despoja de su historicidad propia y, en consecuencia, de su condición de sujetos sociales activos. Bajo esta premisa, el desarrollo de los pueblos indígenas depende de la acción de los mestizos y del Estado formado por éstos.

La integración de los indios a la sociedad nacional fue uno de los ejes rectores del indigenismo de Estado, tanto que Aguirre Beltrán afirmaba que “el indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos libres e iguales”²⁴.

La visión de Aguirre Beltrán sobre Juárez está lejos de ser el patrimonio de un intelectual solitario; por el contrario, ésta era aceptada y compartida por el Estado, sus instituciones y una intelectualidad vinculada al régimen. El discurso sobre Juárez es una clara muestra de las contradicciones de la élite gobernante frente a los indios.

Los indigenistas reprochan al liberalismo decimonónico su falta de contenido social, la violencia que subyace al ideal “incorporacionista” y la negativa a que la población indígena formara parte de la sociedad “moderna” llevando consigo “el fardo de sus valores arcaicos”; sin embargo, la propuesta indigenista no estaba muy lejana de los

²⁴ Ibid., p. 28.

planteamientos del siglo XIX. Los indigenistas consideraban esos valores “arcaicos” tan incompatibles e infuncionales para la sociedad que se pretendía erigir bajo los principios de la Revolución Mexicana, como lo eran para los liberales en la nación moderna y europeizada (y norteamericanizada) que imaginaban. La diferencia fundamental entre incorporacionismo e integracionismo, quizás radique en que el primero buscaba solucionar el “problema indígena” por medio de la desaparición de la propiedad comunal y de la imposición de un *laissez-faire* brutal en el que la extinción de los pueblos indígenas era una consecuencia inevitable y hasta deseable en función de evolución del país. En el segundo, a los pueblos indígenas se les ofrecía la utopía liberadora de la Revolución, pero se trataba de una utopía construida según los presupuestos de la sociedad mestiza y sus dirigentes²⁵.

El indigenismo como política mestiza

²⁵ Para esta idea he seguido lo expuesto por el filósofo de la ciencia Paul Feyerabend acerca de los elementos dogmáticos en el racionalismo científico (y liberal) Según este autor la idea de igualdad planteada por liberales, racionalistas e incluso marxistas no supone una “igualdad para las tradiciones, sino igualdad de acceso a una determinada tradición.” Paul Feyerabend, *La ciencia en una sociedad libre*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1998, p. 87.

El pensamiento indigenista construyó una ideología que no reconoció el carácter pluriétnico y multicultural de la nación.²⁶ Por el contrario, los ideólogos del indigenismo afirmaron el carácter mestizo del país y sostuvieron que la consolidación y viabilidad del proyecto nacional solamente eran posibles por medio (como se vio en párrafos anteriores) de la integración de los pueblos nativos (junto con la población negra) al grupo mestizo.²⁷ Los planteamientos que establecen a la sociedad mestiza como equivalente de la sociedad nacional, y la vinculación de los pueblos indígenas con ésta, constituye uno de los aspectos más polémicos de la ideología indigenista, ya que involucra la discusión de temas tradicionalmente complejos no sólo desde la perspectiva de la argumentación teórica, sino desde el punto de vista de las implicaciones políticas: nos referimos a la controversia entre *raza* y *cultura*.

²⁶ Dicho así, la afirmación puede sonar un tanto abrupta, pero esta idea que identifica lo mestizo con lo nacional será paradigmática de la teoría y la práctica indigenistas. Valga como ejemplo este pasaje relativo a la acción indigenista en el seno de la región intercultural: "La reestructuración del primer proyecto de desarrollo integral y la creación de nuevos Centros Coordinadores en diversas zonas indígenas del país, al dar forma práctica a ese concepto de *región intercultural*, puso todos sus esfuerzos en el tratamiento no ya de las simples comunidades indígenas y de los individuos en ellas comprendidos, sino, además, en la adecuada atención del núcleo mestizo rector, esto es, de la comunidad nacional que actúa como metrópoli de la zona". Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio social socio-cultural en México*, México, INI-FCE-UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, p. 173. (La edición original es de 1957. Los subrayados son míos, E. Z.).

²⁷ Resulta interesante esta observación de Arturo Warman: "La integración gradual del indio, en términos de Aguirre [Beltrán], es un programa para la transformación de las áreas menos evolucionadas del país para consolidar a México como nación moderna y progresista. Para Aguirre, la labor indigenista consiste en generalizar la etapa superior representada por el México industrial, urbano, racional y moderno, el verdadero crisol de la nacionalidad. Aguirre Beltrán no formula un proyecto para el país pero trata de rescatar y de actualizar el de los pioneros, los pensadores de la revolución mexicana para reestructurar los segmentos rezagados de la sociedad y construir así una nacionalidad fuerte." Warman, Arturo, "Indios y naciones del indigenismo", *Nexos*, núm. 70, noviembre, 1999, p.37.

En numerosos textos indigenistas aparecen argumentos en contra de las interpretaciones sociales fundadas en argumentos raciales o biológicos.²⁸ Alfonso Caso escribió que “el problema indígena en México no es un problema racial. La distinción entre indígena y no indígena estriba en una diferencia de cultura”²⁹ y advertía que “no podemos caer en el error tan común de creer en la existencia de una raza indígena, tomando esta palabra en un sentido biológico, para después derivar de ella consecuencias psíquicas, sociales, económicas y políticas. Sólo podemos hablar de una *raza* indígena en el sentido en que podemos hablar de una *raza* blanca, o de una *raza* negra. Las diferencias somáticas entre los indígenas de América son, por lo menos, tan grandes como las que existen entre las poblaciones de Europa o las de África.”³⁰

Aguirre Beltrán criticó las interpretaciones de raigambre darwiniana elaboradas por los positivistas mexicanos durante el porfiriato y señaló la “diferencia cultural” como el núcleo de la división entre el México mestizo y el indígena.

²⁸ “Todavía en los primeros años posteriores a la revolución, la idea del indio como raza biológica estaba vigente y fue central en el proyecto de país de José Vasconcelos, quien vio en la fusión racial, en la integración de la “raza cósmica”, el camino para un desarrollo propio y acelerado por el sendero de occidente y de la hispanidad.”, Warman, op. cit. p.35.

²⁹ Alfonso Caso, “Los ideales de la acción indigenista” en *Realidades y proyectos. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, México, INI, 1964, pp. 11-13

³⁰ Alfonso Caso, “Definición del indio y de lo indio” en *Homenaje a Alfonso Caso. Obras escogidas*, México, Patronato para el Fomento de Actividades Culturales y de Asistencia Social a las Comunidades Indígenas A.C., 1996, p. 337. Resulta significativo comprobar los cambios en las categorías de los censos generales de población y vivienda. El de 1921 distinguía a la población por Razas: “mezclada”, “indígena”, “blanca”, “cualquier otra raza” y “extranjeros”. A partir de 1930 y en los decenios siguientes se eliminó la clasificación racial sustituyéndola por la de “Población hablante de lengua indígena de cinco años y más”.

No obstante el rechazo a las interpretaciones raciales y el constante énfasis en que son los elementos culturales el instrumento para la definición de las categorías sociales, los indigenistas no excluyeron el uso de criterios de raza para definir la naturaleza del grupo mestizo (el cual aparece descrito como la mezcla de “las antiguas poblaciones blanca, indígena y negra”³¹), es decir, reconocían la dimensión biológica del mestizaje; si bien este carácter es una realidad innegable, el problema del indigenismo radica en que el mestizaje y los mestizos ocupan una posición de privilegio en su jerarquía de valores.

El argumento de los indigenistas, que afirma la *diferencia cultural* como elemento fundamental de la distinción entre indígenas y mestizos, se presenta como un razonamiento científico, objetivo y, en consecuencia, distante del racismo. Sin embargo, es una formulación donde es visible una operación ideológica que vincula una realidad aparentemente “neutral” y objetiva (el mestizaje como un hecho biológico, una inocente “fusión” de grupos raciales, que no tiene consecuencia alguna para la estructura social) a un discurso de poder que afirma la dominación de un grupo sobre otro (los mestizos sobre los indios)³².

³¹ Aguirre Beltrán, op. cit., p. 23.

³² El historiador indio Ranajit Guha ha mostrado cómo se construyen los discursos del poder con relación a los grupos subalternos, por medio del análisis de dos componentes lingüísticos denominados *indicativos* e *interpretativos* según la función que desempeñan. Los componentes *indicativos* señalan actitudes, acciones y componentes de la realidad; los elementos *interpretativos* tienen el propósito de explicar y dotar de significado a los componentes *indicativos*. La explicación, es decir, la función que desempeñan los componentes *interpretativos*, es una operación histórica en el sentido que expresa los valores, intereses y posiciones de un grupo social determinado, son la

Esto introduce sombras de duda sobre el carácter no racial del indigenismo sobre el que tanto insistieron sus ideólogos. Pero más allá de la discusión acerca del cuál es el elemento preeminente en la definición (biológico o cultural) del mestizaje, lo cierto es que la ideología construida por los regímenes posrevolucionarios situó al mestizo y a su cultura como el eje que articularía la vida del país y como depositario de la legitimidad del poder del Estado. Aguirre Beltrán apuntaba que “el indio, como tal, no puede postular una política indigenista porque el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial, homogénea y preclasista que no tiene sino un sentido y una noción vagos de nacionalidad.”³³ Estableció también que “la categoría social denominada *mestizo* (...) en América desempeña una función de cardinal importancia. El mestizo es el factor de unidad por medio del cual los países latinoamericanos pretenden alcanzar la meta que se han propuesto: *el Estado monoétnico*”³⁴ [el subrayado es mío, E. Z.].

La política indigenista es la herramienta utilizada por el Estado para asegurar la hegemonía de la población mestiza sobre la población indígena, que aspira a homogeneizar cultural, lingüística y quizás racialmente al conjunto de la población.

expresión de una *tradicón* y de un tipo específico de relaciones históricas. Los componentes indicativos e interpretativos son funciones que aparecen mezcladas en el discurso y no son fáciles de distinguir. Pero cuando el análisis histórico del discurso las detecta es posible advertir los elementos ideológicos de una narración.

³³ *Ibid.*, p. 25.

El país mestizo imaginado por el indigenismo forma parte de esa visión de la historia elaborada por el pensamiento nacionalista moderno. Es una construcción que concibe el desarrollo histórico en forma progresiva y teleológica y funciona como instrumento de legitimación del Estado, sus prácticas y sus instituciones. “Es la construcción ideológica de los intelectuales la que propone a este país como una patria mestiza y no es la existencia de una población con una cultura homogénea la que da origen a un nacionalismo mestizo”³⁵.

El indigenismo en acción

El análisis del indigenismo resulta incompleto si nos limitamos a estudiarlo desde la perspectiva de sus formulaciones teóricas. Como hemos visto en páginas anteriores, los planteamientos ideológicos del indigenismo posrevolucionario no parecen ser muy distintos de los del integracionismo decimonónico. Al igual que las visiones sobre el indio surgidas bajo el paradigma positivista y liberal, las tesis posrevolucionarias sobre los indígenas aparecen como parte de una ideología que sostiene el ideal del

³⁴ Ibid., p. 57.

Progreso³⁶, la convicción en el desarrollo unilineal de las sociedades (pese a la influencia del relativismo cultural), la instauración ineludible de la modernidad (entendida como el proceso de consolidación del Estado Nacional, la economía capitalista y la industrialización) y la preeminencia del grupo mestizo sobre las poblaciones nativas. Es por ello que se vuelve necesario estudiar al indigenismo como una praxis política, económica, científica y médica.

La historia de las prácticas indigenistas arroja luz sobre aquellas contradicciones que el estudio del discurso mantiene ocultas, respecto a las distancias entre el *pensar* y el *hacer*. Al mismo tiempo, revela una historia mucho más compleja que aquella que el nacionalismo construido por la élite busca dar de sí mismo y de los sujetos sociales subalternos. La exploración de las prácticas indigenistas pone en evidencia las acciones y dinámicas propias de aquellos grupos que en la historia construida por el Estado y sus ideólogos aparecen en condición de subordinados.

Acercarse a las prácticas del indigenismo es un medio para conocer algunos aspectos de la historia de los pueblos indígenas, en la medida en que es posible ver la forma en que los distintos pueblos respondieron a las

³⁵ Jorge Hernández Díaz, "La (re)construcción de los referentes de la identidad en el discurso de las organizaciones indígenas" en Jorge Hernández (coord.), *Las imágenes del indio en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998, p. 89

³⁶ Aguirre Beltrán sostenía que: "Estamos, por supuesto, totalmente en contra de los mecanismos dominicales que la hacienda puso en práctica para la forzosa integración del indio en el proletariado nacional, pero no podemos negar, en modo alguno, que la *hacienda* representó un paso en el progreso de México al transformar —ésta es la palabra precisa que se empleó durante el siglo pasado—

políticas formuladas por el Estado. Esta es una tarea complicada pues el indigenismo ha actuado durante décadas sobre pueblos sujetos a condiciones históricas, geográficas y culturales diversas. No obstante los problemas que plantea la multiplicidad de experiencias históricas, es posible advertir algunas generalidades en los procesos. Desde el punto de vista metodológico, la historia del indigenismo vista desde las comunidades indígenas es difícil de reconstruir dado que hay pocos testimonios de los indios a este respecto; los indígenas no participaron en la construcción ni en el debate del indigenismo y, como suele acontecer en todo proceso histórico, las fuentes están sujetas a los filtros establecidos por las estructuras de poder. En el caso que ocupa nuestra atención, esta situación es particularmente dramática si tomamos en cuenta que la historia de los pueblos indígenas ha estado sometida a las grandes narrativas de la historia y la antropología nacionalistas y a una visión en que las comunidades indígenas, si no son entidades "ahistóricas", al menos son retratadas como unidades aisladas, resistentes al cambio y cuyas transformaciones dependen de la intervención de agentes externos. La expresión "pueblos sin historia", tan en boga hace poco más de tres décadas, puede ser entendida de dos maneras, al fin y al cabo complementarias: por un lado, como pueblos instalados en la repetición ritual de sus formas míticas que vuelven circular el tiempo y anulan el devenir, y, por otro, como sujetos que no han escrito

a las comunidades de subsistencia en comunidades de salariado." Aguirre Beltrán, Gonzalo, "IV

su historia, siendo la escritura de ésta un rasgo patrimonial del Occidente. El indigenismo no postuló esto último, pero se comportó como si efectivamente la idea formara parte de su percepción del mundo indígena. El indigenismo buscaba constituirse como una práctica integral que modificara la totalidad de los aspectos de las comunidades indígenas; para lograr este propósito, el Estado se valdría de dos estrategias fundamentales: la *antropología aplicada* y la *aculturación dirigida*.

El concepto de *antropología aplicada* fue elaborado en sus líneas generales por Manuel Gamio a principios del siglo XX y reelaborado en varias oportunidades por distintos antropólogos.

La *antropología aplicada* surgió a partir de un estudio realizado por Gamio entre la población del Valle de Teotihuacán³⁷, en el cual, además de realizar una serie de investigaciones arqueológicas sobre el pasado prehispánico, estudió la interacción entre la población mestiza y la indígena con el propósito de encontrar una *escala evolutiva* que permitiera distinguir las características culturales precolombinas, coloniales y modernas³⁸. Es decir, estaba interesado en identificar la pervivencia de rasgos culturales que consideraba atrasados y ver cómo estos disminuían con relación al nivel de contacto que los indios sostenían con la población mestiza. Este análisis, en

Encuentro sobre indigenismo en México, op. Cit., p. 76 [El subrayado es mío, E. Z.]

³⁷ Véase Gamio, Manuel, *La población del Valle de Teotihuacán*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, 5 vols.

³⁸ Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, vol. XI, México, Universidad Veracruzana-INI-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE, 1992, p. 23.

conjunción con el estudio de las condiciones económicas, los recursos naturales y los sistemas de propiedad de la tierra, debían conducir al antropólogo a obtener conclusiones y emitir recomendaciones concretas de cómo “fomentar el acercamiento racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico de los grupos de población”³⁹.

El modelo de Gamio parte del supuesto que las transformaciones en la población indígena dependen del grado de contacto con un centro mestizo. Esta tesis estaba construida en términos de una concepción mecánica del cambio social. Para Gamio, la incorporación de los indios a la estructura nacional dependía únicamente de lograr el acercamiento de éstos con la población mestiza: la sola presencia del mestizaje y sus instituciones sociales debía ser suficiente para que los indios se dieran cuenta de las bondades de la modernidad nacional y de lo arcaico e inviable de su modo tradicional de vida.⁴⁰ Los primeros experimentos indigenistas se condujeron a partir de los principios establecidos por esta visión de la antropología aplicada. Las “estaciones experimentales” de Moisés Sáenz, la escuela rural y las Misiones Culturales tenían el propósito de ofrecer a los indígenas las ventajas de la técnica moderna, del conocimiento científico, de la higiene y la medicina occidental, el uso del español, así como el amparo de las nuevas

³⁹ Ibid., p. 23.

⁴⁰ “Desde la época de Gamio, el indigenismo se concibió como una tarea de Estado en función de las necesidades e intereses nacionales. Los indios, por su bajo nivel evolutivo, eran materia inerte, objeto de manipulación infinita conforme a dictados superiores; nunca se pensó que pudieran tener un programa propio y diferente al del Estado.” Warman, Arturo, op. cit., p. 35.

leyes revolucionarias y sus instituciones políticas (la Constitución y el Estado). Los organismos citados tuvieron (con excepción de la escuela rural) una existencia bastante corta, no sólo porque fueron creados en momentos en que prevalecía una gran inestabilidad en el país, sino porque pese a la planeación científica la incorporación de las comunidades indígenas a la "sociedad nacional" no se estaba produciendo con la velocidad requerida ni dando los resultados esperados. En muchos testimonios acerca de los proyectos indigenistas es común encontrar expresiones de desconcierto y frustración ante la falta de respuesta al trabajo que maestros, técnicos, agrónomos y antropólogos desempeñaban en las comunidades indígenas.

La concepción de la antropología aplicada fue modificada cuando Gonzalo Aguirre Beltrán reformuló teóricamente el problema de la relación entre indígenas y mestizos. El indigenista veracruzano advirtió, por medio de un análisis de las condiciones socioeconómicas de la población indígena (para el cual utilizó muchas herramientas del marxismo, aunque tomaba distancia de éste en términos políticos), que las relaciones sociales entre indios y mestizos tenían lugar en una atmósfera de contradicción, desigualdad y dominio. Aguirre Beltrán situó el ámbito de estas relaciones sociales en lo que denominó las *regiones de refugio*. Al hacerlo, se distanció de los estudios que centraban su interés teórico y empírico en la "comunidad" para postular una acción integral sobre un conjunto mayor,

abarcador de las comunidades: la "región", y, más particularmente, la "región de refugio" o la "región intercultural de refugio" que interactúa con la "ciudad primada".

Las regiones de refugio eran zonas donde una "constelación" de comunidades indias (aisladas, parroquiales y endogámicas, de acuerdo con esta visión) estaban sometidas a la tutela de un ciudad mestiza (la "ciudad primada") que dominaba a la población india por medio de una serie de mecanismos característicos del capitalismo atrasado: la contratación de trabajadores para las haciendas latifundistas a través del "enganche", el crédito usurero al que los indios recurrían cuando se desempeñaban como mayordomos en las fiestas patronales, y el control del mercado y de la venta de algunos productos como el alcohol, las velas y otros artículos utilizados por la población nativa. El análisis de las regiones de refugio⁴¹ introdujo una modificación sustancial en la explicación que la sociedad mestiza, los antropólogos y el Estado, tenían acerca de la condición de los pueblos indígenas: el "atraso" de las comunidades y su negación a aplicar

⁴¹ La notable obra de Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, tuvo un impacto significativo en México y en América Latina. Alejandro D. Marroquín, vastamente conocido por su *Balance del Indigenismo*, le dedicó una minuciosa reseña. En ella señalaba: "Los indigenistas tenían como único apoyo la importante instrumentación teórica de la Antropología y los postulados formulados en Pátzcuaro en 1940 y en sucesivos Congresos Indigenistas. Por eso mismo la acción indigenista, junto con grandes aciertos presentaba mucho de improvisación y de atisbos más o menos inteligentes. Había que llenar ese vacío y ese fue el objetivo perseguido por el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán con su libro *Regiones de refugio*". Si bien la afirmación magnifica la influencia de Aguirre y minimiza la de Gamio, Sáenz y la de Chávez Orozco, da una idea de la influencia ejercida por Aguirre en la antropología mexicana y latinoamericana. Marroquín también da cuenta del impacto de la obra en la acción indigenista (en especial para identificar la existencia o inexistencia de regiones de refugio) en Ecuador, Perú, Guatemala, Brasil, Colombia o Venezuela. Marroquín, Alejandro D., "La teoría

las formas modernas de organización social eran producto no de una inevitabilidad histórica (cuestión que ha obsesionado a muchas generaciones educadas en la ideología del progreso) sino de un tipo histórico de relación de explotación. En la explicación de Aguirre, el tradicionalismo indígena (que los ata a una economía de prestigio, de autoconsumo y en la que no hay acumulación de capital) es una reacción de rechazo al uso de técnicas y recursos que afirman su condición de dominados. Para él las “poblaciones indígenas presentan una gran resistencia a la integración, cuando ésta pretende preservar los mecanismos dominicales que segregan a los indígenas en posiciones ostensibles de subordinación”⁴².

La idea del aislamiento y el atraso de las comunidades indias se arraigó profundamente entre los indigenistas y se reforzó al asociarse con el concepto de comunidad elaborado por Robert Redfield y Sol Tax, antropólogos norteamericanos que ejercieron una gran influencia en México.⁴³ Según estos autores, la unidad fundamental para el estudio de

de las Regiones de Refugio”, en *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1973, tomo I, pp. 19-63.

⁴² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI, 1967, p. XVI.

⁴³ Aún hoy predomina en muchas de las instituciones gubernamentales la imagen del indígena aislado, monolingüe, tradicionalista, aferrado a un conjunto de costumbres que lo perpetúan como resistente al cambio e incapaz (“estructuralmente”) de aportar a la riqueza nacional. La escasez de proyectos específicos para indígenas urbanos es una clara muestra de esta persistencia, en el “imaginario oficial”, del indígena de la región de refugio. Véase, Instituto Nacional Indigenista, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, México, INI-PNUD, 2000, 2 vols. Instituto Nacional Indigenista, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Segundo informe*, México, INI-PNUD, 2003.

Mesoamérica era la *comunidad*, que caracterizaban como “un centro cívico-religioso común [dotado de] una endogamia, un dialecto, un traje y costumbres específicas”, así como homogéneo, autosuficiente, aislado, corporativo y relativamente estable.⁴⁴ Este concepto de comunidad destacaba la existencia de mecanismos que impedían la acumulación del excedente de producción (como la economía de prestigio) y la existencia de un doble sistema de autoridades: uno interno (representado por un complejo sistema de cargos cívico-religiosos), que gozaba de plena legitimidad al interior de la comunidad, y otro, destinado a establecer contacto con el Estado (una especie de instrumento para la relación con el mundo exterior), falto de estima y autoridad.

Aguirre Beltrán concluyó que la integración de los pueblos indígenas a la sociedad mestiza sólo sería posible en la medida en que se transformaran las relaciones interétnicas, se modernizara la economía, y se eliminaran las formas “arcaicas” de conocimiento y organización. Este proceso sólo tendría éxito en la medida en que el cambio social se incentivara desde el interior de las mismas comunidades indígenas, pues había quedado demostrado que el contacto con la población mestiza de los centros urbanos rectores no sólo era insuficiente sino que perpetuaba la dominación de los indígenas e impedía la homogenización de la población.

⁴⁴ Robert Redfield y Sol Tax, “Heritage of Conquest”, citado en Dehouve, Danièle, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, CIESAS, 1991, 312 p.

Esta convicción en el cambio generado de manera interna nos conduce a explicar la otra gran herramienta teórico-práctica de la que se valió el indigenismo estatal: la *aculturación dirigida*.

Para la antropología indigenista, la aculturación se define como “el proceso de intercambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas.”⁴⁵. La meta de la política indigenista era modificar los patrones culturales de los indios de acuerdo a los presupuestos y objetivos de la “sociedad nacional”, lo cual debía lograrse por medio de un programa científicamente planeado que abarcara todos los campos de la vida social.

Es en este contexto que aparecieron los Centros Coordinadores Indigenistas, los cuales se convertirían en el principal órgano de la acción indigenista dentro de las comunidades. Estos eran centros dependientes del Instituto Nacional Indigenista, los cuales debían estar ubicados en el núcleo urbano que regía las relaciones entre mestizos e indios, su tarea era promover el cambio social a través de la castellanización, la introducción de programas de salud pública, la construcción de caminos y redes de comunicación, la instalación de “escuelas de promotores”, campos de experimentación agrícola, talleres artesanales, etcétera. Era propósito de los Centros Coordinadores vincular sus funciones con las de los organismos

⁴⁵ Aguirre Beltrán, *ibid*, p. 6. Mencionamos a Aguirre Beltrán por el carácter paradigmático de su obra, pero esta opinión era compartida por un amplio grupo de indigenistas mexicanos y latinoamericanos. Véanse los numerosos ejemplos de este tipo de discurso en las dos publicaciones periódicas del Instituto Indigenista Interamericano: la revista *América Indígena* y el *Anuario Indigenista*.

responsables del reparto agrario y la creación de ejidos y organizaciones campesinas. Debían estar dirigidos por un antropólogo y contar con personal técnico especializado en agronomía, salud humana y animal, explotación forestal, saneamiento ambiental, comunicación vial, economía, etcétera.

En este modelo eran de fundamental importancia los llamados *agentes de aculturación*. Estos eran indígenas bilingües que debían recibir un entrenamiento por parte de las instituciones indigenistas para que, al volver a sus comunidades, promovieran el cambio cultural.

El cambio generado internamente no implicaba el respaldo al surgimiento de formas de organización autónomas. De hecho, para el indigenismo, la existencia de estructuras de poder tradicionales en el medio indígena era visto no sólo como la herencia de un pasado que había que superar, sino como un obstáculo en la tarea de centralización y corporativización a la que se había abocado el Estado posrevolucionario. Debido a lo anterior, y a la convicción en la incapacidad de los indígenas para “pensar la sociedad nacional” en que tanto habían insistido los creadores del indigenismo, la tarea de los promotores culturales debía estar supervisada por los “técnicos de alto nivel”: antropólogos y funcionarios formados bajo los parámetros de la ciencia, la industrialización y la modernidad.

Nuevamente, Aguirre Beltrán enunció con mucha claridad la misión y la posición que estaba reservada a los indígenas que participaban del proyecto indigenista:

“Los promotores, indígenas bilingües extraídos de las comunidades donde su acción será utilizada, son adiestrados en ocupaciones profesionales que les permiten actuar con éxito como *auxiliares* [las cursivas son mías] del personal técnico de alto nivel y sobre sus hombros recae la responsabilidad de traducir las innovaciones propuestas.”⁴⁶

Sin embargo, la aculturación dirigida y el proceso de homogenización estuvieron lejos de dar los resultados que el indigenismo esperaba. Las comunidades indígenas no fueron simples receptores pasivos de las políticas institucionales. Por el contrario, lograron adaptar, incorporar o rechazar elementos del indigenismo en función de sus propios intereses y necesidades.

Los promotores bilingües de la zona tzeltal-tzotzil, formados en el Centro Coordinador Indigenista establecido en San Cristóbal de las Casas en 1951 (el primero del país), se convirtieron en la nueva élite local, al constituirse como intermediarios entre el Estado y las comunidades indígenas. En un primer momento, los indígenas formados en la ideología del indigenismo se enfrentaron con las élites tradicionales que basaban su poder en el monopolio de los puestos cívico-religiosos tradicionales. Los

promotores ocuparon posiciones privilegiadas en los gobiernos municipales (en buena medida por la capacidad de hablar, leer y escribir en español) y en las cooperativas. Sin embargo, la legitimidad de esta élite era precaria debido a que no tenían la aceptación plena de las autoridades tradicionales, por lo que muchos de ellos decidieron integrarse a las estructuras de cargos indígenas, participando en las mayordomías y en la organización de las fiestas religiosas⁴⁷. De esta manera, la nueva dirigencia indígena logró mantener la unidad entre cargos políticos y religiosos, lo cual se tradujo en una nueva estructura política que aceptaba la subordinación corporativa a las instituciones del Estado y al partido oficial, al mismo tiempo que mantenía las prácticas tradicionales (el uso de las lenguas nativas, la economía de prestigio, la medicina tradicional, etcétera) y otras prácticas que la modernización indigenista había declarado inviables e incompatibles con el México progresista y revolucionario que buscaba construir.

Este tipo de situaciones puede encontrarse en todas aquellas regiones donde el indigenismo ejerció su influencia a través de los Centros Coordinadores. En la Sierra Tarahumara, la labor de los indigenistas fue fundamental para cohesionar a los indígenas y agruparlos en una organización (el Consejo Supremo Tarahumara), que se enfrentó con las

⁴⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI, 1967, p. XVII.

⁴⁷ Véase: Edmundo Henríquez Arellano, "Usos, costumbres y pluralismo en los Altos de Chiapas" en: Juan Pedro Viqueira (Coord.), *Democracia en tierras indígenas*, México, El Colegio de México-Instituto Federal Electoral, 2000, pp. 29-60.

oligarquías mestizas para defender las tierras de la voracidad de los latifundistas, y los bosques de la explotación de las empresas madereras . De hecho, la labor de los trabajadores del CCI de la Tarahumara irritó al gobierno de Chihuahua que acusó a Alfonso Caso y a Gonzalo Aguirre Beltrán de incentivar la infiltración comunista y alentar levantamientos de indios⁴⁸.

Lo que muestran estos ejemplos es que el indigenismo actuó en pueblos y comunidades que lejos estaban de ser parroquiales, estables y reticentes al cambio, como sostenía el pensamiento antropológico indigenista. Por el contrario, la labor indigenista se encontró con un mundo dinámico y en transformación capaz de adaptarse con relativa facilidad al discurso y las prácticas del cambio social impulsada por el Estado. En el último capítulo veremos con mayor detenimiento la dinámica de las relaciones entre los grupos indígenas y el Estado mexicano.

⁴⁸ Véase: Sariago, Juan Luis, *El indigenismo en la tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, INI-INAH, 2002, 264p.

Capítulo II. La antropología crítica y el indigenismo

YO SÉ LO DIFÍCIL QUE ES HABLARSE ENTRE SERES HUMANOS Y SIENTO TODO EL TIEMPO
LAS DISTANCIAS ENTRE LAS CLASES Y LAS CULTURAS QUE SE ABREN BAJO MIS PIES COMO
ABISMOS

ITALO CALVINO

En el presente texto, prosigo con la explicación de algunas ideas que intenté definir en el capítulo I. Estos planteamientos surgieron de las propuestas teóricas elaboradas por un grupo de intelectuales (aunque con un claro énfasis en Aguirre Beltrán) cuyas trayectorias combinaban un ejercicio teórico, ya sea de la antropología o de la historia, al mismo tiempo que desempeñaban cargos de cierta relevancia al interior del aparato burocrático de un Estado que (al menos en el discurso) reivindicaba y asignaba un lugar para los indios en la construcción ideológica de la posrevolución mexicana.⁴⁹

Los planteamientos del indigenismo se desarrollaron en la lógica de y en concordancia con el gran relato que los regímenes surgidos de la revolución

⁴⁹ Entre los indigenistas que unieron su trabajo teórico a la función pública (muchos de ellos en el Instituto Nacional Indigenista o en el Instituto Indigenista Interamericano) cabe mencionar, a sabiendas de que se trata de una lista incompleta, a: Manuel Gamio, Narciso Bassols, Miguel Othón de Mendizábal, Moisés Saénz, Rafael Ramírez, Vicente Lombardo Toledano, Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas, Ricardo Pozas, etcétera. Este doble carácter

elaboraron acerca del origen y devenir de la nación. Éste es un relato “totalizador”⁵⁰ que tiene por objeto dotar de un haz de referentes culturales al conjunto de la población, establecer continuidades históricas que demuestren la legitimidad y coherencia del nuevo orden social, así como asignar a los individuos y las colectividades un lugar y una función dentro de la estructura nacional.

Esta visión de la historia y de la legitimidad del orden social fue plasmada en diversos ámbitos del orden público; es posible advertirlo en la educación oficial, en el arte patrocinado por el Estado y en buena parte de la política que las instituciones estatales implementaron hacia la población del país. “Después de prácticamente diez años de inestabilidad y violencia, en 1920 se intentó reestructurar un sistema de gobierno que permitiera una gradual pacificación del país, redefiniendo vías de desarrollo en las que la tónica popular y el discurso nacionalista fueron imprescindibles. Durante esa época de caudillos, y particularmente durante el maximato, el nacionalismo como parte medular del discurso político, sin dejar de lado su clásico tono demagógico que bien recordaba los aires porfirianos, vivió un momento de esplendor. Fue en ese entonces que se delinearon los principales elementos de lo que hemos llamado los estereotipos nacionalistas mexicanos. El resultado de aquel proceso, tanto a nivel de ‘alta

de intelectual y funcionario se prolonga hasta nuestro días, con personalidades, tan disímiles, por cierto, como Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Salomón Nahmad o Félix Báez-Jorge.

⁵⁰ Véase: “Presentación de Antropología posmoderna”, en Reynoso Carlos, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, GEDISA, 1991, p. 25.

cultura' como de cultura popular fue la *invención* de una serie de figuras y cuadros representativos de la mexicanidad."⁵¹

De este gran proyecto pos-revolucionario formó parte el indigenismo, y en autores como Aguirre Beltrán resurge una y otra vez la preocupación por las relaciones *interculturales*, y no sólo por el análisis de la situación de los pueblos indígenas y las acciones gubernamentales hacia ellos. En concordancia con el discurso totalizador del nacionalismo, el indigenismo extendió su actividad hacia distintas esferas de la vida mexicana y a la búsqueda de otros interlocutores y destinatarios de un mensaje que fue, cuando menos, social, cultural, lingüístico, histórica, económica, estética e ideológicamente, complejo. No resulta casual, entonces, que se haya dicho que el indigenismo es, simultáneamente, "una corriente de opinión favorable a los indios" y "un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social"⁵², además, como señalo en numerosos pasajes de esta tesis, de una *política de Estado*. Esta extensión del discurso indigenista hacia el conjunto de la población nacional derivó en una amplia gama de manifestaciones que van –en una lista resumida– desde las pinturas de Roberto Montenegro, Adolfo Best Maugard, Gabriel Fernández Ledesma, Diego Rivera y José Clemente Orozco, pasando por el cine de Sergei Eisenstein, hasta el concurso nacional para elegir a la India Bonita (bajo la

⁵¹ Pérez Montfort, Ricardo, *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS-CIDHEM, 2000, pp. 121-122.

⁵² Favre, Henri, *El indigenismo*, México, FCE, 1998, pp. 7 y 8. Este autor hace un recorrido sintético por los diversos países latinoamericanos en los que el indigenismo se expresó en la novela, la pintura y la música popular, así como en las ciencias sociales y, naturalmente, en las políticas

presidencia de Álvaro Obregón) o el reemplazo de los boy-scouts por las formaciones de las “tribus de exploradores”-proyecto alentado por la Secretaría de Educación Pública-, cada una de ellas identificada “con el nombre de algún grupo étnico, como nahuas, toltecas, texcucanos, tarascos, otomíes, etcétera.”⁵³

En este relato histórico nacionalista, lo indígena ocupa un lugar destacado y preponderante. Los mexicanos del siglo XX y el Estado que los gobierna son presentados como descendientes directos de las antiguas civilizaciones mesoamericanas. Sin embargo, la reivindicación del pasado indígena no supone la del presente, y por ello el relato no es homogéneo, unívoco o libre de contradicciones y de múltiples matices. Los herederos de la civilización mesoamericana no eran los indígenas contemporáneos sino los mexicanos mestizos. A los indios del presente les correspondía transformarse en mestizos para así convertirse en auténticos mexicanos.

Las nociones acerca del origen prehispánico de la nación mexicana moderna están presentes con bastante claridad –y exaltados con rasgos diversos que, en última instancia, convergen en una corriente estética e ideológica central- en la obra de dos de los más importantes muralistas, José Clemente Orozco y Diego Rivera, en numerosos pintores de trayectoria relevante y epígonos, miembros de lo que se llamó la “escuela mexicana” de pintura. Al analizar la trayectoria de Diego

públicas. La orientación y la temática indigenista aparece vinculada a la “preocupación de crear una literatura y un arte nacionales”. *Ibid.*, p. 64.

⁵³ Pérez Montfort, R., *op. cit.*, pp. 183-190 Para nuestro tema resultan particularmente útiles los agudos y notablemente documentados ensayos “Una región inventada desde el centro. La consolidación del cuadro estereotípico nacional, 1921-1937”, “El nacionalismo cultural y el

Rivera al regreso de su estancia europea, Anthony D. Smith ha enfatizado la importancia de la iconografía del “nacionalismo cultural oficial del gobierno mexicano, el cual procuraba elevar, incorporando dentro de una visión de una nación étnicamente compuesta, a los indios contemporáneos y a la herencia india precolombina. Un nuevo mito étnico-nacional se estaba formando, y los muralistas eran, de hecho, sus efectivos creadores y proveedores. Siqueiros, Orozco, Leal, Dr. Atl, pero especialmente Rivera, promovieron, a través de su arte mural, una búsqueda vigorosa del pasado indio en sus aspectos específicos:

1. la historia y la civilización de los aztecas, toltecas, mixtecas, mayas, etc.;
2. el arte, la arquitectura y la cultura precolombinos;
3. la religión, ciencia, tradiciones y mitos precolombinos;
4. el “indio auténtico” y su forma de vida;
5. la imagen idealizada de la comunidad india precolombina.”⁵⁴

Bastan dos ejemplos para ilustrar lo anterior: los murales de José Clemente Orozco y Diego Rivera localizados en dos importantes edificios gubernamentales: la Secretaría de Educación Pública y el Palacio Nacional. Ambas pinturas exponen la visión nacionalista del origen de México. El de José Clemente Orozco, muestra a un guerrero mexicana que se bate contra un soldado español a caballo; el guerrero indio se abalanza en una carga suicida sobre el enemigo para ser atravesado por

estereotipo revolucionario” y, en particular, “El estereotipo del indio en la expresión popular urbana, 1920-1940”, contenidos en el volumen citado.

lanza del conquistador. El otro es el mural de Rivera "La gran Tenochtitlan" (que forma parte del conjunto titulado *La historia de México*, que Rivera pintó entre 1929 y 1935), en las galerías del piso superior del Palacio Nacional, sede del poder presidencial. En este hay una síntesis de la versión nacionalista de la historia y una muestra de la extraña idealización del pasado indígena: la pintura plasma los orígenes imaginarios de la Nación Mexicana, los cuales están localizados en la Gran Tenochtitlan, el majestuoso asiento de un poderoso imperio.

Los murales ilustran, respectivamente, el origen mestizo de los mexicanos, producto del choque violento de la Conquista (la pintura de Orozco), así como una continuidad entre el Estado moderno, sus dirigentes y una poderosa y próspera civilización prehispánica (el de Rivera).

En la historia construida por el Estado mexicano, éste optó por reivindicar sus orígenes no en la hispanidad triunfante, sino en el mexica, derrotado pero a fin de cuentas dador de un mítico poder. Lo anterior forma parte de la construcción simbólica del origen de una nación, la cual no es demasiado diferente de la que han hecho otros Estados en otras épocas y lugares. Los movimientos nacionalistas surgidos en diversas partes del mundo durante los siglos XIX y XX utilizaron las civilizaciones antiguas (asentadas en los territorios correspondientes a las nuevas

⁵⁴ Smith, Anthony D., *Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico*, London School of Economics.

naciones) como referentes ideológicos para sustentar los proyectos de independencia y su consolidación⁵⁵.

Para elaborar estas legitimaciones históricas de los nuevos órdenes nacionales, los Estados recurrieron al uso del arte, la arqueología, la historia, la filología y los estudios de la *cultura popular* y el *folklore* (entre las que destaca la antropología) con el propósito de producir símbolos y discursos que después se utilizaron como sustento ideológico en la educación, en la política y en la conformación ideológica de la identidad nacional.

El antropólogo Michael Herzfeld ha mostrado la forma en que el nacionalismo griego inventó una supuesta continuidad histórica entre la Grecia clásica y la moderna surgida en el siglo XIX. Los griegos decimonónicos recuperaron una lengua que no se utilizaba desde hacía siglos (el griego clásico), cambiaron los nombres cristianos de la población por los de los filósofos antiguos e inventaron una tradición nacional basada en el prestigio de la antigua cultura helena.

El caso mexicano es similar al del nacionalismo griego (y a otros nacionalismos modernos) en términos de la invención de una tradición nacional basada en antiguas civilizaciones. Sin embargo, en México se da un fenómeno que hace que la narrativa histórica tenga características particulares. El Estado y la intelectualidad responsable de crear la mitología nacional, no pueden manejar libremente el tema de la "indianidad" (en la cual basan sus orígenes), no tienen

⁵⁵ Michael Herzfeld, *Ours once more: Folklore, Ideology and the making of Modern Greece*, New York, Pella

libertad para reconstruir a su antojo su posición frente a los indios, pues los pueblos indígenas persisten como sociedades vivas e históricas. No son un objeto del pasado, por el contrario, irrumpen constantemente en la escena nacional, a veces en forma violenta, a veces resistiéndose (a las formas económicas, políticas, culturales, ideológicas dominantes) de manera pasiva o por medio de la apropiación de estructuras de la cultura hegemónica para reinterpretarlas y mantener así cierto grado de autonomía en sus propios procesos históricos.

El problema para el Estado y para los intelectuales de la sociedad mestiza (o nacional, como la llamaban los indigenistas) es que las continuidades y rupturas históricas de los pueblos indígenas no dependen por completo de éstos, aunque modifiquen y determinen en algún grado cambios en la relación de los indígenas frente a la lengua, la economía, el medio ambiente y un largo etcétera. Los indios se mantienen, en muchos ámbitos, fuera de la influencia del Estado (y de la de otras poderosas estructuras como la Iglesia).

Esta situación particular (donde los antepasados ideológicos del Estado y la sociedad mestiza están provistos de una dinámica propia) ha producido que la relación entre los indios y la sociedad nacional cambie constantemente, independientemente de que la teoría antropológica y la reflexión sobre los indios se modifique.

Es en este ámbito que se ha desarrollado el pensamiento antropológico mexicano y la práctica indigenista. En este capítulo analizaré algunos aspectos de

la transformación, así como algunas continuidades del pensamiento antropológico mexicano con relación a los pueblos indígenas.

Otro de los objetivos de este texto es reflexionar acerca de la forma en que han cambiado el indigenismo y la antropología, es decir, cómo se pasó de una visión más o menos unificada sobre el papel de los indígenas ante la Nación (el indigenismo) a un “escenario” donde proliferaron distintas visiones sobre la antropología y nuevas maneras de concebir a los indígenas y su relación con la nación.

Los cambios en las visiones del México mestizo hacia los pueblos indígenas responden al menos a tres factores diferentes: en primer lugar la crítica hacia el indigenismo oficial que constituyó la corriente dominante del pensamiento antropológico durante varias décadas y orientó la política gubernamental hacia los pueblos indígenas. En segundo lugar, destaca la aparición de visiones críticas producto de la influencia de distintas tradiciones intelectuales. El tercer factor que hay que considerar para entender las modificaciones del pensamiento sobre los indios son los cambios experimentados por la población indígena durante la segunda mitad del siglo XX.

Es necesario aclarar que estas transformaciones no constituyen una ruptura tajante con respecto al pensamiento indigenista. En muchos casos, lo que se aprecia es que las posiciones críticas respecto al indigenismo no están tan distantes de los postulados posrevolucionarios sobre el mundo indígena.

Lo anterior obedece a que el pensamiento antropológico mexicano siempre ha estado estrechamente vinculado con las políticas institucionales dirigidas a los pueblos indios y al hecho de que la antropología producida en México, ha reflexionado poco acerca del pasado indígena y ha asumido (de manera un tanto acrítica) la visión estatal de la historia nacional, los presupuestos sobre el devenir del país, las tesis sobre la homogenización y el mestizaje de la población mexicana.

De esta manera veremos la persistencia del paradigma de la historia nacionalista en ciertas visiones que se reivindicán como críticas e independientes del poder, que se presentan como ejercicios de revisión profunda y radical o como serias impugnadoras de las relaciones desiguales entre los mestizos e indígenas. Esto implica ver no sólo los alcances y límites del discurso nacionalista, sino también los de la antropología y la historia. Pues frente a un universo tan cambiante como el de los pueblos indios, es posible advertir la forma en que se ensayan respuestas para entender una realidad que, en ocasiones, rebasa la capacidad de las formas de comprensión establecidas.

Considero que esto plantea un problema complicado, que no es sólo de orden académico ni remite únicamente a cuestiones teóricas. La antropología mexicana ha estado siempre estrechamente ligada a la práctica del poder estatal, por lo que la posibilidad de que la reflexión teórica se vea convertida en ejercicio institucional es alta (con las limitantes impuestas por la estructura del Estado) y esto tiene consecuencias concretas sobre la vida de personas en comunidades y regiones enteras.

Una concepción determinada de la lengua, por ejemplo, puede influir sobre una campaña de alfabetización y, su vez, esto puede determinar en alto grado el tipo de relación que se establece entre dos sociedades con lenguas diferentes. De esto se desprenden relaciones de dominación muy estrictas. Un grupo indígena puede modificar su estratificación o producir rupturas en función de la forma en que se da el proceso de introducción de una lengua distinta a la tradicional (el caso del español, pero no sólo ese).

El ejemplo de la lengua también es útil para comparar los discursos y prácticas “mestizas” con las indígenas. La castellanización por medio de la alfabetización constituye una vía para la introducción de valores de la sociedad mestiza, pero eso no impide que los indios sean capaces de encontrar ventajas en el uso del español, pues éste puede convertirse en una herramienta para hablar con otros pueblos indios (una *lingua franca*) y tender redes políticas y culturales que permitan sostener cierta autonomía o ampliar la capacidad de negociar o enfrentarse al Estado.

El surgimiento de la antropología crítica

El indigenismo nacionalista se convirtió en la corriente predominante de la antropología mexicana a partir de su institucionalización plena a finales de la década de 1940. Los etnólogos, antropólogos, arqueólogos y lingüistas vinculados a la problemática indígena, desarrollaron sus tareas dentro de las instituciones del

Estado y, pese a algunas divergencias de tipo metodológico con relación al estudio de los grupos indios, la mayoría de los indigenistas concordaban en la validez de los medios y fines de la política que el Estado mexicano implementaba en las regiones indígenas.

Con el establecimiento del primer Centro Coordinador Indigenista en San Cristóbal de las Casas, el programa gubernamental que buscaba modificar las relaciones sociales entre indígenas y mestizos parecía estar en vías de realizarse y todo indicaba que la *antropología aplicada* y la *aculturación dirigida* llevarían al país por la anhelada senda del mestizaje cultural, que a su vez conduciría a una plena integración de los indígenas a los parámetros de la sociedad nacional. La confianza en la efectividad de la “acción indigenista” y la certidumbre en la homogenización racial y cultural de la población eran reforzadas por los cambios que experimentaba el país en términos demográficos y sociales; los mexicanos que a principios de siglo vivían mayoritariamente en el campo, empezaban a concentrarse en las ciudades y a trabajar en la industria. La población indígena también disminuía en número y -sobre todo- en proporción con respecto a los mestizos, lo que apuntalaba la creencia de que los pueblos que aún vivían en las “regiones de refugio” terminarían por integrarse a la cultura mestiza. Así, mientras el *Censo General de Población 1921* mostraba que el 29.2% de los habitantes del país

pertenecían a la “raza indígena” (4,179,449), el de 1930 registraba un 16.0% (2,251,086), el de 1940 un 14.8% (2,490,909) y el de 1950 un 11.2% (2,447,609)⁵⁶.

De manera paralela, la política de corporativización y subordinación del campesinado a los aparatos estatales (impulsada con gran fuerza desde el periodo cardenista a través del reparto agrario) se había consolidado y las relaciones políticas entre los gobernantes y las masas se desenvolvían (en muchas regiones) en los términos aceptados por el Estado.

Sin embargo, estas transformaciones (alentadoras desde la perspectiva indigenista) también generaron contradicciones y nuevos problemas.

El crecimiento demográfico que alcanzó tasas impresionantes a finales de los años sesenta, impactó sobre todo las áreas rurales e indígenas y produjo fenómenos de emigración masiva a las ciudades, así como la colonización de selvas, bosques y nuevos territorios para la agricultura.

El aumento acelerado de la población, la disminución en el reparto de tierras y los programas agropecuarios que impulsaron la expansión de los monocultivos y de la ganadería⁵⁷, produjeron escasez de tierras y una aguda crisis de la economía campesina de autoconsumo basada en el maíz.

Estos cambios afectaron también a los núcleos urbanos, la migración del campo llevó a la formación de gigantescos asentamientos irregulares en la periferia

⁵⁶ Luz María Valdés. *Los indios mexicanos en los censos del año 2000*, México, UNAM, 2003, pp. 19-20. Hay que aclarar que a partir del Censo de 1930 se abandonó el criterio de *raza* para clasificar a los indios y se comenzó a utilizar el criterio lingüístico como criterio de clasificación. En el último censo (2000) se sumó el criterio de la “autoadscripción” como parte del método para contabilizar la población india.

⁵⁷ Véase Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.

de las ciudades y a la aparición de una problemática social para la que el Estado no estaba preparado.

La crisis social provocó un creciente descontento en sectores de profesionales urbanos que se manifestó por medio de protestas organizadas por médicos, ferrocarrileros y estudiantes a lo largo de varios años. En un ambiente marcado por la represión al movimiento estudiantil de 1968, por la aparición de la guerrilla en distintas regiones del país y por la violencia estatal hacia quienes no se plegaban a las formas políticas aceptadas, hizo que un amplio sector intelectual criticara distintos aspectos de la política del Estado.

Es en este contexto que surgieron una serie de posiciones críticas respecto al indigenismo por parte de grupos de antropólogos e intelectuales provenientes en su mayoría del ámbito académico que, en algunos casos, trabajaban para las instituciones indigenistas.

En general, los autores que han revisado la conformación de una antropología crítica⁵⁸, coinciden en distinguir una serie de corrientes a las que denominan como *culturalista*, *clasista* (también denominada *campesinista*) o *marxista* (a la que se agrega una variante cuyo énfasis radica en el análisis de lo que denomina “colonialismo interno”) y una tercera denominada *utópica* cuyo principal representante (y probablemente el único, aunque de gran influencia para la antropología y el indigenismo mexicano) fue Guillermo Bonfil Batalla.

⁵⁸ Véase las obras de Rodolfo Stavenhagen, Arturo Warman y Juan Luis Sariago citadas a lo largo de la tesis.

El antropólogo Rodolfo Stavenhagen en un artículo publicado en 1978, describía lo que (desde su perspectiva) constituían los puntos fundamentales que caracterizaban las diferencias entre aquellas corrientes que impugnaban el indigenismo tradicional; según este autor, había cinco conceptos (cultura, clase, comunidad, etnia y colonialismo interno) alrededor de los cuales se construían cuatro enfoques sobre los vínculos entre los indios y la sociedad nacional.

El primero, denominado culturalista (y que en términos generales correspondería al del indigenismo de Estado), explicaba la situación de “atraso” de los pueblos indios en función de la existencia de una cultura distinta a la nacional. Según esta visión, a partir de modificar la cultura de los indios a través de la educación quedaría solucionado el “problema indígena”.

El segundo enfoque, definido como *clasista*, explica la marginación de la población indígena a partir de su pertenencia a la clase trabajadora. Este razonamiento sostiene que la “indianidad” es un obstáculo para la incorporación de los campesinos a la lucha de clases, por lo que la liberación de los indios sólo será posible en la medida en que estos, rompiendo con su propia cultura, se incorporen a la lucha del proletariado.

El tercer enfoque, que es una variante del segundo, afirma que la existencia de comunidades “preclasistas” se explica como una supervivencia del modelo colonial. Estas comunidades se integrarán a la sociedad mestiza en la medida en que el capitalismo nacional se consolide y termine con los resabios de un modelo anterior. La única alternativa que esta visión plantea para las sociedades indias es

que frente a una revolución socialista “no tendrían por qué desaparecer los elementos distintivos de las culturas indígenas ya que no serían un estigma asociado a las diversas formas de explotación económica precapitalista”⁵⁹.

El último enfoque sostiene que la identidad étnica no puede depender o ser un fenómeno colateral a la condición de clase y que las culturas indígenas se definen en función del “grado de identidad que son capaces de proporcionar a sus miembros y a su capacidad para normar las relaciones sociales de éstos en el seno de estructuras comunitarias dadas”⁶⁰. Para quienes comparten este punto de vista (el mismo Stavenhagen entre ellos), la expansión del capitalismo hacia las zonas indígenas no producirá la proletarización tan ansiada por los marxistas, sino la “lumpen-proletarización”, la marginación extrema y la “desculturación” de los indios.

Esta clasificación resulta un tanto esquemática y seguramente no encontraremos ningún autor que se adscriba voluntariamente a alguna de las corrientes o tendencias mencionadas. Emplearla como base para analizar las visiones antropológicas sobre los indios carece de utilidad en la medida en que los autores están agrupados en función de cómo utilizan ciertas categorías proporcionadas por las ciencias sociales. Se clasifica las corrientes únicamente en términos de si privilegian el uso de conceptos como “clase”, “cultura” o “etnicidad” y no en relación con el papel que se le asigna a los indígenas en las respectivas visiones.

⁵⁹ Rodolfo Stavenhagen, “Clase, etnia y comunidad” en: *México indígena*, número especial, diciembre, 1978, p. 97-100.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 99

No obstante el esquematismo de la definición de Stavenhagen, la retomaré para analizar las posturas de tres autores que cuestionaron la política indigenista y formularon propuestas para una nueva comprensión de los pueblos indígenas. Para esto me concentraré en un conjunto de ideas expresadas por Roger Bartra, Guillermo Bonfil y Héctor Díaz Polanco, los cuales podrían ser ubicados como pertenecientes a las corrientes *clasista*, *utópica* y a la que sostiene que la etnicidad no está subordinada a la clase que, para fines prácticos, denominaré *autonomista*.

Un ortodoxo entre los otomíes: Roger Bartra en el valle del Mezquital

Entre las corrientes críticas de la antropología mexicana destacan los autores marxistas que ejercieron una considerable influencia en el ámbito de las ciencias sociales. Los enfoques *clasistas* influyeron en las discusiones acerca de la política indigenista y en el debate acerca del papel de los pueblos indios en la sociedad nacional y en las polémicas acerca de las transformaciones sociales de la población nativa.

Si bien el uso de categorías marxistas para el análisis de la realidad campesina e indígena de México no era una novedad, pues autores como Narciso Bassols o Miguel Otón de Mendizábal las habían empleado desde los años veinte, a partir de los sesenta (de la mano de una militancia política de izquierda) proliferaron las obras que tenían al marxismo como base analítica.

El problema de las relaciones entre clases sociales y los fenómenos étnicos fue uno de los tópicos privilegiados por la antropología marxista. Las tendencias más radicales se caracterizaban, según Héctor Díaz Polanco, por negar lo "étnico como un fenómeno relevante desde el punto de vista social o político. Sea porque se considera como un fenómeno de poca importancia (secundario y/o transitorio), sea porque de plano se sostiene que lo étnico sencillamente no opera como una fuerza sociopolítica que deba ser tomada en cuenta" y proponían que el análisis y la acción estuvieran "basados exclusivamente en la perspectiva de las clases sociales."⁶¹

Roger Bartra, en un ensayo antropológico escrito en 1974 pero publicado hasta 1982 en el libro *Campesinado y poder político en México*⁶², expone esta postura con mucha claridad y aporta un ejemplo de lo que constituye la visión ortodoxa del marxismo aplicada a los pueblos indios y al pensamiento indigenista.

El ensayo que ocupa nuestra atención lleva por título *El campesino indígena y la ideología indigenista* y fue elaborado a partir de una investigación desarrollada en la zona del Valle del Mezquital, la cual se caracteriza por ser uno de los principales asentamientos de los otomís y una de las zonas más pobres y marginadas del país. El estudio busca reflexionar acerca del papel que juega la ideología indigenista en las relaciones sociales en el área otomí y la forma en que los comerciantes y agricultores mestizos, así como algunos funcionarios gubernamentales ligados al indigenismo, se explican la pobreza de la población indígena.

⁶¹ Héctor Díaz Polanco, *La cuestión étnico nacional*, México, Editorial Línea, 1985, p. 16.

Roger Bartra parte del supuesto de que “las antiguas instituciones de los indígenas, su economía tradicional, sus costumbres y su religión apenas si aparecen precariamente, totalmente sumergidas, deformadas y dominadas por las estructuras de la sociedad dominante” y que la cultura indígena ha sido “desaparecida y liquidada en lo fundamental”⁶³. Al mismo tiempo, se pregunta cómo es que si de la cultura indígena ya no existen más que “pequeñas islas en un océano de civilización industrial y capitalista”⁶⁴ el llamado “problema indígena” siga ocupando un lugar preponderante en el discurso de la burguesía nacional.

En el valle del Mezquital, Bartra encuentra un campesinado sumamente pobre, atrasado, completamente sometido y alienado por obra de la explotación de los agricultores acomodados y sus aliados en las instituciones gubernamentales. Cuando interroga a miembros de los sectores dominantes acerca de las condiciones de marginación de los campesinos, encuentra que todos responden con argumentos que vinculan la situación de pobreza con la condición indígena de la gente.

Los agricultores ricos, los funcionarios gubernamentales y los mestizos ligados a cacicazgos locales del Mezquital (entrevistados por el autor) aseguran que los otomís son pobres por ser indios carentes de cultura, por haber sido explotados por otros grupos desde tiempos prehispánicos o por haberse refugiado en zonas inhóspitas para escapar de sus dominadores.

⁶² Roger Bartra, *Campesinado y poder político en México*, México, Editorial Era, 1982, 127 p.

⁶³ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 72

Las convicciones evolucionistas en las que se basa el ensayo, conducen al autor a afirmar la inexistencia de los indios (o su mera "supervivencia" como entidades sociales deformadas o fosilizadas) y produce que al escuchar explicaciones que ligan la pobreza con la condición de indios (algunas de ellas sumamente racistas, como bien apunta el autor) Bartra asegure que el "problema indígena" no es más que una manipulación ideológica de la burguesía nacional para justificar la discriminación y la explotación hacia un sector del campesinado. Para este autor marxista el problema se plantea de la siguiente forma: Si los indígenas ya no existen y la burguesía explica la pobreza de un grupo campesino en función de su "indianidad", entonces ésta no es más que una creación ideológica que expresa "los intereses del sector políticamente poderoso y económicamente dominante de la sociedad mexicana"⁶⁵, la cual es utilizada para ocultar la verdadera causa de la pobreza, es decir, la explotación capitalista y la sociedad basada en las clases sociales.

Para Roger Bartra no existe diferencia alguna entre la forma en que la sociedad capitalista explota al campesino y al obrero del indígena, por lo que concluye que la única forma de explicar la dominación es en términos de la pertenencia a una determinada clase social.

Resulta interesante el tratamiento que se da en este ensayo a las instituciones indígenas. El autor niega la existencia de una economía indígena diferente a la del resto del campesinado; sostiene que la propiedad comunal, la

⁶⁵ Ibid., p. 84

redistribución de la riqueza (por medio de mecanismos de “nivelación”), las formas de trabajo colectivo y la organización comunal no sólo no son exclusivas de los indígenas sino que además se encuentran subordinadas y “totalmente integradas a la estructura económica global del país”⁶⁶.

Esta *integración* la ejemplifica por medio de las fiestas tradicionales. Asegura que éstas últimas no tienen prácticamente ninguna función de nivelación social “tradicional”, sino que han pasado a ser una forma de ampliar el mercado capitalista por medio del consumo de mercancías industriales. Incluso sostiene que muchas fiestas indígenas sólo “han sido rescatadas del olvido por las grandes compañías cerveceras”⁶⁷ para así poder vender sus productos.

Para el autor, la cultura y la ideología indígena no pueden tener ningún valor. Los indios son incapaces de utilizar su cultura en su provecho, pues ésta ha sido expropiada por el Estado para devolverseles completamente distorsionada y reducida a un simple instrumento del que se valen los poderosos para explotar y controlar a los indios. Bartra ve en los indios del Mezquital una forma de dominación total, en donde un pueblo desgraciado no sólo ha sido despojado de su riqueza y de su trabajo por el capital, sino que además se ha quedado sin cultura y sin formas de entender su dominación y sin capacidad para replantearse el futuro.

El ensayo está escrito en un tono que (pese al lenguaje cientificista con el que se busca dar una impresión de “neutralidad”) no puede ocultar la impresión

⁶⁶ Ibid., p. 84

patética que le provoca el valle del Mezquital: la de un mundo de campesinos tan sometidos que incluso han sido despojados de su propia cultura. Un lugar miserable donde la voracidad de la modernidad ha alcanzado hasta las fiestas y la religión de los otomís para convertirlas en un simple pretexto para vender cerveza.

Bartra rechaza el indigenismo porque a su vez, él niega al indígena . Lo niega como categoría social e histórica y como fenómeno social. Rechaza el integracionismo indigenista porque desde su perspectiva la *integración* ya ha tenido lugar. Esta integración está lejos de ser liberadora, como se planteaban los teóricos posrevolucionarios, por el contrario, ha dado lugar a una sociedad marcada por una profunda desigualdad. Roger Bartra cree en la noción posrevolucionaria de que el país tiende a homogenizarse y las culturas indígenas a desaparecer producto de su incapacidad para adaptarse al mundo industrial. Si bien el autor no utiliza el término, da la impresión de ser un creyente fervoroso de la ideología del mestizaje.

No deja de llamar la atención lo asumido que están en el pensamiento de este autor marxista buena parte de los supuestos fundamentales en que se basa el indigenismo. Al igual que los nacionalistas que reflexionaron acerca del “problema indígena”, Roger Bartra coincide en la inviabilidad de las culturas indígenas para resolver su propia problemática. Parecería coincidir con el principio formulado por Aguirre Beltrán de que “los indios no pueden pensar la nación”. Igual que los indigenistas, este autor marxista coincide en la inviabilidad de toda institución

⁶⁷ Ibid., p. 86

“tradicional” y en la imposibilidad de construir un proyecto nacional a partir de la realidad indígena. Bartra comparte la imagen indigenista de las comunidades indígenas como entidades aisladas, ensimismadas cuya transformación es posible solamente a través de un auténtico sujeto histórico que es el proletariado. Si nuestro marxista toma distancia del indigenismo lo hace sólo porque disiente políticamente de éste, y no porque rechace las categorías nacionalistas sobre los indígenas.

El hecho de que Bartra rechace a los indios como una categoría social válida para entender la realidad hace que los indios se vuelvan invisibles. De hecho, no es casual que en su ensayo los únicos testimonios sobre los otomís provengan únicamente de individuos no indígenas, en ningún momento interroga a un otomí acerca de cómo concibe su indianidad. Al mismo tiempo, convierte al indigenismo en una “simple” manipulación ideológica, en una entelequia perversa que sólo sirve a los fines de la explotación capitalista. Para Bartra, los indios sólo tienen sentido dentro de la ideología indigenista, de hecho afirma que “la situación del indio permite ocultar y encubrir la explotación generalizada típica de las relaciones de producción capitalistas. Por esta razón la nueva burguesía [*la que surgió de la posrevolución*] está interesada en que la categoría ‘indio’ o ‘indígena’ se mantenga viva, independientemente de que tenga o no una realidad étnica (...) Ésta clase es la liquidadora del indígena como categoría étnica y cultural; ha causado la muerte del indígena, pero necesita de su cadáver como escudo ideológico.”⁶⁸ Al negar al

⁶⁸ Bartra op. cit., p. 91.

indio, Bartra pierde de vista la complejidad del indigenismo como fenómeno histórico y sólo alcanza a descalificarlo. Para él no existe una historia indígena autónoma a la de la nación, lo que hace que pase por alto una gran cantidad de fenómenos históricos. Al mismo tiempo, ignora la complejidad de las relaciones entre los indígenas y la nación y tiende a simplificar y reducir las formas de dominación que se ejercen sobre la población indígena. Parece pasa por alto que junto a la visión del Estado sobre los indígenas coexisten ideas sobre la "indianidad" producidas por los mismos indígenas que no necesariamente coinciden con las del indigenismo o que al menos, tienen una relación contradictoria con el discurso estatal.

Bartra piensa que la burguesía y el régimen político en el que se sustenta, sólo dominan a los indios por medio del control de la producción y pierde de vista que los regímenes de la posrevolución también ejercen el control a través de la cultura: imponiendo una lengua determinada (el español), sustituyendo las formas indígenas tradicionales de organización por las nacionales y controlando mecanismos que permiten producir símbolos y discursos propios.

La ideología del Estado mexicano expresada por distintos medios que incluyen la obra de los muralistas (y la iconografía posrevolucionaria en general), las versiones mestizas de la historia prehispánica, de la conquista y la historia de México (expresada en términos de la cronología oficial) entraron a los pueblos indígenas a través de la escuela rural, los Centros Coordinadores del INI y los albergues rurales donde los niños estudiaban como internos.

Las ideas sobre el mestizaje han sido utilizadas desde la consolidación de la Revolución (y de su sistema educativo) como un vehículo para establecer el orden y la dominación del Estado sobre los indios. El Estado mexicano no se limita a explotar a los indios en el terreno de la producción y el mercado sino que lo hace en el terreno cultural. Los libros de texto escolares, que en el imaginario político representa toda una conquista del régimen posrevolucionario, son un ejemplo del tipo de vehículo por el que viaja este discurso legitimador del poder y del orden social.

Lo interesante de estos procesos (que los marxistas dogmáticos desprecian por ser “superestructurales” o meramente “ideológicos”) radica en que los discursos estatales de dominación se transmiten en las zonas indígenas por medio de diversos intermediarios culturales que son en muchos casos (pero no siempre) indios que poseen una interpretación *nativa* de esos discursos y que los pueden utilizar en términos de su propia lógica e intereses. Éstos intermediarios son fundamentales para entender lo que sucede cuando se impone una visión del indio construida por el Estado nacional.

En México, por dar un ejemplo, los maestros bilingües han sido protagonistas de muchos episodios en la historia de las relaciones políticas entre el régimen de la revolución y los pueblos indios. Desde sus inicios, el indigenismo otorgó al magisterio rural un papel importante en el “proceso de aculturación”. Los maestros (junto a los promotores indigenistas, los salubristas, los agrónomos y

otros sectores del aparato estatal) eran vistos como los irradiadores de la ideología estatal y como agentes privilegiados en el proceso de transformación social.

El maestro indígena es un poderoso agente en la relación que el Estado nacional establece frente a los indígenas y una figura de mucha influencia entre los indios en la medida que es quién socializa y difunde la "cultura nacional". Este tipo de intermediarios (y muchos otros) son los que establecen los límites a la acción del Estado, del capitalismo y de otras estructuras de dominación, aculturación o integración. Si el indigenismo sólo fuera una ideología que busca manipular a los indios, esta manipulación nunca alcanzaría a ser total ni a someter por completo a los indígenas.

Si no se tienen en cuenta este tipo de fenómenos es muy difícil entender la naturaleza histórica del indigenismo. Sin la presencia de los indios, una historia del indigenismo se convierte en un monólogo donde el Estado, sin ningún referente real construye, un discurso sobre los indios de manera arbitraria.

Para quienes coincidían con esta visión del mundo indígena campesino los problemas fundamentales no debían ser planteados en términos del conflicto entre grupos diferenciados culturalmente, sino en término de relaciones de clase.

El punto fundamental estribaba en acelerar la lucha de clases por medio de la proletarianización de los indígenas (convertirlos en campesinos o en obreros emigrados a la ciudad) y que éstos adoptaran conciencia de su membresía a una clase social explotada y, de esa manera, se incorporaran a la lucha emancipadora del proletariado. Para muchos adherentes a la antropología marxista más

esquemática, la única alternativa de los indios para escapar a la dominación era haciendo la revolución en los términos establecidos por el socialismo de corte occidental. Esta posición parecía enfrentar a los marxistas con el Estado, pues pregona la necesidad de destruir el régimen capitalista para instaurar una sociedad más avanzada. Sin embargo, en el fondo era coincidente con los postulados del indigenismo oficial, pues al igual que en la ideología nacionalista del mestizaje, se planteaba la necesidad de que los indios dejaran de ser tales como único medio para su liberación.

Esto permitía al nacionalismo mexicano incorporar a su programa buena parte de las categorías de la antropología marxista (aunque se alejara de éstos en términos políticos) y aun integrar a los pensadores marxistas al aparato estatal. Del mismo modo en que los indigenistas imaginaban un país homogenizado por el mestizaje cultural (y racial), los marxistas concebían el futuro del país como una sociedad uniformada por la acción del proletariado. Esta visión del marxismo considera las culturas e instituciones indígenas (culturales, políticas, económicas, etc.) como resabios de sociedades casi extintas, caracterizadas por la ineficacia y la desigualdad; la existencia de los indios es resultado de la pervivencia de un conjunto de relaciones de dominación y explotación. Superar estas relaciones injustas, significa terminar con los indios pues estos sólo existen en función de la relación de dominación.

En este punto los marxistas ortodoxos coincidían plenamente con los postulados básicos del indigenismo integracionista en el sentido de que los

indígenas eran incapaces de desarrollar proyectos autónomos, dado que sus culturas resultaban inviables en el mundo moderno. Como en el indigenismo de Aguirre Beltrán, los indios no son un auténtico sujeto histórico capaz de transformar la realidad, sino un componente social pasivo, encerrado en sí mismo al que sólo la intervención de un agente externo (el Estado para el indigenismo y el proletariado para los marxistas) es capaz de modificar.

Los planteamientos de la antropología marxista se unen con los del nacionalismo pues ambos son herederos de todos aquellos presupuestos culturales occidentales que sostienen la incapacidad de las sociedades indígenas para construir formas modernas de autogobierno⁶⁹.

Al mismo tiempo, tanto en el discurso oficial de la posrevolución como en el del marxismo mexicano, los indígenas son un objeto fundamental de la estrategia política sobre el que hay que influir, dotar de una conciencia y conducir en la dirección adecuada.

La corriente "utópica"

⁶⁹ Véase el artículo de Partha Chatterjee "La nación y sus campesinos" en: *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Bolivia, Ediciones Aruwuyiri-SEPHIS, pp. 195-198.

La obra de Guillermo Bonfil Batalla es la más representativa de la corriente que ha sido denominada como “utópica” por quienes han realizado un recuento de la antropología crítica mexicana. Los primeros textos en que este autor empezó a desarrollar planteamientos que revisaban la visión indigenista oficial, aparecieron en 1969 en un libro colectivo titulado *De eso que llaman antropología mexicana*⁷⁰, el cual reunía distintos ensayos sobre la situación de la antropología en México y donde se cuestionaban los fundamentos del indigenismo posrevolucionario.

La crítica elaborada por Bonfil cuestionaba el carácter colonialista de las disciplinas antropológicas; afirmaba que el conocimiento occidental de las culturas no occidentales obedecía no a una simple preocupación epistemológica sino a la necesidad de dar coherencia y legitimación a los procesos de conquista y colonización. Concebía a la antropología como un “auxiliar científico de la expansión ‘blanca’” y como una “respuesta a las necesidades concretas y precisas de la civilización occidental”⁷¹, que no obstante, mantenía relaciones contradictorias con el expansionismo de las potencias, lo que conducía a que no existiera una relación mecánica entre imperialismo y antropología.

Guillermo Bonfil advertía, para el caso de México, una relación similar entre el trabajo antropológico y el proceso de conformación de la Nación. En este sentido, la obra de Bonfil aportaba una perspectiva original de la antropología mexicana. En ésta, las disciplinas antropológicas ya no aparecían como una herramienta para la emancipación de los indígenas (como sostenía el discurso

⁷⁰ Arturo Warman, Margarita Nolasco, et. al., *De eso que llaman antropología*, México, INI, 1969, 154 p.

indigenista), sino como un instrumento fundamental en las relaciones de dominación del Estado mexicano sobre los pueblos indígenas.

La obra de Bonfil partía del desencanto acerca del papel que jugaban los antropólogos en la estructura del Estado. Su crítica fue formulada en un momento en que el discurso de la Revolución Mexicana empezaba a estar cada vez más alejado de la práctica. El indigenismo había adquirido un carácter demagógico y la exaltación simbólica de lo indígena carecía de correspondencia con la realidad. En forma paralela, veía a la antropología como una disciplina sometida a los intereses estatales y a los antropólogos como “técnicos en manipular indios”⁷².

Para Bonfil, la sociedad nacional había deformado y falseado las culturas indígenas tanto en el discurso (apropiándose del pasado prehispánico y de los indios como símbolo de identidad) como en la práctica (sometiendo a los indígenas a la explotación), lo que había producido que la Nación se deformara a sí misma y se tornara “inauténtica”. El camino para convertir al país en una sociedad auténtica que no se negara a sí misma consistiría no en integrar a la población indígena para formar una nación homogénea, sino en dotar a los pueblos nativos de los instrumentos para su autonomía, para que pudieran construir un modelo de desarrollo en sus propios términos culturales. Sostenía, en contra de la antropología tradicional, que las culturas indias podían definirse en términos propios y no sólo por “relación y contraste con la cultura nacional”⁷³. Esta

⁷¹ Ibid., p. 11.

⁷² Ibid., p. 59.

⁷³ Ibid., p. 53.

perspectiva constituyó toda una innovación en el discurso antropológico en México, ya que abandonaba buena parte de los fundamentos del indigenismo, como el principio de que es la sociedad mestiza y no otra la depositaria legítima de la Nación, la convicción en la evolución unilineal de la población y su tendencia a la uniformidad y, por supuesto, la certeza en que las tareas de transformación social competen únicamente al Estado.

En la obra de Guillermo Bonfil tenemos uno de los primeros esfuerzos por confrontar los principios que guiaron el pensar y el quehacer antropológico en México a lo largo de la etapa indigenista y uno de los primeros intentos por asignar un nuevo papel a los indígenas en la estructura nacional.

Lo expuesto en párrafos anteriores hace pensar que la propuesta “utópica” significó una ruptura frente al indigenismo que llevaría a la antropología mexicana por nuevos senderos. De hecho, estas reflexiones enfrentaron a este autor con la vieja guardia indigenista y se ganó la simpatía de sectores opositores al Estado y despertó el entusiasmo de organizaciones e intelectuales indígenas. Sin embargo, en algún punto, la obra de Bonfil se inscribe de manera coherente en el proyecto nacionalista mexicano.

En su libro más influyente, titulada *México profundo. Una civilización negada*⁷⁴, Guillermo Bonfil expone desde una perspectiva histórica (respetando la cronología “oficial” de la historia de México: el periodo prehispánico, la conquista y colonización española, la Independencia, la Reforma liberal, la Revolución y el

⁷⁴ Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo, 1990, 250 p.

periodo moderno) su visión de la confrontación entre lo que él denomina como “México profundo” (es decir, indígena) y el “México imaginario (el México mestizo que detenta el poder).

De acuerdo con Bonfil, la auténtica cultura nacional reside en los indígenas y ésta está enfrentada con los proyectos civilizatorios de origen europeo que niegan la especificidad mexicana y que pugnan por establecer un modelo de desarrollo ajeno, imaginario que jamás logra consolidarse dado su carácter artificial e impuesto.

La tarea consiste entonces, en recuperar la *verdadera* civilización, *reindianizar* a los mestizos y volver a la *esencia* del país que es la cultura mesoamericana, el argumento pasa del integracionismo mestizo a una especie de integracionismo indianista.

Lo que Bonfil hace es invertir el principio nacionalista y su *esencialismo* mestizo y sustituirlo por una visión igualmente esencial de los pueblos indígenas. Al no romper con la visión tradicional de la historia patria sigue manteniendo intocados las bases fundamentales del nacionalismo. Su visión de la conquista española, por ejemplo, continúa siendo un proceso monolítico en el que la “civilización mesoamericana” queda sometida de manera homogénea al dominio occidental. Aunque no aparece dicho en forma explícita, Bonfil retoma el relato histórico nacionalista que tiene como principio la derrota del régimen mexica y la hace extensiva a todos los pueblos indígenas⁷⁵.

⁷⁵ Ibid., pp. 113-136.

Igual que en el discurso nacionalista, se subordina la historia particular de cada pueblo indígena al relato histórico oficial. Los indios dejan de ser sujetos reales y son simplificados y transformados en entidades útiles para la ideología pero sin correlato con la realidad de los pueblos nativos.

Bonfil, pese a su crítica del indigenismo oficial, no dejó de ser un antropólogo educado en la tradición nacionalista que veía en la formación del Estado nacional un propósito loable hacia el que había que dirigir los esfuerzos intelectuales y prácticos. Veía el “proyecto de liberación indígena” como el medio para construir un nuevo proyecto nacional, basado en la recuperación de la “autenticidad” y en el reconocimiento de la pluriculturalidad.

La obra de Bonfil resulta interesante en la medida que es uno de los primeros antropólogos en México que vuelve a plantear la posibilidad de una continuidad de la cultura mesoamericana que entrelaza la nación moderna de la posrevolución y el pasado prehispánico. Esta continuidad histórica es posible debido a la presencia de los indígenas en el mundo contemporáneo, los cuales al estar provistos de una dinámica propia han resistido las imposiciones del colonialismo español y a los distintos estados independientes que se han sucedido históricamente. El argumento de Bonfil es una extraña interferencia en la antropología mexicana en la medida en que, valiéndose del lenguaje nacionalista ataca la cultura nacional, al Estado, a la historia y la antropología posrevolucionaria. Las ideas fundamentales de Bonfil, acerca de la existencia de un proyecto civilizatorio mesoamericano viable y la utopía de una reindianización de

México surgen a partir de exponer al nacionalismo indigenista como un instrumento que falsea a la herencia indígena de la nación para usarla en provecho del modelo occidental de civilización sobre el que está construido el México moderno.

Para Bonfil sí existe un mundo indígena relativamente autónomo del universo indígena “oficial”. México es una nación que en, alguna proporción, proviene de una civilización americana por más que la civilización occidental sea la que concentre el poder y modele públicamente la vida de los habitantes (una noción característica del indigenismo nacionalista). La continuidad de la civilización mesoamericana es un hecho histórico patente para Bonfil, pero ésta no está se encuentra en el discurso indigenista (político, artístico, educativo, etc.) el cual es una expresión de lo indígena a través del proyecto de nación mestiza.

Los misquitos de Nicaragua y la antropología crítica mexicana

La perspectiva marxista examinada en páginas anteriores no fue la única que desarrolló una posición crítica frente al indigenismo. A principios de los años ochenta, tras del triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua, algunos antropólogos mexicanos (entre los que destacan Héctor Díaz Polanco y Gilberto López y Rivas, entre otros) que simpatizaban con el proceso nicaragüense, debatieron acerca de lo que se llamó la “cuestión misquito”, caracterizada por las

tensiones entre el nuevo gobierno revolucionario y la población indígena de Nicaragua.

Los diferentes grupos étnicos de la Costa Atlántica de ese país centroamericano⁷⁶ exigieron el reconocimiento de una organización de masas articulada por reivindicaciones de tipo étnico. Los sandinistas aceptaron la incorporación de la organización conocida como MISURASATA⁷⁷ y le proporcionaron apoyo y representación en el nuevo Estado nicaragüense. Sin embargo, pese a los esfuerzos del sandinismo por llegar a acuerdos con MISURASATA, las contradicciones entre el nuevo gobierno (que impulsaba la formación de organización en términos de clase) y el movimiento indígena de la Costa Atlántica condujeron a que los segundos rompieran con el sandinismo y se levantaran en armas contra el nuevo régimen. El enfrentamiento se produjo como consecuencia de la ortodoxia de algunos sectores revolucionarios que veían con sospecha cualquier movimiento que no planteara sus lucha en términos de su pertenencia al campesinado o al proletariado; influyó también la agresiva política de reforma agraria que estatizó

⁷⁶ “Al triunfo de la revolución sandinista en 1979, las minorías étnicas representaban menos del cinco por ciento de la población nacional y se localizaban en el departamento costeño de Zelaya, la zona más pobre y aislada de la nación. Los 67 mil miskitos representaban el grupo indígena mayoritario del país y, ocupaban, junto con cerca de 5 mil sumos, la Mosquitia, en la zona noreste que colinda con Honduras. Estos dos grupos indígenas conformaban el 25 por ciento de la población total del departamento de Zelaya. Los creoles, 26 mil angloparlantes de descendencia afroantillana, se concentraban mayoritariamente en el puerto sureño de Bluefields. También en Zelaya Sur se concentraban 1500 garífunas, de descendencia afroindígena, y cerca de 600 indígenas ramas. Finalmente, 180 mil mestizos, producto del mestizaje indígena, africano y europeo, constituían el grupo étnico mayoritario tanto a nivel regional-65 por ciento de la Costa Atlántica- como a nivel nacional.”, Philippe Bourgois, “Las minorías étnicas en la revolución nicaragüense” en *Civilización. Configuraciones de la diversidad*, México, febrero de 1985, p. 112.

⁷⁷ “MISURASATA significa ‘la Unidad de los Sumos, Miskitos, Ramas y Sandinistas’”, Philippe Bourgois, op. cit., p. 113.

las tierras de los indígenas sin tomar en cuenta sus particularidades culturales y su desarrollo histórico.

El sandinismo intentó negociar con los misquitos concediéndoles un régimen autónomo, pero la relación entre el gobierno y los misquitos se fracturó cuando los Estados Unidos infiltraron el movimiento para crear un frente armado contra el sandinismo (al que acusaban de comunista y castrista) e impulsar su política expansionista en Centroamérica⁷⁸. El movimiento indígena nicaragüense quedó entonces atrapado entre la política de la guerra fría, el dogmatismo de algunos sectores revolucionarios (que veían en todo movimiento que no se sometiera a las directrices del nuevo gobierno un germen contrarrevolucionario), la política indigenista del sandinismo (muy parecida en ciertos aspectos al indigenismo mexicano) y sus propias contradicciones internas⁷⁹.

La “cuestión misquito” fue relevante en los debates de la antropología mexicana, pues era un ejemplo extremo de las contradicciones entre un Estado (que al igual que el mexicano se guiaba por una ideología nacionalista) que buscaba reivindicar a los indios y explotados y los pueblos indígenas que percibían dichas intentos de reivindicación como un ataque a su cultura y forma de vida. Por otra lado, la “cuestión misquito” evidenciaba las limitaciones de las interpretaciones que centraban en el problema de las clases sociales sin tomar en cuenta la etnicidad y además introdujo en el debate un elemento novedoso que pronto se incorporaría a

⁷⁸ Para un panorama completo de la política sandinista hacia los grupos étnicos de la Costa Atlántica y de la intervención norteamericana en Nicaragua véase: Miskitu Indians and the Nicaraguan State.

⁷⁹ Héctor Díaz Polanco, *La cuestión étnico nacional*, México, Ediciones Fontamara, 1988, pp. 108-124.

la plataforma política del movimiento indígena: la autonomía como una forma de resolver las contradicciones entre los pueblos indios y los Estados modernos de América Latina.

Gilberto López y Rivas, Héctor Díaz Polanco y otros intelectuales agrupados en organización llamada el Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas plantearon la necesidad de revalorar lo que llamaron “la cuestión étnica” y pusieron en tela de juicio no sólo la política indigenista integracionista sino algunas tesis compartidas por el marxismo mecánico y dogmático. Destaca la crítica al carácter “preclasista” que muchas ideologías atribuyen a las comunidades indígenas, la recuperación de los indios como un sujeto histórico capaz de transformarse y de generar proyectos propios y la crítica a la idea marxista que sostiene que la pertenencia a un grupo indígena hace imposible plantear reivindicaciones de clase. Como ha señalado Díaz Polanco:

“Las más reciente formulaciones permiten entender que etnia y clase social no constituyen categorías antitéticas. Es decir, que no es posible entender la etnogénesis, la naturaleza cultural y el comportamiento sociopolítico de las etnias sin considerar la matriz socioeconómica y la estructura clasista en las que se desenvuelven; pero que tampoco es posible sostener que las complejas configuraciones que constituyen los grupos étnicos se agotan en sus determinaciones económicas. Lo étnico, por tanto, no debe concebirse como un fenómeno independiente o ajeno a la estructura de clases ni las clases deben

abordarse sin considerar la dimensión sociocultural, especialmente cuando tal dimensión da lugar a sólidos sistemas de identidad.”⁸⁰

La crítica realizada por esta tendencia marxista representó un rompimiento frente a ciertas concepciones evolucionistas presentes tanto en el marxismo como en el indigenismo, que establecían que la condición étnica es un estado anterior al desarrollo de las clases sociales y que sólo a través de la homogenización cultural se puede establecer una sociedad plenamente moderna (modernidad entendida como la generalización de las formas capitalistas de producción). Los antropólogos que siguieron el proceso revolucionario nicaragüense cuestionaron el argumento de muchos marxistas según el cual la etnicidad era un freno para el desarrollo de la conciencia de clase y un obstáculo para entender los mecanismos de explotación de la sociedad burguesa.

La experiencia nicaragüense fue fundamental para que la antropología mexicana revisara críticamente aquellas tendencias que sólo conciben la transformación social en términos de la evolución unilineal (como el marxismo o el indigenismo) y, en términos políticos, dar herramientas teóricas a los proyectos de autonomía y autogestión de los pueblos indígenas, así como señalar la necesidad de reconocer no sólo los derechos políticos sino los culturales, sociales y ambientales.

La visión nacionalista de la historia y la antropología crítica

⁸⁰ Héctor Díaz Polanco, “Cuestión étnico nacional y autonomía”, en: Arturo Warman, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas*. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, UNAM-Porrúa, 1991, pp. 193-233.

La visión nacionalista sobre los indígenas, que se explota como elemento identitario de todos los mexicanos, está presente no sólo en las obras plenamente indigenistas y en el pensamiento antropológico (que a su vez se encarga de crear la representación del indio contemporáneo), sino que es posible advertirlo en la extensa iconografía oficial, en los discursos políticos, en la educación pública, en la “expresión folklorizante”. De alguna forma, el Museo Nacional de Antropología, la teoría de los centros coordinadores de Aguirre Beltrán, los libros de texto gratuito, los murales de Rivera, el *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz, los calendarios aztequistas de Helguera forman parte de una idea de nación en la que los indígenas juegan un extraño papel: por un lado son el referente mítico que permite “imaginar la nación”⁸¹ y por otro, son considerados como formas sociales atrasadas, aisladas, miserables, incapaces de transformarse, de innovar y de plantear su propio desarrollo.

Por su parte, en el pensamiento antropológico surgido hacia finales de los años sesenta, pese a concebirse como una crítica y, a veces, una ruptura frente a la visión de la antropología indigenista que le precedió, mantiene profundas continuidades con el pensamiento nacionalista en el que tuvo origen.

Ni la antropología marxista mexicana que se concibe como una forma de reflexión que asiste el proceso que conduce a la revolución social, ni el “utopismo” de

⁸¹ Véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginarias...*

Guillermo Bonfil que invierte el discurso sobre el mestizaje para declarar que es el indígena *auténtico* y no el mestizo *imaginario* el legítimo depositario de la nación, logran romper con los supuestos fundamentales del indigenismo estatal. Tampoco consiguen impugnar las bases de la concepción indigenista sobre los indios, pues también en la antropología crítica encontramos explicaciones que mitifican y simplifican la realidad indígena y la subordinan a un discurso de autoridad (el pensamiento antropológico).

En algunas corrientes de la antropología marxista mexicana encontramos una visión que sostiene (al igual que en el indigenismo) que los indios no constituyen un sujeto histórico, sino que éste es el campesinado (y el proletariado en general), independientemente de sus particularidades culturales. Para esta antropología, en el mundo indígena sólo existe la alienación resultado de la imposición del capitalismo. Coherente con un pensamiento determinista, se reduce el conflicto entre los indígenas y la sociedad nacional al problema de las clases y sólo se toma en consideración la problemática económica para entender los fenómenos sociales. Para Roger Bartra, por ejemplo, si en México persiste alguna forma cultural, institución o tradición indígena, éstas no son más que formas superestructurales cuya existencia se explica como vestigio de una sociedad preindustrial, supervivencias que ni siquiera tienen el prestigio de ser prehispánicas sino que son resultado de la oscura herencia colonial o de la manipulación de las instituciones posrevolucionarias.

La antropología crítica pese a su distancia política con el indigenismo estatal, a su rechazo al proyecto integracionista y al cuestionamiento de la intelectualidad orgánicamente ligada al Estado (la que representan hombres como Alfonso Caso o Aguirre Beltrán), persistió en el uso de las categorías del indigenismo y en el empleo de una visión nacionalista de la historia (a la que se recurre en forma explícita o no), que se caracteriza por sus planteamientos teleológicos (que conciben la formación del Estado nación como la culminación de un proceso de liberación iniciado con la guerra de Independencia y continuado ininterrumpidamente durante la Reforma liberal y la Revolución). Este estilo de pensamiento se distingue también por la idealización del pasado prehispánico.

La obra de Guillermo Bonfil es un claro ejemplo de lo anterior. El autor de *México profundo* nos habla de una nación "inauténtica", que se niega a sí misma al rechazar su presente indio y optar por un modelo occidental "imaginario". Bonfil intenta una reivindicación del indígena y su obra es un esfuerzo por poner las culturas indias en el centro del proyecto político, cultural y social del país. Sin embargo, su visión histórica de los indios es tan monolítica como la de la historia oficial. Para Bonfil, la tarea consiste en recuperar una civilización indígena esencial, distorsionada por los siglos de colonialismo y por la acción de un Estado moderno que ha usado a los indígenas, apropiándose de su pasado y negándolos en el presente. Los indios en Bonfil no tienen contradicciones, ni diferencias internas, ni formas variadas de enfrentar las formas que históricamente les han sido impuestas.

En la obra de este antropólogo mexicano, la conquista española, es percibida como una derrota del mundo indígena frente a occidente (un “occidente” igualmente homogéneo e indiferenciado). La caída del poder mexica se interpreta como el fin del mundo indígena. Jamás se toma en consideración, ni siquiera como posibilidad teórica, que en el contacto entre españoles e indios pudieran existir negociaciones, pactos, intercambios o algo más allá de la dominación y el etnocidio. El papel de los tlaxcaltecas como aliados del poder español, por ejemplo, apenas y se toma en cuenta, pues todo dato que pudiera amenazar la coherencia del relato nacionalista se excluye o se pasa por alto. En lo que respecta a la etapa colonial, ésta se concibe únicamente como un proceso de destrucción sistemática de los indios. El catolicismo no pasa de ser una imposición, la fase política de la dominación que sigue a la etapa armada. Ningún antropólogo educado en la tradición nacionalista se plantea que los indios pueden haber encontrado elementos en la religión de los conquistadores que le fueran útiles, atractivos o ventajosos desde su perspectiva y desde sus intereses.

Para la antropología mexicana (estatista o crítica del poder) la historia de los pueblos indígenas es siempre un tanto abstracta; si bien en México la antropología nunca ha adoptado abiertamente el principio de “pueblos sin historia”, ni el de “sociedades frías” (las obras etnográficas y antropológicas suelen recurrir a describir el origen prehispánico de los pueblos sobre los que tratan, utilizando las fuentes empleadas por los historiadores), lo cierto es que siempre se concibe a los indios como un sujeto pasivo, cuyas transformaciones son resultado de la

imposición de otras sociedades y de los poderes que los dominan. Se los concibe también, como pueblos cuya permanencia sólo es explicable en función de la "tradicición"; su historia se ve como un proceso de resistencia continua, de rechazo sistemático de toda influencia cultural externa y a sus formas de vida como remanentes de épocas pasadas que persisten gracias al aislamiento y de las que no se puede obtener ninguna enseñanza ni tienen utilidad alguna para la vida moderna. En el pensamiento antropológico y político mexicano no existe posibilidad de plantearse la existencia de una "modernidad indígena", ni la eventualidad de que los indios sean algo más que receptores pasivos de la imposición de los poderes no indígenas.

En el relato histórico nacionalista (e indigenista) hay un momento en que los indios desaparecen y se diluyen en el mundo mestizo. Tras la conquista, los indios dejan de ocupar un papel relevante en la construcción de las distintas formas sociales y la historia pertenece a otros: los obispos, los frailes, las élites decimonónicas, las masas campesinas que hacen la revolución (anónimas y culturalmente inditerenciadas) y finalmente, a los poderes posrevolucionarios y a los intelectuales formados en la tradición científica. Si los indios aparecen en escena, siempre es a consecuencia de la acción de los otros. Su historia es apenas un efecto, una reacción o un continuado proceso de resistencia que los lleva a volcarse sobre sí mismos, a escapar en la soledad de los montes y a refugiarse en el rechazo constante de occidente, de la modernidad y del progreso.

La adopción por parte de la antropología mexicana de una concepción nacionalista de la historia no es un asunto menor o secundario, pues ha sido un elemento importante que ha influido no sólo en la formación de una tradición antropológica nacional (y nacionalista) sino en las relaciones contemporáneas entre los indios y sociedad mestiza. El hecho de que los pueblos indios sean vistos como sociedades cuyo cambio depende únicamente de la intervención de otros agentes y que su cultura sea concebida como vestigios de un mundo condenado a la extinción, ha determinado en buena medida, las características de las políticas públicas aplicadas a los indios y la relación siempre jerárquica entre los mestizos y los indígenas.

Más que la reflexión teórica o la crítica a lo que podríamos denominar la “antropología oficial”, lo que condujo a una transformación del pensamiento antropológico sobre los indios en México ha sido la aparición, cada vez más reiterada de los pueblos indígenas en la escena nacional. En ese sentido la obra de Héctor Díaz Polanco y de quienes siguieron el desarrollo de la revolución sandinista y su relación con los indígenas, vieron (en el ejemplo de Nicaragua) un antecedente de un proceso que en México se intensificaría hacia los años ochenta y noventa. En Nicaragua hay una muestra clara de la forma en que una política impulsada por el Estado, que aunque promovía reivindicaciones para un sector de la población tradicionalmente marginado, podía encontrarse con una fuerte resistencia (por parte de esos mismos grupos) y que era necesario desarrollar nuevas herramientas teóricas e imaginar otras soluciones políticas para entender

la dinámica entre un Estado controlado por una mayoría mestiza y los diferentes grupos étnicos sujetos a su hegemonía.

Capítulo III. El indigenismo y los indígenas

En este capítulo, continuaré con la explicación del indigenismo a través de la introducción de un tercer recurso explicativo, que consiste en contrastar la teoría y la práctica indigenista con algunos procesos sociales y políticos que han surgido en el mundo indígena mexicano a partir de los años sesenta. Como he señalado en distintos lugares de la tesis, cualquier intento de entender al indigenismo sin considerar la experiencia histórica de los pueblos indígenas, resulta no sólo infructuoso, sino que además, refleja una concepción elitista de la historia (siguiendo una idea de Ranajit Guha) según la cual, sólo los intelectuales, el Estado y quiénes ejercen la hegemonía en los diversos aspectos de la vida social, son los verdaderos agentes del cambio histórico y las únicas voces y fuentes legítimas para explicarlo.

Explorar la experiencia social de los pueblos indios en relación con el indigenismo, puede arrojar luz acerca de los alcances de la política y de la ideología del Estado. Nos es útil en la medida en que la acción política de los indios muestra que hay límites a la hegemonía estatal, que las relaciones entre el poder y los indios no son un campo de oposición plena y total, sino que está lleno de contradicciones que se traducen en una política que busca imponerse pero que también deja espacios para la negociación. Una mirada a la historia reciente de los indios permite entender los límites del conocimiento antropológico, sirve como herramienta para comprender

los vínculos entre las ciencias sociales y el poder, y es un recurso para entender la relación entre el Estado, las antropología y los indígenas.

Espero mostrar (a través de algunos ejemplos que desarrollaré más adelante) que el indigenismo no es sólo una imposición del Estado a los pueblos indígenas, o que al menos, los mecanismos que hacen posible esta imposición son mucho más complejos de lo que admiten las visiones tradicionales. Una conclusión de este tipo nos enfrenta tanto con la visión del indigenismo construida por el Estado como con los antropólogos críticos, en tanto que el primero niega que su acción hacia los indios sea una forma de dominación o de imposición y los segundos sólo ven en el indigenismo una ideología alienante y una política opresiva.

Para el pensamiento antropológico ligado orgánicamente al Estado, el indigenismo se concibe como una forma de liberación de los indios. Es el ofrecimiento generoso de la Nación, un don al que nadie debe resistirse; el don de la lengua española, el de las formas políticas surgidas tras la gesta de la Revolución, el de la industrialización que es, al mismo tiempo, fuente inagotable de riquezas para el capitalista y paraíso futuro de los socialistas. El indigenismo ofrece la salud de los médicos occidentales, con su pulcro racionalismo y su disciplina higiénica, no sólo para curar las enfermedades, sino para salvar a los indios de una terapéutica propia, oscurecida por la irracionalidad mágica y religiosa

El indigenismo pretende ser tan abarcador, pese a su limitación burocrática, que incluso proporciona a los indios una representación de ellos mismos, pues considera que esta capacidad les fue destruida tras la dominación occidental.

Para el pensamiento indigenista la dominación española, con el catolicismo de por medio (pues no hay que olvidar que los indigenistas pertenecen a un poder laico heredero una tradición anticlerical), terminó con la auténtica civilización indígena, cuyos restos sólo constituyen la prueba de la continuidad entre un pasado prehispánico glorioso y un presente nacional prometedor.

El indigenismo se concibe no sólo como una forma de reivindicación simbólica de los indios, sino como un instrumento de transformación social; por ello busca cambiar la totalidad de los aspectos de la vida social indígena. Se persigue cambiar el medio ambiente para superar la "naturaleza agreste" a la que se refería Aguirre Beltrán, por medio de la modificación de la producción y dejar atrás las economías de subsistencia que confinan a los indios al aislamiento y a la vida comunitaria, elementos incompatibles en una sociedad nacional fuertemente centralizada.

El indigenismo busca modificar el conjunto de los rasgos que identifica como indígenas en determinadas sociedades y para ello se vale de instituciones y estructuras burocráticas específicas para la población india (las escuelas públicas bilingües, las clínicas rurales, los Centros Coordinadores del INI, los internados indígenas, los órganos encargados de la Reforma Agraria, las instituciones responsables la política agrícola, etc.), pero también utiliza un complejo aparato cultural encargado de elaborar las representaciones y ordenar teóricamente la acción estatal.

Este aparato cultural, no obstante, se dirige e incide en el conjunto de la población, sea esta india o no. Es decir, que los presupuestos teóricos y los fundamentos

simbólicos que orientan al indigenismo rebasan la esfera de las instituciones estatales dirigidas a los indios y cumplen una función básica en la organización del imaginario de la sociedad y el poder mestizos.

A partir de esto, podríamos distinguir una práctica política indigenista (representada en las instituciones cuya acción está específicamente orientada a la población indígena) y una cultura del indigenismo promovida por el Estado, pero compartida e impulsada por diversos sectores de la población, la cual no sólo se encuentra en la esfera del poder político.

Esta cultura indigenista se funda en la concepción de que México es un país esencialmente mestizo y en el supuesto de que existe una identidad nacional homogénea en la que todos los sujetos se reconocen o deberían reconocerse.

El mestizaje constituye la ideología fundamental de esta cultura a la que nos hemos referido; la identidad mestiza se construye a partir del contraste con los pueblos indígenas. La forma de imaginar el pasado construida tras la Revolución sitúa a los mestizos como un grupo social que tiene una parte de sus orígenes en los indios, pero que constituye una especie de “paso adelante” en la evolución histórica de la nación. Los mestizos se definen en oposición a los indios del presente, son diferentes de éstos, pero el origen compartido les otorga derechos sobre el pasado prehispánico, para utilizarlo simbólicamente en la elaboración de su propio proyecto político. La ideología del mestizaje también otorga legitimidad para aprovechar las tierras y los recursos de las regiones indias y explotarlas en beneficio de la economía moderna y el progreso nacional. Podríamos profundizar

aún más en esta idea y afirmar que el mestizaje se concede la potestad para modificar a los individuos y comunidades indias, decirles quiénes han sido, quiénes son y en qué deben convertirse.

Por su parte, la antropología crítica denunció constantemente que detrás del objetivo de la integración del indio a las sociedades nacionales se escondía una política etnocida⁸², que sólo expresaba la necesidad del capitalismo de ampliar el mercado interno en beneficio de los sectores dominantes de la sociedad. Se argumentaba (con razón) que el indigenismo acepta “el pluralismo étnico como un hecho pero no como una solución posible [a los problemas nacionales], mucho menos aún como una condición deseable para el futuro.”⁸³ No sólo se impugnaba la política del Estado para los indios sino también la de las iglesias que trabajaban en las zonas indígenas. Los antropólogos críticos, cuestionaron el sentido de la acción evangelizadora de la Iglesia Católica y el proselitismo de las confesiones protestantes, especialmente al Instituto Lingüístico de Verano (institución dedicada al estudio de las lenguas indígenas y la difusión del protestantismo) al que identificaban como instrumento de la política contrainsurgente norteamericana. Tanto la acción del Estado como de las distintas iglesias eran vistos por la antropología crítica como mecanismos cuyo propósito era la

⁸² En un ensayo publicado por el Instituto Nacional Indigenista, el antropólogo Adolfo Colombres, criticó el vínculo entre las disciplinas antropológicas y el colonialismo, extendiéndolo hasta el indigenismo americano (y mexicano en particular). Según este autor, la “ideología indigenista (es) una ideología de blancos o mestizos occidentalizados para indios que, aunque no declara en programa alguno, su voluntad de acabar con las identidades étnicas (pues su táctica es hacer creer que las defiende), se traduce en la práctica en su supresión, es decir, en etnocidio o genocidio cultural.” Salomón Nahmad Sitton et. al, *Siete ensayos sobre indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, p. 32.

destrucción de las culturas indias. La antropología mexicana de los setenta elaboró una aguda crítica de la acción de los poderes hegemónicos sobre la población indígena, pero no siempre explicó ni se interesó por examinar en las distintas respuestas de los indígenas hacia las políticas formuladas desde el exterior de sus sociedades.

Los antropólogos críticos mexicanos tendían a reducir y simplificar la compleja relación entre el Estado y los pueblos indígenas, así como los vínculos que las sociedades indígenas establecían con las distintas iglesias y con los poderes hegemónicos en general⁸⁴. La profunda carga ideológica de la reflexión antropológica, el peso de un pensamiento de izquierda que concebía el desarrollo histórico como un proceso ininterrumpido que conducía a la revolución proletaria (con el cual la gran mayoría de los antropólogos se identificaban), la herencia del pensamiento nacionalista y la cercanía con un régimen político al que impugnaban pero con el que compartían una serie de valores y presupuestos culturales, así como una visión histórica común, los hacía ver en las relaciones entre la sociedad nacional y los indios como una continuidad del colonialismo. En muchos antropólogos (y sociólogos) es común la utilización de la categoría de "colonialismo interno"⁸⁵. Según esta visión, las relaciones entre el Estado y los indios reproducían los esquemas de una sociedad colonial; los centros de poder de

⁸³ Guillermo Bonfil (compilador), *Utopía y revolución (El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina)*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981, p.15

⁸⁴ Para el concepto de hegemonía véase Eckart Boege *Los mazatecos frente a la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.

⁸⁵ Cita de Stavenhagen

los modernos estados nacionales daban un trato a los pueblos indios similar al que tenían las metrópolis imperiales con sus posesiones de ultramar.

Para muchos antropólogos de la generación “crítica” las formas de opresión que el capitalismo, la burguesía mestiza y el Estado imponían a los indios eran resultado de una deformación de la nación moderna, una herencia del pasado colonial a la que los poderes hegemónicos se negaban a renunciar. No se planteaban que la relación entre los indios y la “sociedad nacional” era producto de la formación de un Estado moderno, en el cual un grupo social específico (en este caso la burguesía mestiza surgida de la revolución) se asume como el representante de toda la nación y que, en consecuencia, impone a grupos con características diferentes al suyo su proyecto de país, su orden político, su sistema económico y sus valores culturales.

El problema de la nación inacabada, donde la desigualdad social se explica como resultado de una supervivencia colonial (que podemos encontrar con toda claridad en el pensamiento de Guillermo Bonfil) nos habla del peso de la idea de nación y del impacto de la historia nacionalista. Quienes veían la situación (contemporánea) de marginación de los indios como un vestigio del pasado colonial, no percibían que la nación había desarrollado sus propias formas de explotación, que la dominación de la población indígena era consecuencia de un proceso de la modernidad mexicana y no necesariamente de una continuidad entre la época colonial y los regímenes del siglo XX.

La idea de que la relación entre la nación y los indígenas era similar a la de un modelo colonial de dominación era útil como argumento ideológico para

denunciar la explotación y la inequidad entre mestizos e indios, pero dificultaba la comprensión de la política indigenista y ocultaba al sujeto social al que supuestamente reivindicaban: los pueblos indios. La crítica antropológica parecía ignorar que la política indigenista era producto de un Estado surgido de una revolución social y que los poderes posrevolucionarios se habían consolidado a partir de la violencia, pero también (en una etapa posterior) de la construcción de pactos políticos entre diversos sectores, incluyendo a los indígenas.

Las posiciones de la antropología crítica revisten una serie de inconvenientes: por una parte tienden a simplificar la dinámica social de los pueblos indígenas al presentarlos como entidades homogéneas que tienen una oposición total a los proyectos provenientes del poder hegemónico y por otro lado, oculta los complejos mecanismos de la dominación estatal y no contribuye demasiado a entender cómo se consolidó el orden estatal de la posrevolución y su relación con los indios.

La política indigenista no consistía únicamente en un recurso ideológico para manipular a una parte de la población, sino que su aplicación y desarrollo implicaba la existencia de complejos mecanismos de negociación política.

También es necesario señalar que el indigenismo no actuaba sobre sociedades homogéneas, perfectamente delimitadas y plenamente identificables en términos de las categorías antropológicas. Las sociedades indígenas se encuentran mucho más estratificadas (y en consecuencia son mucho más complejas) de lo que conceptos como el de "comunidad" o "grupo étnico" permiten ver. Las comunidades indígenas, pese a la existencia de mecanismos de nivelación social,

mantienen profundas diferencias socioeconómicas entre sus miembros. A las distinciones de tipo económico, podemos agregar aquellas que están en función del género, el trabajo, la identidad, la religión, la historia etc. Al mismo tiempo, los conflictos por los límites territoriales, por las zonas forestales o el control del agua, hacen que aun dentro de un mismo grupo que comparte una identidad cultural común existan diferencias y antagonismos de los que se vale el Estado para asegurar el control, actuar como intermediario en los conflictos, o privilegiar a un determinado sector indígena en detrimento de otro.

La alianza entre el indigenismo y los indígenas

La aplicación de la política indigenista fue posible en la medida en que el Estado posrevolucionario aprovechó las divisiones internas de las comunidades indígenas para establecer alianzas con determinados sectores y a la vez subordinar a otros. Quienes tomaron parte en la formación del Instituto Nacional Indigenista tuvieron claro que el desarrollo de la política estatal en las zonas indígenas no sería posible sin la colaboración de los habitantes de las regiones indias. El Estado posrevolucionario procuró formar en las zonas indígenas, a través de distintas instituciones, a individuos que en sus comunidades se convertirían en difusores de los valores políticos y culturales del Estado, servirían para ejecutar los programas gubernamentales y contribuirían a la sujeción política de las comunidades. De esta manera maestros rurales, salubristas, agrónomos, extensionistas y promotores

indigenistas pasaron a ser los difusores de la ideología y la política estatal y desempeñar el papel de intermediarios entre los poderes gubernamentales y la población. Estos intermediarios eran, casi siempre, miembros de las comunidades en las que actuaban, indígenas y campesinos que habían establecido una alianza con los poderes estatales y que, por pragmatismo o convencimiento, se convertirían en los principales defensores e impulsores de las políticas estatales.

Una de las preguntas que surge de los párrafos anteriores es ¿porqué sectores indígenas aceptarían formar parte de una política que buscaba destruir su cultura y sus comunidades? Se podría argumentar que quienes se convertían en promotores indigenistas o en maestros rurales y adoptaban los principios de la política indigenista lo hacían en forma individual, que eran sujetos que habían roto los lazos que los unían a su comunidad y a su cultura, o que las ventajas que ofrecía tener un puesto en la estructura burocrática del Estado era suficiente atractivo para imponer valores contrarios a los de la comunidad a la que pertenecían. Sin embargo, quienes desde las sociedades indígenas se sumaron a los proyectos estatales no necesariamente se alejaron de la cultura tradicional ni fomentaron la desaparición de las diferencias étnicas y su sustitución por la cultura mestiza.

Otro factor que hay tener en consideración para entender la implantación del indigenismo en las zonas indígenas, tiene que ver con que la presencia del INI y otras instituciones permitía a la población indígena tener un respaldo contra la acción de las oligarquías mestizas locales que tradicionalmente explotaban los

recursos o el trabajo de los indios en su provecho. El poder central buscó, como un medio para consolidarse, debilitar a las élites regionales mestizas y para ello buscó un acercamiento con grupos indígenas y campesinos.

En zonas como la sierra tarahumara, la llegada del indigenismo sirvió para frenar la expansión de los cacicazgos mestizos que explotaban los bosques de los rarámuri y contribuyó a que estos se organizaran en cooperativas forestales y en un "Consejo Supremo de la Raza Tarahumara"⁸⁶, órgano de representación de los rarámuri (diseñado por el aparato indigenista) cuyo propósito era incorporar a éstos al aparato corporativo del PRI y del Estado. El modelo de los Consejos Supremos que se desarrolló primero en Chihuahua y más tarde se aplicó en distintas zonas indígenas (particularmente durante el gobierno de Luis Echeverría que impulsó una importante expansión de las instituciones indigenistas), constituía un mecanismo para insertar a los indios en la dinámica del sistema político y reafirmar el control estatal, pero estos organismos sirvieron para que los pueblos indios (o mejor dicho, sectores específicos de las sociedades indias) tuvieran un espacio de interlocución con el gobierno y pudieran desarrollar una política propia, orientada hacia sus propios intereses. De hecho, cuando la hegemonía de los regímenes posrevolucionarios había entrado en crisis, muchos de estos Consejos Supremos se libraron de la tutela del PRI y fueron los instrumentos para encauzar luchas por la autonomía o por reivindicaciones de tipo étnico.

⁸⁶ Véase: Juan Luis Sariago, *op. cit.*

En la zona de los Altos de Chiapas (Chamula, Chenalhó, Chalchihuitán, Zinacantán, Tenejapa y otros pueblos), donde se llevó a cabo la primera experiencia desarrollada por el Instituto Nacional Indigenista, el Estado impulsó una dirigencia indígena íntimamente ligada al PRI (y a sus antecedentes conocidos bajo las siglas de PNR y PRM) la cual estaba formada por maestros de las escuelas rurales, promotores indigenistas y funcionarios ejidales, que actuaban como intermediarios entre la población indígena y las instituciones estatales, gracias a su habilidad para leer, escribir y hablar en español y a su conocimiento de los procedimientos burocráticos para obtener tierras, llevar el registro civil, recibir apoyos financieros, etcétera.

Este sector de la élite indígena chiapaneca tuvo su origen en la política impulsada durante el sexenio de Lázaro Cárdenas. A lo largo ese periodo se llevó a cabo una política social que incluía el reparto de tierras, la dotación de ejidos, la abolición de las deudas de los peones y la protección a los trabajadores de las fincas cafetaleras (en su mayoría indígenas provenientes de las tierras altas). Durante el sexenio de 1934-1940 se buscó mejorar las condiciones de los indígenas, frenar los abusos de los comerciantes, agricultores y empresarios mestizos y disminuir el poder de las élites locales tradicionales con el fin de reforzar la influencia del poder central en la conducción de los asuntos chiapanecos⁸⁷.

⁸⁷ “A mediados de 1936, puso en marcha los trámites legales necesarios para organizar un sindicato, el llamado Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), encargado de reclutar a todos los trabajadores cafetaleros en la región. El PNR nacional sólo había ganado las elecciones de 1936; ahora tendría que ganarse la confianza de los indígenas y *consolidar la nueva alianza* [las cursivas son mías].” El cardenismo (a través del Departamento de Protección Indígena) y el poder federal (por medio del INI a partir de 1948) se enfrentaron a los “ladinos que tenían negocios en tierras indígenas, boicoteando sistemáticamente sus comercios,

Con el establecimiento del Centro Coordinador Tzotzil-tzeltal en San Cristóbal de las Casas, muchos de los indígenas que habían participado en la formación de sindicatos, en la toma y reparto de tierras y en el combate a las élites mestizas durante los años del cardenismo, volvieron a ser incluidos en la estructura gubernamental. Según Jan Rus: "en los nueve municipios más cercanos a San Cristóbal, el INI contrató a 46 de ellos [los "escribanos" indígenas que habían tomado parte en el cardenismo] y les dio entrenamiento de maestros bilingües durante el invierno de 1951-1952, y en el otoño de 1952, instaló a cada uno en una nueva escuela primaria de su comunidad natal. También inauguró en la mayoría de los municipios, dispensarios médicos, cada uno de ellos administrado por uno o dos ex escribanos que ejercían sus funciones en calidad de oficiales sanitarios, así como tiendas cooperativas, igualmente dirigidas por ex escribanos, a fin de ofrecer una alternativa a las costosas tiendas rurales, propiedad de ladinos."⁸⁸

Los escribanos aliados con el cardenismo y más tarde con el INI pronto se hicieron del poder político al convertirse en presidentes municipales, funcionarios sindicales, directores de los comités agrarios de sus municipios, dirigentes de filiales locales del partido oficial y representantes del comité regional de la Confederación Nacional Campesina (CNC). La inserción de este grupo en los puestos de gobierno fue posible no sólo por su experiencia y conocimiento del

amenazando a los contratistas explotadores a los traficantes ladinos de bebidas alcohólicas", Jan Rus, "La comunidad revolucionaria institucional" en: Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira (coords.), *Chiapas los rumbos de otra historia*. México, UNAM-CIESAS-CEMCA, 1995, p. 208.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 268.

mundo mestizo, sino porque en 1938 el gobierno federal determinó que no trataría con presidentes municipales que no fueran bilingües. La disposición buscaba romper con un mecanismo consistente en reservar el acceso a los puestos municipales a aquellos individuos que sólo hablaban la lengua local, y que muchos pueblos de los Altos utilizaban para evitar que los gobernantes de sus localidades tuvieran lealtades y compromisos con los sectores mestizos de Chiapas. Por medio de esa medida el poder central buscaba que un sector de indígenas ligados al aparato gubernamental tomara el control de los municipios de los Altos.

La medida adoptada por el gobierno fue acatada sin demasiados problemas en algunos pueblos como Zinacantán, pero en otros como San Juan Chamula, encontró gran resistencia y el gobierno se vio obligado a establecer un mecanismo por el que esa comunidad "tendría dos presidentes municipales: el uno, un anciano monolingüe promovido mediante el sistema tradicional de cargos, y el otro, un joven escribano del presidente, que sólo sería considerado como un ayudante del presidente en Chamula, pero representaría a la comunidad en calidad de presidente municipal en los tratos con el gobierno."⁸⁹

La nueva clase dirigente no pudo (y tampoco queda claro si quiso) desplazar la estructura tradicional de poder. Los jóvenes políticos de los Altos, pese a sus vínculos con los regímenes posrevolucionarios, tuvieron que aceptar cierto grado de subordinación a los sistemas de cargos y compartir el poder con las formas de gobierno tradicionales. A lo largo de los años la nueva élite fue acumulando poder

⁸⁹ *Ibid.*, p. 261.

político y económico, “las tiendas cooperativas que habían sido administradas por ex escribanos bajo la tutela del INI, fueron entregadas a sus administradores y se convirtieron en negocios privados, los camiones , antes puestos a disposición de las cooperativas comunitarias, pasaron progresivamente a ser propiedad de ex escribanos y sus familias; y los proyectos agrícolas y de demostración originalmente llevado a cabo en tierras comunales fueron reubicados en fideicomisos privados, sobre todo en aquellos ahora administrados, también en este caso, por ex escribanos. Teóricamente hablando, estos cambios debían acelerar la acumulación de capital en las comunidades indígenas y promover la incorporación de estas últimas a la economía y la sociedad nacionales; en realidad (..) lo que hicieron fue favorecer la asociación de ladinos pudientes con una élite indígena privilegiada”⁹⁰.

De esta manera en los Altos de Chiapas fueron formándose una serie de cacicazgos modernos, los cuales conservaron su poder durante décadas por medio del uso de un sistema dual de autoridad. Mantenían las formas de gobierno que emanan de la tradición (o la *costumbre*) al mismo tiempo que empleaban los mecanismos políticos del Estado moderno⁹¹ (la pertenencia al Partido, el sufragio en las elecciones, la

⁹⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁹¹ El mantener un doble sistema de autoridad ha sido una práctica común de los pueblos indígenas a lo largo del siglo XX. En Oaxaca según Víctor Leonel Juan Martínez, “durante muchos años, los usos y costumbres vivían una especie de ‘clandestinidad’ jurídica; es decir, eran practicados por las comunidades pero sus decisiones no tenían validez legal ante las otras instancias de gobierno. Por ello buscaban formas de entrar a esa legalidad. Tal es el caso de las elecciones: en las comunidades se realizaban conforme a sus reglas internas –asamblea, sistema de cargos, voto público, etc.- Sin embargo, para que fuesen reconocidos por las autoridades gubernamentales, debían realizar las elecciones constitucionales. Entonces, registraban ante las autoridades electorales la planilla ya electa, siempre bajo las siglas del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Llegado el día de los comicios oficiales, simulaban su realización, cubrían las formalidades, e instalaban urnas y casillas; la participación era prácticamente nula o muy escasa, y en la mayoría de los casos

aceptación del corporativismo y la movilización en apoyo a los candidatos oficiales o a las autoridades estatales). Esto nos muestra no sólo una posición activa de los indios frente a la hegemonía estatal (que implica la resistencia al igual que el pacto político), sino que evidencia que el Estado no empleaba una política de destrucción sistemática (etnocida) de las formas culturales de los indios.

La formación de un cacicazgo moderno en el primer laboratorio del indigenismo muestra que, pese a las posiciones de los grandes teóricos indigenistas (con respecto a la integración y la aculturación), al activo aparato cultural del mestizaje y al discurso permanente que invoca la homogeneización como el destino nacional, en la práctica, el Estado aceptaba ciertos grados de diferenciación cultural entre los grupos, siempre y cuando se aceptara la subordinación política al régimen.

En los Altos de Chiapas la élite priísta indígena invocaba constantemente a la tradición como un medio para evitar que se desarrollara cualquier opción política opuesta o autónoma del aparato oficial. También se escudaba en los “usos y costumbres” para evitar toda iniciativa económica independiente. Hacia las décadas de 1940, 50 y 60 tuvo lugar un resurgimiento de las prácticas religiosas indígenas en las zona de los Altos, la cual se originó, en buena medida, porque la élite indígena exigía a todos aquellos individuos que querían incursionar en los negocios (ya fuera la venta de alcohol, el transporte, la agricultura o cualquier otro) a ocupar cargos y prestar servicios en la estructura religiosa tradicional. Quienes

las propias autoridades municipales rellenaban boletas y urnas. La formalidad estaba salvada, sus autoridades eran reconocidas como tales.” Víctor Leonel Juan Martínez, “La disputa por el poder municipal en Oaxaca” en *América Indígena*, vol. LIX, núm. 2, abril-junio 2003, p. 12.

pretendían llevar a cabo una empresa comercial sin la autorización del grupo dominante se arriesgaban a “ser considerados como impostores que pretendían competir con quienes sí ‘cumplían con la comunidad’ y ser sujetos de sanciones que incluían, en el mejor de los casos, ser citados en el cabildo y obligados a desempeñar de inmediato algún cargo, o en los peores, ser golpeados, ver destruida su propiedad o incluso ser acusados de brujería” (...) La reacción oficial ante estos cambios en el funcionamiento interno de las comunidades indígenas, la postura gubernamental desde mediados de la década de 1950 en adelante, es decir, la misma de los antropólogos del INI, fue de no intervención en los ‘asuntos tradicionales de las comunidades’”⁹².

Los ejemplos citados muestran la capacidad de los indígenas para adoptar las formas impuestas por el Estado y, al mismo tiempo, mantener formas propias de organización. También se pone en evidencia la debilidad de la imagen que muestra a las comunidades indígenas como entidades sociales homogéneas y estables; la aparición de una nueva élite indígena nos muestra un ejemplo del movimiento interno de esos pueblos que muchas veces se conciben estáticos. Por otra parte, vemos, a través de un caso concreto de la relación entre el indigenismo y los pueblos indígenas, la precariedad de las afirmaciones que reducen al indigenismo a una mera construcción ideológica y discursiva, cuya función es ocultar al campesinado, sujeto fundamental (según ciertas tendencias marxistas) . Si algo queda claro después de revisar el caso de Chiapas es que el Estado mexicano

⁹² *Ibid.*, pp. 274-275.

estaba bien consciente de la existencia de las diferencias culturales entre grupos y la forma en que éstas podían ser incentivadas para utilizarlas en aras del control político y de mantener divisiones entre las élites locales y regionales.

Lo anterior no debe llevar a pensar que el Estado cediera a reconfigurar a los indios en sus propios términos a cambio de la cooptación política. En otros frentes (donde los antropólogos indigenistas tenían poca capacidad de incidir) como el educativo, el de la salud pública y el de la economía hacía esfuerzos por imponer su propio orden, a través de introducir modificaciones en el ámbito educativo, de la salud pública y de la economía

En el ámbito económico es quizás donde se dieron las transformaciones más agudas y las que más impactaron la vida de las comunidades indígenas durante la segunda mitad del siglo XX. Como hemos visto en páginas anteriores, el proyecto estatal para la población indígena buscó modificar las formas de producción tradicionales, sustituir la economía de autoconsumo por una economía de mercado, desplazar el uso de tecnologías tradicionales por la técnica moderna, privilegiar la industrialización frente a una economía agrícola y, en consecuencia, lograr el objetivo expuesto en numerosas ocasiones por Aguirre Beltrán de pasar de la “sociedad de castas a la sociedad de clases”.

Este proceso de modernización de la economía rural (que no sólo involucraba a los indígenas sino al campesinado en general) tenía diferencias frente al proyecto de expansión capitalista impulsado en el siglo XIX, ya que al mismo tiempo que buscaba ampliar el mercado interno, reconocía formas de propiedad colectiva de la

tierra como el ejido y los bienes comunales, lo que proporcionaban una relativa autonomía económica y alimentaria a la población rural. Este es un punto que hay que tener en consideración para entender la manera en que los pueblos indígenas han enfrentado los planes económicos impuestos desde el exterior de sus sociedades. Aunque a partir de los años cincuenta se implementó una política de expansión capitalista cada vez más agresiva, la existencia de un régimen jurídico que reconocía la tenencia colectiva de la tierra, sirvió para que los indígenas resistieran el avance del mercado y tuvieran una base para organizarse y desarrollar una política propia.

Las transformaciones en el campo y los cambios en la relación entre los indígenas y el Estado.

Hacia mediados de los años sesenta el Estado mexicano desarrolló una política de modernización del campo (aunque hay autores que señalan que este proceso inició en los cincuenta) que se caracterizó por el impulso a los monocultivos destinados a la exportación, la expansión de la ganadería así como por la realización de grandes proyectos hidráulicos (desvío de ríos, construcción de grandes presas hidráulicas, etc.) que tenían por objeto generar electricidad para las ciudades, la industria y aumentar los sistemas de riego de los nuevos cultivos.

La creación de una economía capitalista en el campo tuvo un serio impacto en el mundo indígena, ya que buena parte de las presas hidroeléctricas se construyeron

en zonas pobladas por los indígenas⁹³. La realización de los grandes proyectos hidráulicos provocó que muchos pueblos fueran desplazados de sus asentamientos tradicionales al quedar inundadas sus tierras. La expansión ganadera implicó la pérdida de grandes extensiones de terreno que antes se destinaban a la agricultura, las cuales se convirtieron en áreas para la cría de bovinos y otro tipo de ganado. El auge de la ganadería también produjo la pérdida de numerosos ecosistemas tropicales, particularmente en las zonas selváticas de Tabasco, Veracruz, Oaxaca y Chiapas que desaparecieron y se convirtieron en pastizales.

Por otro lado, la política gubernamental hizo que la superficie destinada a los cultivos comerciales se incrementara en las zonas indígenas en forma impresionante: se introdujo el cultivo masivo de caña de azúcar, arroz, hule y soya y se multiplicaron las áreas destinadas al cultivo de café. Otra característica de este proceso fue la concesión de grandes áreas boscosas (ubicadas en zonas indígenas) a diversas compañías dedicadas a la producción forestal y a la fabricación de papel.⁹⁴

⁹³ “Las principales presas hidroeléctricas del país: Belisario Domínguez o La Angostura, Nezahualcóyotl o Malpaso, Manuel Moreno Torres o Chicoasén, Aguamilpa, Presidente Alemán o Temascal y Presidente Miguel de la Madrid o Cerro de Oro se construyeron en regiones indígenas”. Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Programa nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas 2001-2006*, México, ORDPI-INI, 2002, p. 22.

⁹⁴ En las décadas de 1940 y 1950, se tienen indicadores del avance definitivo de la economía de mercado, el despojo de tierras y la implementación gubernamental de programas modernizadores. En Oaxaca, las grandes compañías madereras aparecen los años 40 y para 1956 se crea la Fábrica de Papel de Tuxtepec, a la cual concesiona el gobierno grandes extensiones de bosques de los distritos de Ixtlán, Etla, Cuicatán, Miahuatlán y Juquila. En 1949 se inicia la construcción de la primera presa de la entidad, la ‘Miguel Alemán’. Los puertos y principales carreteras se construyen en esas dos décadas. En 1950, la superficie destinada al cultivo de café se duplica con respecto a los últimos años e inicia, desde entonces, un crecimiento sostenido.

La pérdida de tierras para construcción de obras hidráulicas y de infraestructura, la explotación forestal, el avance de cultivos comerciales como el café y la ganadería sobre tierras en que antes se sembraba para consumo, y el despojo caciquil de terrenos de manera legal e

La transformación capitalista del campo tuvo diversas implicaciones para la población indígena: no sólo fueron desplazados de sus territorios por las presas, sino que los sistemas económicos de subsistencia se vieron seriamente alterados. Las condiciones impuestas por el mercado hicieron que los indios se vieran obligados a cultivar cada vez más cantidades de un solo producto (lo que aumentó su dependencia del mercado); las formas tradicionales de explotar los recursos en diversos nichos ecológicos fueron amenazadas al desaparecer éstos por la expansión de la ganadería y los monocultivos. La introducción de fertilizantes y pesticidas trastocó la producción de la milpa tradicional de maíz, ya que su uso impide el crecimiento de otras especies de plantas como las leguminosas.⁹⁵

A través de la concesión créditos para determinados cultivos comerciales, el Estado buscó eliminar la producción maicera en pequeña escala y sustituirla por formas de agricultura extensiva que respondieran a las demanda del mercado nacional e internacional. La política del gobierno implicó que los pobladores del campo (y especialmente los indígenas) no sólo tuvieran que cambiar las técnicas de producción (en beneficio de otros sectores), sino que debieron abandonar sus tierras de manera definitiva o temporal para emplearse como trabajadores asalariados en las fincas cafetaleras, en los ingenios azucareros, en las estancias ganaderas o en los centros urbanos.

ilegal que impactan en estas décadas a los indios, no traerían beneficios para ellos sino para los grandes capitalistas.", Benjamín Maldonado, *Los indios en las aulas. La dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, México, CONACULTA-INAH, 2002, p.83-84.

El aumento en la producción rural, como resultado del impulso a los cultivos comerciales, a la introducción de riego, de técnicas agrícolas modernas, al empleo de fertilizantes y pesticidas, produjo, paradójicamente, una crisis alimentaria en el medio rural, pues las economías de subsistencia fueron seriamente alteradas lo que incrementó la dificultad de los campesinos para sobrevivir. La crisis no sólo provocó cambios en las regiones campesinas sino a escala nacional, pues elevó la migración a las ciudades e incrementó la dependencia alimentaria al aumentar las importaciones de maíz, frijol y otros productos básicos que tradicionalmente habían sido producidos por los campesinos del país.⁹⁶

La política modernizadora desarrollada por el Estado mexicano impactó la vida de los pueblos indígenas en tres aspectos fundamentales: por un lado, alteró la estructura económica tradicional al hacer que la subsistencia basada en el cultivo de la milpa de maíz se volviera prácticamente inviable (lo que trajo en un aumento de la pobreza y en una dependencia mayor del mercado). En segundo

⁹⁵ Para una visión detallada del programa estatal para el campo mexicano entre las décadas de 1960 y 1970 y su impacto entre la población indígena, véase: Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo Veintiuno, 1988, 307 p.

⁹⁶ “La llamada crisis agrícola, que estadísticamente se presentó desde 1965, se manifestaba, clara y obviamente, como un conjunto de problemas económicos y sociales. La importación de alimentos básicos en volúmenes y crecientes, que ha continuado hasta la actualidad, se estableció, desde principios de los setenta, como un fenómeno normal. La implicación de ese hecho es obvia y dramática: el país había perdido la capacidad de alimentar a su población. Los productores pobres del campo, que eran la inmensa mayoría, habían perdido la capacidad de aumentar su producción al mismo ritmo con el que crecía la población. La imposibilidad de crecer se tradujo en un deterioro de sus condiciones de vida, que ya eran las más malas del país. Los campesinos no permanecieron inactivos y se movilizaron con intensidad, se hicieron presentes por sus acciones. Los movimientos campesinos se lanzaron a la lucha pese a los cerrojos que las centrales oficiales y la represión habían establecido para prevenir esa eventualidad. La movilización campesina de los setenta fue heterogénea en sus características y tácticas, pero articulada alrededor de una demanda básica, común y permanente: la lucha por la tierra. Esa demanda terca y reiterada contradecía a todas las predicciones por entonces vigentes que, caricaturizándolas, podemos resumirlas en: los campesinos que pedían la tierra ya no debían existir, si existían no deberían movilizarse y si se movilizaban no deberían demandar el reparto de la tierra.”, Arturo Warman, “Invitación al pleito” en *Nexos*, núm. 71, noviembre, México, 1983, p. 85.

lugar, modificó las condiciones ecológicas de los territorios indios por medio de la conversión de nichos ecológicos que se destinaban a la agricultura o la recolección (no sólo de alimentos, sino de leña así como de plantas y animales utilizados en la medicina tradicional) en pastizales para la ganadería, los cultivos comercialmente rentables y la expansión de las presas. Por último, modificó la estructura laboral, pues la gente que antes vivía de cultivar sus propias parcelas tuvo que emplearse como asalariada o se vio forzada a migrar a otros lugares en busca de tierra o trabajo. Los efectos negativos de la política agrícola se vieron agravados por el enorme crecimiento de la población indígena resultado de las políticas de salud pública impulsadas desde los cincuenta, las cuales disminuyeron la mortalidad y aumentaron las tasas de natalidad. Esto hizo que la población creciera a un ritmo superior al de la economía, con la cual el acceso a la tierra y a las fuentes de empleo se hizo cada vez más difícil.

La descripción anterior debe llevarnos a preguntarnos acerca de la forma en que los pueblos indígenas, por una parte, y el indigenismo, por otra, respondieron a un proceso que desde la esfera económica estaba modificando la vida de los pueblos y que conduciría a alterar la relación entre los indios y el Estado mexicano.

Desde la perspectiva del indigenismo nacionalista, la modificación de las formas de reproducción económica en las regiones indígenas conduciría a la desaparición progresiva de las diferencias culturales de la población india y a la culminación del proceso de mestizaje. La consolidación de una economía moderna (es decir, capitalista) terminaría con "el proceso dominical" por el cual se mantenía a los

indígenas en un estado de sometimiento colonial (sostenido por las burguesías locales de las regiones de refugio) que les impedía integrarse económica, política y culturalmente a la nación⁹⁷. La desaparición paulatina de las economías de subsistencia debería conducir, según la teoría indigenista de Aguirre Beltrán, a que los indios salieran del aislamiento y de la vida “parroquial”. La migración a las ciudades tenía que acelerar “el proceso de aculturación” gracias a la influencia ejercida por los indígenas migrantes que, al regresar a sus regiones de origen, propiciarían el cambio cultural al introducir nuevos conocimientos así como el empleo de prácticas de la sociedad mestiza.

El Estado mexicano aspiraba a cambiar la estructura social de la población indígena y, al mismo tiempo, ampliar y reforzar el control ejercido por las instituciones y los órganos ligados al sistema político. En la medida en que el reparto agrario iba disminuyendo y que las condiciones de producción en el campo dependían cada vez más de la intervención de agentes externos a las regiones agrícolas, la Confederación Nacional Campesina (CNC) y las organizaciones campesinas ligadas al PRI buscaban consolidarse como los intermediarios fundamentales entre los grupos campesinos (e indígenas) y el

⁹⁷ Según Aguirre Beltrán “Con la integración se pretende alcanzar la participación plena de las clases sociales y categorías de población en el quehacer del desarrollo integral, siempre y cuando esa participación se realice en planos de igualdad. Se requiere que indígenas y no indígenas concurren a la integración nacional en condiciones pares, tanto en la recepción de los bienes y servicios que resultan del acrecentamiento económico y moral, cuanto en su contribución activa al progreso de la región intercultural y de la nación en su conjunto. Con ello los sectores marginados de la población podrán liberarse del estado indeseable en que se les mantiene, para integrarse en la sociedad envolvente como ciudadanos con derechos, obligaciones y lealtades plenas. La integración ideológica, basada en la participación igualitaria de todos los habitantes del país, es la tesis que, permanentemente, sostiene la Revolución Mexicana y por cuya cristalización lucha tesonera.”, Gonzalo Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEP (Col. SepSetentas, 64), 1973.

Estado mexicano, para así consolidar el proceso de subordinación política de las comunidades indias.

Sin embargo, los cambios impulsados en el medio rural no se dieron como una pacífica transición de un modelo de economías tradicionales de subsistencia a una economía de mercado conducida por el Estado. La expansión capitalista no sólo incrementó la pobreza de campesinos mestizos e indígenas, sino que en muchos casos, se hizo sobre la base del despojo de tierras ejidales y comunales, lo cual fue posible gracias a la complicidad de las autoridades gubernamentales, a la intervención de caciques locales y a la presión de empresas interesadas en explotar los recursos naturales. La política de expansión capitalista en el campo se encontró con resistencias y con respuestas por parte de la población indígena que no estaban contempladas ni desde la perspectiva del Estado ni de la antropología.

La respuesta indígena a la modernización posrevolucionaria

La evidencia más clara de que los indígenas no permanecieron inactivos frente a las políticas impuestas desde el Estado (y la que más atención ha recibido por parte de antropólogos, historiadores y sociólogos) fue la aparición de una gran cantidad de organizaciones políticas indígenas, cuyo surgimiento empezó a hacerse evidente desde los inicios de la década de 1970, que continuó a lo largo de los

ochenta y que se intensificó a medida que se acercaba el quinto centenario de la llegada de los españoles a América.

Hay que señalar que la forma en que los indios han respondido a las distintas políticas de modernización no ha sido homogénea. Las diversas expresiones del movimiento indígena varían en los métodos de organización, en los objetivos, en la orientación ideológica, en el discurso, así como en la forma de enfrentar al Estado y a las fuerzas que buscan reconfigurar desde fuera la estructura de las sociedades indias.

Las diferencias entre los distintos grupos étnicos, las características particulares de las regiones donde éstos se asientan y las divisiones internas de las sociedades indias han producido movimientos heterogéneos donde mezclan reivindicaciones étnicas y de clase y donde conviven demandas coyunturales con proyectos políticos de largo alcance. Por otra parte, el Estado mexicano también ha ofrecido respuestas diversas a los movimientos indígenas que incluyen la negociación, la cooptación y, a menudo, la represión. En muchos casos, el Estado combinó distintas estrategias con el propósito de dividir a los movimientos indios e incorporarlos a su estructura corporativa.

Otra característica que hay que tener en cuenta acerca de los movimientos indígenas de finales del siglo XX, es que éstos no siempre han expresado abiertamente su carácter indio. Las primeras organizaciones empleaban un lenguaje cuyo eje eran las demandas campesinas (reparto y restitución de tierras, crédito para la producción, etc.) y donde las reivindicaciones culturales no

ocupaban, aparentemente, un lugar preponderante. La dinámica de los movimientos indígenas se ha vuelto más compleja en la medida en que se han ido incorporando otro tipo de demandas como la defensa del medio ambiente, los derechos humanos, el impulso a las formas de producción tradicional, la defensa de los migrantes, los derechos culturales y jurídicos y en menor medida, los derechos de género.

La diversidad política en el mundo indígena ha vuelto a revivir el debate sobre de la forma en que la "sociedad nacional" (incluyendo al Estado y las disciplinas antropológicas) definen a los indígenas; las categorías que se utilizaron en la construcción de un sujeto social hacia el que el Estado dirigía su acción fueron superadas por la realidad. Conceptos como "regiones de refugio", "comunidades parroquiales" o "sociedad de castas" quedaron rebasados, no porque fueran sustituidos por otros modelos teóricos, sino porque los indígenas migraron a las ciudades, abandonaron algunas formas sociales que se veían como constitutivas de su identidad, incorporaron formas culturales de otras sociedades y, sin embargo, no se integraron al mundo mestizo como pensaban los primeros indigenistas ni sucumbieron al etnocidio como temían los antropólogos críticos. Las definiciones históricas y antropológicas sobre los indígenas también han tenido que ser puestas a revisión, pues las transformaciones experimentadas por los diversos grupos a lo largo del siglo XX han mostrado que las identidades étnicas no están formadas por un conjunto de rasgos perfectamente identificables y cuantificables que permanecen inalterados a lo largo del tiempo. Como afirma Marcello Carmagnani,

“la identidad étnica no es un principio eterno e inmutable sino un fenómeno que acontece en sociedades concretas, susceptible por lo tanto de sufrir una evolución histórica”⁹⁸. La migración a nuevos lugares, los contactos con otros grupos sociales (indígenas y no indígenas), la adopción de nuevas prácticas y la reelaboración y resignificación de las tradiciones, ha llevado a que las disciplinas sociales tengan que estar constantemente replanteando sus métodos de conocimiento y sus planteamientos teóricos y por otra parte, ha conducido a la crisis de ciertos modelos explicativos.

Los cambios en la población indígena han provocado que el Estado se suma en una crisis en su relación con éstos, pues su acción estaba guiada por una serie de supuestos que identificaban a las sociedades indias como entidades aisladas, estables, predominantemente rurales, carentes de capacidad para transformarse a sí mismas y que además, aceptarían abandonar su cultura y subordinarse a la autoridad estatal una vez que hubieran tomado conciencia de las bondades de la modernidad mexicana.

La dinámica política, económica, cultural e incluso demográfica de la población indígena ha llevado al desgaste de ciertas concepciones históricas que hemos revisado a lo largo de esta tesis. Aquellas visiones evolucionistas que sostenían que los indios se convertirían en mestizos, adoptarían el español como única lengua, abandonarían las prácticas mágicas y religiosas tradicionales, renunciarían al uso de formas políticas propias (en definitiva, que se modernizarían en los términos

⁹⁸ Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en*

establecidos por el Estado) han sido desmentidas en el terreno de la práctica. Los indígenas han adoptado el bilingüismo como una práctica común (y en muchos casos el multilingüismo), persisten en el uso de formas de vida tradicional las cuales combinan (no sin contradicciones y conflictos) con elementos de la modernidad occidental.

Los argumentos economicistas (sostenidos por algunos antropólogos marxistas y en alguna medida por Aguirre Beltrán y otros indigenistas) que concebían la indianidad como una categoría socioeconómica también han entrado en crisis, pues aun cuando las condiciones de producción de la vida material de los indios han cambiado, e incluso cuando se ha puesto en riesgo la reproducción social a través del cultivo en pequeña escala del maíz (uno de los ejes de la vida de los campesinos mesoamericanos), sus culturas no se han extinguido ni han sido reducidas a meros vestigios.

Como afirmamos en párrafos superiores, las reacciones a los embates del Estado y del capitalismo han sido diversas, sin embargo, es posible señalar algunas generalidades en los procesos. Benjamín Maldonado apunta que los pueblos indígenas han ofrecido dos tipos de respuestas a la modernización impuesta por los poderes nacionales: individuales y colectivas. Según este autor, la migración sería expresión de la primera y el movimiento político un indicador de la segunda. Aunque considero que la apreciación de Maldonado sobre la migración como acto individual o como "respuesta no comunitaria a la situación de empobrecimiento

Oaxaca. Siglos XVII y XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 11

que se padece en los pueblos de origen⁹⁹ es equivocada (pues la migración se realiza con la ayuda de redes familiares, comunitarias, no siempre implica el rompimiento con la localidad de origen y en ocasiones implica el traslado de comunidades enteras a nuevos asentamientos), creo que estos son dos de los aspectos más importantes –sumado al cambio religioso– que han caracterizado la historia reciente de las sociedades indígenas de México.

Desde la segunda mitad del siglo XX el mundo indígena ha visto un incremento sorprendente de la migración. Los indígenas se han desplazado hacia distintos centros urbanos del país ya sea de manera permanente o como migrantes temporales para regresar a sus comunidades a trabajar la tierra en épocas de siembra. La migración los ha llevado incluso a trabajar en los campos y ciudades de Estados Unidos y Canadá, donde a veces han establecido comunidades que siguen manteniendo vínculos con los lugares de origen (por medio de la participación en las fiestas patronales, en los sistemas de cargo, la colaboración con dinero o trabajo para las obras comunitarias, etcétera).

La migración no siempre se ha dirigido a las ciudades sino que ha tenido como destino otras regiones rurales del país. Por medio de la colonización de bosques y selvas los pueblos indígenas han buscado conservar las economías campesinas afectadas por el despojo de tierras o los cambios en la estructura de la producción alentada por el Estado, ha sido un mecanismo para alejarse del control estatal y de la presión ejercida por caciques, latifundistas y otras estructuras de poder.

⁹⁹ Benjamín Maldonado op. cit., p. 88.

La migración ha provocado la desarticulación de ciertas formas tradicionales de organización y seguramente ha conllevado la pérdida de ciertos elementos culturales cuya existencia estaba estrechamente relacionada con un lugar geográfico determinado. Pero también ha fomentado la formación de nuevas comunidades, de nuevas formas de socialización, la recreación y resignificación de tradiciones, etc.

Un ejemplo de cómo la migración ha producido nuevas formas de convivencia social, así como una reconfiguración de las culturas indígenas y muchos resultados inesperados desde la óptica del indigenismo, lo encontramos, nuevamente, en el estado de Chiapas. El caso de las migraciones recientes a la selva Lacandona es particularmente ilustrativo acerca de la respuesta ofrecida por los pueblos indígenas a los procesos modernizadores, incluido el indigenismo y una muestra de las complejas relaciones que las sociedades indias establecen con los poderes provenientes de otras sociedades (el estado, las iglesias, diversos grupos políticos y económicos, etc.).

La selva lacandona ha sido, desde el siglo XIX, un espacio de colonización y expansión de diversos sectores: latifundistas y ganaderos de Tabasco, Campeche, Quintana Roo y otras regiones de Chiapas; compañías de capital nacional y extranjero dedicadas al comercio con madera, hule y otras materias primas; empresarios cafetaleros alemanes y mexicanos y un importante número de colonos indígenas (pertenecientes a numerosos grupos étnicos) y mestizos que emigraron en busca de tierras y de mejores condiciones laborales. Al mismo tiempo, se ha

caracterizado por ser un espacio donde el Estado, las élites regionales, diversas corrientes de la Iglesia Católica, confesiones protestantes y distintas expresiones de la izquierda mexicana se han disputado el control y la influencia sobre los pobladores de la región lacandona¹⁰⁰.

La migración más importante hacia la selva se dio a partir de los años cincuenta y continuó durante la década de 1960 y 1970. La mayor parte de los migrantes eran tzotziles, choles y tzeltales provenientes de los Altos o de las fincas de la zona costera de Chiapas. El proceso migratorio fue resultado de la explosión demográfica que tuvo lugar en las zonas montañosas de Chiapas¹⁰¹, de las dificultades para tener acceso a la tierra, de la paralización del reparto agrario y, en ocasiones, fue la respuesta al domino caciquil en los Altos que no permitía ninguna forma de disidencia política o religiosa.

La colonización de la selva no se dio como un simple movimiento de campesinos de un lugar a otro. Desde sus inicios, diversos grupos políticos y religiosos participaron en el proceso migratorio, lo que dio origen a un proceso de politización que a su vez produjo la creación de organizaciones campesinas e indígenas donde las reivindicaciones étnicas ocupaban un lugar destacado y que, a la larga, conduciría no sólo a la adopción por parte de los indígenas de nuevas

¹⁰⁰ Para una descripción detallada de la composición física, social y cultural de la selva Lacandona véase: Jan de Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

¹⁰¹ Si bien la migración hacia la selva se intensificó a mediados del siglo XX hay que señalar que ésta ha existido en Chiapas por lo menos desde el siglo XIX. Las haciendas cafetaleras, las plantaciones de caña de azúcar y las monterías para la extracción de maderas preciosas o hule, funcionaron con trabajadores indígenas que migraban de manera temporal de los Altos a las zonas bajas cuando llegaba la época de la cosecha. No es

formas religiosas (dentro y fuera del catolicismo). sino a la adopción de ideologías políticas novedosas y a la creación de un nuevo discurso acerca de la indianidad.

Según Jan de Vos: “en los primeros años del éxodo a la selva, la Iglesia católica, y en menor grado las diversas denominaciones protestantes, fueron el espacio privilegiado en donde los colonos más inquietos y dotados pudieron adquirir los elementos necesarios para convertirse en líderes de su comunidad. Convocados por las iglesias a cursos de formación básica aprendieron a dominar el español, a leer y escribir, a profundizar su fe religiosa, a mejorar sus condiciones de vida, a estudiar y reflexionar acerca de sus problemas personales (...) Así, la religión se convirtió en primer y principal eje ordenador de la vida social en las nuevas colonias selváticas. La estrecha relación que parece existir entre los habitantes de La Lacandona y Los Altos no se explica sólo por el mismo origen étnico de ambas poblaciones, sino también por esa pertenencia común que dan el credo religioso y la estructura eclesiástica que los respalda.

“La cohesión sociorreligiosa llevó a los colonos a busca también formas de organización política. Así lo exigía la lucha por la tenencia legal de la tierra ocupada y por la apropiación del proceso productivo. En el Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas, los colonos de La Lacandona formularon por primera vez públicamente sus demandas agrícolas, al unísono con los demás indígenas del estado.

aventurado afirmar que existe una tradición de migración y que el traslado de un lugar a otro no es una práctica extraña para los pueblos mayas de Chiapas.

“En este momento lo hicieron aún bajo la tutela de la Iglesia católica, pero pronto esa institución tuvo que aceptar la competencia de organizaciones políticas de izquierda venidas del centro y norte de la República Mexicana. Sus militantes entraron a trabajar como asesores de las comunidades pioneras en la difícil tarea de establecer estrategias viables frente a la ineptitud y la reticencia de autoridades estatales y municipales.”¹⁰²

El contacto entre los indígenas y diversas organizaciones de izquierda ha sido un factor importante en la conformación de la historia reciente. La penetración de algunos grupos de orientación maoísta a principios de los años setenta condujo a la formación de asociaciones de productores y ejidatarios siendo la más relevante la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) “Unión de Uniones” que unificó “a más de 100 ejidos y 25 rancherías”. Más tarde, la crisis de esta asociación conduciría a la formación de la Alianza Nacional Campesina Indígena “Emiliano Zapata”, una organización de corte más radical que sería durante más de diez años la cara legal y visible del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, resultado de la confluencia de grupos de izquierda que tradicionalmente habían defendido la vía armada y comunidades indígenas de la selva y los Altos que habían renunciado a la lucha legal como medio de mejorar sus condiciones de vida.

Lo que nos muestra el proceso de migración a la selva Lacandona y su relevancia para esta tesis es que, por una parte, los indígenas no se mantuvieron inactivos frente a la crisis desatada en el campo por la expansión de la economía capitalista,

¹⁰² Jan de Vos, *op. cit.*, pp. 40-41.

ni aceptaron resignadamente las condiciones impuestas por el poder surgido de la alianza entre el Estado mexicano y las élites indígenas. En segundo lugar vemos la enorme distancia que existe entre la concepción indigenista de las comunidades (las unidades estables, aisladas, "parroquiales", homogéneas y un largo etcétera que ya hemos expuesto con suficiente claridad a lo largo de este trabajo) y los procesos que éstas experimentan. En tercer lugar es posible apreciar que los indígenas son capaces de utilizar en su provecho las instituciones y las estructuras de los poderes hegemónicos (el Estado, las iglesias, etc.) y que tanto el discurso como la acción de éstas experimentan transformaciones cuando se implantan en el medio indígena.

Los indígenas que se asentaron en la selva a partir de la migración de las tierras altas mantuvieron contactos con "fuerzas externas" y aprendieron a relacionarse con ellas de diversas maneras. En la medida en que son comunidades homogéneas sino sociedades bastante complejas en las que hay actores colectivos e individuales, hubo quienes se aliaron con unos y con otros. La forma de relacionarse con estas fuerzas externas es discontinua, heterogénea y se transforma a lo largo del tiempo. Quienes una vez fueron católicos se convirtieron en protestantes, lo que pertenecieron al PRI lo abandonaron para sumarse a otras organizaciones políticas, quienes estuvieron en organizaciones políticas legales pasaron a formar parte de estructuras clandestinas armadas y, seguramente hay quienes han hecho este itinerario en la dirección contraria.

Las sociedades indígenas se han movido a lo largo del tiempo en muy distintas direcciones. Por lo que no es posible hacer una historia lineal y progresiva de los indios. En la historia reciente de la selva Lacandona encontramos que los indios han hecho trayectos geográficos pero también culturales, políticos e ideológicos. A la historia de las fuerzas externas debemos agregar la cultura y la historia particular de cada pueblo. Los pueblos indígenas se han relacionado entre ellos mucho antes de la llegada de, ya no digamos del Estado moderno, sino que comparten una historia anterior a la llegada del castellano y del catolicismo. Sus culturas son históricas aunque muchas veces se expresen a través de lenguajes donde el mito tiene una enorme presencia y aunque carezcan de escritura o de una tradición escrita.

La acción de las fuerzas externas que buscan actuar sobre los indígenas encuentra un límite porque simplemente no parten de cero, las sociedades indígenas tienen poderes propios, fuerzas internas que se expresan en la familia, en las formas de gobierno tradicionales, en las distintas formas de asociación colectiva y que se relacionan contradictoriamente con aquellas estructuras que provienen de otras sociedades. Son sociedades con historias complejas de larga, mediana y corta duración.

El mundo indígena moderno se caracteriza por la aparición de nuevos movimientos políticos, por la formación de comunidades de migrantes en distintos lugares de México o del extranjero (las cuales mantienen por distintas vías vínculos estrechos con las localidades de origen), de nuevas formas religiosas,

así como por el surgimiento de literaturas indias, culturas escritas y una intelectualidad propia interesada por reflexionar en términos culturales propios. Estos rasgos de la situación india contemporánea ponen en duda las afirmaciones un tanto alarmistas de la antropología crítica acerca del etnocidio promovido por política indigenista. Si bien la política estatal nunca ha sido capaz de aceptar la pluralidad de culturas y construir un Estado fundado en la diversidad¹⁰³, también es cierto que tampoco ha impulsado una destrucción sistemática de las poblaciones indias; su acción ha sido guiada por una concepción liberal (y en ocasiones un tanto marxista) de la igualdad según la cual la homogenización es un propósito loable al que hay que dirigir los esfuerzos, pues ésta garantiza la libertad para todos los individuos. Hay que añadir que el Estado mexicano estaba lejos de ser monolítico y que, pese a los esfuerzos por construir una imagen uniforme de sí mismo, estaba constituido por compleja red de alianzas y pactos entre grupos con ideologías diferentes e intereses diversos (y a veces opuestos), lo que hacía que – por oportunismo o pragmatismo- dejara espacios para negociar con los grupos indios (lo que no implica que dichas negociaciones se dieran en un plano de igualdad) y que subordinara sus principios ideológicos con el fin de asegurar el control.

¹⁰³ De acuerdo con Paul Feyerabend, “una sociedad racional-liberal (-marxista) no puede contener una cultura negra en todo el sentido de la palabra. No puede contener una cultura judía en todo el sentido de la palabra. No puede contener una cultura medieval en todo el sentido de la palabra. Únicamente puede contener dichas culturas como injertos secundarios en una estructura básica determinada por una poco santa alianza entre la ciencia y el racionalismo (y el capitalismo)”, Feyerabend, op. cit., p. 89. Nosotros agregaríamos que tampoco puede contener una cultura india en todo el sentido de la palabra.

La preocupación de los antropólogos críticos por el etnocidio indígena se relaciona, desde nuestra perspectiva, con tres factores fundamentales: por un lado encontramos el cuestionamiento teórico de la antropología, a la cual veían estrechamente ligada a las prácticas de un Estado que, cuando no podía subordinar a la oposición recurría a la represión¹⁰⁴. En segundo lugar aparece la inquietud suscitada por el avance del capitalismo en el medio rural y las graves consecuencias sociales que esto implicaba. Por último, podemos afirmar que el temor al etnocidio (y en consecuencia la preocupación por la desaparición de las culturas indias) también es resultado de la adopción de una concepción particular de la historia que ve cualquier cambio experimentado por los indios como una pérdida cultural irreparable y una evidencia contundente de la destrucción promovida por los poderes hegemónicos. La visión histórica de los antropólogos se construyó sobre la base de la historia nacionalista que en el fondo sostiene que los indios auténticos son aquellos que construían grandes pirámides y vivían en una especie de estado idílico que fue destruido para siempre por la violencia de la conquista española. El pensamiento nacionalista siempre ha tenido grandes dificultades para entender las transiciones históricas de los pueblos indios, en parte porque la historia nacionalista es un instrumento ideológico que establece que el origen de los mexicanos (y de México como nación moderna) es el resultado de una historia de lucha constante contra la opresión. La opresión de los

¹⁰⁴ En este sentido la aniquilación del movimiento estudiantil de 1968 y la persecución a los movimientos de izquierda y a la guerrilla en los setenta parece haber sido determinante.

colonizadores españoles, luego la de la Iglesia y los invasores extranjeros y más tarde la de una dictadura explotadora que fue violentamente expulsada por la Revolución. El régimen resultado de esa Revolución es la culminación de esa lucha histórica contra la dominación y es su tarea reivindicar a las primeras (pero no las últimas) víctimas de la opresión: los indios.

Esa tarea de reivindicación no consiste en crear condiciones para que esas culturas se reproduzcan libremente, porque dichas culturas están incompletas, fragmentadas, mutiladas y son incapaces de regenerarse. En consecuencia lo que hay que hacer es facilitarles a los indios a que se integren a la cultura de quienes detentan el poder, como único medio para su liberación.

Conclusiones

A lo largo de este estudio se fue revelando la amplitud y complejidad del indigenismo; en un principio, la investigación parecía limitarse a las posturas de los antropólogos mexicanos que habían participado en la formulación y aplicación de políticas públicas hacia los pueblos indígenas. Daba la impresión que lo escrito por los indigenistas era suficiente para entender el modo en que se formó el pensamiento de los regímenes posrevolucionarios sobre el indio y que centrarse en el estudio de personajes como Manuel Gamio, Gonzalo Aguirre Beltrán y Alfonso Caso bastaría para elaborar la tesis. Sin embargo, al entender que el indigenismo es parte de un proyecto ideológico y político más amplio (el de la revolución mexicana) y de un complejo ideológico de mayor alcance (el nacionalismo cultural), tuve la necesidad de ampliar la explicación hacia otros terrenos que no son exclusivamente los de la antropología.

La lectura de algunas obras de carácter teórico y el acercamiento a los historiadores de la corriente conocida como *estudios subalternos* (quienes se han interesado por entender el nacionalismo de la India moderna), me proporcionó algunas herramientas para elaborar una crítica de las posiciones indigenistas; según

algunos autores de esta corriente, los Estados modernos tienen como una de sus características la elaboración de narrativas y representaciones que buscan legitimar su acción, crear un discurso coherente sobre su origen, presente y futuro, lo que implica el ocultamiento de la experiencia histórica de los grupos sujetos a la hegemonía del Estado y la subordinación de toda experiencia histórica a los parámetros que rigen dichas narrativas. Por otro lado, la obra de Edward Said me reveló cómo una ideología que acompaña a una época determinada es capaz de influenciar no sólo el pensamiento político sino que está imbricada en las prácticas científicas, artísticas, en los discursos e incluso en el pensamiento de quienes rechazan conscientemente las ideologías dominantes.

A lo largo de la tesis intenté delinear algunos de los rasgos que, en mi opinión, ayudan a definir el indigenismo desde otras perspectivas que no sean sólo aquellas que plantean la historia política más tradicional. El indigenismo es un fenómeno complejo que requiere tanto de una explicación en términos de lo que establece la antropología como de lo que establecen las políticas públicas. El problema es que para definir al indigenismo se opta por explicaciones en donde el referente fundamental es o la antropología o la labor del Estado; en esta tesis procuré establecer un vínculo entre la producción antropológica y las políticas públicas que permitiera entender la forma en que las ciencias sociales se han visto influenciadas por el Estado y el papel que ha jugado el pensamiento social en la formación de una ideología estatal de alcance nacional.

Sin embargo, considero que limitarse a la exploración de la relación entre antropología y Estado es insuficiente para entender el indigenismo, pues hace falta tener en cuenta las posiciones y acciones de quienes eran los sujetos fundamentales del pensamiento y la acción indigenista: los pueblos indígenas. Aunque como hemos visto a lo largo de la tesis, los grupos indígenas han sido concebidos como entidades aisladas, resistentes al cambio y carentes de otra posición, respecto a las transformaciones que experimenta el país, salvo la resistencia que los lleva a volcarse sobre si mismos, lo cierto es que los indígenas llevan siglos adaptándose a las imposiciones de sus dominadores, que al contrario de lo que suele pensarse, las identidades étnicas son fundamentales para entender el curso de los procesos sociales y que éstas coexisten con identidades regionales, nacionales, de clase, religiosas, políticas, etcétera.

El peso de la idea nacionalista de la historia y la creencia de que el nuestro es un país esencialmente mestizo ha producido que la historia y otras disciplinas sociales tiendan a ignorar la relevancia de los indígenas en la historia de México o a considerar que las particularidades culturales se irán diluyendo irremediabilmente y que, por lo tanto, no son significativas para entender los procesos históricos. La idea expresada por Alan Knight en su historia de la revolución mexicana parece haber sido la característica dominante de los estudios sobre el México moderno, según este autor: "las lealtades étnicas fueron reemplazadas por otras -de clase, ideológicas, regionales y clientelistas-. A medida que las presiones externas e inexorables obligaban a estrechar la integración de la nación y de la economía

nacional, la masa indígena se fusionaba con el campesinado étnicamente indefinido; los indios mayas se convirtieron en peones yucatecos; la identidad de casta fue suplida por la identidad de clase.”¹⁰⁵ En la historiografía (y en buena parte de la antropología) ha dominado esta visión que niega la presencia india, lo que ha provocado una simplificación de las explicaciones, un ocultamiento de la historia de un amplio sector de la población mexicana y ha impuesto una barrera para entender desde una perspectiva histórica la persistencia de las identidades étnicas.

Por otra parte, creo que una pregunta fundamental es saber hasta que punto la ideología del Estado y las políticas desarrolladas por éste son capaces de imponer su hegemonía a los individuos y grupos que forman la nación. En esta tesis he partido del supuesto de que el poder Estatal es limitado y que los pueblos indígenas cuentan con herramientas dadas por su propia cultura y su historia para resistir las imposiciones del Estado moderno y reconfigurar y utilizar en su provecho los instrumentos de hegemonía del Estado mestizo. Ahora bien, creo que los ejemplos citados en la tesis acerca de la forma en que se da esta resistencia a la hegemonía del Estado son insuficientes para demostrar la hipótesis antes expuesta y que en ese punto residen las mayores debilidades argumentativas. Ese problema no es achacable por entero a mí (aunque sin duda, la mayor responsabilidad es mía), pues tiene que ver con la ausencia de una reflexión antropológica en la

¹⁰⁵ Alan Knight, *La revolución mexicana. Del porfiriato al nuevo régimen constitucional, Volumen. I Porfiristas, liberales y campesinos*, México, Editorial Grijalbo, 1996, p. 35.

historiografía mexicana y con la falta de perspectiva histórica en los trabajos antropológicos. Esa carencia presente tanto en las disciplinas históricas como en las antropológicas, tiene que ver no sólo con la aceptación de una falsa división del trabajo en las ciencias sociales, que supone que la reflexión del pasado no debe contaminarse por el presente y viceversa, sino con la influencia ejercida por una idea de la nación –cuyo origen y conformación he intentado establecer a lo largo de la tesis- que afirma que los indios del presente son apenas una versión decadente de los “auténticos” indios que son los del pasado prehispánico. Esta idea está fundada en la idea de que los auténticos herederos del imponente pasado indígena son los mestizos, pues son ellos los llamados a restaurar la nación, a alcanzar la grandeza y restaurar esa especie de honor violado por los siglos de colonialismo español, por las afrentas imperialistas de los extranjeros y por la tiranía entreguistas y europeizante del porfiriato.

También es necesario conocer cuáles son, cómo se formaron y por qué vías se difundieron esos instrumentos hegemónicos del poder estatal. El Estado mexicano posrevolucionario tuvo como uno de sus rasgos distintivos el utilizar la cultura como un instrumento de legitimación y como un mecanismo para ejercer su dominio. Para esto se valió del trabajo de antropólogos, historiadores, arqueólogos, artistas plásticos (pintores, escultores, grabadistas, etcétera), escritores y un largo etcétera. La ideología estatal se ha difundido por múltiples caminos y ha dejado su huella en el pensamiento de muchas generaciones de mexicanos, incluyendo a quienes criticaron las políticas de los regímenes posrevolucionarios.

Bibliografía

1. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio social socio-cultural en México*, México, INI-FCE-UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
2. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra polémica*, México, FCE-INI-UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
3. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI, 1967.
4. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEP (Col. SepSetentas, 64), 1973.
5. Anderson, Benedict, *Comunidades imaginarias*, México, FCE, (Completar cita)
6. Bartra, Roger, *Campesinado y poder político en México*, México, Editorial Era, 1982.
7. Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.
8. Bonfil, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo, 1990.

9. Bonfil, Guillermo (compilador), *Utopía y revolución (El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina)*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981.
10. Centro Antropológico de Documentación de América Latina, *Civilización. Configuraciones de la diversidad*, número 3, febrero de 1985.
11. Caso, Alfonso, "Definición del indio y de lo indio" en: *América Indígena*, vol. VIII, núm. 4, octubre de 1948, pp. 239-248.
12. Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
13. Dehouve, Danièle, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, CIESAS, 1991.
14. De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
15. Díaz Polanco, Héctor, *La cuestión étnico nacional*, México, Editorial Línea, 1985.
16. Dubeh, Saurabh (Coord.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999.
17. Favre, Henri, *El indigenismo*, México, FCE, 1998.
18. Feyerabend, Paul, *La ciencia en una sociedad libre*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1998.

19. Gamio, Manuel, *La población del Valle de Teotihuacán*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, 5 vols.
20. Hale, Charles R., *Resistance and contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, California, Stanford University Press, 1994.
21. Hernández Díaz, Jorge, *Las imágenes del indio en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998.
22. Herzfeld, Michael, *Ours once more: Folklore, Ideology and the making of Modern Greece*, New York, Pella Publishing Co., 1987.
23. *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Indigenista Interamericano, 1974, vol. 2.
24. INEGI, *La Revolución Mexicana. Atlas histórico*, Aguascalientes, INEGI, 1998.
25. Instituto Nacional Indigenista, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Primer informe*, México, INI-PNUD, 2000, 2 vols.
26. Instituto Nacional Indigenista, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México. Segundo informe*, México, INI-PNUD, 2003.
27. Knight, Alan, *La revolución mexicana. Del porfiriato al nuevo régimen constitucional. Volumen I. Porfiristas, liberales y campesinos*, México, Editorial Grijalbo, 1996.
28. Loyola, Rafael (Coord.), *Entre la guerra y la estabilidad política. El México de los 40*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1990.

29. Maldonado, Benjamín, *Los indios en las aulas. La dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca, México*, CONACULTA-INAH, 2002.
30. Martínez, Víctor Leonel Juan "La disputa por el poder municipal en Oaxaca" en: *América Indígena*, vol. LIX, núm. 2, abril-junio 2003, p. 12.
31. Nahmad Sitton, Salomón et. al, *Siete ensayos sobre indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
32. Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Programa nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas 2001-2006*, México, ORDPI-INI, 2002.
33. Palacios, Guillermo, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del 'problema campesino' en México, 1932-1934*, México, El Colegio de México-CIDE, 1999.
34. Perafán, Carlos, *Adecuación de servicios financieros a las economías tradicionales indígenas*, Washington, D.C., BID, Unidad de Pueblos Indígenas de y Desarrollo Comunitario, Departamento de Desarrollo Sostenible, mayo de 2000.
35. Pérez Montfort, Ricardo, *Estampas del nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS-CIDHEM, 2000, pp. 121-122.
36. *Realidades y proyectos. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, México, INI, 1964, pp. 11-13.

37. Reynoso, Carlos, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, GEDISA, 1991, 331 p.
38. Rivera Cusicanqui, Silvia (comp.), *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Bolivia, Ediciones Aruwuyiri-SEPHIS, 1997.
39. Rozat Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana-INAH-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
40. Ruz, Mario Humberto y Juan Pedro Viqueira (coords.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS-CEMCA, 1995.
41. Said, Edward W., *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1994.
42. Sariego, Juan Luis, *El indigenismo en la tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, INI-INAH, 2002.
43. Schnapper, Dominique, *La comunidad de las naciones. Acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza, 2001.
44. Smith, Anthony D., *Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico*, London School of Economics, 2002.
45. Stavenhagen, Rodolfo, "Clase, etnia y comunidad" en: *México indígena*, número especial, diciembre, 1978, p. 97-100.
46. Valdés, Luz María, *Los indios mexicanos en los censos del año 2000*, México, UNAM, 2003

47. Vega, María José, *Imperios de papel. Introducción a la crítica poscolonial*, Barcelona, Crítica, 2003.
48. Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (Coords.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, El Colegio de México-Instituto Federal Electoral, 2000, 347 p.
49. Warman, Arturo y Margarita Nolasco, et. al., *De eso que llaman antropología*, México, INI, 1969, 154 p.
50. Warman, Arturo, "Indios y naciones del indigenismo", *Nexos*, núm. 70, noviembre, 1999.
51. Warman, Arturo, *El campo mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 2001.
52. Warman, Arturo, *Los indígenas en el umbral del milenio*, México, FCE, 2003.
53. Warman, Arturo, *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, UNAM-Porrúa, 1991.
54. Warman, Arturo "Invitación al pleito" en *Nexos*, núm. 71, noviembre, México, 1983.