

# TRADICIÓN Y MODERNIDAD. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS DE LOS PUEBLOS INDIOS FRENTE AL INDIGENISMO Y LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN

Carlos Salvador ORDÓÑEZ MAZARIEGOS

“in the process of creating that science of man that will underwrite the new world culture and its new possibilities, anthropology will also change itself, and change itself beyond recognition. Some of these changes are already under way. To make them possible, in a world of necessity, is our obligation”.

Eric WOLF

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Las políticas indigenistas*. III. *El indigenismo integracionista*. IV. *La antropología crítica*. V. *Reflexión final*.

## I. INTRODUCCIÓN

El presente ensayo es una reflexión personal, más que una discusión sobre los “grandes momentos” de la historia de la etnología y la antropología social en México, y particularmente el surgimiento de una corriente de pensamiento que se ha venido denominando en autores como Robert Ulin, entre otros, *antropología crítica*. El ensayo consta de dos partes: en la primera se da cuenta de las denominadas políticas indigenistas instrumentadas en México; en la segunda, de uno de los “grandes momentos” de la antropología en México: el surgimiento del pensamiento crítico, particularmente la antropología crítica y los aportes bonfilianos pero sin el objeto de encontrar un precursor sobresaliente o por la “precursitis”

que caracteriza nuestra antropología, sino por sus aportes en relación con la cuestión étnico-nacional y el desarrollo de un proyecto nacional que tome en cuenta las diferencias y especificidades culturales del México actual; finalmente retomando los elementos esbozados en el ensayo, hago una reflexión final sobre la problemática de los pueblos indios ante el indigenismo y los procesos de globalización.

Me ha parecido importante señalar que el foco de mi investigación (entendido en los términos de José Llobera) o posición teórica respecto a la historia de la ciencia en general y de la antropología social y la etnología en particular, es más bien externalista, esto es, que sitúo la ciencia dentro de la sociedad y no fuera de ella como lo hace el internalismo. Asimismo, ubico el origen de la ciencia moderna occidental con el desarrollo del capitalismo. Es por esta razón, y no por otra, que para explicar el desarrollo científico de nuestra disciplina no me concentro exclusivamente en las obras científicas (problemas teóricos y experimentales tal y como vienen definidos por la comunidad científica), sino que considero también otras influencias, como las tecnológicas, socioeconómicas, institucionales, políticas e ideológicas (Llobera: 1980).

Por otra parte, considero que la discusión entre el continuismo y el discontinuismo en la historia y la filosofía de la ciencia, es una temática muy discutible y suscita por lo demás una gran polémica. En lo particular abrazo más la posición discontinuista, esto es, el creer que el progreso científico se produce en súbitos y abruptos saltos hacia delante, es decir, revoluciones, cuyos efectos dislocan el orden establecido (Llobera: 1980).

Si esto no fuera así, no habría tenido ningún sentido escribir estas páginas sobre el desarrollo de la antropología crítica mexicana. Pero al adoptar esta posición me quedan serias dudas sobre el origen de la ciencia misma, siempre me ha parecido ver el origen de la ciencia con el de la humanidad misma, sobre todo con el inicio del pensamiento abstracto. Me parece a pesar de adoptar esta posición, que los científicos contemporáneos, o quienes pretendemos serlo, estamos en deuda con nuestros antepasados.

Pienso que aunque la ciencia no se haya desarrollado gradualmente, paso a paso, sino mediante, o antes bien, al través de grandes revoluciones, tal y como la historia de la humanidad misma lo demuestra, nosotros mismos, independientemente de nuestra posición ideológica y política, siempre hemos intentado (y sobre todo en un periodo de formación profe-

sional) nutrirnos de lo mejor del pensamiento anterior. El marxismo, al decir de Roger Garaudy, se nutrió de lo mejor del pensamiento anterior, y fue por esa razón y no por otra que se haya ubicado como una de las grandes corrientes de las ciencias sociales. Su acto de creación no pudo estar más que en las mentes geniales de Marx, Engels, Lenin y Gramsci, entre otros.

A propósito de la pugna continuistas vs. discontinuistas, Stocking ha introducido una interesante discusión sobre los dos tipos de hacer historia: la presentista y la historicista. La primera es aquella donde las teorías del pasado se clasifican en correctas o incorrectas según se ajusten o no, respectivamente, a la práctica actual de la ciencia. H. Butterfield ha calificado esta actitud como la “interpretación whig de la historia” y ha sido adoptada por científicos-historiadores, inductivistas y positivistas. Su única preocupación es demostrar el progreso triunfante de la ciencia desde sus orígenes hasta hoy, valorando los logros del pasado según las actitudes científicas contemporáneas (Llobera: 1980).

La segunda, intenta comprender en un todo integrado y compacto la obra del científico, sin la carga valorativa de si sus teorías y conceptos eran científicos o no, o si eran correctos o incorrectos, verdaderos o falsos. Es, como lo dice Stocking, entender el pasado “*for its own sake*” (Stocking: 1968). En lo particular me adhiero al historicismo esbozado por Stocking, por cuanto permite partir de un análisis más completo e integrado sobre la historia de la ciencia.

En este ensayo intentaré, por lo demás, ubicar la problemática de los pueblos indios a partir de su enfrentamiento histórico frente al indigenismo y procesos de globalización. Puesto que parece claro que el México de ayer y hoy ha apostado su futuro a ambiciosos proyectos de modernización que han profesado ayer una lógica *liberal*, padecida y vivida desde fines del siglo pasado y parte del presente con el liberalismo y el porfiriatto, y hoy *neoliberal*, la que propugna la trilogía del libre mercado, el adelgazamiento de Estado y, sobre todo, apertura comercial, todo esto con el fin de participar en los procesos de globalización y la mundialización de la economía.<sup>1</sup>

Sin embargo, estas políticas, derivadas e impuestas por los centros de poder internacionales, padecen de una ceguera ontológica, es decir, de un esfuerzo deliberado por esconder una parte de la realidad: el México plu-

1 Ver: Giménez, Gilberto, *Comunidades primordiales y modernización en México*, manuscrito, IIS-UNAM, p. 1.

riético y pluricultural, el México profundo de Bonfil, el México donde las costumbres y tradiciones se viven cotidianamente. Y esto es así porque las etnias de México no fueron invitadas al banquete de la modernización, como dirá Renato Rosaldo, y porque la lógica neoliberal, al través de los procesos de globalización, intenta imponer la homogeneización cultural a nivel mundial. Es por estas razones que no nos debe extrañar el levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994 (día en que entró en vigor el TLC), movimiento indígena reivindicador y contestatario, contrapuesto a las políticas neoliberales del Estado mexicano.

Rafael Pérez Taylor nos dice que la tradición no es más que la práctica que recupera el pasado para el presente, es el elemento unificador de la cohesión social, y sólo mediante un conjunto de tradiciones comunes un grupo de sujetos sociales sabrán que tienen una historia semejante que los conjunta en la lucha por el presente.<sup>2</sup> La tradición —según Pérez Taylor— está inscrita directamente en el entendimiento que se tiene del tiempo, como factor sagrado o histórico, que desborda su conceptualización académica para convertirse en una entidad con vida; la tradición representa la visión y la vida del hombre.<sup>3</sup> La modernidad surge como algo nuevo, un *nuovum*, y la modernidad así concebida es un proceso de disolución de muchas cosas, pero también de la construcción de muchas otras, la modernidad generalmente se le asocia con el progreso.

Sin embargo, para los historiadores son fundamentalmente cuatro los procesos históricos mediante los cuales surge la modernidad:

En primer lugar, el renacimiento o quattrocento italiano, el cual fue, en principio, un fenómeno intelectual y cultural, y luego vivido por sus contemporáneos como una verdadera revolución destinada a liquidar mil años de barbarie medieval y a reanudar los esplendores de la antigüedad clásica, fue ante todo un movimiento renovador y humanista de las ciencias y las artes, y cuya dinámica se desarrolló en el norte italiano, los países bajos y los castillos del Loire.

En segundo lugar, con el denominado “descubrimiento de América” o lo que otros autores han definido como el proceso de invasión y colonización europea; el así denominado “descubrimiento de América” y las posteriores expediciones por Asia, Oceanía y África permitió a Occidente extender su conocimiento geográfico a todo el orbe.

2 Pérez Taylor, Rafael, *Entre la tradición y la modernidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1996, p. 32.

3 *Idem*, p. 237.

En tercer lugar encontramos a la reforma, o guerras de reforma, el cual es un proceso histórico que culmina con la unidad religiosa en Occidente: sus principales líderes fueron Lutero y Calvino.

Por último, encontramos al iluminismo o Ilustración, es decir, el pensamiento de los enciclopedistas franceses; la palabra clave de este pensamiento era la razón.

Tradición y modernidad es un poco lo que Geertz caracterizó como la tensión entre el impulso esencialista (“el estilo indígena de vida”) y el empuje epocalista (“el espíritu de la época”), uno jalando hacia la herencia del pasado y otro hacia la oleada del presente. Las metas del esencialismo —preconizado por ciertas corrientes de antropología latinoamericana— pueden ser “psicológicamente aptas pero socialmente aislantes”; mientras que las propuestas del epocalismo —tan caro a tantos sociólogos modernos y posmodernos— tienden a ser “socialmente desprovinciantes”, pero psicológicamente forzadas.

Pero es de advertir que tradición y modernidad no se oponen como *tipos ideales* polares, totalmente incompatibles ni excluyentes, puesto que no sólo se pueden entremezclar y coexistir, sino también reforzarse recíprocamente. Al decir de Balandier: “toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí rasgos modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica sino dialéctica”.<sup>4</sup>

Para el caso de México, las políticas oficiales siempre han sido las de modernizar la tradición, de borrar el mosaico pluriétnico de México, el rostro indio, simplemente por ser lo no-moderno, lo arcaico, la causa del atraso del país. Es por ello imprescindible dar cuenta de cómo se han implementado estas políticas y con qué fines, es decir, lo que Aída Hernández ha denominado los encuentros y desencuentros de los pueblos indios y sus comunidades con el indigenismo mexicano.<sup>5</sup>

## II. LAS POLÍTICAS INDIGENISTAS

El denominado “tropezón” de Colón<sup>6</sup> con islas y tierra firme americana, en 1492, marcó el inicio, por un lado, de la resistencia de los pue-

4 *Idem*, p. 9.

5 Hernández Castillo, Rosalba Aída, “Inventación de tradiciones: Encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano” (MS), México, 1994.

6 En 1992 se suscitó una polémica entre Miguel León Portilla y edmundo O’Gorman en torno al 12 de octubre, el primero señalaba que esta fecha marcaba el momento histórico del “encuentro de

blos originarios frente al invasor y al orden colonial que se les impuso posteriormente, el cual tenía como fin la explotación y opresión de la población nativa a la par de su destrucción cultural vía genocidio y etnocidio y la invención de su ser; pero también, por el otro, el inicio de las denominadas “políticas indigenistas” en el siglo XVI, esto es, de políticas explícitamente encaminadas a negar los derechos específicos de colectividades consideradas inferiores e incapaces de manejar sus propios asuntos, por el solo hecho de ser socioculturalmente diferentes de los grupos dominantes.<sup>7</sup>

Respecto de las políticas indigenistas, Díaz Polanco<sup>8</sup> nos dice que, a lo largo de la historia, las políticas indigenistas son el reflejo, y en varios sentidos la causa, de la heterogeneidad étnica no resuelta. Además, enfatiza que los indigenismos implican políticas concebidas y diseñadas por los no indios, para ser aplicadas a los otros; no suponen una consideración del punto de vista y los intereses de esos otros, sino una negación rotunda de que éstos tengan algo que opinar sobre sus propios asuntos. Los indigenismos reúnen, así, la doble cualidad de ser inorgánicos (respecto a los grupos étnicos) y extremadamente homogeneizadores.

En el indigenismo pueden discernirse, según su opinión, tres fases importantes:

- a) La que corresponde a las más de tres centurias de régimen colonial;
- b) La que se aplica, luego de la independencia, durante el siglo XIX y parte del actual (preconizada y llevada a la práctica especialmente por los liberales);
- c) La que desarrollan los modernos Estados latinoamericanos, en particular a partir de mediados del siglo XX.

Gonzalo Aguirre Beltrán —citado por Díaz Polanco— señaló que las políticas que corresponden a estas fases se pueden denominar con los tér-

dos mundos”, la cual fue también la postura oficial del gobierno mexicano; en cambio O’Gorman lo denominaba irónicamente como un “tropezón”, puesto que, según Colón, en su trayecto hacia las Indias Orientales se “tropezó” con un nuevo continente. Ver: O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, y León Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos*, México, UNAM, 1987.

7 Díaz Polanco, Héctor, “Derechos indígenas y autonomía”, *Crítica Jurídica*, México, núm. 11, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1992, p. 43.

8 Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991, p. 42.

minos de segregación, incorporación e integración, respectivamente.<sup>9</sup> Las prácticas de genocidio, etnocidio y etnofagia predominan también en estas tres fases respectivamente.<sup>10</sup>

Ahora bien, para los fines prácticos de este capítulo vamos a dar cuenta del indigenismo contemporáneo, esto es, las “políticas integracionistas” del siglo XX y su crisis, pero previamente en forma de síntesis, haré referencia a las políticas indigenistas en su fase segregacionista e incorporativista.

### *Breves antecedentes sobre las políticas indigenistas en su fase segregacionista e incorporativista*

Las políticas indigenistas se instauraron en México tras la implantación del régimen colonial español en la Nueva España, a partir de la tercera década del siglo XVI. Bonfil dirá que es entonces cuando se conforma una sociedad escindida, cuya línea divisoria corresponde a la subordinación de un conjunto de pueblos de cultura mesoamericana bajo el dominio de un grupo invasor que porta una cultura diferente de matriz occidental. Se crea así una situación colonial en la que la sociedad colonizadora afirma ideológicamente su superioridad, en todos los campos posibles de comparación, frente a los pueblos colonizados.<sup>11</sup> Es por esta razón que las

9 P. 92 y ss. Aguirre Beltrán definió la integración como “el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición”, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1970, p. 40. Según Alejandro Marroquín, “la incorporación era la política que tenía a hacer que los grupos considerados como atrasados pasaran a formar parte de las sociedades ‘civilizadas’ mediante procedimientos persuasivos y compulsivos. La asimilación tenía un contenido biológico y se refería a fenómenos acaecidos en los individuos pertenecientes a distintos grupos étnicos en estrecho contacto y en los cuales algunos individuos perdían sus características étnicas y adquirían la de los otros con quienes estaban en contacto”. *Balance del indigenismo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, pp. 18-19.

10 Etnofagia: expresa el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones “nacionales” ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción, y la transformación.

11 Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y la Artes (CONACULTA) y Grijalbo, 1990, p. 113. A propósito uno de esos campos referidos fue el militar, en que los españoles demostraron en todo momento su superioridad técnica, y que ideológicamente se reprodujo como racial no sólo frente a los pueblos americanos sino también europeos. *Apuntes del Curso sobre la Colonia*, de Severo Martínez Peláez.

políticas indigenistas operadas durante el régimen colonial son segregacionistas respecto al indio.

El imperio español y más concretamente los colonizadores españoles y sus descendientes segregaron tanto social como políticamente al indio. Instauraron dos repúblicas: la de los españoles y la de los indios. La sociedad colonial se escinde en dos grupos humanos españoles (colonizadores) e indios (colonizados), realidad que también se transforma hacia una multitud de grupos humanos diferentes como consecuencia lógica de la importación de negros y el “mestizaje”. Es imprescindible, por tanto, subrayar el carácter opresivo y explotador del régimen colonial, que reflejaba indudablemente la ideología racista y la práctica indigenista implementada: la destrucción física y cultural de los pueblos indios, es decir, del genocidio y el etnocidio.<sup>12</sup> El genocidio fue el que predominó durante el régimen colonial, y para demostrarlo veamos nuestro siguiente cuadro que trata sobre la reducción de la población indígena.<sup>13</sup> Régis Debray señaló ya que “en materia de hecatombe, rara vez se ha hecho mejor y tan rápidamente”.<sup>14</sup>

Las políticas indigenistas operadas en su fase segregacionista se caracterizan consecuentemente por su carácter racista y su ferocidad genocida que desde la perspectiva de Bonfil Batalla desmontaron las formas de organización social y política que unían orgánicamente a la población de vastos territorios; se reordenó la ocupación y explotación del espacio, desplazando, concentrando, dispersando o expulsando a la población india en función de los intereses económicos y estratégicos de la empresa colonizadora; se puso en marcha un intenso programa etnocida, estructurado en torno a la evangelización; la guerra de ocupación, las enfermedades traídas por los españoles, los trabajos forzados y la desorganización inicial de la cultura y la forma de vida precolonial, produjeron una de las catástrofes demográficas más terribles en la historia de la humanidad.<sup>15</sup>

Pero ante esta situación se alzaron las voces de los defensores de indios como el obispo Zumárraga, los teólogos Sahagún, Francisco de Vitoria, Montesinos y, sobre todo, el dominico Bartolomé de las Casas, quie-

12 Ver: Martínez Peláez, Severo, *Centroamérica en los años de la independencia: el país y los habitantes*, Guatemala, Serie Investigación para la Docencia, núm. 7, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de San Carlos, pp. 19 y ss.

13 Semo, Enrique, *op. cit.*, pp. 29 y 30.

14 Debray, Régis, *Christophe Colomb, le visiteur de l'aube*, París, La Différence, 1991.

15 Bonfil Batalla, Guillermo, “Notas sobre civilización y proyecto nacional”, *Cuadernos Políticos*, núm. 52, México, oct.-dic. de 1987.

nes se enfrentaron a esta ideología racista y etnocéntrica dominante, que concebía a los indios como bestias, y en el mejor de los casos de “su capacidad intelectual y religiosa”.<sup>16</sup> Por mérito propio, el representante más acabado de esta última posición fue el maestro de la Universidad de Salamanca, Juan Ginés de Sepúlveda, quien además, sostuvo un histórico debate público con Bartolomé de las Casas. Para Las Casas la fe cristiana es incompatible con la injusticia y la opresión; por ello, en una sociedad que se construye sobre el despojo y la injusticia es necesario anunciar el evangelio de los pobres. Lo que simple y llanamente nos dice Las Casas, es que por ignorado y aislado que haya existido el indio durante siglos; por ajeno que haya permanecido a la difusión de la palabra evangélica; por distinta que pudiera ser su morfología, y por extrañas y aun bárbaras e inhumanas que se juzguen su religión, sus costumbres, sus instituciones, y en general su modo de vida, el hombre español —sobre todo el cristiano— no está sino en presencia de su prójimo, es decir, de un ser tal como él mismo, tal como se concibe a sí mismo.<sup>17</sup>

El México independiente no benefició en nada a las poblaciones indígenas. El proyecto nacional quedó en manos de las élites criolla y mestiza, la primera consideró a lo indio y lo mestizo como biológica y culturalmente degradantes, por lo que se trata de excluir a estos grupos del quehacer nacional, y los segundos inspirados por las ideas liberales del siglo XIX, proponían incorporar a los indios a la nueva nación mexicana, al “progreso” y la “civilización”. La disputa del poder político entre las élites liberales y conservadoras no fue más que la lucha por imponer un proyecto de nación que estuviera de acuerdo con sus intereses políticos e ideología, y por supuesto, al margen y en contra de la civilización mesoamericana.<sup>18</sup>

De esa suerte encontramos que para liberales y conservadores “el problema del indio” o antes bien la existencia del indio, era un problema a resolver. En efecto, la ideología dominante rechazaba la especificidad y aun la existencia misma de los pueblos indios. El concepto de nación que fue surgiendo en América Latina después de la Independencia, y sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, excluía la participación

16 Cheneaux, Jean, “Triunfalismo europeo, desgarramiento planetario”, *La Jornada Semanal*, México, nueva época, núm. 143, 8 de marzo de 1992, p. 17.

17 Ponencia presentada por Enrique Valencia en las I Jornadas Lascasianas, septiembre de 1990. Sobre Las Casas ver Brading, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1980, p. 17.

18 Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 24.

de las etnias y culturas indígenas en el conjunto nacional.<sup>19</sup> Las recetas instrumentadas entonces

iban desde la importación de inmigrantes rubios que con su sangre y su ejemplo “mejorarían la raza”, hasta el aniquilamiento físico indiscriminado de los nómadas del norte; desde la escuela redentora (y la letra con sangre entra) que llevaría luz a sus tinieblas hasta la imposición de la propiedad privada en vez de la comunal, con lo que se pretendía dar a los indios la suprema razón del ser humano: ser propietarios.<sup>20</sup>

Este parece ser el porqué de los 10 mil inmigrantes entre italianos, cubanos, canarios, chinos y mormones. Existen datos que demuestran que fueron tres mil inmigrantes italianos los que llegaron a México entre 1881 y 1882 en cuatro viajes, para establecer siete colonias, durante el gobierno de Manuel González. La guerra contra los yaquis quizás sea la historia más abrumadora de la segunda receta señalada anteriormente.

Como apuntara Blanca Suárez Cortés, la explotación de los indios durante el porfiriato se justificó ideológicamente en términos pretendidamente científicos; las investigaciones etnológicas, sustentadas en las teorías y los métodos europeos y estadounidenses, consideraban al indio como una anomalía que se mantenía al margen del progreso y explicando sus particularidades como restos del pasado prehispánico.<sup>21</sup>

Aguirre Beltrán describió la versión mexicana del “darwinismo social”, que produjo una idealización del mestizo recordando que, para Molina Enríquez, el mestizo era una armoniosa mezcla de la supervivencia de los más aptos, una combinación de la capacidad de acción del blanco con la capacidad de resistencia del indio. La fusión de las características de ambos en el mestizo lo habían hecho superior a sus antecesores. De ese modo, el mestizo se había convertido en el símbolo étnico de la identidad nacional, desplazando rotundamente al blanco. Y el mismo Aguirre Beltrán recuerda también que, catorce años más tarde, José Vasconcelos expuso una vez más la teoría racial del mestizo y la difundió por todo el continente americano. Basando su filosofía biológica en Méndel —en manifiesta oposición a Darwin— Vasconcelos había creado la raza cós-

19 Stavenhagen, Rodolfo, “La legislación indigenista y los derechos humanos de las poblaciones indígenas en América latina”, ponencia presentada en el Curso Interamericano en Derechos Humanos, San José, Costa Rica, 1985, p. 3.

20 Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 25.

21 Suárez Cortés, Blanca Estela, “Las interpretaciones positivistas del pasado y el presente”, *La antropología en México. Panorama histórico*, García Mora, Carlos (coord.), p. 52.

mica en el mestizo. Recordemos la frase célebre “Por mi raza hablará el espíritu”. No cabe duda de que éstos fueron puntos de vista racistas.

Quizás uno de los autores rescatables es Ignacio Ramírez. Al decir de Tania Carrasco Vargas, la singularidad de la propuesta de Ignacio Ramírez y de su modo de tratar la realidad multiétnica del país, no consistió en el objetivo de conformar una conciencia nacional unificada, sino en la manera en que se propuso lograrlo: a través del reconocimiento de la diversidad étnica y de su expresión unificada; en un sentimiento nacional, como expresión de la mutua interacción entre los diversos componentes de la sociedad mexicana.<sup>22</sup>

### III. EL INDIGENISMO INTEGRACIONISTA

La Revolución mexicana de 1910 puso de manifiesto esta diversidad cultural del pueblo mexicano y su descontento ante su condición socioeconómica. De 1910 a 1917, la política del liberalismo desconoce estas diferencias étnicas y su descontento, y establece una línea de acción dirigida a la destrucción de los pueblos indios. Quien se encarga de esta aniquilación es el ejército federal, y Zapata encabeza la resistencia india.

El indigenismo nace, pues, con el movimiento agrario revolucionario, esto es, cuando el campesinado y particularmente el indio de huarache, calzón de manta y jorongo aparece en las plazas de las principales ciudades y pueblos del centro del país al grito de “tierra y libertad”. Algún “apóstol del indigenismo” advirtió que “con Zapata el indio —por primera vez en la historia— llega a imponer sus reivindicaciones propias”.<sup>23</sup> El programa del Partido Liberal Mexicano, el *Manifiesto* del 23 de septiembre de 1911 del magonismo, el Plan de Ayala, y diversas leyes y documentos de los zapatistas y la ley agraria villista resumían el ideario político de un pueblo en armas y sus reivindicaciones agrarias y étnicas.

La reforma agraria y el indigenismo “integracionista” fueron la respuesta de las clases dirigentes de México ante el movimiento agrario y el “problema indígena” respectivamente. La Constitución de 1917 y el nuevo “derecho social” fueron una conquista histórica importante; el artículo

22 Carrasco Vargas, Tania, “Hacia la formación de la antropología científica”, *La antropología en México. Panorama histórico*, p. 403.

23 Se trata de Othón de Mendizábal, citado por Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*, México, CIESAS, SEP, 1987, p. 208.

27 expresaba evidentemente el objetivo reivindicatorio de los campesinos y el 127, el del proletariado mexicano.<sup>24</sup>

La tarea indigenista se encontraba aún en gestación, ya que para crear una nueva política indigenista era necesario romper con la visión positivista de la política anterior (incorporativista) y del eurocentrismo que la habían acompañado. No es por ello extraño que esta tarea quedara en manos de una generación con un gran espíritu progresista, lideradas por Manuel Gamio, antropólogo de profesión, alumno de Boas y del relativismo cultural en Estados Unidos,<sup>25</sup> y a quien se le reconoce como el introductor original de la fórmula indigenista y por justo mérito “el padre del indigenismo interamericano”. La convivencia durante dos años con indios nahuas de la región de Zongolica, Veracruz, le hizo reflexionar sobre la condición del indio mexicano. Al cabo del tiempo, su entrega y preocupación constante le inspiró para escribir *Forjando patria*, libro en el que incitaba a crear una nueva nación en la que fuera tomada en cuenta la raza indígena.<sup>26</sup>

Al lado de otros científicos sociales muy notables, como Othón de Mendizábal, Andrés Molina Enríquez, Moisés Sáenz, Narciso Bassols, y Vicente Lombardo Toledano, se comenzó en aquellos años a “concebir la idea de nación”, esto es, de pensar cómo se debería construir una nueva nación, la tarea era pues “forjar patria”.

Gamio, en 1917 planteó en su libro *Forjando patria*, la necesidad de homogeneizar culturalmente al país para poder construir una verdadera nación moderna. Las culturas indígenas eran vistas por Gamio como aberraciones de las culturas prehispánicas que si no eran integradas a la cultura nacional Mestiza, quedarían condenadas a la marginación y pobreza extrema.<sup>27</sup>

Gamio partió de la idea básica que la nacionalidad mexicana era una unidad a construir, para lo cual, era necesaria la “fusión de razas”, la de bronce (indígena) y la de hierro (española): “Toca hoy a los revolucionarios

24 Sobre el constitucionalismo social ver: Ordóñez Cifuentes, José, “La cuestión agraria y los derechos humanos. Aproximación”, *Crítica Jurídica*, México, UAP, 1988.

25 El relativismo cultural tenía dos principios claves: el primero era la igualdad de culturas y el segundo, la validez de todas las culturas. Gamio toma en préstamo del maestro algunos conceptos básicos como el de la integralidad en los estudios sociales; la noción de la antropología como ciencia de amplio espectro que contiene como disciplinas correlacionadas a la arqueología, la etnografía, la lingüística y la historia; ciertas técnicas, como la estratigrafía en la exploración arqueológica y algo más; pero también conserva una posición discrepante en aspectos importantes de la teoría y práctica del gran maestro judío alemán. Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Derrumbe de paradigmas”, *México Indígena*, México, núm. 9, junio de 1990, p. 8.

26 Ver: Gamio, Manuel, *Forjando patria*, México, Porrúa, 1916; “INI. 30 años después. Revisión crítica”, *México Indígena*, número especial de aniversario, México, diciembre de 1978, p. 27.

27 Hernández Castillo, Rosalba Aída, *op. cit.*, p. 4.

rios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del junque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos”.<sup>28</sup> Hay que respetar su personalidad étnica —decía—, pero a la vez acercarlo al progreso, esto era, incorporarlo a la nación. Para Othón de Mendizábal era imprescindible “la incorporación del indio a la vida económica del país”, o “la transformación económica del aborígen, aunque tuviera como resultado ocasionar la pérdida de lo meramente folklórico” de manera funcional y no violenta, no de imposición puesto que en el terreno cultural “también tenemos que aprender mucho de los indígenas”.<sup>29</sup>

En 1909, Andrés Molina Enríquez publicó *Los grandes momentos nacionales*, obra que según Bonfil Batalla se puede resumir en uno de sus párrafos “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”. Es de advertirse que en este movimiento nacionalista no existe una distinción entre lo indio y lo campesino, ambos son manejados como sinónimos, se sabe que el mismo Molina Enríquez y un grupo de diputados fue quien redactó el proyecto del artículo 27 constitucional en 1917, en el cual no se encuentra una sola mención de la palabra indio o indígena, sino de comunidades agrarias.

Para 1917, Gamio había organizado la Dirección de Antropología y Población Regionales en la Secretaría de Agricultura y Fomento, pionera en estudios regionales, misma que funcionó hasta 1925. Se le atribuye también la investigación integral del gran proyecto de Teotihuacán (1918-1922).

En el quehacer de Moisés Sáenz, Rafael Ramírez y José Vasconcelos, encontramos el utensilio privilegiado del proceso de integración: *el sistema educativo*. Este fue, por decirlo de alguna manera, el primer ejercicio de la acción indigenista. Su meta: la destrucción de las lenguas indias. Así, de 1921 a 1933, la Secretaría de Educación Pública crea el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921), las “Casas del Pueblo” (1923), el internado indígena “Casa del Estudiante Indígena” (1923), el Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena y los misioneros culturales de Vasconcelos (1925), el Departamento de Misiones Culturales (1927), y la Estación Experimental de Incorporación de Carapan, Michoacán, y los internados indígenas (1933).

28 Villoro, *op. cit.*, p. 210.

29 *Ibidem*, p. 201.

Sin embargo, es hasta el inicio del proceso de institucionalización del Estado mexicano, esto es, el periodo cardenista, cuando la antropología mexicana y el indigenismo cobran un auge insospechado, y al decir de Bonfil Batalla, se resumen todos los esfuerzos anteriores. Es precisamente el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936) la primera institución de carácter nacional creada con fines indigenistas.

Andrés Medina ha señalado que:

es con el gobierno de Lázaro Cárdenas cuando comienzan a aparecer los indios de carne y hueso. La reforma agraria reconstituye a las comunidades indias: la política indigenista sienta las bases de la educación indígena; se organiza la formación profesional de antropólogos para apoyar los programas gubernamentales de desarrollo, e incluso se alienta su organización; es así como nace el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, fundado por la iniciativa de un grupo de maestros rurales de ese origen.<sup>30</sup>

Leonel Durán<sup>31</sup> se refiere a este periodo cardenista como en el que se desarrolla no sólo una comprometida política indigenista, también es la época en que se inicia el auge de las investigaciones históricas, antropológicas y lingüísticas: en 1937 la Universidad Nacional establece sus secciones de arqueología y lingüística, se funda la Sociedad Mexicana de Arqueología; en 1938, con el establecimiento del Instituto Politécnico Nacional; se establece la carrera de antropología; en 1939 Alfonso Caso Organiza el Instituto Nacional de Antropología e Historia, al que se integran el Museo Nacional, las direcciones de Monumentos Prehispánicos y Coloniales, y el 1940 se lleva a cabo en Pátzcuaro, Michoacán, el Primer Congreso Indigenista Interamericano (a partir del cual se decide la creación del Instituto Indigenista Interamericano con Manuel Gamio como director, y de los Institutos Indigenistas Nacionales). También en 1942 se crea la Escuela Nacional de Antropología en el seno del INAH.<sup>32</sup>

La realización del aludido I Congreso Indigenista Interamericano en 1940, en el que participaron delegados de casi toda América y los más destacados indigenistas mexicanos, es el momento cúspide del indigenismo continental, y también cuando es bautizado y formalizado. En la Declaración LXII del acta final del Congreso se reconocía este alcance continental del problema indígena y se declaraba que “el problema de los

30 *Gaceta UNAM*, octubre 31 de 1991, núm. 2604.

31 Durán, Leonel, “El etnodesarrollo y la problemática cultural en México”, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, Flasco, 1982, p. 265.

32 *Idem*, p. 266.

grupos indígenas de América... (era)... de interés público, de carácter continental y relacionado con los propósitos afirmados de solidaridad entre todos los pueblos y gobiernos del Nuevo Mundo”.<sup>33</sup>

El objetivo fundamental de la política indigenista, según palabras de Lázaro Cárdenas, principal promotor del Congreso y fiel en la causa indígena, no era “conservar indio al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio...” y con este ideal se dieron a la tarea de impulsar el indigenismo continental.

Para estos fines crearon el Instituto Indigenista Interamericano, afiliado a la Organización de los Estados Americanos, del cual tomaría la dirección Gamio en 1942 hasta su muerte, y de los Institutos Indigenistas Nacionales (en México en 1948), así como la continuidad de los congresos indigenistas. En resumen, este Congreso sentó las bases y principios del indigenismo continental con el objeto de desarrollar una política nacional integrada, tendiente a mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas e incorporarlas a la vida nacional y al desarrollo económico.<sup>34</sup>

Para 1947, ya terminado el periodo cardenista, desaparece el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas y se crea en su lugar la Dirección General de Asuntos Indígenas en la Secretaría de Educación Pública. Un año más tarde (10 de noviembre de 1948) se funda el Instituto Nacional Indigenista, y Alfonso Caso es su primer director.

Caso resume en unas cuantas líneas su labor indigenista:

El Instituto Nacional Indigenista considera que la verdadera actitud es la de una acción gubernamental que tiende a capacitar la comunidad indígena dándole los medios técnicos indispensables para su vida y su propia defensa; uno de estos medios, quizá el más eficaz, es la enseñanza del idioma nacional en que están redactadas nuestras leyes, en que se redactan las gestiones ante los poderes públicos. Otro medio es la construcción de caminos que permitan la rápida conexión con otras comunidades y las ciudades de nuestro país. La acción del estado debe ser, en consecuencia, una acción de protección y fomento, una acción que tienda al cambio cultural, pero sin que se provoquen desajustes y tensiones que disuelvan la vida orgánica de la familia o de la comunidad.<sup>35</sup>

33 Marroquín, Alejandro, *Balance del indigenismo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, pp. 2 y 3.

34 Stavenhagen, Rodolfo, “Los movimientos étnicos indígenas del Estado nacional en América Latina”, *Civilización: configuraciones de la diversidad*, México, UAM-1, 1984, p. 193.

35 Caso, Alfonso, “Los fines de la acción indigenista en México”, *Revista Internacional del Trabajo*, México, vol. 41, núm. 6, diciembre de 1955.

Caso en el INI y Gamio en el III se convierten en los exponentes del indigenismo nacional y continental, respectivamente. La acción indigenista desarrollada se orientaba al ideal de “integración”. El proceso, desde luego, debería llevarse a cabo sin violencia, las comunidades indígenas no deberían ser traumatizadas; sólo sus aspectos “negativos” deberían ser transformados, los aspectos “positivos” de su cultura (como el arte popular, por ejemplo) deberían ser preservados. Se les debía convencer para que cambiaran voluntariamente sus modos de vida, para “civilizarse” y “desarrollarse”. La culpa de su atraso la tenían las propias comunidades indígenas y su cultura.<sup>36</sup>

La “problemática indígena” así entendida era un problema cultural y no socioeconómico, eso explica que el ideal de redención del indio se traduce, como en Gamio, en la negación del indio.<sup>37</sup>

En este periodo de institucionalización del indigenismo y de la antropología mexicana en general, se ha señalado atinadamente que si bien Alfonso Caso concibe los lineamientos de la acción indigenista, Gonzalo Aguirre las hace operantes a partir de sus concepciones de la integración de las regiones interculturales y redefine al sujeto de la acción indigenista y pasa de la definición individual, basado en criterios lingüísticos y etnográficos, a la definición social, desarrolla los conceptos de la región intercultural con sus ciudades rectoras y elabora la teoría de los centros coordinadores que tiene como antecedente el primer proyecto regional de desarrollo integral para los tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas.<sup>38</sup>

En 1950, Luis Villoro publica *Los grandes momentos del indigenismo en México*, en él recupera la trascendencia de los grandes momentos del indigenismo, y de la historia dilatada de la formación de la conciencia indigenista desde Cortés hasta pensadores como Gamio, Othón de Mendiábal, Moisés Sáenz y Pérez Martínez. Como análisis de la formación del indigenismo y de su desarrollo hasta la posguerra, su contribución se convierte en valiosa y singular al conocimiento antropológico, como diría Aguirre Beltrán.

Aguirre Beltrán llevó a su forma más acabada aquella percepción de la unidad u homogeneización nacional, en la medida en que procedió a un

<sup>36</sup> *Idem*, p. 192.

<sup>37</sup> Bonfil, Guillermo, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Editorial Nuestro Tiempo, p. 43.

<sup>38</sup> Durán, *op. cit.*, pp. 266-267. Por otro lado, varias de las obras de Aguirre Beltrán resultan claves para afirmar lo anterior, entre ellas podemos citar *Formas de gobierno indígena* (1953), *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* (1957) y *Regiones de refugio* (1967).

acortamiento de los ámbitos de la pluralidad.<sup>39</sup> Su perspectiva parte de que el indigenismo, o sea, “la ideología del mestizo, método y técnica de unificación nacional” es en esencia “un proceso vivo, dinámico, que, como el mestizaje mismo, toma su origen en el cruzamiento e interacción de dos fuerzas de signo opuesto: el indianismo y el occidentalismo”.<sup>40</sup> Esta interacción o “contacto de culturas”, y el proceso de cambio que emerge de éste definen el proceso de aculturación, y tiene como principio fundamental el conflicto entre elementos opuestos de las culturas antagonicas.

La solución del problema del contacto cultural, así planteado, se resuelve, según A. Beltrán, con la *integración intercultural*, o sea “el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas” y que se “caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición”.<sup>41</sup> El proceso dominial, o sea, el “juego” de fuerzas que hace posible la dominación” de la sociedad nacional “y los mecanismos que se ponen en obra para sustentarla” se encargarían de la evolución de estas sociedades indígenas “menos complejas” o “supervivencias” hacia la “civilización”.

La integración en las regiones interculturales (regiones de refugio) estaría compuesta por tres niveles básicos: la conversión paralela, la conversión alternativa y, por último, la conversión polar. En este último nivel la polarización intercultural o de castas se transforma evolutivamente en una polarización de tipo clasista, en este sentido lo “étnico” evoluciona en lo clasista.

Así entendidas las cosas, el proceso de aculturación se traduce a nivel de los indios por una “desculturalización” en su relación con su propia cultura, ya que los indios han de integrarse sin más a la nación, convertirse en proletarios para que ahora sí, dentro de un nuevo conflicto —esta vez clasista— se liberen definitivamente. Se asume, por tanto, un reduccionismo restringido, pues sujeta la condición de clase a la condición de proletario. Más aún, su posición es culturalista puesto que ve al “proble-

39 Díaz Polanco, Héctor, “Lo nacional y lo étnico en México. El misterio de los proyectos”, *Cuadernos Políticos*, 1987, p. 34.

40 Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Editorial Comunidad Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, 1970, p. 119.

41 *Idem*, p. 40.

ma indígena” como un problema cultural, al mismo tiempo que evolucionista unilineal, ya que parte de que la denominada cultura “tradicional”, “menos compleja” e “indígena” debe evolucionar hacia lo “moderno”, lo “más complejo” o lo “nacional”.

El indigenismo en su fase “integracionista” oscila, pues, entre el culturalismo y el evolucionismo. Es importante, por tanto, recordar que el culturalismo partía del relativismo cultural y de un rechazo explícito al etnocentrismo y a la concepción evolucionista. Así, el relativismo cultural boasiano proponía un pluralismo cultural que tenía dos principios claves, el primero era la igualdad de culturas y el segundo, la validez de todas las culturas. El evolucionismo positivo planteaba contrariamente como elemento central la idea de progreso, de desarrollo de la humanidad por etapas, proceso en el cual se pasaría de sociedades simples, salvajes, primitivas, a sociedades más complejas, avanzadas y civilizadas, y por tanto del etnocentrismo.

Es quizás por esta razón que Stavenhagen ha señalado que la ideología dominante no difiere de la filosofía nacional decimonómica sino en matices. Se sigue pensando que el Estado nacional debe ser culturalmente homogéneo y las políticas de “mejoramiento” y desarrollo de las poblaciones indias responden a una estrategia de “integración” y de “asimilación”, en otras palabras, de “desindigenización”.

La visión oficial del futuro de nuestras sociedades es de naciones sin indios: los museos serán mudos testimonios de la grandeza india del pasado, y se conservarán o se recrearán para gozo de turistas, las artesanías y el folklore, pero “lo indio” y particularmente los grupos indígenas concretos, con sus culturas, sus idiomas, sus expresiones artísticas, su cosmovisión, en fin, con su identidad y personalidad propias, tendrán necesariamente que desaparecer, víctimas del progreso, de la modernización, del desarrollo económico y de la integración nacional.<sup>42</sup>

Para el caso del indigenismo mexicano, encontramos que Boas ubicaba al indio y lo indio en los peldaños más bajos del progreso, unos pasos arriba sitúa al mestizo y a la cultura de mezcla y en la cúspide al hombre y la civilización europeos. A diferencia de Boas, Gamio concibe a la antropología como una ciencia aplicada al servicio del Estado.<sup>43</sup> Sin embargo, incorporó muchos de los elementos culturalistas en sus investigacio-

42 Stavenhagen, Rodolfo, *op. cit.*, p. 4.

43 Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Derrumbe de paradigmas”, *México Indígena*, México, núm. 9, junio de 1990, p. 8.

nes. Asimismo, junto con otros ideólogos indigenistas, percibieron el conflicto entre el postulado relativista del respeto incondicional a las etnias indígenas y la necesidad de integrarlas a la sociedad nacional. Lo que comienza como una dificultad, irá convirtiéndose en contradicción abierta, hasta plantearse un rechazo del culturalismo y un rompimiento de hecho con sus principales presupuestos.<sup>44</sup> Esta contradicción nunca la resolvió en el indigenismo, ni en los escritos de sus continuadores.

Díaz Polanco sugiere que el indigenismo puede ser caracterizado, teórica y metodológicamente, como un “eclecticismo pragmático” que toma “lo que le conviene de las más diversas y dispares teorías, sin entrar en minuciosidades sobre la especificidad de los enfoques adoptados”. Veamos en síntesis su opinión:

...el integracionismo convirtió su original contenido relativista en discurso ideológico (en la fachada ideológica más ostentosa del sistema indigenista interamericano), mientras fundó en la práctica en una concepción evolucionista que imputaba la superioridad en todos los planos de la llamada cultura nacional. Para reforzar esa práctica, el integracionismo acudió al arsenal tecnocientífico (estudio de comunidad, análisis sistémico, técnicas de campo, etc.) que le proporcionaba la corriente estructural-funcionalista.

Y agrega:

Considerando esta alquimia, el indigenismo no se conformó como una teoría antropológica propiamente dicha, sino como una síntesis ecléctica, aunque con un perfil peculiar, de elementos tomados del evolucionismo, el relativismo cultural y el estructural-funcionalismo, con todo lo cual intenta proponer una solución a la “indeseable” heterogeneidad étnica de numerosos países latinoamericanos.<sup>45</sup>

La crisis del indigenismo no se hizo esperar, tras el surgimiento de los movimientos indios y de la respuesta de la antropología crítica de los años 70 frente a las políticas indigenistas. Entre las causas que motivaron esta crisis podemos señalar dos fundamentales: *a*) que el indigenismo en su fase integracionista fue incapaz de mejorar las condiciones de vida de los pueblos y comunidades indígenas, *b*) que la esperada integración nacional no se pudo concretar nunca.

44 Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional...*, op. cit., p. 93.

45 *Idem*, pp. 95-96.

Al respecto, Alejandro Marroquín señaló que los aspectos positivos del indigenismo se fundamentan en la preocupación científica y mejor conocimiento de la realidad del indio, en contra de la discriminación y en pro de sus derechos. Los efectos negativos serían el desarrollo del burocratismo indigenista, el paternalismo, la distorsión cultural provocada por los agentes indigenistas, el sometimiento a las necesidades expansivas de la sociedad global, la alteración de la personalidad del indígena, y el contagio de las tensiones de la sociedad global.<sup>46</sup>

Bonfil Batalla en un párrafo del *México profundo* resume convenientemente el aspecto fundamental y criticable del indigenismo integracionista:

En síntesis, el proyecto nacional en que desembocó la Revolución Mexicana niega también la civilización mesoamericana. Es un proyecto sustitutivo que no se propone el desarrollo de la cultura real de las mayorías, sino su desaparición, como único camino para que se generalice la cultura del México imaginario. Es un proyecto en el que se afirma ideológicamente el mestizaje, pero que en realidad se afilia totalmente a una sola de las vertientes de civilización: la occidental. Lo indio queda como un pasado expropiado a los indios, que se asume como patrimonio común de todos los mexicanos, aunque esa adopción no tenga ningún contenido profundo y se convierta sólo en un vago orgullo ideológico por lo que hicieron “nuestros” antepasados. De las culturas indias de hoy, pasado el fervor nacionalista de las primeras décadas, queda una visión folklórica y una sensación multiforme de malestar por cuanto significa de atraso y pobreza y, sobre todo, por la percepción no admitida de que ahí, en el México profundo, se niega cotidianamente al México imaginario.<sup>47</sup>

#### IV. LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA

La década de los sesenta marca una ruptura epistemológica y política en el campo de la sociología y de la antropología mexicana y latinoamericana, el antropólogo intenta romper con el coloniaje teórico que deviene de los centros de poder internacionales, o valga decir, de la visión de la antropología cultural estadounidense, la estructural-funcionalista y del marxismo ortodoxo; busca un compromiso social con los actores motivo de estudio, es decir, para el caso de los pueblos indios, convertirlos en

46 Marroquín, Alejandro, *Balance del indigenismo*, op. cit., pp. 286 y ss.

47 *México profundo. Una civilización negada*, México, CONACULTA y Grijalbo, 1990, p. 186.

sujetos y no en objetos en los procesos de investigación y en la búsqueda de alternativas sociopolíticas y antropológicas, frente a su panorama de explotación y marginación social, esto es, del colonialismo interno.

El estudio del desarrollo de la antropología crítica en México y sus múltiples implicaciones de orden teórico-metodológico y sus particularidades, reviste en varios sentidos una gran relevancia para la historia de la antropología mexicana.

El primero de éstos es que la antropología crítica se inscribe en el marco de las discusiones suscitadas por el pensamiento antropológico posclásico (posterior a 1960, según la división de la historia de la antropología de Stocking); esto es, un periodo en donde existe un “equilibrio poliparadigmático” (equilibrio bajo el cual conviven como sistemas segregados diversas teorías otrora vistas como históricamente secuenciales) (Stocking: 1982). Es muy evidente que la antropología mexicana rompe con la visión colonizadora de las grandes corrientes tradicionales de la denominada “antropología clásica”.

El segundo de éstos se relaciona con la particularidad espacial y temporal de la antropología mexicana. El pensamiento antropológico posclásico y el pensamiento crítico desarrollado en los años 60 tienen eco hasta la publicación, en 1968 del opúsculo intitulado *De eso que llaman antropología mexicana* (Bonfil, et al. : 1970), el cual tuvo un impacto definitivo sobre la antropología mexicana, en general, y el indigenismo, en particular, y en donde no sólo florecieron las discusiones sobre el desarrollo científico de la disciplina (recordemos la crítica severa a la forma de hacer y enseñar antropología en México, esto es, la limitación temática de la antropología en el indigenismo), sino que además significó la fractura de las instituciones antropológicas del país (Del Val: 1993).

El desarrollo de una visión del mundo y de América Latina propia, alternativa a la visión eurocéntrica, propio del pensamiento crítico latinoamericano, es el tercero de éstos. La antropología crítica rescata para sí, los aportes llamados tercermundistas, de autores como Fanon, Memmi y Kenyatta, y los subraya como contribuciones importantes.

El último es el significado de la crítica, desde adentro, al enfoque de la antropología mexicana, es decir, al indigenismo integracionista, que pretendía simplemente asimilar al indio al “estado nacional mexicano”; en otros términos, aculturarlos. La antropología crítica formula una de las primeras denuncias serias sobre lo que más tarde se denominara etnocidio. Criticándolos seriamente, pero rescatando su contribución, revisa los

aportes de los indigenistas mexicanos más notables, desde Manuel Gamio hasta Gonzalo Aguirre Beltrán.

Esta respuesta de la antropología al indigenismo encontró sus representantes en Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Ricardo Pozas, Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Enrique Valencia, Mercedes Olivera, y Salomón Nahmad, por citar unos ejemplos.<sup>48</sup>

Pioneros son los trabajos del sociólogo e historiador Pablo González Casanova, *La democracia en México y sociología de la explotación*, y del antropólogo y sociólogo Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, en donde se propone la teoría del “colonialismo interno”. Según esta concepción, el “problema indígena” es esencialmente un problema de colonialismo interno, esto es, originado en la estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Rompiendo lanzas de esta manera, contra la concepción culturalista y evolucionista del indigenismo integracionista que ubicaba el “problema” en el terreno cultural, y no en las condiciones económicas y sociales del indio. “Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada”.<sup>49</sup> El “colonialismo interno” —planteado por González Casanova— se presenta en nuestras sociedades ya no como relaciones sociales de dominio y explotación entre la metrópoli y la Colonia, entre países, sino entre “grupos culturales heterogéneos, distintos”, lo que significa entre “ladinos” e “indios” o “mestizos” e “indios”. Es por ello que esta interpretación parte de la existencia en nuestra sociedad de una “estructura dual”, la mestiza constituida por el sector capitalista y la india por el sector precapitalista autóctono. La discriminación racial y la deshumanización son factores claves para la reproducción ideológica de este colonialismo interno.

Desde su perspectiva, la situación actual de los pueblos indios tiene su origen en dos movimientos históricos: el primero fue a nivel político y cultural, esto es, su exclusión del concepto de Estado-nación dominante, como “resultado histórico del proceso de conquista y coloniaje”, el cual les denotó su condición de colonizados al interior del país, y en conse-

48 Entre éstos encontramos a cinco de los siete maestros denominados “los magníficos” (Warman, Bonfil, Olivera, Valencia Nolasco, Cazés y Palerm).

49 González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, México, Serie Popular Era, p. 104.

cuencia de la nacionalidad mexicana, debido al modelo sociocultural dominante inspirado en Occidente que rezaba “se es mexicano si se adoptan las costumbres, la cultura, etcétera, de los grupos dominantes que ocupan el país”; y el segundo, en el nivel propiamente económico, en tanto que fueron excluidos del desarrollo económico capitalista, ya que “el capital no ha necesitado de sus recursos”. En suma: la persistencia de las comunidades indígenas asociada a la supervivencia de un modo de producción pre-capitalista, ambos subordinados al modo de producción capitalista y a la cultura nacional dominantes se conocen como colonialismo interno.<sup>50</sup>

Ahora bien, Stavenhagen es pionero también en la construcción de las denominadas “políticas de etnodesarrollo”, es decir, políticas gubernamentales encaminadas a desarrollar los pueblos indios tomando en consideración su cosmovisión y prácticas culturales. Tal y como lo advierte en los siguientes incisos:

a) Aumentar la capacidad de cada comunidad indígena para satisfacer, en la medida de lo posible, el mayor número de necesidades básicas de su población con sus propios recursos;

b) Redimir al mínimo la extracción de riqueza de la comunidad hacia otros sectores de la sociedad que ocurre a través del intercambio desigual y de la transferencia de recursos productivos fuera de la comunidad;

c) Procurar la satisfacción de las demandas de los grupos indígenas en cuanto miembros de distintas clases sociales, en lo agrario, en lo económico, en lo laboral;

d) Pugnar por la autodeterminación política de las comunidades indígenas en cuanto a las medidas y tomas de decisión que afectan su propio porvenir, y su activa participación democrática en otros niveles decisorios;

e) Lograr el máximo desarrollo de las culturas indígenas a través de políticas educativas y culturales diseñadas no para destruirlas sino para fortalecerlas.<sup>51</sup>

Más tarde, los trabajos de Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, sistematizados hasta 1971 en la obra clásica *Los indios en las clases sociales de México*, refrendaron y ampliaron las razones en pro de la teoría del colonialismo interno, pero con algunas reservas y críticas.

50 Stavenhagen, Rodolfo, “Clase, etnia y comunidad”, *México Indígena*, INI 30 años después, *Revisión Crítica*, México, diciembre de 1978, p. 99.

51 *Ibidem*.

Los Pozas proponen que dentro de los núcleos indígenas ha sobrevivido una estructura interna de relaciones que conforma una organización social particular, con normas propias y en fase transitoria hacia las relaciones de producción capitalista y a la organización social consecuente. “La infraestructura debe entenderse como el conjunto de instituciones primarias, modificadas por las relaciones del mundo capitalista prevalientes en México, de entre las que destacan como determinantes las de los nexos con el parentesco”, la cual se diferencia de la estructura social —capitalista— de la sociedad global en la que el indio vive y en la que, de acuerdo con los mismos autores, es objeto de una permanente explotación. Así pues, “a diferencia de la concepción dual, o de la plural, se considera que los núcleos indígenas forman parte del todo, en el cual se hallan comprendidos como una infraestructura”.<sup>52</sup>

El trabajo colectivo de Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Bonfil Batalla, Enrique Valencia y Arturo Warman publicado en 1970 e intitulado *De eso que llaman antropología mexicana*,<sup>53</sup> elaborado con el fin de hacer un revisión crítica de la antropología mexicana y de su enfoque indigenista, es considerado por los especialistas como el opúsculo que causa un impacto definitivo en los medios antropológicos y es considerado, asimismo, como la señal de ruptura de la antropología mexicana con la perspectiva diferente del dependentismo inserto en el linaje teórico de la ecología cultural y el neoevolucionismo multilineal.<sup>54</sup>

Como se advierte en su presentación, se encuentra “un resumido panorama crítico de la antropología en México, que va desde los aspectos particulares de la investigación, la enseñanza y la aplicación de las ciencias antropológicas hasta las tendencias ideológicas predominantes y sus implicaciones políticas”. Este grupo de maestros de la Escuela Nacional de Antropología e Historia habían apoyado al grupo de estudiantes que participaron en el movimiento del 1968, y estaban inconformes con la manera en que se les enseñó la antropología, en especial con su fin colonialista y su limitación temática (el indigenismo).

52 *Idem*, p. 58.

53 Ver: Bonfil Batalla, Guillermo, *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Ed. Fontamara, 1970.

54 Del Val, José Manuel, “Balance y perspectivas de la antropología mexicana, 1970-1990. De la integración a la autonomía. Atrapados sin salida”, *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1993, p. 535.

“Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana” es el título del primer ensayo. En éste, Arturo Warman realiza una primera revisión del pensamiento social mexicano desde la Colonia hasta 1970, y en donde denuncia el contenido y fin colonialista de la antropología: “la antropología, o mejor, la tradición antropológica es una de las necesidades derivadas del carácter expansionista de Occidente”.<sup>55</sup>

El ensayo de Guillermo Bonfil, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, constituye una primera revisión, un autodiagnóstico del desarrollo de la antropología mexicana y de su equivalente: el indigenismo. Reconoció que el indigenismo y su consecuente desarrollo tiene en la revolución de 1910 su punto de partida, el inicio de forja.

La intención, las ideas fundamentales y las modalidades de la práctica indigenista se comprenden mejor si se las contempla al lado de su reforma agraria, educación rural y el movimiento intelectual nacionalista, que alcanzaron su expresión más cabal durante el período cardenista. No fue al azar que el Primer Congreso Indigenista Interamericano se reuniera en Pátzcuaro en 1940.<sup>56</sup>

Reconociendo ese mérito, advierte que las políticas indigenistas tuvieron también características negativas: “...el etnocentrismo de la política indigenista encubre hoy los intereses de la sociedad nacional, al margen de los intereses de la población india”; y agrega: “Cabría distinguir entre los intereses objetivos y los subjetivos... Entre los primeros se encontrarían los que dimanaran de su problemática económica... (y en los segundos) los que tienen que ver con la estructura política y los mecanismos de poder”.<sup>57</sup> Asimismo su paternalismo y su accionar místico es cuestionable. En este trabajo precursor, considera importante partir de una evaluación de las políticas indigenistas y al igual que los otros hacedores del libro, de la premisa, que una construcción alternativa tiene que darse de una reflexión crítica constante sobre el estado que guarda la antropología y las líneas directrices que la informan.

Margarita Nolasco señaló cómo la antropología mexicana puede hacerse equivalente del indigenismo, en el artículo “La antropología social en México y su destino final: el indigenismo”. Asimismo, da cuenta de cómo

55 Warman, Arturo, “Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana”, *De eso que llaman...*, op. cit., p. 11.

56 Bonfil Batalla, op. cit., p. 41.

57 *Idem*, p. 44.

la antropología mexicana se restringió espacial y temáticamente, como consecuencia del indigenismo, al límite que no es más que “una ciencia social colonialista, útil únicamente en función de conocer al dominado”.<sup>58</sup> Realiza por lo demás una crítica constructiva a las investigaciones realizadas en México, desde los estudios pioneros hasta Aguirre Beltrán, y a la acción indigenista, que preocupada por la integración nacional o regional, termina postulando la “homogeneización cultural u occidentalización”. Sobre el indigenismo “intergracionista” precisa que:

La idea de integración termina siempre con el supuesto de una total asimilación de la población indígena por la nacional, lo que significa simplemente el momento último del colonialismo: se realiza un etnocidio para terminar con la situación colonial. Afortunadamente la creación del dominado, “lo indígena”, se ha opuesto una y otra vez a este verdadero genocidio.<sup>59</sup>

Sin embargo, concluye proponiendo una reorientación del indigenismo, y la creación de un indigenismo de liberación o “buen indigenismo” en oposición al indigenismo concebido como “mecanismo colonial”, sin reparar a nuestro juicio que la solución de la problemática étnica no radica en encontrar el modelo del “buen indigenismo”, por contraposición a un indigenismo “negativo”, sino en colocarse fuera de la lógica misma de cualquier indigenismo. El indigenismo no es la solución a los problemas; es parte de los problemas a encarar.<sup>60</sup>

Ahora bien, la relación que guarda este primer escrito con lo que denominamos teoría antropológica y derechos étnicos, a nuestro juicio tiene varias connotaciones:

a) Rompe con una visión antropológica colonizadora.

b) Hace una crítica, desde adentro, al enfoque de la antropología mexicana, es decir, al indigenismo integracionista que pretendía simplemente asimilar al indio al “estado nacional mexicano”, en otros términos, aculturarlos.

c) Formula una de las primeras denuncias serias sobre lo que más tarde se denominará etnocidio.

58 Nolasco, Margarita, “La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo”, *De eso que llaman...*, op. cit., p. 74.

59 *Idem*, p. 86.

60 Díaz Polanco, Héctor, “Derechos indígenas y autonomía”, *Crítica Jurídica*, México, núm. 11, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, CONACYT, 1992, p. 45.

d) Rescata para la antropología los aportes llamados tercermundistas, de autores como Fanon, Memmi y Kenyatta, que subraya como contribuciones importantes.

e) Criticándolos seriamente, pero rescatando su contribución, revisa los aportes de los indigenistas mexicanos más notables, desde Manuel Gamio hasta Gonzalo Aguirre Beltrán.

El aspecto teórico fundamental que no compartimos con los autores es su ofuscación en el indigenismo, o antes bien, su desasosiego por encontrar la solución a la cuestión étnica dentro de una lógica indigenista. Otro aspecto criticable, en relación con algunos autores de esta antropología crítica, es el divorcio entre la teoría y la práctica, puesto que en la praxis su teoría se convirtió en retórica. En la práctica, estos autores no supieron y/o no procedieron igual, en ese sentido podemos argumentar que su proceder práctico no estuvo a la altura de su elaboración teórica o simplemente no fue consecuente. Arturo Warman es un caso evidente, otrora defensor del campesinado y comunidades indígenas (campesinista) labora activamente dentro del actual proyecto neoliberal, en la consecución de la “reforma integral del campo”, que tantas críticas ha recibido por parte de los campesinos indígenas por su carácter “descampesinizador” del agro mexicano.

Empero un hecho cierto, es que la creación de este enfoque crítico y particularmente de una nueva antropología o antropología crítica, provocó que el indigenismo entrara en una crisis de la cual no ha podido salir, a pesar de los esfuerzos de los que propusieron el “indigenismo de participación” (Félix Báez y Salomón Nahmad) y de quienes contribuyeron en él, como Natalio Hernández y nada menos que Ricardo Pozas (quien otrora había realizado un intenso trabajo crítico frente al indigenismo), y de sus continuadores, hasta el punto que ciertos autores auguran “el fin del indigenismo”, o “posindigenismo”.

Enrique Valencia<sup>61</sup> señaló acertadamente que el corazón del problema del “indigenismo de participación”, y, en general, del indigenismo era, por un lado, la limitada disponibilidad de recursos para adelantar una política social en favor de las poblaciones indias, en la medida de las desigualdades que las aquejan y por otro, la elevación de la conciencia social indígena y el desarrollo de sus movimientos de reivindicación y defensa a nivel nacional y continental. Sin embargo, sobre el primer punto consideramos pertinente

61 Valencia y Valencia, Enrique, “Indigenismo y etnodesarrollo”, *Anuario Indigenista*, México, vol. XLIV, 1984, pp. 34-35.

aclara que aunque a raíz de la ruptura epistemológica del paradigma indigenista el Estado brindó mayores recursos al INI y, sobre todo, a los centros coordinadores, nunca pudieron ser suficientes para sustentar este nuevo intento de indigenismo retrógrado. El indigenismo —al decir de José del Val— estaba tocado de muerte y en ese sentido podemos decir que la historia fue irónica, puesto que las víctimas de las políticas indigenistas —los pueblos indios— ahora son sus propios verdugos.

El movimiento indio y la participación de los antropólogos en los años 70 se aglutinaron en torno a la demanda del etnodesarrollo. Guillermo Bonfil Batalla fue, de nueva cuenta, dentro de este nuevo grupo de antropólogos el más combativo, sobre todo después de la reuniones Barbados; de la reunión de Flasco-Unesco, sobre etnocidio; su participación en el IX Congreso Indigenista; así como la de su extensa obra bibliográfica.

### 1. Breve semblanza de Guillermo Bonfil Batalla

Nació en la ciudad de México en 1935: etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue catedrático universitario en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Escuela Nacional de Antropología y la Universidad Iberoamericana.

Desempeñó importantes cargos en la administración pública vinculados con su profesión.

Condujo el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1972-1976), el Centro de Investigaciones Superiores del mismo Instituto (1977-1980), fue director del Museo de Culturas Populares (1981-1985), y al momento de su muerte, de Culturas Populares.

Realizó los documentales *Los amuzgos* (1962) y *Él es Dios* (1965).

Sus obras principales: *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial* (1973), *Utopía y revolución* (1987) y *México profundo, una civilización negada* (1988).

Coautor de importantes obras: *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), *México hoy* (1979), *El desafío de México* (1982).

Falleció en trágico accidente automovilístico en la ciudad de México en 1991.

Dedicó su vida a la defensa de los derechos humanos de los pueblos indios y contribuyó con una importante interpretación acerca de la cuestión indígena que abordaré adelante.

## 2. *Los aportes bonfilianos en materia de derechos humanos.*

### *Las reuniones de Barbados: antropólogos críticos y pueblos indios*

Un grupo importante de antropólogos y científicos sociales, incluido el equipo de Bonfil, participaron en la denominada Reunión de Barbados I realizada en 1971, su resultado fue la Declaración de Barbados I, la cual fue una contribución continental a la causa de los derechos humanos de nuestras culturas oprimidas (la amerindia y afroamericana), puesto que eran pronunciamientos expresos contra el genocidio y el etnocidio. Se insistía en la responsabilidad del Estado, de las misiones religiosas y de la antropología en la agresión que sufren los indígenas, y reafirmaba “el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa”. Apoyaba con firmeza el desarrollo de la organización india.<sup>62</sup>

Esta primera reunión tuvo un carácter académico limitante, razón por la cual, en la segunda reunión (junio 1977), estuvieron representantes de diversas organizaciones indias de once países, incluyendo México; si en la primera reunión se realizó un diagnóstico sobre la problemática indígena, en la segunda se va más allá del diagnóstico, se intercambiaron experiencias y se discutieron estrategias orientadas hacia la coordinación del movimiento indio, cuya presencia resulta ya inocultable en todo el continente.

Al decir de Marie-Chantal Barre, esta participación india permite dar un salto cualitativo porque mientras que en Barbados I se declaraba que los indígenas eran los únicos que debían hacerse cargo de su liberación, en Barbados II testimonia que los indios están realizando ahora sus propios proyectos de liberalización.<sup>63</sup> Se plantea que los indios de América están sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural. Que la dominación física se expresa, en primer término, en el despojo a la tierra. Este despojo se inicia desde el momento mismo de la invasión europea y aún continúa. La dominación física es una dominación económica. Se explota cuando se trabaja para el no indio, quien paga menos de lo que produce el trabajo. Se explota también en el comercio porque se compra barato lo que se produce (las cosechas, las artesanías) y se les vende caro.

62 Barre, Marie-Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 1988, p. 156.

63 *Loc. cit.*

En cuanto a la dominación cultural se realiza por medio de las políticas indigenistas en las que se incluyen procesos de integración y aculturación; el sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad del indio y por los medios de comunicación masiva, que sirven como instrumentos de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indígenas a su dominación cultural.

El problema de población indígena se resume de esta manera en el documento original:

1. Una situación de dominación cultural y física cuyas formas de ser van desde el sojuzgamiento por una minoría blanca o criolla hasta el peligro de extinción en países en que constituyen bajo porcentaje de la población.
2. Los pueblos indoamericanos están divididos internamente o entre sí por la acción de las políticas de integración, educativas, de desarrollo, los sistemas religiosos occidentales, las categorías económicas y las fronteras de los Estados nacionales.

Su objetivo era conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los Estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización.

Estas declaraciones formuladas por un colectivo de intelectuales comprometidos en su primera manifestación, y por dirigentes indígenas, en la segunda, resulta una contribución importante en el campo desarrollo de la lucha política en pro de los derechos humanos de los indígenas. Bonfil Batalla, es uno de sus hacedores y su contribución resulta importante.<sup>64</sup>

### 3. *Utopía y revolución*

Después de su participación en Barbados I y II y en la reunión de San José, Costa Rica, nuestro personaje se encamina a sistematizar, mediante una investigación comprometida, las demandas del pensamiento político contemporáneo de los indios de América, para lo cual prepara un libro-

64 Ver: Bonfil Batalla, Guillermo, *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1979; "Sobre la liberación del indio", *Nueva Antropología*, México, núm. 8, abril de 1977, pp. 95-102.

documento que intitula *Utopía y revolución*,<sup>65</sup> volumen que recoge los principales documentos políticos producidos por las organizaciones, los intelectuales y los dirigentes indios en los últimos años y presenta el panorama-testimonio de un movimiento social capaz de influir profundamente en los destinos latinoamericanos; en la obra, en opinión de su propio compilador (Bonfil), se reúnen un conjunto de textos producidos por las propias organizaciones y escritos de intelectuales indios comprometidos con la causa de la identidad, a través de los cuales resulta posible entrever la reformulación actual del pensamiento político indio. Para él, estas organizaciones hablan y actúan en nombre de un sector de la población que se distingue globalmente del resto aunque en lo interno presenta contrastes y diferencias muy marcadas. En la esfera ideológica, las organizaciones políticas indias tienden a fomentar una identificación panindia, opuesta a Occidente que se expresa a través de la indianidad.

Como fruto de esa investigación participativa, encontramos una excelente síntesis de las demandas indias que:

a. La defensa y recuperación de sus tierras. El vínculo con la tierra es un tema recurrente en el pensamiento indio.

b. El reconocimiento y aceptación por la sociedad nacional de las lenguas indias y su uso, así como de la especificidad étnica indígena.

c. La adaptación del sistema educativo a las necesidades culturales del grupo étnico indígena y control de la comunidad de las escuelas.

d. Los derechos y tratamiento igual por parte del Estado y cese a los abusos, la discriminación y el racismo.

e. Protección contra la violencia y los abusos practicados contra los indígenas por lo no indígenas.

f. El rechazo de la actividad misionera (aunque algunos grupos indígenas reconocen la ayuda que han recibido de los sectores progresistas de las iglesias).

g. El rechazo de los programas indigenistas gubernamentales tecnocráticos y paternalistas que les han sido impuestos contra su voluntad y sus intereses y sin su participación efectiva.

h. La mayor participación política indígena en el manejo de sus propios asuntos y, en general, rechazo del sistema partidista tradicional.

i. Como demanda extrema de algunos, está la autodeterminación política de las “naciones indias”.

65 Bonfil Batalla, G., *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen, 1981.

#### 4. Reunión de Flacso/Unesco. Etnodesarrollo y Etnocidio

Por demás conocida la reunión de Flacso-Unesco, sobre Etnocidio, celebrada en San José, Costa Rica, del 7 al 11 de diciembre de 1981, que congregó además a dirigentes de organizaciones indígenas, académicos y funcionarios internacionales preocupados por la materia del etnodesarrollo y el etnocidio.

En la reunión se presentaron once trabajos escritos e intervinieron cinco representantes de organizaciones indias de Costa Rica, Coordinadora Regional de Pueblos Indios de América Central, el Consejo Indio de Sudamérica, Consejo Mundial de Pueblos Indios y la Unión de Naciones Indígenas del Brasil.

En la reunión se acordaron una serie de recomendaciones y resoluciones contenidas en la Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio.<sup>66</sup>

Como resultado de las reflexiones, los participantes hicieron un llamado a las Naciones Unidas, la OIT, la OMS y la FAO, así como a la Organización de Estados Americanos y al Instituto Indigenista Interamericano, para que tomaran las medidas necesarias en pro de la vigencia de los principios declarados en aquella oportunidad.

Se planteó que todo proyecto étnico tiene un carácter integral, un proyecto étnico se concibe y desarrolla a través de una quintuple recuperación cultural:

1. Recuperación de la palabra (el lenguaje)
2. Recuperación de la memoria (la conciencia histórica)
3. Recuperación del conocimiento (el saber)
4. Recuperación del espacio (territorio)
5. Recuperación de su identidad cultural (la posibilidad de desarrollar un proyecto cultural, social y político).<sup>67</sup>

Las aportaciones de Guillermo Bonfil quedaron plasmadas en su ponencia intitulada: “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”.

Sus planteamientos podemos sintetizarlos en el siguiente cuadro expositivo:

66 FLACSO Y UNESCO, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Costa Rica, 1982.

67 Durán, Leonel, *idem*, p. 274.

El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, en macro sociedades complejas y plurales como las que integra la América Latina de hoy, sólo puede alcanzarse si esas sociedades constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir, de gobernarse a sí mismos de tomar sus propias decisiones, en una serie de asuntos que constituyen el ámbito de su etnodesarrollo o, en otras palabras, la ampliación de su cultura propia, tanto en su modalidad autónoma como en la apropiada.<sup>68</sup>

### 5. *La Reunión de Santa Fe: del indigenismo de participación al discurso de los derechos humanos*

En la ciudad de Santa Fe, Nuevo México, Estados Unidos, del 28 de octubre al 1 de noviembre de 1985, se celebró el IX Congreso Indigenista Interamericano.<sup>69</sup>

Por primera vez se abordó la cuestión de los derechos humanos de los pueblos indios y se contó también con la participación paralela de organizaciones indígenas no gubernamentales.

En el campo específico de los derechos humanos, el Congreso aprobó varias resoluciones, entre ellas, la referente a que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA informe anualmente a la Asamblea General sobre la situación de los pueblos indígenas del hemisferio y que la Declaración de Derechos y Deberes del Hombre sea traducida a las principales lenguas indígenas.

Asimismo, se pidió a la OEA que hiciera un llamado a los gobiernos para que respeten el derecho de asilo, con especial consideración en el caso de los indios; que los gobiernos consideren “la posibilidad” de adaptar a sus códigos civiles y penales a las características socioculturales de los pueblos indios, teniendo en consideración las normas tradicionales de contacto de éstos, vale decir, su derecho consuetudinario.

Revisando los documentos presentados en el Congreso, se advierte la importancia que para aquella ocasión tuvieron los trabajos de Guillermo Bonfil Batalla: “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales” y el de Augusto Willemsen: “Algunos aspectos de las medidas toma-

68 Bonfil Batalla, *idem*, G., p. 142.

69 Mayor información sobre el Congreso: Instituto Indigenista Interamericano, *Anuario Indigenista*, México, vol. XLV, 1985.

das y actividades realizadas por la ONU en materia de derechos humanos y libertades fundamentales, y su relación con los pueblos indígenas”.

El trabajo de Bonfil analiza las tesis integracionistas y considera que las mismas han quedado sepultadas. En la dimensión cultural y el desarrollo de los pueblos indios ha llegado el momento de un réquiem por el desarrollo integrador.

El indigenismo integracionista, en su opinión, fue la expresión consecuente de los proyectos desarrollistas y modernizadores en el área de la economía y la política en los que se embarcaron los gobiernos de América Latina con la idea de acortar la distancia que los separaba cada día más de los países del llamado “primer mundo”.

Para Bonfil, las tesis integracionistas no estuvieron ausentes de ideas racistas, que atribuía la “inferioridad del indio a factores biológicos congénitos; pues muchos pensaban, en realidad, que los pueblos indios no tenían cultura: su lengua era un dialecto, no un verdadero idioma; su religión era paganismo; tenían costumbres, pero no cultura”.

En conclusión, la meta y justificación de esas políticas “la de lograr que los indios dejaran de ser indios mediante el sencillo expediente de cambiar su cultura por una cultura dominante”.

Sin embargo, Bonfil es de la opinión de que se hace camino al andar, y destaca algunos puntos sobre el particular:

1. El primer gran logro de esa lucha política ha sido el que varios gobiernos reconozcan y acepten la legitimidad del pluralismo étnico en el seno de las sociedades nacionales;

2. Que una de las modalidades que ha adoptado el nuevo indigenismo es la política de participación o de indigenismo participativo;

3. Un paso hacia adelante ha sido la formulación del concepto de etnodesarrollo como se planteó en San José de Costa Rica, en el encuentro sobre etnocidio y etnodesarrollo;

4. Que se han construido nuevos conceptos interpretativos, tales como el de cultura propia, unidad política administrativa y sociedad culturalmente diferenciada; ya que no se plantea solamente tomar en cuenta la opinión y las aspiraciones de los pueblos indios y admitir su participación, sino se afirma que son ellos mismos quienes deben tomar en sus manos las riendas de su propio destino histórico;

5. Un paso más adelante lo constituyó, a su juicio, el Proyecto de Autonomía de la Costa Atlántica en Nicaragua.

## 6. *México profundo*

Sin duda, la principal obra de Guillermo Bonfil Batalla, en donde aborda la problemática de la civilización y el proyecto nacional, es *México profundo*<sup>70</sup> y puede considerarse también vinculada a los derechos humanos y la antropología.

Para Bonfil, el problema fundamental que atraviesa el México de hoy es la formulación de un nuevo proyecto nacional en torno al cual sea posible articular un consenso también nuevo en el que participen los diversos grupos, clases y sectores que componen la sociedad mexicana.

En sus palabras:

el México de la modernización, el del desarrollo estabilizador y el que debía de administrar la abundancia que nos aseguraba el petróleo por tiempo indefinido, ese México no se concibe hoy ni con la imaginación más febril. El escenario opuesto es el que parece surgir de todas partes: empobrecimiento brutal de las clases medias para abajo (es decir, de casi todos); desempleo en aumento; dificultades cada día mayores para que el Estado preste los servicios que solía admitir y reclamar como de su responsabilidad y competencia...<sup>71</sup>

Una autorreseña de su obra podemos encontrarla, cuando nos dice:

en un libro reciente, *México profundo. Una civilización negada*, he intentado probar algo que debería ser obvio: que la civilización mesoamericana, pese a casi 500 años de negación y opresión, continúa viva en la sociedad mexicana y sus principios norman la orientación cultural profunda de muchos millones de mexicanos, muchos más de los que son reconocidos y se reconocen como “indios”. La civilización mesoamericana se concreta hoy en múltiples perfiles culturales: en los pueblos indios por supuesto, pero también en las comunidades rurales tradicionales que se definen como “mestizas” y en amplias capas populares urbanas; no hay ninguna exageración en afirmar que en México el pueblo-pueblo vive fundamentalmente en el horizonte de la civilización mesoamericana.<sup>72</sup>

Esta obra es considerada como la más polémica de Bonfil Batalla; para algunos es considerada como una especie de biblia de las posturas

70 Bonfil Batalla, G., *México profundo: una civilización negada*, México, Colección Foro, CIESAS, SEP, 1987.

71 Bonfil Batalla, G., “Notas sobre civilización y proyecto nacional”, *Cuadernos Políticos*, México, núm. 52, octubre y diciembre de 1987, p 23.

72 *Ibidem*.

denominadas “indianistas”. León Ferrer, Jesús Jáuregui y Sergio Perez, en un manuscrito intitulado “El imaginario México profundo” realizan una severa crítica a la propuesta de Bonfil del México profundo. El punto central de la discusión en dicho artículo es la inexistencia de un México profundo y del proyecto de la civilización mesoamericana. Los autores critican el hecho que Bonfil nunca señala cuál es “el plan general de vida”, “el marco mayor en que se encuadran diversas culturas...”, que serían característicos de la civilización mesoamericana contemporánea.<sup>73</sup> En el capítulo “Un perfil de la cultura india” del México profundo, los autores no encontraron más que una enumeración de rasgos culturales, a pesar que Bonfil habría caracterizado a la civilización mesoamericana como algo más que un “simple agregado, más o menos abundante, de rasgos culturales aislados...”.

En el apartado “Cuestiones de oficio y de teoría”, León Ferrer y compañía señalan la inconsistencia teórica de Bonfil y sus equívocos, en relación al tema de la identidad social y la cultura en base a dos puntos. El primero lo fundamentan cuando habla Bonfil que en “Guatemala el ladino es un ser ficticio...”, lo que según su apinión es un sin sentido, puesto que rompe con la lógica misma de la identidad, en el sentido que un grupo humano se define a partir del contraste con otro. El segundo consiste —en sus propias palabras— en considerar que el tránsito de una identidad a otra se logra mediante la separación de la condición étnica objetiva y de la conciencia que de ella se tiene.<sup>74</sup> Los autores se refieren específicamente al concepto de desindianización en Bonfil, el cual, “se cumple cuando la población deja de considerarse india, aun cuando su forma de vida lo siga siendo”, y concluyen: “Pero no hay que engañarse. Si se posee una forma de vida india, si la memoria étnica que determina el modo de ser es india, no puede haber duda de que se sigue siendo indio”.

Sobre el particular, considero que su crítica es inadecuada por cuanto ellos mismos no hacen una distinción conceptual entre clase y etnia, razón por la cual dejan de lado varios elementos a considerar. Bonfil les podría decir, por ejemplo ¿Qué pasa con el fenómeno étnico en las ciudades, existen grupos étnicos organizados y que mantienen su identidad en ciudades como el Distrito Federal, Los Ángeles, Oaxaca, etcétera, a pesar que ya no vivan en su comunidad y que su estilo de vida sea otro? Es por ello imprescindible diferenciar conceptos fundamentales como etnia y

73 León Ferrer, *et al.*, “El imaginario México profundo”, manuscrito, p. 8.

74 *Idem*, p. 16.

clase, porque pueden dar lugar a equívocos. Lo que hace Bonfil es dimensionar lo étnico a lo clasista y León Ferrer y compañía lo inverso; esto es, dimensionar lo clasista a la étnico. Por separado le dan más importancia a una u otra dimensión sin reparar, a nuestro juicio, que clase y etnia son dos conceptos relacionados dialécticamente, pero que hacen referencia a dimensiones diferentes. Esta concepción nos permite entender fenómenos como la elite indígena guatemalteca, que es por un lado una incipiente burguesía, pero que mantiene aún su identidad étnica; procesos como los señalados anteriormente en las ciudades latinoamericanas también podríamos verlo en la denominada “purepechización del indio mexicano”. Para concluir con esto último me permitiré hacer una reflexión, a propósito del proyecto nacional organizado a partir del pluralismo cultural, dibujado por Bonfil y en el que estarían de acuerdo también León Ferrer y compañía.

## V. REFLEXIÓN FINAL

### LOS PUEBLOS INDÍGENAS ANTE LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN

En las páginas anteriores hemos visto cómo los pueblos indígenas en el decurso de lo que podemos denominar su historia vital, han podido sobrevivir y resistir a las políticas indigenistas. Pero todavía queda por preguntarnos ¿existía o no realmente la capacidad por parte de la sociedad nacional para integrar o devorar a los indios más allá de que si ésta era precisamente la meta del indigenismo en su fase integracionista? Pienso que si bien el capitalismo mundial, en su fase imperialista, tiende a la homogeneización, ya sea tanto económica, social, como culturalmente, los procesos de globalización e integración de las economías de los países desarrollados y subdesarrollados, metrópolis y colonias adquiere características muy especiales, puesto que en el momento actual, el capitalismo imperialista no ha necesitado extender su dominio sobre muchas de las comunidades indígenas que existen. Por otro lado, el movimiento indígena continental ha demostrado una y otra vez que el indio no es un sujeto pasivo, sino que es capaz de pensar sobre sí mismo y su futuro, por lo cual consideramos que las reacciones y su resistencia de más de 500 años es un elemento importante a considerar.

Para resolver la cuestión étnico-nacional hacen falta además las condiciones propicias para que se desarrolle un diálogo intercultural y jurídico-político; esto es, parafraseando a José Jorge de Carvalho, una conver-

sación de la humanidad, que no por postergado menos necesario. Pero este diálogo es apenas “un horizonte y nuestra actividad más común es todavía participar en una gran lucha por alcanzarlo”. El levantamiento zapatista y el EZLN han logrado establecer este diálogo, el cual debe ampliarse para que toda la sociedad civil participe en él.

Mas, pensando en voz alta, ¿no será que aun el diálogo intercultural no sea suficiente para resolver la cuestión étnico-nacional? Pienso que el esfuerzo por resolver la diversidad étnica y cultural debe ser dialógico en un primer momento, en el sentido de darle la palabra a las otras lógicas, al rostro negado, a las voces negadas. Pero para darle solución y para que sea plenamente comparativo, éste debe ser polilogo, en el sentido que le da el filósofo austriaco Franz Martín Wimmer cuando habla que “las preguntas filosóficas, preguntas referentes a las estructuras fundamentales de la realidad, a la cognoscibilidad, a la validez de normas y valores, deben ser discutidas de modo que ninguna solución sea difundida antes que sea realizado el polilogo entre tantas tradiciones sea posible”.

El tránsito hacia la democracia debe ser uno de los primeros pasos para lograr este polilogo. Sin una sociedad más justa e igualitaria y en donde no exista una ética de valores en donde la ciencia y la tecnología estén al servicio del hombre no será posible avanzar. Por ello, es menester que los científicos sociales críticos demos una respuesta a este alucinante proceso de globalización mediante una nueva filosofía moral que desmonte la identidad que se trata de establecer entre trasnacionalización, globalización y uniformidad con universalidad. Globalidad no es universalidad; lo homogéneo no es universal, si la homogeneidad se logra restringiendo o anulando las posibilidades de otras expresiones culturales: es decir, si lo homogéneo no es la síntesis de diferentes manifestaciones sino imposición unilateral. En este caso, lo homogéneo y lo global encubren el mensaje de anulación de lo diferente, de lo otro, de culturas luminosas y algunas veces milenarias, cuyos herederos representan las dos terceras partes de la humanidad, situados, sin embargo, en la periferia de los centros de poder.<sup>75</sup>

75 Serrano, Alejandro, *El doble rostro de la postmodernidad*, Costa Rica, CSUCA, 1994, p. 193. Ver: Olive, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM-FCE, 1993.