

Indigenismo y antropología

Experiencia disciplinar y práctica social



Mariano Báez Landa

Biblioteca
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Biblioteca

INDIGENISMO Y ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Raúl Arias Lovillo

Rector

Porfirio Carrillo Castilla

Secretario Académico

Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Agustín del Moral Tejeda

Director General Editorial

Mariano Báez Landa

INDIGENISMO Y ANTROPOLOGÍA

Experiencia disciplinar y práctica social



Biblioteca

Xalapa, Ver., México

2011

Diseño de portada: Lizeth Pedregal, a partir de dos fotos tomadas por el autor

Clasificación LC: F1219.3.G6 B33 2011
Clasif. Dewey: 323.1197072
Autor: Báez Landa, Mariano
Título: Indigenismo y antropología : experiencia disciplinar y práctica social / Mariano Báez Landa.
Edición: Primera edición.
Pie de imprenta: Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2011.
Descripción física: 174, [12] p. : retratos ; 21 cm.
Serie: (Biblioteca)
Nota: Bibliografía: p. 165-174.
ISBN: 9786075021058
Materias: Indígenas de México--Relaciones con los gobiernos.
Antropología--México.
Movimientos sociales--México--Historia.

DGBUV 2011/33

Primera edición, 31 de agosto de 2011

© Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz
Apartado postal 97, C. P. 91000
diredit@uv.mx
Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-105-8

Impreso en México
Printed in Mexico

INTRODUCCIÓN

En México, se ha identificado de forma histórica a la antropología aplicada con el indigenismo, es decir, con las políticas públicas encargadas de atender a los pueblos indígenas. Prácticamente desde los orígenes mismos del campo disciplinar de la antropología mexicana, se planteó una frontera de carácter epistémico entre la academia y la acción, que calificaba a los indigenistas como meros técnicos o promotores del cambio sociocultural.

En la era de la modernidad, la perspectiva del orden dominante es el cientificismo, que se expresa como una ética basada en el sometimiento del ser humano a la disciplina de la ciencia. Este fenómeno que Habermas (1987) llama de cientifización se encuentra anclado al proceso de globalización económica que, a través de la aplicación tecnológica del conocimiento científico a la vida cotidiana, hace de la ciencia una condición imprescindible para la existencia misma de la vida humana.

Las llamadas ciencias duras o empírico-analíticas desarrollan sus teorías bajo la cobertura de una autocomprensión, que da continuidad a los orígenes del pensamiento filosófico, alejándose de los intereses naturales de la vida e intentando describir teóricamente el universo, conforme a un orden comprendido en leyes o normas.

Su impacto en las ciencias sociales también se ha dejado sentir sobre todo en lo que se refiere a la búsqueda de la objetividad del conocimiento, que en términos epistemológicos significa trazar una separación entre conocimiento e interés, o entre los valores y los productos de la ciencia neutral.

La epistemología, como teoría del conocimiento, va siendo sustituida por una teoría de la ciencia y del conocimiento científico, a las que considera como sus únicas fuentes, desplazando a

otros tipos de conocimiento o saberes que se encuentran relacionados con la tradición y no con la modernidad.

Habermas, quien puede ser identificado como un filósofo que hace una crítica de la modernidad, para explorar una vía de autorreflexión y emancipación del conocimiento humano, combate contra el objetivismo de las ciencias, y en este punto específico sostiene la tesis central de que todo conocimiento tiene su punto de partida en intereses que responden a las expectativas de los diversos actores sociales.

La lógica científica, como razón instrumental, aplica infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía al conocimiento, porque quizá carece de los medios (reflexividad) para afrontar los riesgos de una conexión entre conocimiento e interés, porque confina de manera exclusiva la praxis del mundo de la vida al círculo funcional de la acción instrumental. Hoy por hoy, son los intereses y no la supuesta imparcialidad del conocimiento científico los que constituyen el marco donde se pretende construir un saber universal.

Desde el mismo siglo XIX, y sin llegar a constituirse en *ciencia normal*, la antropología ha venido presentando una situación de crisis que, parafraseando a Kuhn, da cuenta del reconocimiento de que existen innumerables problemas que el paradigma original no puede resolver, aunque es innegable el desarrollo de investigaciones extraordinarias, utilizando enfoques distintos que levantan una polémica enérgica, pero con poca comunicación entre la comunidad de investigadores.

De la situación anterior, con facilidad se podría concluir que la antropología tiene problemas para constituirse como ciencia, debido fundamentalmente a que sus practicantes no concurren al esfuerzo colectivo de transformarla en ciencia normal, es decir, produciendo un auténtico paradigma.

En un ejercicio de diálogo y polémica con T. S. Kuhn, Roberto Cardoso de Oliveira (1994a) considera que un para-

digma, dentro de la comunidad antropológica, debe ser tomado como sinónimo de modelo explicativo. Desde esta perspectiva, la antropología moderna está constituida por un conjunto de paradigmas, cuya vigencia se encuentra sustentada en la medida en que son utilizados por comunidades de profesionales. De tal suerte, que puede hablarse de la existencia de un equilibrio poliparadigmático, como característica fundamental del estado actual de la antropología (Stocking, citado por Cardoso, 1994a).

No obstante, se ha insistido en la existencia de una profunda crisis de la antropología, como producto de su compromiso original, con las necesidades de expansión capitalista de las potencias mundiales, y su incapacidad para explicar los fenómenos relacionados con el surgimiento de nuevos actores, en campos sociales impactados por el peso de las tradiciones, la emergencia de una acelerada modernización tecnoeconómica y una globalización de los sistemas de intercambio. Para sus críticos ortodoxos, la antropología perdió ya sus tradicionales objetos de estudio bajo las ruedas del desarrollo.

Sin embargo, fuera de la tradición evolucionista que construyó un corpus teórico general, que pretendió explicar el origen y el desarrollo de la humanidad, desde una perspectiva egocéntrico-occidental, el quehacer antropológico se ha orientado a producir lo que Robert K. Merton (1968) denominó *teorías de medio alcance*, es decir, descripciones analíticas de la diversidad humana, con pretensiones explicativas de fenómenos concretos en tiempo y espacio, que por sí mismas no pueden sustentar ninguna generalización, o fundamentar la construcción de un paradigma dominante y al mismo tiempo excluyente (cfr. Cardoso de Oliveira, 1994a).

¿Podemos hablar de un agotamiento de los paradigmas antropológicos? ¿Existe insuficiencia o ineficacia de las teorías relacionadas con los temas u objetos investigados por nuestra disciplina?

Las diferentes tradiciones o escuelas antropológicas no presentan paradigmas sucesivos, sino diferentes estilos y abordajes practicados simultánea o casi simultáneamente, dentro de la dimensión contemporánea de nuestra disciplina, lo que ha generado el desarrollo de tensiones en su práctica y en la difusión de sus resultados, obstaculizando el ideal de integración de una comunidad científica con un mismo lenguaje, pero que no ha sido impedimento para que cada escuela o tradición haya funcionado como un paradigma propiamente dicho.

El presente libro no carece de una *conciencia metodológica* (Habermas); por el contrario, acredita en el trabajo científico, pero como una dimensión más de la cultura, que se integra de experiencias sistematizadas, imágenes del conocimiento determinadas socialmente, así como valores y normas, que representan los intereses de los actores que intervienen en este proceso. Las imágenes del conocimiento son, para mí, los grandes puentes entre las experiencias sistematizadas y los intereses individuales y/o colectivos.

Los antropólogos hemos utilizado la etnografía profunda y una mirada integradora de los fenómenos de la naturaleza y de la cultura, para estudiar las culturas diferentes a la nuestra.

Si esto se practica para investigar al *otro*, lamentablemente no se hace para investigarnos a nosotros mismos. Es curioso que hablemos de *etnociencias* para referirnos a la producción de conocimientos en contextos no modernos, quizá como una forma de diferenciarlas de las ciencias que integran el edificio del conocimiento moderno, el conocimiento de nuestras sociedades.

Desde la tradición asimétrica del enfoque antropológico de los *otros*, no es viable una antropología del mundo moderno. La antropología tradicional, asimétrica por naturaleza, se configura por sujetos modernos que practican miradas sobre pueblos considerados premodernos. Distingue claramente entre el conocimiento moderno llamado científico y los *saberes*, circunscritos

a la categoría de precientíficos y prelógicos. El primero queda libre de toda sospecha y se explica, por sí mismo; los segundos son discutibles y se explican social y culturalmente.

De manera paradójica, el relativismo es la postura que mejor encaja para acentuar la fractura entre la ciencia, como conocimiento moderno, y los *demás saberes*, como conocimientos premodernos, porque el pensamiento científico se ha autosituado fuera y por encima del campo de la cultura. Esta es quizá, a mi entender, la imagen más nítida de lo que representaría, para el caso mexicano, esa distancia de origen entre la práctica antropológica y su campo disciplinario.

Con este trabajo se pretende contribuir al debate sobre el papel jugado por las ciencias sociales y en particular la antropología, respecto al diseño de las políticas indigenistas en México. Rescata un conjunto de experiencias, llevadas a cabo por aquellos actores que han participado en la aplicación concreta de dichas políticas, con el ánimo de identificar algunas líneas exploratorias que nos permitan ahondar en el conocimiento de nuestras realidades y proponer posibles frentes de trabajo en favor de la justicia, la equidad y el respeto entre los miembros de nuestras comunidades.

El objetivo principal de la presente investigación es llevar a cabo una reflexión sobre el oficio propio de la antropología, y la historia de las relaciones de su pensamiento y acción con los pueblos indios y el Estado, tratando de incluir aquí un registro de itinerarios, trayectorias y saberes producidos dentro y fuera de su campo disciplinar a lo largo de más de cincuenta años. De alguna manera pretende ser una mirada antropológica de eso que se ha llamado antropología mexicana como campo disciplinar, y aquello que se ha convenido en llamar antropología aplicada, como el campo de su práctica social.

Una de las grandes limitaciones de este trabajo es que se enfoca principalmente al análisis del indigenismo institucional

mexicano y deja pendiente para otro momento, el ocuparse de otras tradiciones dentro de la llamada antropología aplicada, especialmente los movimientos indigenistas desarrollados en otros países de América Latina, las experiencias de las llamadas Organizaciones No Gubernamentales y/o civiles, así como las actividades de diversas instituciones religiosas y corporaciones transnacionales. No obstante y, a pesar de los pesares, la práctica de un conjunto de miradas antropológicas, sobre la propia dinámica de la experiencia disciplinar y la práctica social de la antropología mexicana, es una tarea urgente, necesaria e inaplazable, para buscar constituir la en una verdadera ciencia de la diversidad humana.

Estas últimas líneas son dedicadas a Patricia y a Mariana, quienes constituyen el núcleo de mis pasiones, amores y referencias imprescindibles para navegar en el universo. A la memoria de mi madre que, sin estar presente, sé que nunca se ha ido. A mi hermano Antonio por estar ahí, en el lugar cierto a la hora cierta. A la doctora Teresa Rojas Rabiela por el cariño y la confianza de siempre. Para Angélica María Guerra por su amistad y profesionalismo. A Buby, Jorge, Diego, Lucas y Tomás, mi familia *brasileira*.

I. INDIGENISMO, ANTROPOLOGÍA Y PROYECTO NACIONAL

El origen de la antropología mexicana está ligado indisolublemente al estigma social que señala a los indios como sujetos incómodos del proyecto de Estado-Nación surgido de la Revolución de 1910-1917, a pesar de que ese mismo proyecto identifique el pasado indígena con los orígenes de la cultura y la sociedad dominantes.

En la Colonia, el clero inquisidor condenó a los indios por idólatras, mientras que Clavijero y Mier personificaron un indigenismo histórico de corte iluminista, que trató de construir una identidad criolla sobre la base de un pasado indígena glorioso, cuyos herederos directos, no obstante, requerían para su buen comportamiento ser convertidos al catolicismo (Brading, 1988).

En la época independiente, liberales y conservadores coincidieron en enfocar a los indios como una traba al desarrollo del país. Legislaron medidas tendientes a remediar el *atraso indígena*, diagnosticaron el origen de sus males en su indianidad y plantearon la disolución india en la sociedad nacional mediante el mestizaje, la colonización extranjera, la educación en castellano, la asistencia médica, su incorporación al trabajo, su asimilación a la cultura occidental judeocristiana, todo para lograr que el indio dejara de ser indio.

Cualquier movimiento indígena reivindicativo fue visto siempre como amenaza al proyecto mestizo, y adjetivado como *lucha racial* o *lucha de bárbaros* y tuvo como respuesta el genocidio, como en los conocidos casos de las insurrecciones maya y yaqui, que repuntaron hacia el nacimiento del siglo XX (Villoro, 1979; Reed, 1976).

En la Revolución Mexicana, Emiliano Zapata encabezó un proyecto indio y campesino que luchó por la recuperación de la tierra, concebida como un territorio histórico-cultural, que permitiera a las comunidades indígenas mantener, conservar y desarrollar su propia cultura. Por el contrario, el constitucionalismo encabezado por Venustiano Carranza y Álvaro Obregón, al cabo el proyecto triunfante, consideró a la tierra, y no a los indios, como un mecanismo productivo que permitiría desarrollar el nuevo país.

La concepción ideológica del México mestizo, revolucionario y nacionalista del siglo XX se apropió de la existencia de un pasado indio glorioso y con valores positivos. En cambio, la existencia de los indios contemporáneos demandaba ser transformada e incorporada a la nueva vida nacional, que los requería en calidad de trabajadores.

En el mundo académico de México es común identificar a la antropología aplicada con el indigenismo (Hewitt, 1988: 31), es decir, con una antropología que busca elevar niveles de vida de la población indígena, mediante la intervención de agentes externos y la manipulación de la cultura local, para lograr una adaptación positiva a la sociedad moderna, la sociedad mestizo-nacional.

Hasta antes de la Revolución Mexicana, la preocupación por la cultura de los pueblos fue vista en México exclusivamente como un asunto de raza. La indianidad era, ante todo, uno de los grandes problemas nacionales; el proyecto decimonónico de modernización del país requería integrar una sociedad nacional homogénea (Molina Enríquez, 1909).

A fines del siglo XIX, los nuevos antropólogos comenzaron a contraponer, en el debate etnológico occidental, el concepto de cultura frente al de raza. Uno de sus más destacados protagonistas, Franz Boas, ejerció notable influencia en el nacimiento de la antropología mexicana, como fundador de la Escuela de

Arqueología y Etnografía Americana en 1909 en la Ciudad de México y, como profesor de por lo menos dos destacados indigenistas mexicanos: Manuel Gamio y Moisés Sáenz, quienes en Columbia University también entraron en contacto con John Dewey y asimilaron las ideas del pragmatismo norteamericano.

Asimilar, incorporar, integrar o ¿qué hacer?

Manuel Gamio (1883-1960) fue el primer encargado de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos del nuevo gobierno mexicano en 1917, que dependió del Ministerio de Agricultura. Gamio fue precursor indiscutible de la antropología aplicada en México y de los estudios regionales con perspectiva interdisciplinaria referidos a áreas culturales. Al fundarse la citada dirección, subrayó la necesidad de contar con personal especializado en investigaciones sociológicas, antropológicas y etnológicas, que desarrollara estudios integrales, etnografías actualizadas y profundas, así como conocimientos amplios de las relaciones interétnicas.

... la población mexicana es un conjunto de poblaciones regionales, poco conocidas, anormalmente desarrolladas y más o menos diferentes entre sí, según es el grado de diferenciación y divergencia de sus características innatas actuales; de las condiciones geográficas, climatéricas, botánicas y zoológicas de las regiones que habitan, y de sus antecedentes raciales, culturales y lingüísticos (Gamio, 1916).

Esto sirvió para plantear el estudio sobre la población del Valle de Teotihuacan como experiencia piloto que sustentó un nuevo concepto de investigación antropológica. En el proyecto Teotihuacan, que durante 8 años (1916-1924) él dirigió y desarrolló

en el área del Altiplano Central, muy cerca de la Ciudad de México, combinó arqueología, etnografía, antropología y desarrollo de la comunidad, configurando así el primer formato de investigación social regional de las áreas rurales mexicanas (cfr. Gamio, 1979).

El proyecto de Gamio era un programa oficial de cambio cultural inducido, que utilizaba la educación elemental en idioma castellano y la acción asistencial en los terrenos de la salud, la alimentación y la capacitación técnica como principales armas, pero, al mismo tiempo, reconocía que la modernización rural no podía imponerse llanamente, sino que requería ser adaptada a las condiciones reales y específicas de cada región y cultura indígena. Su visión de la estructura social mexicana, después de la Revolución, subrayaba una amplia diversidad geográfico-regional; una heterogeneidad social producto de una distribución desigual de la riqueza, así como manifestaciones de diferencias biológicas, producidas por tipos de alimentación inapropiados entre los grupos más pobres. Estas circunstancias lo llevaron a concluir que México era una especie de *rompecabezas cultural*, donde se identificaban al menos tres tipos de cultura material: la *india*, que calificó como anacrónica y deficiente; la de la *población rural no-india*, que consideraba de desarrollo intermedio poco eficiente; y la *moderna y eficiente*, identificada con la población de las ciudades.

¿Quiénes eran los indios verdaderos para Gamio? Partiendo de que las clasificaciones lingüística, étnico-racial y cultural eran altamente imprecisas para identificar y cuantificar a los indios en México, prefería suponer que las lenguas indígenas desaparecerían, y con ellas las barreras de comunicación entre los diversos sectores y los grupos de la sociedad mexicana.

En relación con los aspectos raciales, afirmó categórico que en México no existía, como en otros países, el estigma del racismo, lo que quedaba demostrado por la presencia de gran-

des personajes de la política y la ciencia, que tenían un origen nativo como Benito Juárez, a quien identificó como indio por sus rasgos físicos, pero occidentalizado por su pensamiento.

Reconocer a lo indio solo tenía por objeto aculturar, asimilar al indio a un modo *moderno* de vida; la clasificación cultural tenía por objeto determinar el grado y la forma que adquiriría el mestizaje frente a la certeza de que las comunidades indias vivían etapas evolutivas inferiores a las sociedades mestizas y occidentales. El México revolucionario, para ser moderno y eficiente, requería, por lo tanto, de la convergencia y la fusión de razas y manifestaciones culturales, de unificación lingüística y de un equilibrio económico de los elementos sociales. Gamio rechazó la idea de un *país multicultural* porque estaba convencido de que aceptarla implicaba conspirar contra el concepto de *integración nacional* surgido de la Revolución Mexicana.

La llamada integración nacional era una fórmula pragmática en el pensamiento de Gamio que incluía territorio, composición étnica, civilización e idioma. De aquí se desprendían, como tareas prioritarias, la intensificación del mestizaje, lograr un estándar cultural de vida, mejorar niveles de bienestar social y ampliar los medios de comunicación. Como una consecuencia obligada, en este esquema, la educación se convierte en el medio nacionalizador y civilizador por excelencia, y la castellanización como el instrumento principal para lograr *normalizar* el desarrollo de la vida indígena, lo que implicaba conservar y estimular lo útil y benéfico; extirpar o corregir lo perjudicial; sustituir lo deficiente e introducir lo indispensable (1942). Para obtener dicho resultado, Gamio proponía rebalancear el papel jugado por los llamados criterios *convencional* y *científico* en las comunidades indias, es decir, los conocimientos de los propios indios y de la sociedad occidental respectivamente, concediéndole a este último un valor preponderante.

... se debe generalizar el carácter científico que es el único que puede evitar determinados fracasos agrícolas, excluyendo el convencional cuyas ideas son generalmente erróneas. [...] para la predicción de meteoros [...] no hay que dar crédito a lo que dice el empírico, sino a lo que señalan los aparatos y las observaciones de las respectivas estaciones meteorológicas (1942).

Este indigenismo pragmático –que Gamio va construyendo como producto de su contacto con Dewey, su experiencia investigativa y su labor como funcionario público– entra en contradicción con su adscripción culturalista original, obtenida de sus aulas con Boas y expresada previamente en su libro *Forjando patria. Pronacionalismo* (1916), donde afirmó que la cultura es el conjunto de manifestaciones materiales e intelectuales que caracterizan a las agrupaciones humanas, que no admite la existencia de superioridades culturales ni clasificaciones anacrónicas de los pueblos en cultos e incultos. La cultura –agregaba– es el resultado de la mente colectiva de los pueblos, y se deduce directamente de los antecedentes históricos, del medio y de las circunstancias que los rodean. Cada pueblo posee la cultura que es inherente a su naturaleza étnico-social y a las condiciones físicas y biológicas del suelo que habita. Estos conceptos se identificaban plenamente con la tradición boasiana, de donde concluía que la cultura occidental no podía entender a la población indígena, sólo el etnólogo, provisto de un alma indígena virtual y abandonando todo tipo de prejuicio racial, podría infiltrarse entre los indios y realmente conocerlos para lograr su integración nacional.

Al finalizar el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940), Gamio denunció fracasos alarmantes en la labor educativa y la asistencia social en el medio indígena mexicano: “... quienes estaban encargados de impartir esa educación tenían preparación adecuada al medio urbano, pero generalmente desconocían las condicio-

nes físicas, económicas, culturales y psíquicas de los indígenas, así como las geográficas de las regiones que habitan” (1940).

Algo había estado ocurriendo en esos años, que ponía en tela de juicio las acciones de desarrollo del Estado mexicano y, en especial, las aplicaciones del aparato conceptual indigenista, surgido del involucramiento de la antropología y de la sociología rural como herramientas de apoyo a las tareas de integración nacional. Una antropología que obligadamente buscaba un sentido práctico y de aplicación inmediata al medio indígena pero que, por otro lado, trataba de organizar su campo disciplinar a través de estudios integrales, dotados de una dimensión histórica, apoyada primordialmente por la arqueología; asimismo, de perfiles etnográficos amplios y detallados, así como de un método estadístico sólido, que permitiera acceder a grandes conjuntos de datos y visualizar tendencias.

No obstante, en 1925, el Ministerio de Educación, bajo la responsabilidad del entonces secretario José Vasconcelos (1882-1959), político y escritor de textos clásicos del nacionalismo mexicano, consideró impropio detenerse en el reconocimiento de las diferencias étnico-culturales y decidió impartir una educación general, basada en los rasgos occidentales de la sociedad mestizo-nacional. Algunas consecuencias de esto fueron el desmantelamiento del Departamento que había fundado Gamio, su renuncia al puesto de subsecretario de Educación y el debilitamiento del campo disciplinar que había inaugurado.

Apóstoles y misioneros

Desde la misma creación del Ministerio de Educación del nuevo régimen de la Revolución Mexicana, con José Vasconcelos a la cabeza, se consideró como tarea central la enseñanza del idioma castellano en las áreas indias, y para ello fue creado un Depar-

tamento de Educación y Cultura para la raza indígena (1921), con 50 profesores que recibieron el nombramiento de *maestros misioneros ambulantes*. Al año siguiente había ya 77 misioneros y 100 maestros rurales residentes en todo el país. Vasconcelos concebía esta labor como una verdadera cruzada, donde se ligaban el esfuerzo misionero católico, que había engendrado nuestra nacionalidad, con un proselitismo regenerador que, sin perjuicio de especializarse en los aspectos técnicos de la cultura moderna, lograra frutos de espíritu tan fecundos como los antiguos, cuya raíz era el amor al semejante (cfr. José Vasconcelos, *Discursos. 1920-1950*).

Se emprendió una nueva conquista de México con una segunda evangelización, esta vez para *civilizar* a más de la mitad de la población, en un esfuerzo pedagógico sin precedente en el país. Los maestros misioneros tenían entre sus tareas la elaboración de etnografías y el rescate de vocabularios de lenguas nativas, privilegiar el trabajo sobre el estudio, dotar de cultura al indio enseñándole el castellano, promover una visión épica de las grandes culturas prehispánicas para restañar el orgullo nativo. Eran los nuevos franciscanos, salvando almas para la causa de la castellanización.

Los maestros misioneros, en una primera etapa, eran verdaderos promotores de la educación rural e indígena, agitadores que actuaban en las áreas más distantes, con mayor población india y más conflictiva. La empresa era gigantesca, ya que junto con los profesores residentes debían aprender el idioma nativo, conocer las condiciones económicas de la región y preparar nuevos profesores de entre los mismos indios.

Formalmente aprobado en 1923 por el ministro Vasconcelos, comenzó a funcionar el Plan de las Misiones Federales de Educación. La primera comenzó a trabajar en Zacualtipan, estado de Hidalgo, a cargo del profesor Rafael Ramírez Castañeda, antiguo colega de estudios de Moisés Sáenz, en la Escuela

Normal de Xalapa, estado de Veracruz. Este primer tipo de misión cultural podía definirse como una especie de escuela ambulante, especialmente diseñada para funcionar en cortos periodos, con el objeto de preparar y orientar a los primeros profesores rurales.

Moisés Sáenz (1888-1941) sustituyó a Gamio en la Subsecretaría de Educación y le dio un nuevo giro a las acciones educativas en el medio rural e indígena. Estaba en contra del apostolado vasconcelista y, como buen pragmático deweyano, rechazaba el academicismo de Gamio. Su apuesta era por un programa de aplicaciones prácticas, y dudaba del modelo de investigación aplicado en Teotihuacan un lustro atrás, porque en esa experiencia la etnología se había supeditado fuertemente a la arqueología, y lo que precisaba a la acción indigenista era desarrollar una antropología basada en una sociología práctica, es decir, una antropología social que estudiara la realidad, catalogara los hechos, describiera, generalizara y enfocara todo conocimiento a la aplicación inmediata, en la solución de problemas concretos. La antropología social concebida por Sáenz era una ciencia eminentemente perceptiva y crítica de la antropología académica.

Sáenz es conocido como el verdadero artífice de las llamadas Misiones Culturales, las que proyectó como equipos multidisciplinarios que trabajaran en forma itinerante, dentro de grandes regiones rurales.

Sáenz, al igual que Vasconcelos y Gamio, consideró en un principio a la educación como el gran instrumento emancipador del indio, que derrumbaría las particularidades culturales que fragmentaban a la sociedad nacional. Durante 1926 se creó oficialmente la Dirección de Misiones Culturales, donde se sustituyeron los misioneros ambulantes originales por instructores itinerantes en pequeñas industrias y oficios.

Los apóstoles de Vasconcelos tenían como tarea primordial incorporar a los indios a la civilización, educándolos para convertirlos en ciudadanos y productores. No obstante, muchos de los maestros misioneros no se comprometieron con la acción social que debían desarrollar, para atraer a los indios y poderlos redimir; buena parte obtuvo su cargo por influencias políticas, otros se dedicaron al comercio e incluso algunos se corrompieron y viciaron en alcohol (diputado José Gálvez, 1923, en Santiago Sierra, 1973).

Un antecedente importante al funcionamiento de las misiones culturales se llevó a cabo en la llamada región Huasteca del estado de Veracruz, donde Francisco Veyro formó monitores indios, que actuaban como verdaderos misioneros educativos, y cuya experiencia le sirvió de base empírica para escribir su obra *La educación del indio*, publicada en 1913.

En 1932, el director federal de Educación de Veracruz, Federico Corzo, integró una comisión que examinó programas, métodos y sistemas de las misiones. De esta revisión, el punto de vista de jefes misioneros destacó que la división política del país era ajena a toda forma de regionalización de los problemas geográficos, étnicos, económicos, y que se requería enfocar sus actividades en regiones específicas, para lograr un trabajo más homogéneo y efectivo.

Con estos antecedentes, Sáenz proyectó la famosa *Estación experimental de incorporación del indio*, título de un efímero proyecto que él mismo denominó de investigación-acción antropológica, y que llevó a cabo entre 1932 y 1933, en Carapan, poblado purépecha ubicado en la Cañada de los 12 pueblos del estado de Michoacán. El objetivo principal era instalar un centro donde se observara, experimentara y actuara, para estudiar el proceso de asimilación del indio y ensayar métodos de incorporación a la sociedad mexicana.

Desde el punto de vista de Sáenz, la evidencia más importante de integración era el mestizaje, y éste se encontraba direc-

tamente relacionado con el desarrollo de las comunicaciones. No obstante, estaba convencido de que dicho mestizaje avanzaba por un camino diferente al proceso de la nacionalidad, porque tenía la certeza de que México era un panorama viviente de pueblos y culturas, donde el mestizaje no había sido un factor de unidad, sino de contraposiciones y conflictos. Las diferencias regionales entre norte y sur se debían a las diversas composiciones que presentaba el mestizaje; así, por ejemplo, el del sur parecía ser un mestizo más indio que el del norte. El mestizaje en México (anotaba Sáenz) era propiamente una patología, originada por la Conquista y que formaba parte del mexicano típico, con toda la carga cultural, étnica, social y económica que esto implicaba (1939).

Profundamente impactado por el lamentable estado de la educación en la Cañada michoacana, por el importante papel que jugaba la tierra como el elemento y la relación social más importante de la vida del indio, así como por los raquíticos resultados de su proyecto en Carapan, llegó a concluir que la llamada incorporación del indio era una acción que solo intentaba obligarlo a negarse a sí mismo para ser absorbido por la civilización occidental.

Constituir un solo México, con todos sus componentes, se convirtió en la tarea central del nuevo pensamiento indianista de Sáenz. Su tesis central consideraba necesario integrar a México, a partir de fusionar lo indio y lo occidental en un proyecto original de nación. El vehículo unificador sería un programa de comunicación intercultural, que impulsara una reinterpretación de los diversos rasgos culturales, para replantear el proceso de unificación nacional. Esta tesis llevó a Sáenz a sostener que el programa comunicativo inter e intracultural requería de una castellanización acelerada. Leer y escribir eran herramientas básicas para comunicar, pero hacerlo en una misma lengua, de cobertura nacional, era lo que podía realmente unir al país.

Integrar para Sáenz era mexicanizar; y visto de esta manera, la unificación nacional se convertía en la antítesis del indigenismo, porque se desplazaba la premisa de que el problema nacional era la existencia del indio, y se afirmaba que era la situación fragmentaria y el aislamiento en que vivían distintos grupos de mexicanos. El indigenismo solo colocaba al indio en una reserva teórica y práctica de la integración nacional, porque ser indio en México es no solo un hecho biológico y racial, sino también una condición social, profundamente marcada de inferioridad. Por eso, en el proyecto de Sáenz, al indio se le considera como un factor normal de la nacionalidad, y no como su negación.

Serias diferencias con la política oficial exiliaron a Sáenz en Sudamérica como embajador en Perú. Sus numerosos viajes en el interior de regiones indias, en Centro y Sudamérica, así como sus relaciones con el pensamiento de Mariátegui (1928) y Castro-Pozo (1924 y 1936), lo convirtieron en un indianista que defendía la pluralidad cultural y se oponía a la incorporación obligada o dirigida de la población india, como único camino para resolver los retos del desarrollo latinoamericano.

En su máxima obra *México íntegro*, publicada originalmente en Lima en 1939, Sáenz expuso que la tarea integradora debía lograr una unificación material, espiritual y política; perfilar una identidad nacional armónica; garantizar respeto a la diversidad cultural y regional; una homogeneización racial y una comunidad espiritual con gran calidad ética. Habló de una reconstrucción social y cultural que la educación, por sí misma, no podría lograr, ya que entendía que en México existe una oposición esencial entre la escuela y la cultura, porque mientras la escuela instruye, homogeniza, establece normas y pautas para civilizar, es decir, uniformar, materializar y universalizar, la cultura refleja la calidad especial de un grupo humano, muestra sus particularidades y diversidad, sus mecanismos de identidad, el molde singular que contiene a la carne y a la sangre de un pueblo.

Pese a esta contradicción de fondo, creía posible amalgamar educación y cultura, siempre y cuando este proceso civilizador partiera de las referencias propias, nativas, auténticas y de la influencia occidental, para integrar una llamada civilización indolatina.

Sáenz vuelve de su exilio justo al final del gobierno de Lázaro Cárdenas, para dirigir el Instituto Indigenista Interamericano, cuya sede fue fijada en México en 1940, como resultado de los acuerdos del Primer Congreso Indigenista Latinoamericano, realizado en el país ese mismo año y del cual fue el primer presidente. La muerte solo le permitió cumplir esta responsabilidad por un año.

La experiencia de Carapan y el desarrollo del pensamiento indianista de Sáenz se sitúan justamente en medio del proceso de ensayos indigenistas en México, llevados a cabo entre el primigenio proyecto Teotihuacan de Gamio, en la segunda década del siglo XX, y la fundación de los primeros centros coordinadores indigenistas diseñados por Alfonso Caso y Aguirre Beltrán durante la segunda mitad del siglo XX.

La educación socialista del cardenismo

Durante el régimen del general Cárdenas (1934-1940), el apostolado individual de los maestros misioneros y el perfil de la misión cultural, como brigada de agitación y organización socio-política, son transformados sustancialmente. En 1938, las antiguas misiones fueron suprimidas por considerarlas brigadas de choque, y sus integrantes fueron reubicados en el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, del propio Ministerio de Educación (Santiago Sierra, 1973).

El Ministro de Educación, Narciso Bassols (1897-1959), fue el encargado de organizar la nueva educación rural indígena

para México. Su proyecto original incluía a las misiones culturales, junto con la escuela para campesinos y la escuela de preparación de los maestros rurales, como los ejes de un nuevo programa educativo para el campo.

Bassols reconocía, en sus discursos políticos, que las misiones culturales habían surgido como

... brigadas de fermentación ideológica y de renovación de los conocimientos y métodos de los maestros [...] cuerpos que han recorrido el país levantando el espíritu de los campesinos, llevando a los maestros nuevas ideas y tendencias mejores y coadyuvando al arraigo definitivo de la escuela rural en su primera etapa (Santiago Sierra, 1973).

Pero en la instrumentación de su nuevo programa educativo, las nuevas misiones cumplirían exclusivamente las funciones de capacitación didáctica a los profesores rurales, y como seminarios de análisis comunitario, que auxiliaran en una deseable planeación económica regional. Las misiones se ubicaron por entidades federativas y no por criterios regionales y/o etnorregionales, relegando la cuestión cultural a un estatus de mero folclore.

Por encima de la manifiesta diversidad étnico-cultural de México, la obra educativa de Bassols era un instrumento de asimilación de elementos humanos, dentro de las formas de organización y trabajo de la sociedad mestizo nacional, de incorporación a su estructura económica y productiva, así como de extensión de la cultura de la comunidad, con un claro propósito integrador y homogeneizador de lo distinto.

Bassols concibió a la educación rural mexicana como una educación de comunidades y pueblos enteros, frente al concepto tradicional de la educación dirigida al individuo; una educación colectiva y, en cierto sentido, impuesta a los indígenas, porque la colonización española, a su juicio, solo se había limitado a

explotarlos sin proporcionarles educación; dirigida a los adultos, porque buscaba cambiar sus hábitos, sus costumbres y modos de vida, sustituyéndolos por nuevos tipos de actividades agrícolas e industriales que les permitieran abandonar su miseria tradicional.

La labor educativa en su conjunto debía lograr la integración de la vida económica, política y social de los indígenas, haciendo prevalecer los beneficios de la ciencia y la técnica de la era industrial: "... cuando llegemos a suministrar a las razas indígenas una comprensión de la vida y de los fenómenos naturales basada en la ciencia contemporánea, habremos entregado las mayores posibilidades de desarrollo" (Bassols, 1932, citado en Santiago Sierra, 1973).

De esta forma la *gran cruzada educativa* pasó a ser en la práctica la orientación técnica de las escuelas regionales campesinas, que fortalecerían la capacidad productiva de los indios y campesinos para enfrentarse al mercado. Desde el punto de vista de Bassols, la base económica determinaba primordialmente la vida social del México cardenista.

Rafael Ramírez (1884-1959) fue el típico exponente de esa generación de profesores que surgieron con la Revolución Mexicana y que constituyeron el motor del programa educativo del cardenismo. Formados en la tradición positivista, también asimilaron los escritos de la educación integral y racional anarquista, de la educación técnica francesa y del pragmatismo norteamericano. Ramírez era un veracruzano que había estudiado la carrera magisterial junto con Moisés Sáenz, en la Escuela Normal de Xalapa, estado de Veracruz, a principios del siglo XX.

La nueva escuela rural mexicana nació prácticamente con la llamada escuela moderna, que surgió en todos los estados del corredor del Golfo de México (Yucatán, Campeche, Tabasco, Veracruz y Tamaulipas); su ideario era el de una educación rural pragmática y activa, que lograra la incorporación del

indio-campesino a la cultura mestizo-nacional, teniendo como base principal la homogeneización lingüística al castellano. Incorporar era castellanizar, y el profesor rural fue el más valioso al que Ramírez dirigió las más puntuales recomendaciones:

... si tú, para darles nuestra ciencia y nuestro saber, les hablas en su idioma, perderemos la fe que en ti teníamos, porque corres el peligro de ser tú el incorporado. Comenzarás por habituarte a emplear el idioma de los niños, después irás tomando sin darte cuenta las costumbres del grupo social étnico a que ellos pertenecen, luego sus formas inferiores de vida, y finalmente tú mismo te volverás un indio, es decir, una unidad más a quien incorporar. [...] la función tuya como maestro de una comunidad netamente indígena no consiste simplemente en castellanizar a la gente sino transformarla en gente de razón (Ramírez, 1976).

A diferencia de Gamio y del Sáenz indianista, Ramírez consideró que el problema rural en México era una cuestión netamente económica: “El atraso social de los indios se debe fundamentalmente a su extremada pobreza, y de que para ayudarlos a avanzar, a fin de que promuevan ellos el desenvolvimiento de su propia cultura estancada ahora, sería preciso mejorar antes sus condiciones económicas” (Ramírez, 1976).

Coincidió con Bassols en que la base económica determinaba el cambio sociocultural. A los indios –desde este punto de vista– los definía la pobreza y el atraso social y cultural en que se encontraban.

De 1920 a 1940, de la gestión de Vasconcelos a la de Bassols, la educación rural pasó de enfocar al individuo como sujeto de las primeras campañas de alfabetización, a identificar a la comunidad como base fundadora de las casas del pueblo, y finalmente a la región, como el escenario de las escuelas campesinas del cardenismo.

Con Vasconcelos, el profesor rural fue ante todo un misionero que difundió un llamado emancipador desde la labor educativa. Con las casas del pueblo y las escuelas rurales, el profesor fue un actor político que agitó, organizó y trató de conducir el cambio social. Con Bassols, el profesor fue, ante todo, un planificador económico que participaba en el contexto de una región, para intentar transformarla.

Los objetivos transitaron, entonces, de la mera instrucción básica que promovía Vasconcelos, pasando por la firme intención de incorporar al indio a la civilización de Ramírez y el Sáenz misionero, hasta la planificación y el desarrollo económico regional de Bassols y su educación socialista, que planteaba que la pura instrucción y la incorporación a la vida civilizada no bastaban, sino que se requería dotar de medios suficientes al campesino-indio para que lograra antes que nada su desarrollo económico.

Entre 1900 y 1940, la experiencia de la educación rural se trasladó del paradigma positivista, que sostiene el carácter emancipador e incorporacionista de la educación, al paradigma socialista, que privilegia el factor económico, como el agente central del cambio social. Es digno de subrayarse aquí que la tesis incorporacionista no se abandonó en ninguno de los casos.

Durante esos cuarenta años de educación rural en el México de la Revolución Mexicana, sus principales líderes presentaron características personales muy diversas y significativas, que Aguirre Beltrán (Ramírez, 1976) sintetiza en una forma compacta y peculiar. José Vasconcelos era un pensador humanista que se identificaba con la tradición de la religión cristiana; en cambio Sáenz, también humanista, con el movimiento protestante evangélico; Gamio era un intelectual positivista, racional y nacionalista, mientras que Bassols era un pensador socialista, influenciado por el anarcosindicalismo, y Ramírez,

un pedagogo racionalista, que se constituyó en el principal operador del programa educativo de Bassols.

Con estas tendencias, la educación rural tuvo su auge con la reforma al artículo 3° de la Constitución en 1934, durante el inicio del gobierno de Lázaro Cárdenas. Diez años más tarde, el gobierno de Manuel Ávila Camacho llevó a cabo una Contrarreforma, ejecutada por el entonces ministro de Educación, Jaime Torres Bodet, que desmanteló prácticamente el ideario de la educación socialista mexicana. El contenido del artículo 3° constitucional fue reformado por Cárdenas, intentando conjugar los ideales democráticos y patrióticos con aquellos expresamente orientados por la ideología socialista. La educación mexicana se definió en el cardenismo como gratuita, laica, alejada de prejuicios religiosos y basada en una concepción racional y libre del mundo y del universo. La Contrarreforma de Ávila Camacho enfocó sus esfuerzos en eliminar el término *educación socialista* del texto constitucional, y defendió su propósito de orientarse por una justicia social y no por una doctrina política, ampliando el carácter gratuito a toda la educación impartida por el Estado.

En resumen, durante la primera mitad del siglo XX, México transitó de un esquema de educación rural, basado en un positivismo racionalista y pragmático, pasando por una cresta socialista, con marcadas influencias de la escuela racional y anarquista, a un proyecto acorde con la estructura capitalista y dependiente, a la que se abrió México después de la Segunda Guerra Mundial, durante el gobierno de Miguel Alemán Valdés.

Indigenismo proletario

En la década de los treinta, Vicente Lombardo Toledano (líder sindical) y Luis Chávez Orozco (destacado historiador), ambos de orientación marxista, propusieron autonomía y autogestión

indígena relativa, que podían adquirir concreción en el reconocimiento de etnorregiones y gobiernos indios. Pero también veían la necesidad de incorporar al indio a la sociedad nacional, por medio del trabajo y el comercio de su producción. El Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, pensado por Sáenz años atrás, fue dirigido por Chávez Orozco, y desde ahí promovió congresos indígenas y una política de impulso a la reforma agraria y a la educación rural.

El pensamiento socialista mexicano de la primera mitad del siglo XX tuvo en Lombardo Toledano (1976) un diáfano exponente. Proponía la incorporación del indio a la economía del país, a través del reparto agrario y la proletarización. Para él, el indigenismo era una tarea práctica y política. El indio requería abandonar su etnicidad (porque representaba una falsa conciencia) y abrazar la conciencia de clase, para ascender al nivel de igualdad con el proletariado. De acuerdo con Lombardo, la nacionalidad era el mestizaje realizado como triunfo sobre la opresión del conjunto de las naciones indias. La llamada vía mexicana al socialismo era parte de un concepto de evolución económica, compartido paradójicamente con la razón práctica del capitalismo.

Gamio apoyaba la integración socioeconómica y cultural de los grupos indios en la vida nacional. Sáenz prefería impulsar el cambio socioeconómico, reforzando la conciencia rural y la autodeterminación india. Lombardo y Chávez preferían un rápido desarrollo económico que fomentara la organización y la conciencia proletaria en el campo, sin abandonar la necesidad de reconocer una cierta autonomía regional para los pueblos indios; en suma, concibieron indigenismo proletario.

El retiro de Gamio de la esfera de las acciones gubernamentales, la temprana muerte de Sáenz y el viraje político posterior al régimen cardenista fueron tres factores que contribuyeron significativamente a la caída vertical del indigenismo

mexicano, en menos de 20 años. Aguirre Beltrán (1970) marca su auge y declive entre 1925 y 1945, lo que nos indica que el indigenismo había fracasado, como movimiento, antes de convertirse en una institución política oficial, de la que el propio Aguirre sería uno de sus más grandes arquitectos.

Indigenismo moderno

Con la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, y la fundación de su primer Centro Coordinador en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en 1951, se inaugura un segundo ciclo del indigenismo mexicano. Las bases de sustentación del nuevo credo indigenista fueron obra de Alfonso Caso (1896-1970), primer director general del INI y Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), quien dirigió aquel primer centro coordinador en Chiapas.

Alfonso Caso asumió que este indigenismo de posguerra tenía que convertirse en una política de Estado que tuviera como meta, una vez más, la integración nacional. Tal política la resumió como un proceso de aculturación planificada, para introducir y/o conservar los valores positivos en la comunidad india, y desterrar los negativos que se opusieran al desarrollo. La orientación positiva de las metas del indigenismo se refrendaba en la búsqueda de la igualdad entre indios y mestizos.

Como director del INI, Caso formuló 14 puntos que identificó como las bases de acción indigenista, donde rechazó de principio, siguiendo a Gamio, que la cuestión india fuera un problema racial, pero fundaba su afirmación en la certeza de que, a mediados del siglo XX, la mayoría de la población mexicana ya era mestiza. Manifestó también su apego al principio de unidad psíquico-biológica de la humanidad, reconociendo que existía igualdad en estos campos entre indios y mestizos. Señaló a la comunidad y no al individuo como el actor central del campo

indigenista, y a la aculturación como el vehículo que lograrse un nivel de igualdad con los trabajadores rurales y urbanos, para buscar juntos una emancipación económica.

La acción indigenista debía ser planeada regionalmente y basada en un relativismo cultural y democrático, que implicaba el respeto y la conservación de tradiciones y costumbres que favorecieran el etnodesarrollo, ya que se buscaba la participación de los indios en todas las acciones indigenistas, rechazando el tutelaje y el paternalismo de cualquier institución.

El indigenismo debía convertir al indio en campesino, es decir, ser una acción integral que transformara a la comunidad indígena en una comunidad rural más del país, impidiendo su segregación y aislamiento. El proceso de aculturación pretendía, en principio, dar un trato diferencial a los indios, pero orientado a lograr un estatus estándar para toda la población, porque había que tener en cuenta el ritmo de aceptación de los propios indios, y los cambios y los ajustes que surgieran, de acuerdo con experiencias y experimentos de aplicación concreta. En suma, para Caso, el indigenismo no era otra cosa que la aplicación de la antropología social (Caso, 1962).

La presencia de Malinowsky en México y su fructífera relación con Julio de la Fuente (cfr. “La economía de un sistema de mercados en México”, *Acta Antropológica*, vol. 1, núm. 2, ENAH, México), permitió superar los estudios funcionalistas y avanzar hacia el estudio de las relaciones interétnicas, para enfocar el asunto de la integración regional, antes que la nacional, reconociendo la existencia de una poderosa estructura de mediación mestiza entre los indios y la llamada sociedad nacional. Aún no se valora en toda su importancia la aportación de Julio de la Fuente, otro distinguido veracruzano, a la antropología mexicana, especialmente en lo referente a las aplicaciones de los conceptos de casta y clase, y de cómo esto influyó particularmente a Gonzalo Aguirre Beltrán.

Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), médico y etnólogo, discípulo de Herskovits en los cursos de verano de la Northwestern University, siendo director del Departamento de Asuntos Indígenas a fines de los años cuarenta, intentó montar un centro piloto de estudios para la integración regional en Tantoyuca, un pueblo del área huasteca en Veracruz. Inspirado en la experiencia de la estación de Carapan de Sáenz, corrió la misma suerte al desaparecer repentinamente, como consecuencia de las mudanzas en los equipos de gobierno.

Aguirre Beltrán superó el funcionalismo clásico y avanzó hacia un paradigma indigenista moderno, que toma en consideración el proceso histórico para explicar los orígenes y las características de las relaciones interétnicas en México. Con los conceptos de región de refugio, región intercultural, proceso dominical, Aguirre pasa a definir al indio ya no como el superviviente de una cultura en declive sino como un habitante rural, que es explotado como casta, en medio de un sistema capitalista (1953, 1957 y 1965).

La vieja disyuntiva *incorporación o pluralismo* sigue presente en el debate del nuevo ciclo indigenista de la segunda mitad del siglo XX. Hasta antes del gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) –nos reporta Aguirre (1994)– la acción indigenista había privilegiado la tesis incorporacionista, con el objetivo de dotar a México de un solo idioma, en este caso el castellano. Esa castellanización cuasi forzosa la vemos presente tanto en los profesores misioneros de Vasconcelos, en las misiones culturales de Sáenz, como en la escuela rural de Rafael Ramírez y en la educación socialista del mismo Bassols. En todos los casos, la castellanización fue pensada como un vehículo civilizador, como el acto más noble del Estado en favor del desarrollo.

La postura integracionista del nuevo indigenismo veía en el bilingüismo, como castellanización en lengua materna, un instrumento que buscaba el consenso, basado en el relativismo

cultural (Aguirre Beltrán, 1994). La propuesta bilingüe tenía, en efecto, un sustrato bicultural, pero lamentablemente su aplicación concreta fortaleció más el proceso de asimilación de la población india al proyecto occidental. Existía una contradicción de fondo: los promotores bilingües eran indios que habían sido castellanizados previamente y habilitados después como profesores por el llamado Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, el cual nunca aplicó la orientación bilingüe, y mucho menos bicultural, en sus propias aulas. De facto, los promotores indios fueron a las comunidades indias a reproducir ese proceso de castellanización que, en términos culturales, debe entenderse como occidentalización. Más adelante, analizaré cómo los profesores bilingües se convirtieron en los actores principales de uno de los campos de alteridad más visibles dentro de la acción indigenista.

Otra característica importante es que este nuevo ciclo indigenista generó un corpus teórico específico que pretendía conducir la política y las acciones que partieron del INI, bajo la dirección de Gonzalo Aguirre Beltrán.

La teoría de la *integración* fue entendida como homogeneización étnica, cultural, social, económica y política, que podía ser alcanzada a través de instrumentos como el mestizaje, el bilingüismo, la aculturación y la redistribución de dignidad, riqueza y poder.

La teoría de las *regiones de refugio* concibió originalmente la existencia de espacios de contacto cultural y de explotación colonial, de la sociedad ladina (mestiza) sobre los grupos indios. Estos espacios se encontraban regidos por un centro urbano ladino que dominaba a comunidades indias que le circundaban.

La teoría de la *investigación-acción* asumió la perspectiva de la ciencia aplicada, donde la investigación debía conducir la aplicación concreta de medidas de redención para el indio.

El INI montó su esquema operativo sobre la base de los llamados Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), que Aguirre

definió como “organismos regionales de acción integral cuya sede se establece en la ciudad primada de una jurisdicción intercultural identificada como india” (Aguirre Beltrán, 1992).

Los centros coordinadores tenían que desplegar tres acciones fundamentales:

1. Económica agropecuaria
2. Educativa
3. Sanitaria

Nótese la ausencia de una acción jurídico-agraria que considerara el corazón del conflicto entre las comunidades indias y los propietarios mestizos, la lucha por el control de la tierra y demás recursos naturales. Evidentemente la política agraria, después del cardenismo, no hacía concesiones al relativismo cultural.

Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945) ya había subrayado con mucha anterioridad que el problema del indio era básicamente un problema agrario y cultural. Las leyes de desamortización y reforma (1856-1857) lesionaron con intensidad a las etnias de México e hicieron surgir con más fuerza el problema agrario, que se vinculaba a problemas derivados del aislamiento geográfico y la amalgama cultural que producía la convergencia de tradiciones nativas y la fe católica, arraigadas profundamente en la población india.

No obstante que la labor del INI siempre se consideró como una coordinación de acciones de intervención en el medio indígena, entre oficinas de gobierno, de consultoría y, en algunos casos, de supervisión, con el apoyo directo del Poder Ejecutivo federal, su autonomía relativa se fue perdiendo en la vorágine de las sucesiones presidenciales cada sexenio, y los subsecuentes ajustes en la política interna del país, a lo largo de más de cincuenta años.

Durante sus primeros 20 años de existencia (1950-1970), y bajo el mando férreo de Caso, el INI alcanzó a fundar escasamente 12 centros coordinadores indigenistas en todo el país. En cambio, solo en el gobierno de Luis Echeverría (1970-1976), y siendo Aguirre Beltrán director del INI, se fundaron 58 más. No obstante, en los años posteriores, el Instituto perdió su autonomía relativa y su especificidad. Agobiado por la verticalidad en la toma de decisiones del gobierno federal, el INI perdió una batalla a nombre de los indios, diluyendo su identidad original en tareas de asistencia a la población marginal y el combate a la miseria.

Las experiencias de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar) y del Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), entre 1977 y 1994, mostraron hasta dónde aquel nuevo indigenismo de mediados del siglo XX había sido engullido por la descentralización de la administración pública federal que trasladaba, a manos de los gobiernos de los estados, dinero, personal, equipo e instalaciones para encargarse de los marginados, concepto que englobaba sin distinciones a la población india del país. El paradigma marginalista, que había surgido de los teóricos dependentistas de la CEPAL, donde participaron economistas como Raúl Prebisch y Fernando Henrique Cardoso, se impuso sobre la teoría de Aguirre Beltrán, la cual había sido construida expresamente para las condiciones nacionales.

La acción indigenista se desindianizó rápidamente para diluirse en grandes y costosos programas gubernamentales de combate a la pobreza extrema, que pretendían también ganar votos para el entonces partido oficial (PRI). El relativismo cultural perdió otra batalla aquí, y el proceso gradualista de aculturación de las primeras bases de acción indigenista fue desechado por un discurso que surgía en medio de la bonanza petrolera, que auguraba el desarrollo económico y aceptables niveles de bienestar

para todos los mexicanos. El presidente López Portillo, al dar a conocer las mayores reservas petroleras de la historia del país, subrayaba que los anteriores gobiernos habían estado combatiendo la pobreza, y que correspondía a su gobierno administrar la riqueza que generaría la venta del petróleo al exterior.

Ignacio Ovalle, oscuro funcionario que dirigió Coplamar en sus escasos cinco años de existencia, montó un esquema de trabajo que identificó como *indigenismo participativo*, que surgía de un largo camino recorrido por la Revolución Mexicana, y no solo como resultado de la fundación del INI. En este recorrido, Ovalle distinguía cuatro tipos de indigenismo en la historia de México (cfr. INI, 1978).

1. Indigenismo de asimilación
2. Indigenismo de incorporación
3. Indigenismo de integración
4. Indigenismo de participación

Los indigenismos de incorporación y asimilación corresponden a los planteamientos históricos de aculturación que sostuvieron Manuel Gamio y Antonio Caso.

El de integración aparece ligado al pensamiento indianista de Moisés Sáenz, que surge de sus experiencias en Carapan y Sudamérica.

El de participación pretendió aparecer como el heredero de la mejor tradición indigenista, apoyada en la experiencia del cardenismo y las ideas de Lombardo, Chávez Orozco, Bassols, Aguirre Beltrán, es decir, aquella que sostenía que el indigenismo debía promover la emancipación económica del indio, para que se pudiera incorporar a la sociedad nacional, sin perder su identidad.

Surgió así la categoría de proletariado étnico, que estuvo presente durante toda la administración cardenista, y se pro-

yectó al debate académico de las décadas de los setenta-ochenta, que pretendía imaginar el destino de los indios y los campesinos en los países del llamado tercer mundo.

Ovalle enfatizó que la fundación del INI, en 1948, se había operado en medio de la Contrarreforma, que el presidente Alemán llevó a cabo como respuesta al cardenismo. En cambio, la iniciativa Coplamar estaba identificada con una nueva cúspide indigenista durante los años setenta (gobiernos de Echeverría y López Portillo), con la creación de 62 centros coordinadores indigenistas en las principales áreas indias del país, y con la realización del primer Congreso Nacional de Pueblos Indios en Janitzio, Michoacán, durante 1975, donde se oficializó el Consejo Nacional de Pueblos Indios como un sector organizado del entonces partido oficial (PRI). Dicho consejo se integró con los representantes de los llamados consejos supremos indígenas, que en buena parte habían sido organizados en cada etnia por representantes del INI y del PRI.

A partir de estas experiencias, tanto en el terreno corporativo como en la auténtica lucha indígena se fueron integrando innumerables organizaciones de indios, que reclamaron para sí un espacio, y los derechos de interlocución con el gobierno y la sociedad nacionales.

La estrategia de Coplamar, como entidad suprainstitucional, amparada en el Poder Ejecutivo federal, era organizar la acción indigenista por programas instrumentados, muchas veces, desde los mismos centros coordinadores. Se programó hasta la misma participación de los actores involucrados, que en teoría debería haber sido iniciativa de los propios indios.

Finalmente, la labor indigenista quedó atrapada en los intentos por reconstruir nuevas coordinaciones de alta jerarquía, y la pugna de intereses entre el poder federal y los gobiernos de los estados. Durante las tres siguientes administraciones federales (1982-2000), se profundizó la descentralización admi-

nistrativa y operativa, así como se *campesinizaron* las acciones indigenistas, es decir, el INI pasó a ser una agencia de asistencia y financiamiento de campesinos pobres e indios. La definición de *pequeños productores agrícolas de escasos recursos* igualó de un plumazo a indios, ladinos y mestizos. El propio Aguirre Beltrán (1994: 48), con esa franqueza y honestidad que siempre le caracterizaron, definió la moderna política indigenista (que él ayudara a diseñar y a aplicar), como una política integrativa, congruente con la política de desarrollo capitalista de los gobiernos de la Revolución Mexicana, que tenía como misión lograr la incorporación del indio a la estructura industrial de la sociedad dominante. Los indios se emanciparían socialmente en la medida en que se proletarizaran económicamente.

El Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) pretendió mantener vigentes aspectos sociales y culturales dentro del gobierno de Carlos Salinas de Gortari, pero no pudo prescindir del esquema corporativo, en sus relaciones con el movimiento campesino e indígena y, en muchas ocasiones y regiones, de los mismos caciques, a quienes toleró corrupción y prepotencia, para llegar a la operación de sus programas. El INI, en particular, fue convertido en una agencia de financiamiento de los programas productivos en el medio rural y, en esa medida, clausuró el segundo ciclo del indigenismo mexicano, alejándose sensiblemente de las transformaciones que estaban experimentando las comunidades indias y sus regiones, en medio de las acciones modernizadoras encabezadas por el gobierno salinista.

Es cierto que la tendencia original en Pronasol era otra: reconocer la pluralidad de los organismos campesinos y apoyar proyectos de autogestión (González Tiburcio, 1992), pero en la práctica muchas veces sus acciones y éxitos revitalizaron estructuras, espacios y presencia caciquiles. En otro sentido, el programa de solidaridad privilegió sus apoyos a grupos con capacidad productiva de rango comercial y/o susceptibles de ser

controlados y alineados, bajo la influencia corporativa del grupo político que dirigía Pronasol; la estructura solidaria operó como una organización paralela al partido oficial y llegó a disputar espacios de poder con los viejos caciques priistas.

En el discurso político, se proclamó reconocer el pluralismo y practicar la concertación para cualquier toma de decisiones, pero su correspondencia con el conjunto de las acciones gubernamentales resultó divergente, ya que el poder siguió siendo patrimonio exclusivo de un partido de Estado, y un Poder Ejecutivo, referido a una figura presidencial unipersonal, donde se opera la recomposición de antiguos mecanismos de legitimación política, que se remiten a las figuras de los antiguos *tlatoanis* mexicas, los virreyes españoles de la Colonia y los hacendados mexicanos del siglo XIX.

En suma, el Pronasol y las acciones que de este programa partieron hacia las etnorregiones favorecieron, en muchos casos, que líderes, caciques, caudillos, asesores y funcionarios reconstruyeran el control corporativo, como neocorporativismo solidario, con el que siguió operando un férreo manejo de la masa de productores rurales que, tras el logotipo del *mecate* tricolor, asumieron una identidad asimilada que anuló su diversidad y promovió su desmovilización.

Del indigenismo al zapatismo

El Estado mexicano mantuvo hasta finales de la década de los años ochenta, como divisa central en su trato con la población india y campesina, la promesa del reparto agrario y del apoyo técnico y crediticio, para lograr el desarrollo rural y la justicia social.

De la imagen cuasi socialista, que diera la política agraria del sexenio cardenista en el periodo 1934-1940, las administraciones de Salinas y Zedillo mostraron un viraje de 180 grados.

Si se parte de que México se insertara en la reconfiguración de la economía mundial, como economía global sustentada en el libre cambio, entonces debía incrementar la producción y la productividad para lograr niveles de eficiencia y calidad que le permitieran competir en los mercados internacionales. El Estado mexicano de los noventa proclamó el fin del reparto agrario, de las empresas estatales y paraestatales, del control sobre las áreas estratégicas de la economía, de la soberanía sobre los recursos naturales como el petróleo, para proclamarse el país modelo del proyecto neoliberal.

Sin embargo, este sueño celosamente alimentado y cuidado por casi cinco años, que culminaría con la puesta en marcha del TLC o NAFTA (Tratado de Libre Comercio para la Región de Norteamérica) el primer día de 1994, despertó en medio del levantamiento de un ejército de indios mayas en una de las regiones de México económica y socialmente más carente y, de manera paradójica, más rica y diversa, en materia de recursos biológicos, herencia cultural y grupos étnicos.

La imagen del México mestizo y cosmopolita, llamada a ocupar un sitio en la sala de la modernidad, fue eclipsada por la del México indio y rural que continuaba protagonizando procesos de resistencia, adaptación y cambios de larga duración; ayer con la primera revolución social del siglo XX; hoy con la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que podía convertirse en la primera revolución posmoderna del siglo XXI.

Una vez más, la reforma agraria y el trato a los indios se convirtió en un binomio altamente explosivo para las actuales condiciones políticas y económicas de México, como resultado de la aplicación de un esquema foráneo de integración regional y global que amenaza a las tradiciones culturales que provienen de su mundo rural e indígena. La guerra de Chiapas es un ejemplo reciente de la vitalidad de ese México que responde,

desde la dimensión local-regional, a los embates de un capitalismo salvaje de dimensión global.

Resultó extremadamente revelador que las negociaciones entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal mexicano hayan iniciado con una mesa de discusión sobre cultura y autonomía indígenas (lamentablemente hasta hoy inconclusa), cuyo contenido reflejaba los mismos términos de la polémica que vio nacer a la antropología mexicana a principios del siglo XX: *aculturación* o *pluralismo*.

La mesa reunió a viejos y nuevos actores del indigenismo, en una interfase inédita para la historia de las relaciones entre el Estado mexicano y los indios-campesinos, una mesa de negociaciones para pactar una paz justa y digna, con un sector tradicional de la sociedad mexicana que aparentemente había sido derrotado por el sector modernizador, que ha hegemonizado los gobiernos posrevolucionarios.

El alcance de las acciones de los indios zapatistas rebasó el contexto regional y étnico para impactar a toda la estructura de gestión y dominio del Estado mexicano. Pero, además, de forma particular, desafió el desempeño de las ciencias sociales y, en concreto, a la antropología, en su papel de intérprete de la realidad social, y el de su capacidad aplicativa para asegurar un desarrollo con equidad.

En medio de la peor crisis de la sociedad y el Estado mexicano en su historia contemporánea, comunidades de indios se levantaron en armas contra el gobierno y propusieron, como mecanismo para obtener la paz, un diálogo donde participaron múltiples actores de la sociedad mexicana, entre ellos los antropólogos de siempre, cristalizando una nueva oportunidad para intentar un acercamiento entre la academia y la acción. Paradójicamente, esta vez fueron los indios, pero no los indios de siempre, sino aquéllos con estrategias renovadas de lucha con perspectiva global, quienes ganaron un combate en favor de la antropología.

México/Imaginario en torno al proyecto nacional

<i>Método integrador</i>	<i>Acción integradora</i>	<i>Categoría integradora</i>	<i>Políticas culturales</i>	<i>Categorías filosóficas</i>
Exterminio	Eliminar a los diferentes	Civilización	Racismo, segregación, exclusión	Superioridad
Asimiliación	Eliminar las diferencias	Civilización	Educación, organización productiva	Igualdad
Incorporación	Diluir las diferencias	Nación, mestizaje, identidad nacional	Racismo encubierto, nacionalismos, etnicismos	Igualdad
Integración	Integrar a los diferentes	Etnicidad, identidades, ciudadanía jurídica	Pluralismo, universalismo	Igualdad
Reconocimiento	Aceptar, respetar y convivir con los diferentes	Ciudadanía étnica, cultural	Multiculturalismo e interculturalidad	Equidad

II. LA ORGANIZACIÓN DEL CAMPO ACADÉMICO

Ni la creación del Instituto Indigenista Interamericano en 1940 ni la del Instituto Nacional Indigenista en 1948, lograron generar una atmósfera de convergencia entre el indigenismo histórico y el desarrollo del campo disciplinar de la antropología mexicana.

Los esfuerzos de la cruzada educativa hasta 1940, así como la creación de los centros coordinadores indigenistas, en la segunda mitad del siglo XX, no acortaron la distancia planteada de origen entre la perspectiva cultural y la asistencial del trato hacia los indios. La discusión y el debate acerca de su destino se desarrolló fundamentalmente en las universidades y en los centros de investigación que funcionaron como trincheras de la libertad de expresión y pensamiento, frente a las instituciones y las agencias gubernamentales, encargadas del trabajo asistencial y de aplicar las políticas destinadas a su mejoramiento. No obstante, el aparato de docencia e investigación antropológica en México, que se desarrolló lentamente a lo largo del siglo XX, ha dependido desde sus orígenes del auspicio y financiamiento del Estado.

Las instituciones

Durante los primeros 20 años del siglo XX, se fundaron en la Ciudad de México la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana, que funcionó acaso una década, y el Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnología como antecedente del actual.

Entre 1930 y 1980, se crearon las instituciones educativas y de investigación de mayor trascendencia en el país: en la década de los años treinta, el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM; en los años cuarenta, el Instituto y la Escuela Nacional de Antropología e Historia; durante los cincuenta, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y la Escuela, Instituto y Museo de Antropología en la Universidad Veracruzana de la ciudad de Xalapa. La década de los setenta vio nacer al Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CISINAH) en 1973, que a partir de 1980 se convirtió en Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), además de otros programas docentes en la misma capital del país.

Cultura y función

Hasta 1970 los antropólogos mexicanos fueron profundamente influenciados tanto por el particularismo histórico de la escuela boasiana como por la antropología norteamericana funcionalista de mediados del siglo XX. Buscaron la delimitación de *áreas culturales* y promovieron la elaboración de cientos de monografías etnográficas de los grupos indios del país, para obtener los datos empíricos que les permitieran desarrollar la comparación de rasgos culturales, de procesos de intercambio y difusión cultural.

Sin embargo, el estudio antropológico no podía ignorar que, en una gran parte del agro mexicano, el mestizaje de las tradiciones culturales india y europea había generado pueblos que ya no eran indios puros, pero que tampoco podían ser clasificados como occidentales. Esta es quizá una de las aportaciones más importantes de los proyectos de investigación auspiciados por la Carnegie Foundation, que se hicieron en México y Centroamérica bajo la coordinación de Robert Redfield y Sol Tax, entre las décadas de 1930 y 1940, así como los que posteriormente

financió la Smithsonian Institution en Michoacán y Chiapas (Hewitt, 1988).

Para Redfield, las llamadas *comunidades folk* representaban el tránsito entre los mundos rural y urbano, entre un mundo estructurado y regido por fuertes tradiciones culturales y otro que tendía a disolverlas e integrarlas a la modernización.

Estos pueblos pasaron a ser estudiados como *conjuntos funcionales*, con una lógica propia, donde el todo y sus partes debían estudiarse en sí mismos, en un momento y lugar determinados. Desde esta perspectiva, el estudio histórico era impropio, no solo por el enfoque sincrónico que adoptaban, sino por la afirmación de que no existían fuentes escritas que registraran a esos *pueblos sin historia*. El funcionalismo privilegió los llamados estudios de comunidad, como el nivel que explicaba la funcionalidad de los elementos culturales locales. Entonces, por aculturación, los funcionalistas entendieron la adaptación de elementos externos a la cultura local, dentro de una lógica funcional (Redfield, 1930). En alguna forma, estos estudios sobre *el continuum folk-urbano* son precursores de aquellos que se orientaron al análisis de los procesos de modernización. Quizá uno de los aspectos más vulnerables de este paradigma fue su incapacidad para proporcionar herramientas de análisis a la antropología aplicada, para que se pudieran entender y explicar los aspectos políticos del cambio social y cultural, entendido como el proceso de adaptar la modernización al funcionamiento de la cultura, satisfaciendo necesidades originales o creando nuevas para ser satisfechas.

Antropología académica contra antropología aplicada

No obstante, Redfield y sus colegas siempre insistieron en que sus investigaciones estaban orientados al *estudio científico de la cultura* y no a la conformación de un programa aplicado. Esta

influencia puede observarse a lo largo de toda una época, en los contenidos de los números de la revista *América Indígena*, órgano del Instituto Interamericano Indigenista, en cuyas páginas se encuentra reseñado el debate entre la antropología académica y la aplicada de esos primeros años.

En el célebre artículo de Sol Tax, “Ethnic Relations in Guatemala” (1942), puede apreciarse ya la conciencia de esta ruptura, cuando asevera que la política indigenista en Guatemala se enfrentaba al dilema de mantener y fomentar la cultura indígena, postura que calificó como *indigenismo sentimental* o mejorar las condiciones de vida material de los indios, que implicaría la ruptura de su mundo y su cultura, lo que denominó *indigenismo social*. Estos dos tipos de indigenismo que consigna Tax están, de alguna manera, relacionados con los conceptos de antropología cultural y antropología aplicada vigentes en su época.

Retomando el dilema de la política indigenista planteado por Tax (1942), Julian Steward escribió el artículo “Acculturation and the Indian problema” (1943), donde utiliza los términos *antropología científica* y *administración nativa*; uno para referirse a la práctica académica de los antropólogos, otro para identificar el oficio de los indigenistas. De esta forma, antropología e indigenismo quedan claramente fragmentados, esta vez sobre la base de una distinción epistémica de fondo, que separa el trabajo científico de la acción aplicada.

Dos años más tarde, el mismo Tax vuelve a la carga con el artículo “Anthropology and Administration” (1945), donde plantea abiertamente el divorcio entre antropología académica y antropología aplicada, utilizando los referenciales de ciencia y política para calificarlas respectivamente. Tax consideró aquí que solo existía una especie de investigación antropológica y que los *antropólogos que hacen investigación con finalidades prácticas no contribuyen a la ciencia* (Tax, 1945: 3-9).

Como respuesta desde el campo de la *administración nativa*, el Editorial del número de la revista *América Indígena* donde se publicó ese artículo consignaba:

Las investigaciones sociales deben preponderancia a una meta eminentemente constructiva y no sólo conformarse con alcanzar alto valor teórico y rango exclusivamente académico [...] Se efectuaron millares de investigaciones referentes a grupos indígenas, las cuales fueron publicadas en libros o revistas, se discutieron y finalmente se depositaron en bibliotecas donde servían de fuentes de consulta para estudios posteriores igualmente estáticos y carentes de aplicación práctica [...]

No proponemos que los investigadores sociales realicen las conclusiones constructivas que formulan, ni implanten las medidas prácticas que aconsejan, pero es preferible que se dediquen a las investigaciones científicas en que están especializados, dejando la aplicación práctica de unas y otras a administradores o realizadores aptos y capacitados.

Por otra parte, el realizador puede desarrollar, y con frecuencia lo hace, útiles e importantes actividades que no se le ocurren al investigador. El ideal sería encontrar personas que a la vez posean aptitudes de investigadores y de realizadores.

En una clara rectificación, Sol Tax escribió siete años más tarde "Action Anthropology" (1952), donde reconoce implícitamente que la antropología aplicada debe tratar de combinar el objetivo de buscar la prosperidad de los sujetos de estudio con el desarrollo de nuevos conocimientos. La antropología de acción no aplica conocimientos adquiridos con anterioridad, sino que desarrolla conocimientos *in situ*, afirmó. No experimenta con sus investigados, pero no se conforma con observar, describir y explicar otras culturas, sino que busca conocer y entender las apreciaciones de la gente que se enfrenta a procesos de cambio y

que intenta modificar lo que da origen a esas percepciones. Tax reformuló también su punto de vista entre ciencia y administración, proponiendo una interacción entre el entendimiento de la situación y la intervención para transformarla, para que se generen así nuevos conocimientos. No obstante, Tax insistió en que la antropología de acción podía ser confundida con el trabajo social, la promoción asistencial o el trabajo de un conspirador o revolucionario.

Por su parte Agustín Romano (1969), a raíz de la reunión de la Sociedad para la Antropología Aplicada celebrada en México en 1969, reconoció que la investigación de los grupos indígenas debía encontrar nuevos derroteros que permitieran obtener conocimientos más amplios y a la vez específicos, que fueran aplicables a la resolución de los problemas de índole práctica que afectaban a dichos grupos. Pero acotaba que ello no constituía, sin embargo, el campo propio del antropólogo aplicado, sino el del antropólogo social, dedicado a menesteres prácticos, concentrado en la implementación del cambio cultural y social a través de la acción.

Romano sostenía la supremacía de los aspectos prácticos sobre los teóricos, debido a que el antropólogo involucrado en programas de desarrollo tiene una producción escrita muy reducida, porque tiene una serie de responsabilidades que cumplir, decisiones que tomar, que no le permiten concentrarse en la redacción de sus concepciones teóricas. Romano concluyó que existía una falta de relación absoluta entre los antropólogos de diversas tendencias, lo que se traducía en una carencia de información y en una incomprensión mutua que debía corregirse. Un intercambio permitiría un mayor avance tanto en el campo de la antropología teórica como en el de la antropología aplicada.

Melatti (1977), antropólogo *brasileiro*, también contribuyó con su punto de vista en esta polémica, señalando tres posibles opciones de aplicación de la antropología:

Una *antropología distante* caracterizada por la dominancia de un objetivismo, que subraya el distanciamiento metódico respecto a la toma de decisiones y la aplicación concreta, haciendo énfasis en la ética profesional del antropólogo.

Una *antropología comprometida* donde se asume un compromiso con el desarrollo comunitario, aportando conocimiento y propuestas.

Una *antropología participativa* donde son consideradas las tareas de planeación, dirección y administración de las acciones de desarrollo.

En la misma línea, Alfonso Villa Rojas (1971) opinaba:

Me parece que las ciencias sociales aplicadas podrían ser el punto de enlace de la ciencia y de la práctica. Así, el participar en programas administrativos, a través de la planeación, ejecución y observación continuada, presenta una oportunidad para la compilación de datos con cierto grado de experimentación que no es posible en ningún otro caso. Es así como las teorías sociales podrían ser reducidas a hipótesis de trabajo que conduzcan a predicciones sujetas a comprobación mediante la observación de eventos subsecuentes. Es a través de esta serie de pasos que la ciencia y las técnicas de aplicación podrían avanzar.

En efecto, otro antropólogo *brasileiro*, Roberto Cardoso de Oliveira (1977), subrayaba la importancia de la *satelización de los técnicos-indigenistas en torno al antropólogo*, para garantizar el éxito de la acción indigenista y, al mismo tiempo, el desempeño de una *antropología de acción* que produzca nuevos conocimientos, a partir de su experiencia aplicativa, y la permanencia de un espíritu crítico de su trabajo. Solo a la luz de los conocimientos empíricos continuamente renovados —señala— los equipos de antropólogos sabrán relacionar productivamente la teoría con los hechos, evitando cualquier

posibilidad de aplicar en el campo modelos elaborados en el escritorio.

De la cultura a la estructura

A pesar de las permanentes reticencias en el campo académico, respecto a la obra y a la trayectoria de Gonzalo Aguirre Beltrán, la antropología mexicana logró superar, gracias a él, el funcionalismo clásico y avanzó con su teoría en cuanto a la naturaleza de las relaciones interétnicas en las regiones de contacto, entre las comunidades indias y las poblaciones mestizas. Incorporó el análisis del proceso histórico, para explicar tales relaciones, en unidades de observación acotadas por la perspectiva regional, y contribuyó sustancialmente a diseñar los instrumentos de la moderna acción indigenista.

A partir de una breve estancia en los Altos de Chiapas, Aguirre llegó a la conclusión de que la territorialidad de las comunidades indias se encontraba referenciada al espacio municipal, y que sus procesos de identidad se concretaban por oposición y cierta hostilidad entre ellas. Era la presencia de una o varias ciudades-mercado lo que regulaba y enlazaba las relaciones entre indios y mestizos y, por lo tanto, el sitio obligado para instalar los nuevos centros coordinadores de la acción indigenista (1988: 18).

Los problemas comenzaron a manifestarse cuando este análisis se mostró insuficiente para ligar los estudios de las llamadas *regiones de refugio* (Aguirre Beltrán, 1965) en conexión con el sistema nacional e incluso mundial. El propio Aguirre Beltrán intentó explicar esta limitante, señalando la compleja y sensible relación entre el indigenismo y el poder estatal, y por el peso de conflictos mayores como la cuestión agraria, y la existencia y la operación de estructuras de poder que sustentaban al propio estado y al partido oficial.

Todo indica que la acción indigenista que partió de los primeros centros coordinadores del INI no logró quebrar las estructuras de dominio sobre las etnorregiones ni desarrollar procesos de autogestión, autonomía y desarrollo social. Una gran interrogante para esta época era por qué las fundaciones extranjeras ignoraron estas cuestiones y continuaron financiando los estudios monográficos de comunidad y de recolección de datos culturales. Probablemente, parte de la respuesta se encuentre en que la teoría de Aguirre Beltrán aún estaba procesándose, y los paradigmas de la cultura y la función, en el mundo antropológico tanto de los Estados Unidos como de México, conservaban vigencia.

Durante la década de los años sesenta se hace presente la influencia tanto de los africanistas británicos (Nadel, Gluckman) como de los sociólogos y los antropólogos franceses, árabes y africanos (Balandier, A. Abdel-Malek, Frantz Fanon) quienes asumen una perspectiva histórico-estructural basada en el reconocimiento de la existencia del conflicto, como la relación dominante entre las comunidades rurales y las sociedades mayores. Quizá el autor mexicano que mejor reflejó esta influencia fue Pablo González Casanova (1965), pues partiendo del concepto de *colonialismo interno* aseveró que el problema indígena era esencialmente la relación de dominio y explotación cultural de la sociedad nacional sobre los indios, a través de una red de relaciones sociales asimétricas, derivadas de una situación colonial. De esta forma, las comunidades indias pasaron a ser enfocadas como *colonias internas*, como sociedades colonizadas, dentro de los límites de un estado nacional que se encontraba igualmente sujeto a procesos de colonización y dominio de mayor escala (1965: 103-108). Junto con las aportaciones de González Casanova, las regiones de refugio de Aguirre Beltrán, caracterizadas básicamente como áreas de contacto intercultural donde una ciudad-mercado

mestiza gobernaba una constelación de comunidades indias, pasaron a ser identificadas por Cardoso de Oliveira como *espacios de fricción interétnica*, donde se materializa un proceso de dominio global. Cardoso asume la responsabilidad de estudiar a fondo las relaciones interétnicas y las orientaciones que toma el proceso de aculturación entre el mundo indio y el mundo de los blancos, y concluye que el sistema interétnico está compuesto por subsistemas societales, con la misma lógica de relación que tienen entre sí las clases sociales y la sociedad global. De esta forma, la llamada fricción interétnica se ubica en el terreno de la lucha de clases y, por tanto, sus relaciones se encuentran caracterizadas fundamentalmente por la presencia del conflicto (1978: 83-131).

La llamada antropología crítica en México, cuyos principales exponentes publicaron el famoso libro *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), no dejará de insistir en las contradicciones que muestra la acción indigenista, entre las medidas propugnadas por agencias oficiales especializadas y las que llevan a cabo otros agentes de la sociedad envolvente.

Guillermo Bonfil Batalla, en referencia directa a los postulados de la acción indigenista de los gobiernos de la Revolución, que plantearon la creación y la consolidación de una nacionalidad mestiza fuerte, unida por una sola lengua, señaló que la propuesta de fusión armónica de los rasgos de las culturas de África, Europa y Mesoamérica en la nación mexicana ignoraba de entrada la situación colonial y consideraba al pluralismo como obstáculo para la consolidación nacional, cuando el problema real era la estructura colonial en la que se desplegaban las relaciones de los grupos indios con la sociedad envolvente. En suma, la política indigenista no tenía un carácter autónomo, era simplemente una expresión de las relaciones que mantenía la sociedad dominante con los pueblos indígenas (1995: 359-368).

Del indigenismo a los estudios rurales

Los paradigmas que fueron moldeando el campo disciplinar de la antropología mexicana frecuentemente se ligaron con imágenes preconcebidas en su interior y poco dejaron a la investigación directa y vinculada con su aplicación aportar nuevos datos y desarrollar nuevas teorías.

El particularismo histórico-cultural vio en las comunidades indígenas y campesinas a sociedades primigenias detenidas en el tiempo, cuyos rasgos culturales procedían de matrices susceptibles de ser identificadas y catalogadas (Boas y discípulos).

El funcionalismo de Redfield y Tax vio en la sociedad folk la imagen del mestizaje, y a la modernización en un *continuum* entre el mundo rural y el urbano, es decir, el mundo rural transitando en una sola dirección.

En el estructuralismo histórico, en la vertiente de la ecología cultural (White, Harris), el mundo rural fue considerado como una alternativa económica a la irracionalidad capitalista; desde el dependentismo circulacionista (Luxemburgo, Amin), ubicó a las sociedades con fuerte presencia india en una región periférica sin posibilidades de desarrollo, por efecto del intercambio económico desigual; desde el marxismo ortodoxo (Lenin, Stalin), el mundo indio-campesino era visto como una supervivencia de un modo de producción arcaico, que tendía a desaparecer inexorablemente en el capitalismo.

Sin duda, el estructuralismo histórico fue el paradigma que transformó en México la visión etnológica del indio por la sociológica de campesino; abandonó el estudio de regiones indígenas, exclusivamente limitadas por criterios culturales y consideradas aisladas de la sociedad mayor, para desarrollar investigaciones regionales que analizaran la relación entre el campo y la ciudad. Abandonó también el criterio de estimar a los elementos mentales como principal obstáculo al cambio sociocultural, y

concedió mucho más atención al nexo entre medio ambiente, tenencia de la tierra, tecnología productiva y organización social.

Rodolfo Stavenhagen (1969) advirtió en la Revolución Mexicana de 1910-1917 el origen de una gran diferenciación social en el campo, donde se distinguían dos géneros de agricultura, dos modos de vida. Desde esta perspectiva, en el mundo campesino se desarrollan relaciones de producción semicapitalistas, ya que no es dominante su carácter asalariado y la carencia de medios de producción, sino su articulación a un mercado sujeto por la usura o la renta. En el mundo de la agricultura capitalista, las relaciones de trabajo son predominantemente asalariadas, y la producción se orienta al mercado de exportación. Las comunidades campesinas no se encuentran aisladas, sino que mantienen una relación con los centros urbanos. La población campesina presenta una diferenciación social en clases, las que se establecen a partir de analizar la estructura de la tenencia de la tierra (propiedad y extensión). La sociedad agraria, según Stavenhagen, está compuesta básicamente por una clase campesina numerosa de jornaleros sin tierra (incluidos aquí los indios), que representan un potencial de demandas sociales y económicas, y que constituyen un foco rojo en los países en vías de desarrollo.

Ricardo e Isabel H. de Pozas (1971), con un enfoque marxista ortodoxo, definieron claramente que el mundo indio constituía una intraestructura dentro de la estructura capitalista mexicana, pero que el lugar que ocupaban los indios en las clases sociales de México era indiscutiblemente en las filas del proletariado. No obstante, anotaron que las relaciones sociales del mundo indio constituían una contradicción secundaria frente a las que privaban en la sociedad capitalista, y que el cambio social en el interior de las comunidades indias dependería del éxito que tuviera ésta para incorporarlas plenamente a su dominio económico. De esta manera, para los Pozas, la participación

del indio en la producción económica capitalista determinaba su capacidad de cambio.

Roger Bartra (1974) sostuvo que los campesinos pertenecían a un modo de producción distinto al capitalismo, una forma económica mercantil simple. Ambos modos de producción se encontraban articulados en la esfera de la circulación, bajo la hegemonía capitalista. Esto era porque la producción campesina es el resultado de unidades familiares, donde no existe el salario y, por ende, la explotación. Finalmente, el campesino es explotado, pero en su condición pequeñoburguesa. Los campesinos integran una sola clase en el interior del modo de producción mercantil simple; mientras el capitalista tiene dos clases fundamentales: burguesía y proletariado. Los campesinos integran una formación económica subcapitalista, tienden a desaparecer en el capitalismo y devenir en proletarios rurales, como resultado del propio desarrollo capitalista.

Luisa Paré (1977) interpretó al campo mexicano como una articulación de formas de producción no capitalistas con el modo de producción capitalista. El capitalismo *descampesiniza* paulatinamente a los campesinos, transformándolos en proletarios. Para esa época, la autora sostenía que la tendencia descampesinizadora había generado un tipo de campesino que podía definirse como *semiproletario*, por su carácter de productor independiente y por su condición de asalariado en determinadas épocas del año. Las clases sociales en el campo son definidas, entonces, a partir de la tenencia de la tierra y el monto y la procedencia del ingreso.

Por su lado, los autores identificados como campesinistas durante los ochenta presentaron por lo menos dos grandes vertientes:

1. La del análisis del campesinado a través de sus movimientos, de su actitud hacia el cambio social y de su relación con la propiedad (Armando Bartra, 1976).

2. La que sostenía la existencia de una economía campesina, que puede convertirse en opción transformadora de la agricultura mexicana, si recibe el apoyo del Estado y se capitaliza (Esteva, 1980 y Gordillo, 1988)

Para la primera corriente, los campesinos practican formas pre-capitalistas de producción, que han sido penetradas parcialmente por el capitalismo. Así que son explotados mediante la transferencia del valor de su producción a los sectores dominantes de la sociedad, o bien como asalariados rurales. Se destaca el potencial revolucionario de los campesinos, no obstante su relación de propiedad con la tierra. Se construye un esquema de clases sociales para el campo mexicano, que tiene en cuenta la producción anual, extensión de la propiedad, uso de tecnología, destino principal de la producción, empleo de fuerza de trabajo, actitud ante el cambio social. Aquí los campesinos no desaparecen, sino que pueden ser los protagonistas del cambio social en los países del tercer mundo.

La otra corriente sostiene que el sector comunero-ejidal constituye potencialmente una opción económica diferente a la agricultura comercial de exportación. Este sector integra una economía campesina que requiere de capital y tecnología para regenerar una economía capitalista con marcado dominio estatal. Aquí los campesinos no desaparecen o simplemente se proletarizan, sino que pueden ser un factor de reorganización económica (cfr. Feder, 1977 y 1978).

Fueron las décadas de los años setenta y ochenta cuando los antropólogos mexicanos debatimos más en torno a la persistencia o desaparición de los indios y los campesinos en la sociedad capitalista. Se privilegiaron los aspectos económicos y políticos de las sociedades y grupos rurales, quedando en segundo plano lo cultural. La explicación radicaba en que se imponía la certeza de que se debía cambiar la estructura productiva, para después modificar valores, ideas, mentes.

Al extrapolar los estudios antropológicos al análisis exclusivo de las dimensiones económica y política del mundo rural, nuestro campo disciplinar se desindianizó para campesinizarse, es decir, la antropología mexicana, atravesada por las tradiciones del particularismo histórico-cultural y del funcionalismo en un primer momento, fue sustituida por una antropología desarrollista, que se vio influida por los paradigmas de la sociología rural, el marginalismo y la economía agrícola, que comenzaban a impulsar fuertemente los llamados estudios rurales. El abanico de la llamada nueva antropología se desplegó, entonces, entre los estudios que reconocían la inevitable expansión capitalista y el surgimiento consecuente de condiciones de crisis y revolución (R. Bartra, Díaz Polanco, Paré), donde los campesinos serían exterminados; hasta los que, por el contrario, reconocían a la comunidad campesina como la fuente de procesos de resistencia, adaptación y refuncionalización de tradiciones culturales en el ámbito capitalista (Warman, Esteva, Gordillo). Más adelante se dejó de hablar de refuncionalización, y en su lugar la antropología se ocupó del etnodesarrollo, la organización autogestiva y la sustentabilidad de la agricultura tradicional, como referencias alternativas al desarrollo industrial (Stavenhagen).

El retorno a la cultura

Los cambios paradigmáticos que experimentó la antropología mexicana entre 1950 y 1980 parecieran no corresponder a la necesidad de obtener nuevas informaciones y de aplicar nuevas metodologías a problemas concretos. Durante muchos años, la base empírica fue la misma que había generado el particularismo cultural y el funcionalismo, de la que otras posturas o filiaciones paradigmáticas pretendieron extraer nuevas interpretaciones.

El desplazamiento del tema indigenista, como eje de la formación antropológica, desplegó un amplio abanico temático que no solo incluyó a los estudios de las sociedades agrarias, sino que incursionó en una enorme diversidad de fenómenos como la migración, los asentamientos periféricos de las ciudades, los procesos políticos, la condición de la mujer, el proceso salud-enfermedad, antropología jurídica, economía informal y las relaciones ambiente, ecología y desarrollo entre otros, experimentando de manera paulatina un retorno a la utilización del concepto de cultura, como piedra angular del análisis específicamente antropológico.

Durante los años noventa, el debate sobre la cuestión agraria en México abandonó la pretensión de formular una teoría general que desentrañara el destino histórico de los indios y los campesinos en el capitalismo periférico, para asumir la tarea de explorar metodologías de acercamiento a un mundo rural que presenta fuertes cambios, vive profundos desequilibrios y contradicciones, pero que interactúa con la economía global a través de admirables estrategias de adaptación y resistencia.

En los últimos años, *cientistas* mexicanos han participado en el debate entre un enfoque neoestructuralista, que se relaciona con concepciones marxistas político-económicas (Wolf y Roseberry) y los estudios de perspectiva constructivista, centrados en los actores sociales (Norman Long).

William Roseberry (1994) propone retomar el planteamiento de Eric Wolf (1987) de no concentrarse exclusivamente en un *objeto* particular de estudio, sino en sus relaciones y conexiones con otros objetos, que es lo que constituye a los objetos mismos. Así mismo, se mantiene preocupado por los fenómenos de relacionamiento del sistema capitalista, como modo de producción, con otras formas económicas no capitalistas, las relaciones entre clase y poder, así como las diferencias y los nexos estructurales entre distintas formas de organización para el trabajo y la comercialización del mundo rural.

Roseberry introduce un elemento muy importante en su argumentación, que se refiere a la necesidad de darle contenido histórico-social a las estructuras y a las categorías integradoras de su análisis, porque considera que por sí mismas esas estructuras son un casillero vacío. Es, entonces, el concepto de *campo social*, visto como un espacio de discusión, disputa y lucha, donde se cristaliza el entretrejado social de esas relaciones y conexiones de la historia y la economía de una sociedad.

El concepto de *campo* resulta particularmente útil para comprender los cambios evolutivos sociales que han ocurrido en la historia humana. En él convergen el estudio de las relaciones interpersonales, en patrones que generalmente se consideran externos o un simple asunto de accidente histórico, y de aquellas que forman parte integral de un conjunto social particular.

Max Gluckman y la antropología británica africanista partieron de lo que llamaron *situación social*, como un conjunto complejo de relaciones, normas y acuerdos sociales, caracterizados por consensos y conflictos. El trabajo etnográfico explora aquí las acciones de los individuos en sus actividades dentro y en contra de las relaciones y normas, tal vez utilizando un conjunto de relaciones o instituciones, para su propio provecho, para eliminar o escapar de otro conjunto de relaciones o instituciones. En esta línea, la situación social compleja sirve como marco para los dramas individuales, y las actividades estratégicas individuales pueden tener un peso bastante grande en el análisis del etnógrafo sobre la constitución de la estructura.

Es evidente que existen serios intentos por superar las limitaciones del análisis social estructural al desviar el énfasis de lo social y lo estructural hacia lo individual y eventual; o al dirigir la atención a las reglas culturales que aplican los individuos en los dramas sociales.

Dentro de una perspectiva más histórico-sociológica, el campo social coloca lo local dentro de redes más amplias y, por

lo tanto, exige un conocimiento de éstas. Pero las redes mismas tienen una configuración única, social e histórica, en lugares particulares y épocas particulares. Lo local es global, según este punto de vista, pero lo global solo puede comprenderse como siempre y necesariamente local.

Roseberry dirige su atención a lo local y a lo particular, porque cualquier posición dentro del campo social tiene una configuración única, que también se dirige a los centros de poder, porque esa configuración única no existe aisladamente, sino en una relación necesaria con esos centros. Es evidente la influencia de la lectura de Bourdieu sobre el pensamiento de Roseberry. Bourdieu enfoca al mundo social como representación, como espacio construido en varias dimensiones, sobre la base de principios de diferenciación o distribución, constituidos por el conjunto de las propiedades que actúan en el universo social, y que se encuentran referidas básicamente al poder. El espacio social es, también, un espacio de fuerzas construido sobre la base de campos, que respaldan las diferentes especies de poder o capital. El espacio social y las diferencias que en él se trazan, mediante la interacción de los distintos campos de fuerzas, tienden a funcionar simbólicamente como espacio de los estilos de vida, o como conjunto de grupos caracterizados por estilos de vida diferentes (1990: 282-292).

En suma, la postura neoestructuralista propone tres niveles de análisis que relacionan economía, historia y sociedad:

1. El del modo de producción, como el marco donde se colocan los campos sociales en épocas y relaciones básicas de clase
2. El del campo social, como el espacio de conexiones y relacionamientos de las totalidades sociales
3. El del campo de poder, como la categoría crítica que relaciona, analítica y específicamente, la economía y la historia

Un campo de poder, a su vez, encuentra su especificidad en tres dimensiones cruciales relacionadas:

1. La designación de sujetos o creación de identidades
2. Las determinaciones y especificaciones de lo local y lo global
3. La configuración de escenarios de oposición y lucha

Si el objetivo es comprender una forma social o cultural particular, se requiere colocar esta forma dentro de un campo social particular, para entender la manera en que este campo social está estructurado por un campo de poder, que enlaza economía e historia, así como para ubicarla dentro de un conjunto de relaciones atravesado por tensiones y luchas.

El concepto de campo de poder está diseñado para identificar un campo multidimensional de relaciones sociales, que demarca posiciones particulares para los sujetos (individuales o colectivos), a través de las cuales entablan relaciones con otros sujetos e instituciones y agencias que forman parte del campo, el cual nunca está limitado a una localidad particular, porque las relaciones sociales centrales que lo definen forman parte de tejidos o redes de relaciones mucho más amplios.

El campo se mantiene en una especie de tensión. Esta tensión y las luchas que le caracterizan son una fuerza creativa y destructiva a la vez y que mora en su interior.

El análisis neoestructural de Roseberry plantea un enfoque de las estructuras con contenido social e histórico, es decir, que vincule un análisis de economía política con campos sociales históricamente constituidos y, dentro de ellos, identifique los nodos de poder que le aportan características definitorias.

En una tradición diferente, se han desarrollado estudios que incorporan centralmente categorías de percepción, mecanismos y estrategias de interpretación sobre la vida cotidiana,

el cambio social y la interacción de la tradición y la modernidad, desde la perspectiva y las maniobras que emplean los actores rurales para mantener vigente su campesinidad (cfr. Torres, 1994; Villarreal, 1994).

A la mezcla de lo nuevo con lo viejo, que resulta de los llamados procesos de modernización, se unen las discrepancias que se manifiestan entre el discurso de las políticas estatales, las diferentes interpretaciones de los actores sobre sus contenidos y consecuencias y la práctica social misma en las diferentes arenas o escenarios sociales.

En esas arenas o escenarios se elaboran políticas que debaten políticos, diseñadores de programas y consejeros económicos; otros son frentes donde se implementan las políticas y donde los agentes gubernamentales ejercen discreción en sus interpretaciones y aplicaciones de medidas particulares; así también existe el nivel de los propios actores directos, quienes se esfuerzan por adaptarse organizativa y cognoscitivamente a las ideologías dominantes y a las condiciones de vida cambiantes.

Esta complejidad de las múltiples dimensiones de la vida humana subraya la necesidad de explorar cómo los valores se fortifican, se transforman o se subsumen por otros. Se requiere, por lo tanto, analizar cómo los diferentes discursos y marcos valorativos se interceptan al proporcionar formas específicas a la vida cotidiana.

A diferencia del estructuralismo (los neoweberianos o los posmarxistas), los análisis centrados en el actor buscan mostrar los procesos interactivos a través de los cuales se construye, reproduce y transforma la vida social. Desde esta perspectiva, no cabe la noción de *estructura*, entendida como una serie de fuerzas o condiciones externas que delimitan o regulan los modos de acción específicos. En lugar de esto, se enfocan las maneras en las que las llamadas *percepciones externas* son mediadas por estrategias, interpretaciones y compromisos sociales de los

diferentes actores y de las redes-actor, generando un patrón multivariado de formas sociales que representan respuestas diferenciales a circunstancias problemáticas similares; en otras palabras, maniobras humanas escenificadas en el plano de la cultura.

El análisis centrado en el actor social, por lo tanto, se orienta principalmente a tres cuestiones:

1. La explicación de la diversidad y su significado social
2. El análisis de las situaciones de *interfase*, donde los mundos de vida de los actores se entrelazan, se acomodan o chocan entre sí
3. El delineamiento de las capacidades que manifiestan las prácticas organizativas particulares para efectuar el cambio

En este sentido, es muy interesante observar una visión diferente de la política, que se ocupa de las maneras complejas y sutilmente manipuladoras, en las cuales los débiles pueden influenciar las negociaciones, extrayendo beneficios relevantes para sí mismos, como en el caso de las organizaciones campesinas chiapanecas, que lograron beneficios inmediatos sin empuñar las armas y al margen de las negociaciones entre zapatistas y gobierno.

Otro aspecto se refiere al análisis del rol de la confianza y otras clases de compromisos sociales, que pueden estar representando tipos de relaciones de dominación o control sobre grupos o individuos, como el caso específico de la correspondencia entre caciquismo y compadrazgo en la tradición agraria mexicana.

Otra dimensión que requiere de análisis es la de cómo los valores e intereses divergentes de los actores se entretejen para establecer arreglos sociales funcionales. Como muestran algu-

nos estudios, esto implica tanto una apelación a autoridades superiores como el uso de estrategias discursivas y prácticas para enrolar a más individuos, y así movilizar el apoyo de una red más amplia de actores. Ese enrolamiento implica el traslado (o la traducción) de roles, valores y recursos, de manera tal que se asocien los intereses de los actores en la resolución de una circunstancia problemática. La red-actor que resulta está constituida por cadenas dinámicas de compromisos e interpretaciones, las cuales, a su vez, se componen de actores, objetos y representaciones específicas, que se mantienen mientras sus miembros no rompan las reglas del juego.

Las personas se movilizan tanto por imágenes y símbolos como por la búsqueda de logros materiales o instrumentales. Esta movilización implica, o se encuentra referida a, procesos de *construcción de identidades*, donde se desarrollan representaciones del mundo, que son utilizadas para asegurar compromisos y lealtades entre los actores participantes.

Las identidades se encuentran referenciadas a *comunidades imaginadas*, y éstas se materializan en redes-actor. En ellas, no solo participan los actores que se encuentran cara a cara, sino también aquéllos distantes de carácter individual o colectivo, tecnologías relevantes, recursos materiales y financieros, discursos y símbolos generados por los medios de comunicación.

La importancia de este debate de fin del siglo XX, protagonizado básicamente por posmarxistas y constructivistas, parece reiterar el viejo enfrentamiento entre los conceptos antropológicos de cultura y estructura. No obstante, creo que en el sustrato de sus planteamientos y, especialmente, en el enfoque de los fenómenos estudiados, se encuentra un vivo interés por retomar la dimensión del análisis cultural, pero ahora en forma ampliada y más compleja, donde por desgracia no logra destacar aún el esfuerzo por ligar el trabajo científico con la acción política, sin

menoscabo del compromiso ético del investigador con los intereses mayoritarios de la población.

Academia, política y aplicación. Relaciones perversas

Prácticamente el campo disciplinar de la antropología se integró dentro del Estado, y éste auspició de manera directa las primeras investigaciones y la fundación de las principales instituciones académicas de México. Desde el proyecto Teotihuacan de Gamio hasta la creación de instituciones como el CIESAS, las relaciones entre los antropólogos y el Estado han determinado el itinerario y la agenda de las grandes cuestiones de la antropología mexicana.

A partir del movimiento estudiantil y popular de 1968, muchos antropólogos se organizaron para impugnar al Estado. Surge la llamada *antropología crítica*, que desarrolló un notable esfuerzo por formular una propuesta opcional a la teoría para la acción indigenista de Aguirre Beltrán.

En la década de los setenta, muchos antropólogos se organizaron para impulsar la revolución, y la teoría marxista dominó el panorama teórico de la antropología mexicana. Destaca el surgimiento de *Nueva Antropología*, como una revista que pretendió encauzar los esfuerzos por construir una alternativa en el campo disciplinar. No obstante, ni la sociología ni la antropología lograron generar una teoría alternativa en el campo aplicado. Crece el INI bajo la hegemonía del pensamiento de Aguirre Beltrán; en el mundo de la academia dominan los estudios rurales y agrarios, mientras que la antropología indianista es acusada de etnopopulista, y se insiste que la cuestión étnica se encuentra subsumida en la problemática de la pobreza rural y el movimiento campesino.

En los ochenta y hasta 1994, los antropólogos indigenistas conducen o aplican acciones que justifican ideológicamente una política, que el presidente Salinas identifica como *liberalismo social*, que pretende ser la alternativa latinoamericana al derrumbe del socialismo real, la crisis del pensamiento marxista mundial y las consecuencias del llamado neoliberalismo.

Las políticas de ajuste de los gobiernos mexicanos, en concordancia con lineamientos extranacionales, hacen perder hegemonía al INI y la teoría de Aguirre Beltrán prácticamente se archiva para la posteridad, mientras se transita del Coplamar al Pronasol y se comienza a hablar de un nuevo indigenismo, pluralista y de participación. Se habla de la necesidad de reconocer y asumir a un México pluriétnico y pluricultural. Se acuña, incluso, la divisa aquella de que *el país se fortalece promoviendo una unidad que incorpore respetuosamente las diferencias*, lenguaje que sin lugar a dudas demostraba que la antropología crítica había logrado permear los círculos más íntimos del poder, y establecido *relaciones peligrosas* entre la academia y el Estado (López y Rivas).

Una de las proyecciones más importantes de la llamada antropología crítica es, sin duda, lo que el campo disciplinar de la antropología mexicana identifica como *etnopopulismo*, es decir, una perspectiva que en sus inicios expresa las posiciones de intelectuales blancos, mestizos e indios respecto al combate al integracionismo y su sustrato evolucionista, planteado igualmente por el proyecto nacional oficial y por los proyectos que surgen desde posiciones de izquierda marxistas ortodoxas. Paradójicamente, llevó a muchos de sus principales ideólogos a procesos de cooptación por parte del Estado que, de esa manera, los incorporó a dirigir los aparatos indigenistas, o a servir como asesores para la elaboración de las nuevas políticas de participación o etnodesarrollo.

El etnopopulismo parte de una concepción de apoyo a ultranza de los grupos étnicos, y se representa así mismo como el auténtico vocero de sus intereses. Otorga un valor absoluto a lo étnico, como una esencia suprahistórica anterior a las clases y a las naciones y, por tanto, sobreviviente a las mismas en el futuro. El etnopopulismo recurre con frecuencia a la idealización de la comunidad étnica, como una unidad que posee un perfecto balance con la naturaleza, y al interior de sus propias estructuras en las cuales la solidaridad y la ayuda mutua imperan. Esto ha sido muy impactante para algunos sectores intelectuales que, a partir del etnicismo, han creado un movimiento muy extendido en México llamado *mexicanidad*, que se plantea la restauración de los preceptos y las creencias que, se supone, corresponden a la época prehispánica, introduciendo cultos, rituales, indumentarias, cantos y formas de organización que pretenden rescatar las raíces de un México profundo y milenario. Partiendo de la independencia de las luchas indígenas, respecto a movimientos opositoristas de los pueblos mestizos o ladinos, el etnopopulismo plantea que el proyecto de los indios no se realizará a partir de proyectos nacionales contrahegemónicos, sino al margen de los mismos, buscando la realización de una utopía neoindiana, que estaría compuesta del pasado glorioso de grandes culturas mesoamericanas, y la contribución de elementos modernos absorbidos para tal efecto.

En general, podemos afirmar que la producción teórica de la antropología mexicana ha estado oscilando entre el particularismo histórico-cultural y el estructural-funcionalismo, y posteriormente del estructuralismo histórico a la producción de nuevos corpus teóricos e interpretativos que utilizan un concepto ampliado de cultura.

En el campo de la acción indigenista, el corpus teórico-práctico de Gonzalo Aguirre Beltrán aún no ha sido superado con nuevas propuestas, y esto debe ser interpretado como uno

de los resultados de esa fragmentación del campo disciplinar de la antropología mexicana.

No obstante, en esta historia existen algunos intentos por establecer conexiones entre la academia y la acción indigenista, a través de la fundación de instituciones o el financiamiento de proyectos y programas específicos. Dentro de algunos de ellos, Aguirre Beltrán tuvo una participación destacada.

La fundación de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos (1917) estuvo ligada directamente al proyecto Teotihuacan (1916-1924), ya que ambos estuvieron a cargo de Manuel Gamio. Lamentablemente, los resultados obtenidos de esta experiencia no se plasmaron en aplicaciones concretas.

Los proyectos extranjeros auspiciados por la Carnegie Foundation, Smithsonian Institution y el Summer Institute of Linguistics entre 1930 y 1950 influyeron de manera notable en la academia mexicana y mantuvieron lazos importantes con las instituciones gubernamentales, pero no lograron articular permanentemente los campos académico y asistencial.

El INI en su fundación auspició proyectos de gran importancia, como aquellos ligados al concepto de desarrollo por cuencas hidrográficas en tres regiones del país, a cargo de investigadores de renombre como el propio Aguirre Beltrán y Alfonso Villa Rojas. Sus resultados, sin duda, fueron de gran valor para apoyar los planes de desarrollo del naciente Instituto, que tendría posteriormente muchas dificultades para llevarlos a la práctica. Durante estos primeros años de los cincuenta, tanto Aguirre como Villa Rojas encabezaron esfuerzos para crear programas de estudios en antropología, encaminados a formar profesionales con una vocación aplicada.

Villa Rojas organizó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia un programa de antropología aplicada apoyado directamente por el INI. Los datos disponibles no indican con claridad por qué no continuó este programa, justamente cuando

el Instituto Indigenista más lo necesitaba. De lo que sí se tiene noticia es que más adelante la OEA financió un Programa Interamericano de Ciencias Sociales Aplicadas, con sede en la ENAH de México, que corrió igual suerte que el anterior, y finalmente entre las décadas de 1970 y 1980, el CIESAS llevó a cabo el Programa de Formación de Etnolingüistas con el apoyo del INI, que dejó de funcionar hace ya varios años.

En esta historia, Gonzalo Aguirre Beltrán ha sido la personalidad más completa de la antropología mexicana, y quizá uno de los pocos que logró articular los campos de la academia, la acción indigenista y la política en su trayectoria profesional. Como funcionario del gobierno federal, Aguirre fue becado para estudiar un curso rápido de antropología en la Northwestern University, bajo la dirección de Melville J. Herskovits entre 1944 y 1945. A su regreso a México, se incorporó nuevamente al gobierno federal como jefe del Departamento Demográfico, y un año más tarde como director general de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Educación.

Desde este cargo llevó a cabo el llamado Proyecto Huasteco, que pretendía instalar un centro de investigación-acción en la área huasteca de Veracruz, inspirada en la experiencia de Moisés Sáenz, en Carapan, Michoacán. Este proyecto abortó debido a diferencias políticas entre Aguirre y el ministro de Educación, circunstancia que propició el retorno a su puesto en el Departamento Demográfico.

En 1949 ingresó al INI, y rápidamente se encargó de un proyecto de investigación en la meseta tarasca de Michoacán, que le permitió acercarse a la problemática que implicaba ligar la investigación con la necesidad de aportar soluciones, para orientar el trabajo indigenista. Lo mismo ocurrió cuando viajó a Chiapas dos años después, para realizar las investigaciones que posibilitaran la instalación del primer centro coordinador indigenista en México, del cual fue su primer director. Aguirre

fundamentó aquí su famosa teoría acerca de las regiones de refugio y las relaciones interétnicas, así como diseñó la estrategia general para la fundación de los próximos centros coordinadores. Fueron causales políticas las que lo separaron de Chiapas. Como director del centro coordinador de La Cabaña, Aguirre fue señalado por los caciques chiapanecos como una amenaza al statu quo, basado en la expropiación de las tierras, y la explotación y la discriminación de los grupos indígenas. Aguirre es entonces removido y enviado al extremo norte del país, para llevar a cabo un diagnóstico que fundamentara la fundación de nuevos centros coordinadores. En 1952 fue nombrado subdirector del INI, y se encargó inmediatamente de las tareas para la creación de un segundo centro coordinador en la sierra tarahumara de Chihuahua, a petición expresa del entonces presidente Miguel Alemán, quien lo había ofrecido al Consejo Supremo Tarahumara, con cuyos miembros le unía una amistad personal.

La elección de un nuevo gobernador en el estado de Veracruz llevó a Aguirre de retorno a su estado natal, al ser nombrado rector de la Universidad Veracruzana, cargo que ocupó por espacio de cinco años (1956-1961), en los cuales llevó a cabo un ambicioso plan para construir, en la ciudad de Xalapa, el primer campo disciplinar integral de la antropología mexicana.

Veracruz era el único estado mexicano que había fundado, entre 1936 y 1943, un Departamento de Arqueología y otro de Antropología, ligados a los asuntos agrarios de los indios, que estaban integrados por personal formado en antropología. De hecho, los primeros arqueólogos y antropólogos veracruzanos eran profesores normalistas, como Alfonso Medellín y Roberto Williams, que fueron becados por el gobierno estatal para ir a estudiar a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, fundada recientemente en la capital del país.

Como rector de la Universidad Veracruzana, Aguirre absorbió estos departamentos y los convirtió en Museo e Instituto

de Antropología, creando a la par la Escuela que pudo sostenerse los primeros cuatro años, gracias a un financiamiento de la Rockefeller Foundation. La Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana en Xalapa fue la primera fundada fuera de la capital del país. Esta trilogía de instituciones aspiraba, bajo la conducción personal de Aguirre, a que convergiera la antropología académica con la acción indigenista.

Xalapa, la capital de Veracruz, se convirtió en esos años en la sede de un proyecto académico-político para desarrollar un verdadero programa integral del indigenismo en México. Sin embargo, Aguirre no continuó en dicha empresa al concluir su mandato de rector, pues decidió participar en la vida política del país como diputado del partido oficial, abrigando esperanzas de poder convertirse en gobernador de Veracruz en los años por venir.

Su carrera política en cargos de elección popular no tuvo mucho éxito, y a la par tampoco pudo consolidar el proyecto académico-institucional que había iniciado en su estado natal, al no lograr que las primeras generaciones de antropólogos veracruzanos se convirtieran en fieles discípulos de su teoría y formaran *escuela*. El propio don Gonzalo comentó, muchos años después, que a pesar de haber vuelto a las aulas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México, durante los años sesenta, e incorporarse definitivamente al CIESAS en los ochenta, nunca se convirtió en una *vaca sagrada de la academia*, debido quizá al tremendo impacto del movimiento estudiantil de 1968 y al fortalecimiento del enfoque marxista en las escuelas de antropología durante ese periodo.

Como subsecretario de Educación y a la vez director general del INI en el sexenio echeverrista (1970-1976), Aguirre fundó los primeros centros coordinadores indigenistas en Veracruz, veinte años después de su estancia por los Altos de Chiapas y de la fundación de las instituciones antropológicas veracruzanas.

Finalmente, después de su exitosa carrera como funcionario gubernamental, volvió a Veracruz como investigador titular del CIESAS, con el objetivo de impulsar un proyecto de investigación antropológica, que lograra acrecentar el conocimiento de las áreas interétnicas veracruzanas, y generara programas de estudios de posgrado en antropología en colaboración con la Universidad Veracruzana, lo que le permitió fundar la unidad Golfo del CIESAS pero no así nuevos programas docentes.

En el lapso de 40 años, Gonzalo Aguirre Beltrán protagonizó la experiencia más completa que cualquier antropólogo mexicano haya tenido hasta la fecha, logrando articular un campo disciplinar propio y cuasi individual, que unió la antropología académica con la acción indigenista.

La integración de esta formidable experiencia, llevada a cabo dentro de los intrincados laberintos de la política y la academia mexicanas, le significó a don Gonzalo admiración y respeto entre antropólogos y políticos, pero se tornó perversa para su propia trayectoria intelectual y para el desarrollo de la antropología mexicana.

III. ANTROPOLOGÍA APLICADA. CIENCIA U OFICIO

La organización del campo disciplinar de la antropología mexicana mantuvo, en los últimos 50 años, un alejamiento entre los quehaceres de la producción de su pensamiento y la aplicación de medidas tendientes a la emancipación de los indios y los campesinos. Esta separación generó campos de alteridad entre la academia y la acción indigenista.

La diferencia entre investigación y acción se originó como un antagonismo entre el trabajo científico-académico y el oficio indigenista; dicha distinción corresponde a una visión fragmentada y elitista del proceso de conocimiento, que considera al saber científico como la única fuente de conocimiento verdadero.

En el campo de la acción indigenista, el corpus teórico-práctico de Gonzalo Aguirre Beltrán, como el paradigma indigenista clásico, aún no ha sido superado con nuevas propuestas, y esto puede ser interpretado como uno de los resultados de esa fragmentación del campo disciplinar mexicano.

La literatura antropológica mexicana ha concentrado la discusión del indigenismo como política de Estado y como parte de un proyecto nacional. Por desgracia, la acción indigenista propiamente dicha no ha quedado registrada en las historias de la disciplina que se han escrito, cuya importancia es innegable, pues es aquí donde podemos observar cómo se interpretaron y llevaron a la práctica distintas variantes paradigmáticas, con la participación de diversos actores sociales, y qué tipo de saberes y discursos se generaron a lo largo de casi un siglo.

En México se han editado varias obras que tratan sobre la historia de la antropología nacional. Entre ellas, las más desta-

cadras y recientes son la de Hewitt (1988) que, inspirada en el enfoque de Thomas Kuhn, realiza un minucioso análisis de los paradigmas utilizados por la antropología mexicana, a lo largo de casi un siglo, en el estudio de la cuestión étnico-campesina; otra es la coordinada por García Mora (1988) y editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que es una colección de ensayos historiográficos, fragmentados a lo largo de 15 volúmenes, y que pretende básicamente ejercer una crítica al indigenismo oficial; y finalmente la coordinada por Rutsch (1996), que utiliza un enfoque centrado en el análisis de las fuentes de la historia disciplinar, y que hace énfasis en sus mecanismos de transmisión. En dichas obras no se atienden con profundidad los aspectos aplicados de la disciplina ni cómo los distintos paradigmas sufren transformaciones al ser utilizados por técnicos y profesionales, mucho menos se ocupan de documentar la memoria y el imaginario de los supuestos beneficiarios. Estas ausencias en las historias de la antropología mexicana deben ser sumadas al concepto de historia de la ciencia utilizado en ellas, en el sentido de relato o relación monológica del cientista hacia los *otros*, y a la falta de un análisis de las trayectorias profesionales, itinerarios intelectuales, grupos disciplinares y sus encuentros con otros actores sociales no integrantes del campo disciplinar. El estudio de Hewitt corresponde a un estilo más *sociológico*, mientras que el de García Mora desarrolla un clásico estilo *historiográfico* (cfr. Cardoso de Oliveira e Guillermo Raul Ruben, 1995); en cambio, el trabajo de Rutsch es de corte testimonial y, en algunos casos, anecdótico. Cada una de estas historias representa, de alguna manera, un *estilo de antropología* en México.

Por otro lado, la antropología aplicada en México ha generado discursos y saberes propios, tanto en los itinerarios de la acción indigenista como en los de la reforma agraria, por mencionar los campos aplicativos más destacados. Paradójicamente, los cambios paradigmáticos que fue experimentando la antropología

logía académica mexicana no fueron resultado de los problemas formulados por la investigación directa, o de su aplicación a problemas específicos, sino de la búsqueda de nuevas interpretaciones a una base empírica ya existente, sin actualizar los datos de campo.

Otra de las grandes paradojas de la antropología mexicana es que no son antropólogos sino médicos, profesores, zootecnistas, agrónomos, contadores, abogados y promotores técnicos del desarrollo de la comunidad quienes constituyeron mayoritariamente las generaciones de indigenistas mexicanos, activos a partir de la década de los años cincuenta y que trabajaron de forma ardua dentro del INI, con el objetivo de promover el cambio cultural inducido entre miles de comunidades indígenas y campesinas.

Indiscutiblemente estamos frente a *otras* historias que, por desgracia, no han sido registradas de manera sistemática y no forman parte de las historias que la antropología mexicana ha elaborado como autorreflexión disciplinar. A continuación se presenta un conjunto de testimonios de algunos de aquellos actores que protagonizaron el indigenismo en los últimos 50 años.

Imaginario indigenista. Las otras historias

Los profesores bilingües¹

—Soy nacido en el estado de Hidalgo, mis padres no me pudieron dar más estudios que la primaria y con eso me incorporé al servicio de promotor cultural bilingüe. Yo hablo la lengua

¹ En esta sección transcribo una serie de entrevistas que realicé. La primera la llevé a cabo el 28 de julio de 1997, en Zongolica, Ver., y entrevisté a M. N. Únicamente consigno las letras iniciales de los nombres, debido al compromiso de anonimato con los entrevistados.

náhuatl de la Huasteca y tuve un curso intensivo de tres meses para prepararme como promotor o profesor. Iban tomando en cuenta los trabajos que se realizaban, el comportamiento, la disciplina sobre todo. Ya el elemento que más o menos no se disciplinaba pues tenía que abandonar el curso o al final no estaba contratado. En realidad tuvimos algo de sufrimiento porque ahí nos concentraron en el palacio municipal de Tenango de las Flores, en el estado de Puebla, cerca de Huauchinango, y algunos pues no llevamos ropa adecuada ni cobijas para taparnos. Era una zona fría y ni modo, sufrir. La maestra encargada del curso era Angélica Castro de la Fuente, quien notificó a 23 de nosotros que seríamos enviados a Zongolica en Veracruz porque allá se requerían nuestros servicios.

”En 1966 me correspondió presentarme en la comunidad de Reyes y rápidamente la autoridad municipal hizo un oficio diciendo que no quería otro maestro, otro promotor, porque allí ya todos hablaban el español y no necesitaban un bilingüe porque además ya no se usaba el náhuatl. Era mentira, pues hasta ahora se sigue hablando. Lo que pasó es que los profesores que pagaba el gobierno estatal pensaban que les estábamos invadiendo su zona de trabajo. Además, las propias comunidades se negaban a sostener a más de un profesor porque eso implicaba darle un lugar donde vivir y alimentación.

”Tuve que irme a otra comunidad más lejana donde también me rechazaron y lo mismo ocurrió con otra más, hasta que encontré una donde no había profesor. Era un poblado pequeño con 22 niños en edad escolar con quienes trabajé dos periodos y pude adaptarme al náhuatl de esta zona que es muy diferente al de la región de Hidalgo. En parte nos entendíamos, pero hay palabras que ellos lo consideraban grosería; para no cometer errores yo tuve que investigar con personas que hablaban un poco de español, preguntando cómo se dice esta palabra y así iba adaptando mi trabajo y pues me resultó muy bien. En primer

año, casi todos los niños aprendieron a escribir y leer. Trabajé con la cartilla náhuatl y me entendieron bien. Sabe que fue un poco difícil pero lo logré y la gente me aceptó muy bien y también me dieron alimentos, aunque sea alimentos sencillos pero, pues digo, mientras coma algo ya es ganancia, ya que nosotros cada principio del año civil nos suspendían el pago durante 5 o 6 meses y teníamos que aguantarnos. Poco a poco fui cambiando de comunidad y acercándome a Zongolica. Primero conseguí mi base como profesor en 1969 y en 1973 me vine a vivir definitivamente aquí.

”Les enseñaba en náhuatl pero, al mismo tiempo, les iba traduciendo las palabras al español. En esa época decían que era castellanización; entonces era nuevo, no se trataba de hablarles 100% en náhuatl, sino 50 y 50 para que así la gente, los niños, entendieran y cambiaran.

”Algunas autoridades y gente poderosa no gustaba de nuestra labor, por eso también no nos querían aceptar en la región. No les gustaba que trabajáramos bien y nos decían:

”—Enséñenles ahí lo que ustedes quieran, al fin nunca van a salir de su ignorancia.

”Las personas indígenas que no hablaban español traían sus productos a vender y muchas veces les pagaban lo que ellos querían.

”La fundación del centro coordinador fue más o menos algo positivo, aunque también el gobierno mandaba cosas que, en lugar de ayudar a la gente, perjudicaba y los que tienen algo de poder se aprovechaban utilizando a los indígenas:

”—Di que es para ti y me lo traes a mí.

”Y ahí es donde nosotros pues teníamos que hablarle a la gente y decir no, pues nunca hagan eso porque ellos ya tienen, a ustedes nada más los utilizan para que ellos sigan aumentando sus ganancias, pero mucha gente por el temor al patrón, pues lo volvía a hacer.

”La verdad hay todavía muchos problemas actualmente. Las mismas autoridades han rechazado el cambio poniendo de pretexto de que ya existen muchas escuelas y oportunidades para la juventud. Eso me incomoda, me duele, aunque no soy nativo de aquí de Zongolica, pero me gusta que el pueblo progrese y, sin embargo, las mismas personas nativas de aquí de Zongolica no aprecian, no quieren el avance, siguen ellos en esa situación política personal. No quieren que el pueblo progrese porque ellos quieren acaparar todo, hasta la gente.

”Muchos salen a buscar trabajo; algunas jovencitas o jovencitos se trasladan a Orizaba a trabajar, a buscar empleo, y de ahí surge que se avergüencen de su lengua indígena. Regresan y ya no quieren hablar el idioma o vienen hablando, pero ya van tergiversando entre el español y el náhuatl. Yo a veces les digo que nunca cambien sus palabras, que no se avergüencen de su lengua, de su origen, porque nosotros quisieramos decir no soy indígena, pero nuestra fisonomía no se puede perder.

”Para mí, no se han cumplido los objetivos del indigenismo porque el cambio es difícil que se cumpla en forma definitiva. Cada gobierno cambia el sistema de proyectos y de programas. La gente sigue el juego del gobierno para ver cuánto puede recibir; su participación solo se logra si ven que el gobierno les va a entregar algo. Esa es la famosa solidaridad del gobierno.

—Yo vengo de San Luis Potosí.² Mis estudios de educación primaria los concluí en un internado indígena y quizá por eso me dediqué durante 16 de mis 30 años de servicio a la labor de los albergues. Llegué también dentro de esos 23 promotores bilin-

² La segunda entrevista la realicé el 29 de julio de 1997, en Zongolica, Ver. Entrevisté a A. M.

gües que llegamos a la sierra de Zongolica, Veracruz en el año de 1967 y nos habíamos formado con la maestra Castro de la Fuente allá en Tenango de las Flores, Puebla.

”Los albergues han sido muy necesarios para los hijos de la gente necesitada; a pesar de que han llegado programas y apoyos del gobierno, hay todavía mucha gente. En un albergue recibimos niños de diferentes comunidades y debemos estar muy pendientes de la higiene, porque la mayoría llegan sucios, nunca se bañan y poco a poco tiene uno que ir inculcándoles el hábito del aseo.

”Enseñamos a sembrar hortalizas, rábanos, lechugas, todo lo que se pudiera cultivar. Era para los niños alumnos, para enriquecer un poquito la alimentación, porque en aquel entonces de 1977 los presupuestos que se recibían para la alimentación y para todos los gastos del albergue realmente están muy bajitos, muy raquíticos. Por eso, en este caso, se ayudaba al niño a que él mismo sembrara sus hortalizas e hiciera lo mismo en su casa con su familia.

”Salía yo a invitar en las comunidades a las familias para que mandaran a sus hijos al albergue. No se por qué, pero muchas de las veces tenía uno que batallar bastante para juntar el número de alumnos para la capacidad del albergue. Muchos niños no se adaptaban porque es un cambio fuerte salir de su casa, un cambio de convivencia. Siempre acepté un poco más niños de la capacidad; se dormían dos en cada cama de las literas porque sabía que tarde o temprano algunos iban a desertar. Me inicié como encargado de albergue en Tlakilpa hace 20 años, pero poco le puedo decir sobre cuántos de los alumnos que estaban en el albergue continuaron o si ahora pues tengan un trabajo. Los que se quedaban en las comunidades eran los que habían desertado de los albergues.

”Una vez, un padre de familia me preguntó qué hacían los niños en los albergues y le contesté que aprendían el aseo, a

trabajar, acarrear la leña, entonces me respondió que si en su casa no mandaba a sus hijos por leña para qué los iba mandar al albergue. Hubo una ocasión en que decían que el gobierno alimentaba a los niños de los albergues para que se engordaran y los vendieran.

”De las niñas que conozco habrá tal vez unas cinco o seis de las que estuvieron en albergue que tengan algún trabajo, pero las demás casi por lo regular se regresaron a su casa a las labores del hogar o se casaron porque vemos muy pocas profesionistas en casos de mujeres.

”En la parte fría de la sierra, por lo regular utiliza uno más la lengua materna que es el náhuatl, lo que predomina aquí en la región porque los niños desde su nacimiento lo aprenden. Para comunicarnos nosotros con ellos tenemos que utilizar más la lengua materna o mitad y mitad con el español para que lo vayan aprendiendo mejor. Lo importante es que el niño nos vaya entendiendo tanto en español como en náhuatl, claro, tal vez en una conversación, porque no es lo mismo escribirlo aunque les enseñamos a los niños a que escriban también su lengua materna. Pero cuando ingresan a una secundaria todo eso se acaba ahí, máxime si vienen a alguna escuela de la ciudad, ahí ya no les van a hablar en su lengua materna ni van a escribirla. En una telesecundaria, los maestros solo hablan español. Cambios, cambios, que se llaman cambios, pues muy pocos. Han existido diferentes tipos de programas que llegan como apoyo a la gente indígena, a la gente más necesitada, pero hay gente que son líderes de la comunidad y son los que manejan los programas. Los recursos quedan en gente que puede devolver el dinero que le manda el gobierno porque se tiene que recuperar. Hay gente que puede, pero hay otra que nunca tiene dinero.

”Los jóvenes cuando salen de su comunidad, ora sí que cuando se preparan un poquito desde la primaria, aprenden lo que es el español y muchas de las veces en sus casas ya como

que les da pena hablar en su lengua materna con su misma familia, con sus vecinos y tratan de hablarles en español, aunque no lo hablen bien. Los jóvenes, mientras no salen de su comunidad, no viven otro tipo de sociedad; al salir de su comunidad conviven con otras personas, regresan ya medio hablando el español y como que ya les da vergüenza de hablar su lengua materna. En las cabeceras municipales casi no se nota eso porque la gente habla tanto el español como el náhuatl; si platica uno con una persona que tal vez sea analfabeta le entiende porque medio habla tanto el español como el náhuatl.

—Soy totalmente de origen náhuatl de la sierra de Puebla.³ Para continuar mi educación primaria, mis padres me enviaron a un internado indígena donde los jóvenes indios que llegamos siempre fuimos los patos feos de la institución. Supuestamente ese internado era para resolver los problemas de los indios, pero ahí estaban los niños de la gente pudiente de la región que no eran indios y los que éramos indios constantemente éramos rechazados. Yo recuerdo los castigos corporales que sufrí por parte de un prefecto que se apellidaba Becerra, Ricardo Becerra. No se olvida de niño cuando se reciben los primeros golpes. Becerra solamente me trataba bien si mi madre le llevaba que el pollito, que las lentejas, que los alverjones, que los frijoles, eso era una realidad.

—Yo te cuido a tu hijo, pero siempre y cuando me traigas algo.

”Mejor, le dije a mi madre:

—No es posible que tú estés llevándole dádivas a esta persona para que a mí me cuide; yo me sé cuidar solo.

³ La tercera entrevista se la hice a M. F. y se llevó a cabo el 12 de octubre de 1997, en Zongolica, Ver.

”Tal vez esa discriminación de que fui objeto me hizo ser rebelde. Dentro de mi infancia, en algunas cosas manifesté mis inconformidades cuando veía yo que no eran justas en determinado momento las disposiciones que se me daban. Recuerdo que terminé el ciclo escolar, pero después de ese problema definitivamente pedí a mis padres no seguir en ese internado de Comaltepec. Me fui a terminar mi primaria en Zaragoza, Puebla, en la escuela primaria República Argentina; allí eran casi puros hijos de campesinos, de ejidatarios. Entonces es diferente el trato que tiene uno; ahí les puede uno demostrar cuál es el sufrimiento que tiene uno.

”No se me olvida cuándo decía en la escuela “mira un toca” y cosas de ésas, en donde tenía yo que meter palabras en español y palabras en náhuatl porque mi lengua materna es náhuatl y aprendí de manera directa el español. Recuerdo cuando en segundo año nos dictaban, porque antes, en segundo año, ya se hacía el dictado, y luego la maestra estaba dictando un texto y decía “coma” y yo escribía la palabra “coma”. No escribía el signo porque no le alcanzaba a comprender lo que estaba dictando, apenas me estaba castellanizando. Al terminar la primaria ingresé a la Normal, por cierto no quedé becado, de una forma que le dirían ellos “oyente externo”. Ahí se hacía la secundaria y se hacían los tres años para maestro de Normal rural. Como al medio año de estar en la Normal de externo, me dijo una de mis hermanas que se iniciaba otro curso para promotores culturales bilingües. Mi hermana ya tenía dos años trabajando como promotora cultural bilingüe y entonces fue la que me dijo:

—Si quieres trabajar es tu oportunidad.

”Tenía en aquel entonces 16 años y antes de cumplir los 17 fui a Tenango de las Flores a solicitar mi ingreso con la profesora Angélica Castro de la Fuente y me inicié, sin que esto sea motivo de vergüenza, como promotor cultural bilingüe con estudios únicamente de primaria y con medio año que estuve en

la Normal. Me tocó la suerte de que a la hora de escoger me enviaran para la ciudad de Orizaba junto con aquellos primeros 23 promotores culturales bilingües en 1967. Trabajé primero como castellanizador y luego como profesor de primer grado; alfabetizábamos en lengua indígena para luego ya entrar de lleno a segundo grado con los libros nacionales. Me fui acercando a Zongolica en el año 69 y ya para 1973 me instalé como coordinador de albergues. Mi formación profesional fue en el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio en Xalapa que después cambió a Dirección General de Mejoramiento Profesional del Magisterio.

”Las generaciones de maestros que entramos con primaria para hacer secundaria en el Instituto Federal, en lugar de aprender inglés llevamos todos los contenidos de taller de redacción, pero se nos calificó como si fuera inglés. Sí, así se calificaba y yo siento que fue bastante bueno, porque al menos corregimos muchos problemas de dicción que tenemos los nahuahablantes para poder entender el español.

”Recuerdo que en el año 78, cuando fui llamado a ser supervisor escolar, pensé: “Qué cosa puedo yo hacer para orientar a mis compañeros”.

”Cuando me fui a inscribir a la Universidad Pedagógica Nacional y recibí mis primeros cuatro volúmenes me dijeron:

”—Va a ser autodidacta.

”Definitivamente creí que eso no iba a ser posible conmigo porque no me había yo formado para ser autodidacta; como que era difícil si no teníamos clases escolarizadas, como que era difícil entender estas obras muy cansadas que hasta ahora las tengo como recuerdo; eran como rompecabezas con poca reflexión. De ahí que decidí en el año 80 irme a Puebla a la Escuela Normal Superior Justo Sierra para estudiar la especialidad en matemáticas, lo que realmente me gusta; sin embargo, opté por la especialidad de Pedagogía que vine a terminar hasta 1986. Más adelante, tuve la oportunidad de estudiar Filo-

sofía Educativa. Aprendí que no solamente en México existen grupos étnicos sino que en muchos países, que también han existido grandes pedagogos que han defendido que el niño, independientemente de su situación social, debe aprender en su lengua materna a través de principios elementales de la pedagogía, de ir de lo conocido a lo desconocido, de lo cercano a lo lejano, de lo concreto a lo abstracto, lo que significa que efectivamente nadie puede aprender de una manera directa de una lengua extranjera. Algunos indios que migran a trabajar a los Estados Unidos aprenden inglés antes que español, pero son circunstancias totalmente de la vida que, por necesidad, se hacen no por gusto de los grupos étnicos.

”¿En dónde quedó el conocimiento científico que debimos haber dado a los alumnos? Yo respeto las religiones. Quiero decirle que soy muy respetuoso porque por tradición mi familia ha tenido una religión y digo que si las religiones nos van a ayudar a recuperar un poco la moral qué bueno, pero que sirva para eso, no para que vivamos en un estado oscurantista. Muchos conocimientos científicos a veces los estamos escondiendo a costa de detener el avance educativo no solamente para los indios sino para el avance educativo nacional. No creo que seamos el problema los indios, los maestros indígenas; somos el problema todos los maestros de la nación que hemos, tal vez, olvidado nuestros principios de educadores al servicio de nuestra sociedad.

”Los albergues indígenas se inician en 1962 aquí, en la sierra de Zongolica, porque en esos años no teníamos escuelas primarias en todas las localidades como actualmente las tenemos; entonces eran muy necesarios y realmente los alumnos que llegaban a ellos era porque deseaban concluir su instrucción primaria. Los alumnos venían, la mayoría, de escuelas primarias bilingües. El albergue escolar lo atendíamos nosotros, los de educación indígena en el terreno de alimentación y hospedaje, pero la educación se la daban maestros del sistema regular.

Entonces, ¿qué cosa pasaba? Que los estábamos integrando al sistema de la escuela rural mexicana que, si bien es cierto es muy respetable en el país, no cumple sus funciones en las comunidades indígenas que son rurales, pero son indígenas, totalmente identificadas como un todo que la escuela rural negó y donde los grupos étnicos son incorporados como si fueran una sociedad estándar, homogénea. Ese fue el primer choque que tuvieron nuestros alumnos al llegar a la escuela. En 80 años, la escuela rural mexicana no ha podido resolver el problema de reprobación y deserción escolar en las áreas indígenas. Nosotros llevamos 20 años con nuestra práctica de educación indígena y parece que ahí vamos a la par. Creo que si retomáramos nuestros principios de esa pedagogía bilingüe intercultural, avanzaríamos mucho más rápido porque buscamos un bilingüismo fluido, donde enseñemos el español para que la gente se defienda y poder convivir con el resto de la sociedad nacional.

”Me preocupa mucho tener una identidad nacional, pero hay una gran pregunta y que eso sí se lo dejo a usted para que todavía lo investigue: ¿puede tener identidad nacional alguien que no tenga identidad de mexicano? Porque fíjese, hay identidad nacional de jarochos, de huastecos, de yucatecos, de norteros, de jaliscienses, de chilangos, pero hay muchos que no saben en dónde está su identidad. Fíjese de ese país que hemos mencionado tan pomposamente que es un mosaico cultural y que partimos de ahí para hacer esa gran unidad nacional, ese debe ser el reto y no propiciar que haya un distanciamiento. Yo no estoy a favor de que los indios hagan sus propias naciones, porque también hay indios que están pensando ahorita que quieren ser autónomos para crear sus propias naciones. Adónde llevamos al país, fíjese. Mire, acuérdesese que tenemos Chiapas, tenemos algunos otros estados que buscan su independencia que yo hasta ahorita no lo acabo de entender, no he alcanzado a entender qué grado de autonomía quieren. Yo sé que, por ejemplo, en la

Universidad Autónoma de México, su nombre dice autónoma pero no es autónoma, tiene que intervenir el Estado porque de lo contrario qué sería, debe haber una liberación de algunas acciones que tenemos que realizar, pero no en ese sentido total de independizarnos de este país pluricultural. Debemos de partir de fortalecer nuestra identidad, así como le decía yo, la identidad de veracruzanos que sea de jarochos, que orgullosamente el norteco nos diga “yo soy norteco porque yo soy esto”, y de ahí surja el orgullo de ser mexicano; así los nahuas que digan “nuestra identidad es nahua y partir de ahí somos mexicanos”. Si no tenemos una identidad, corremos el riesgo de perdernos en esta maraña pluricultural. ¿Cuántos indígenas están perdidos en la ciudad? Simplemente no están perdidos están escondidos. En las ciudades hay grupos étnicos que no han sido identificados, porque si ellos se declaran como grupos étnicos, a lo mejor son marginados; por miedo han escondido su origen.

”De los 23 promotores que llegamos hace 30 años, hoy somos más de 400 en toda la zona. Hemos crecido en cantidad y no en calidad. Los jóvenes que estamos contratando se suman a los maestros que, en determinado momento, están buscando justificarse en su trabajo para no identificarse como servidores públicos al servicio de una etnia. Se cree que el maestro indígena ya sabe, no es cierto, es analfabeta en su propia lengua. No podemos pedir que en las secundarias se use el náhuatl cuando no lo enseñamos en las escuelas formadoras de maestros. La educación bilingüe intercultural puede servir realmente para hacer florecer esa etnicidad en México, o a lo mejor va a hacer que nos incorporem más rápido cuando ya sepan todos escribir y hablar en español y desechen la lengua indígena.

”Queremos la convivencia entre los indios y los no indios. El futuro va a ser próspero si enseñamos al no indio también a convivir con el indio. A lo mejor los indígenas en tiempos de desgracia necesitan ayuda externa, pero en tiempos normales

no necesitan esas becas que se están pagando de Pronasol y de Progresá que el padre usa muy lujosamente para tomarse sus cervezas, porque lo que no le cuesta lo vuelve fiesta; y es difícil, es problema de educación, porque las personas que lo van haciendo no tienen una educación y las etnias se están desintegrando poco a poco. Vamos a tener un problema social si no llevamos la educación a donde debe ser.

”El Instituto Nacional Indigenista ha sido rebasado por las demás instituciones que supuestamente coordinó. Tengo que reconocer que los promotores culturales bilingües nacimos en una experimentación que hizo el mismo INI, nada más que ahora los hijos hemos crecido y parece que estamos rebasando lo que en aquel tiempo se propuso. En conclusión, el Instituto Nacional Indigenista debe reorientar sus funciones a las necesidades actuales de las comunidades indígenas, porque no tiene recursos y su personal se ha burocratizado, ha perdido conciencia social, tiene otra mentalidad sin visión para irse adecuando a las necesidades actuales; lo único que están haciendo es llegar a una etapa donde sus servicios son obsoletos.

—Nací en Colatlán, municipio de Ixhuatlán de Madero, aquí en la mera Huasteca veracruzana.⁴ Fui primero a la escuela de mi pueblo que se llamaba Cristóbal Colón y que cambió a Carlos A. Carrillo, cuando se transformó en un internado para jóvenes indígenas. El gobierno apoyó a muchos jóvenes indígenas egresados de los internados como yo, para que ingresaran al programa de promotores culturales bilingües que en 1964 ofrecía un curso de capacitación en la sierra de Puebla con la profesora Angélica Castro de la Fuente. Nos dieron dos meses de capacitación para que fuéramos a castellanizar a los niños monolingües.

⁴ Entrevisté a F. N., el 13 de septiembre de 1999, en Chicontepec, Ver.

”En el internado nos prohibieron hablar nuestra lengua en el salón de clases, todo aquel que era sorprendido hablando el mexicano era castigado y tenía que acarrear agua, barrer, etc. Se trataba de que habláramos español todo el tiempo. Pero saliendo de la escuela todos nos poníamos a hablar en nuestra lengua materna porque éramos mayoría los nahuahablantes. De todas formas, mis padres me insistían que tenía que hablar español porque les habían hecho creer que nuestra lengua no tenía ningún valor.

”No fue por vocación, más que vocación fue el interés de obtener algún beneficio económico; por otro lado, tal vez ni eso, pensábamos en que nos dieran algún curso de capacitación, pues para superar, pero no creíamos nosotros de que algún día íbamos a ser profesores de los alumnos de primero y segundo porque no se nos platicó de esa manera cuando fuimos a ese curso de capacitación.

”No teníamos, pues, conocimientos superiores, sino única y exclusivamente lo que vimos allá en el curso. Fue relativamente poco, febrero, marzo y abril, son como dos meses y medio. Entonces no nos sentíamos tan capaces para podernos enfrentar ante una situación que consideramos actualmente muy delicada, todo lo que es la educación y la distinción de los niños. Entonces, sí me sentía un poco cohibido para enfrentarme ya directamente a los niños y, sobre todo, a los padres de familia cuando teníamos que hacer alguna reunión. Nunca habíamos tenido contacto con otros pueblos, con otros lugares, sino que salimos de nuestra casa, nos fuimos allá, regresamos y ahora ya éramos profesores; como que no dábamos crédito a lo que en ese momento ocurría. Nos sentíamos igual a ellos, pero ellos ya no nos veían así, ellos nos veían como los profesores de esos niños que enviaron a la escuela.

”Al principio era nada más castellanizar, platicar con los niños, decirles cómo se dice tal o cual cosa, empezando por

las cosas, se llama así en náhuatl, como lo conocen ustedes y en español se dice de esta manera. Luego vinieron cambios en 1965: había que enseñar a leer y a escribir al niño pero en su lengua materna; el objetivo era utilizar el cuadernito aquel o cartilla hasta lograr que el niño escribiera frases u oraciones en español. Fue precisamente la lengua materna que nos abrió paso hacia nuestros pueblos para que empezara a tener auge la educación indígena. Nos llamaron, desplazaron a los maestros que no hablaban una lengua indígena, los quitaron y pidieron nuestro servicio y así fue como creció la educación indígena.

”Siempre ha sido aprovechado el indígena para cualquier acto político, cualquier acto social y siempre despreciado. Con el centro coordinador aquí recibió beneficios el ciudadano de Chicontepec, pero no de las poblaciones indígenas, recibieron beneficio los líderes indígenas, pero nada más unos cuantos. Acapararon todos los programas y al director del centro inmediatamente lo compraban y él se dejaba llevar por no sé, el dinero, o porque congeniaban bien por no ser indígenas. Últimamente se ha dicho que los centros coordinadores también deben ser controlados o coordinados por los indígenas, lo que muestra esa diferencia entre el indígena y el centro coordinador porque realmente si es un centro coordinador indigenista debe ser también de los indígenas. Sin embargo, quiero decirle que, a nivel nacional, tal vez un 10% son manejados por los indígenas. No es como cuando llegamos a nuestras comunidades y nos sentimos como parte de ellas; hay una diferencia: los técnicos o dirigentes de los centros coordinadores no son indígenas, ellos van solamente como un compromiso, una obligación para ellos, un deber de desquitar lo que les pagan no porque realmente sientan ayudar a los indígenas. Los señores de Chicontepec rechazan a los indígenas, claro, ya algunos fallecieron, no permitían ni que se pararan ahí en los corredores de su casa, los corrían porque no deberían de estar allí; cuando querían ponerse a vender algún

producto no les permitían, ese es el rechazo que se ha tenido, pues como le decía a usted desde la Colonia hasta la actualidad.

”Pertenebí a una organización que se le denomina Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas A. C. (OPINAC), donde nos daban tareas de leer algún libro y exponer. Nos reuníamos periódicamente en alguna comunidad de donde fuera originario algún compañero. No éramos muchos, éramos treinta elementos nada más, pero eso nos sirvió para leer libros sobre aquella escuela activa Summerhill. Fue en 1970 cuando nace la asociación con dos o tres elementos que empiezan a inquietarse, son los más estudiosos y actualmente han alcanzado un perfil académico bastante superior y están en la Ciudad de México, como Alonso López Mar, creo que es actualmente el asesor del director general de Educación Indígena, y Moisés Hernández Hernández, que fueron los más inquietos, que la hicieron. Sentimos que había que agruparnos para tener más fuerza, para dar más fuerza a la educación indígena. Esa organización más tarde se proyectó a nivel nacional, pero yo siento como que ahí perdió fuerza porque empezaron a nacer las ambiciones de poder. En el año de 1976 tuvimos la entrevista con el candidato a la presidencia de la república que era el licenciado López Portillo en Sonora, donde asistió el doctor Aguirre Beltrán. Allí dijo un discurso muy bonito sobre el indigenismo que nos ha permitido sentirnos como hasta la fecha; precisamente por eso no me he jubilado, ya voy a cumplir 35 años en servicio.

”En los primeros años fracasé. Fracasé porque todavía no encontraba el rumbo de cómo sobrellevarme, de cómo sobrellevar a los pueblos. Aunque me entendían todos, yo no encontraba el hilo de por dónde comenzar y de por dónde terminar, ni qué era lo que yo quería ni hacia dónde iba. Tuve que reencontrarme allá en el año de 1970 en una comunidad del estado de Hidalgo, donde aprendí más de cómo sobrellevar los trabajos, de cómo tratar a los vecinos. Allí aprendí cuál era el trato que

se le debe dar al campesino o al vecino. En un principio me alejaba; yo era el profesor y ellos los vecinos, no encontraba cómo empezar a trabajar con ellos, no encontraba qué decirles o qué hacer, tal vez porque ellos mismos no tenían nada que hacer en su pueblo. Hasta que llegué hasta esa comunidad donde todos estaban unidos, ya sabían lo que querían: que su escuela tuviera piso, que estuviera pintada. Fue allí donde les hablé de esta manera:

—Bueno, vamos a trabajar de esta manera: si ustedes tienen maíz lo vamos a cambiar por cemento. ¿Les parece?

—Sí, pero, ¿dónde está el cemento?

—No se preocupen, yo me encargo de eso, voy a Chicontepec, conozco dónde venden y posiblemente el señor nos lo pueda traer más cerca de este lugar y ustedes lo único que van a tener que llevar es el maíz.

—Muy bien, maestro.

—Lo que pensé se cumplió y entonces las personas de la comunidad comenzaron a manifestar.

—Nos ha cumplido el maestro, el maestro es bueno.

—Ya no era el maestro aislado, ya no era el maestro que no quería convivir con los vecinos; la convivencia era estar más cerca con ellos formando parte de su trabajo.

*El profesor rural*⁵

—Me dieron un nombramiento de maestro titulado y no tenía más que secundaria. Me mandaron para Acayucan en ese mismo año de 1957. Estuve en varias escuelas de áreas urbanas y en poblados donde hablaban puro español hasta que llegué a la colonia Hidalgo o Casas Viejas. Ahí sólo hablaban popoluca. No

⁵ Entrevisté a A. G., el 24 de enero de 1998, en Coatepec, Ver.

les entendía a los niños; empecé a jugar con ellos, a platicar con ellos, me empezaron a querer los niños.

”Los únicos que hablaban bien el español, vaya por decir bien, eran el agente municipal, el juez y el comisariado ejidal. Yo no iba a hacer división, ni iba de político, ni agarrar tierras, ni contra las autoridades, ni contra nadie; yo fui a trabajar. Desde un principio, reconocí en el poblado la presencia del poder de un cacique. Había que seguir la tradición y reconocer que alguien mandaba; esa persona me dijo que la gente tenía que saber que él mandaba.

”Nos han insistido que hay que cuidar las tradiciones, que hay que cuidar todo y yo siempre me he preguntado por qué si vamos a cuidar las tradiciones de un pueblo no cuidamos nuestro verdadero lenguaje, el de ellos, porque el español lo trajeron los españoles y nos lo impusieron; nosotros teníamos nuestras lenguas. Por qué no existen normales para la gente de la misma región, para que esos muchachos estudien cómo enseñar y cuidar las lenguas nativas, porque no se puede cuidar si no se sabe. En cambio, el maestro como yo que no sabía nada ni sabe nada de dialectos, mucho menos popoluca, cómo iba a cuidar esa tradición, ese lenguaje tan hermoso y bonito. Yo fui a destruirlo con el español porque yo no los dejaba que hablaran popoluca.

”Modifiqué algunas tradiciones porque lo creí necesario. El cacique, sus yernos, el juez y el comisariado ejidal tenían esposas e hijas jóvenes, pero éstas no se iban a bañar al río como toda la demás gente; en cambio, ellos sí iban y se bañaban enfrente de las mujeres. Yo llegaba al río y me iba río abajo o río arriba, pero siempre independientemente de las mujeres, por respeto. Convencí primero a los poderosos y luego a las demás gentes para construir baños de hombres y de mujeres separados. Estoy de acuerdo que era una costumbre hermosa donde no existía la morbosidad, donde existe respeto por el cuerpo del

hombre que es hermoso aunque estemos panzones. El morbosos era yo y creo que también los principales.

”Desde un principio les pedí el favor de que no me fueran a mentar la madre en popoluca porque yo soy muy enojón, quería respeto porque yo los respetaba y así fue que me respondieron:

”—Prope [se refiere a profe], no se puede mentar madre en popoluca.

”En aquella comunidad veían mal que no estuviera casado y me insistieron en buscar una mujer que me asistiera; allí existía un reparto o reasignación de las viudas entre los hombres y también se vendía a las hijas.

”Creo que la época del apostolado del maestro ya pasó, pero hoy lo que abunda son profesores que no trabajan, se ausentan constantemente, solo piensan en cobrar su salario. El profesor debería ser algo así como un organizador, un trabajador con sentido y compromiso social.

*El médico*⁶

—Yo soy originario de acá de la región de Orizaba. Originalmente tenía que haber sido de la generación 57-61 pero tuve problemas con mis estudios y terminé hasta 1962. Hice el internado de pregrado en el 63 y posteriormente mi servicio social en el estado de San Luis Potosí, en el área de Matehuala, zona ixtlera. El ixtle lo trabajan los campesinos. No hay indígenas ahí. Yo no trabajé con indígenas. Hay mestizos, pero todos también con pocos recursos, muy pobres porque en aquellos años no tenían vías de comunicación, se llegaba por una brecha y se hacían varias horas para llegar a los poblados. Me tenía que bajar del ferrocarril en una estación cerca de donde van los indígenas

⁶ Entrevisté a F. S., el 10 de julio de 1997, en Zongolica, Ver.

huicholes a buscar los peyotes. Debí haber estado un año, pero en realidad estuve medio año porque quería regresar a la Ciudad de México para elaborar mi tesis.

”Mi familia fue y sigue siendo de modestos recursos económicos. Saliendo de la prepa no sabía qué estudiar; por pura equivocación llegué a estudiar medicina. Dentro de mi familia no hay antecedentes de alguien con estudios universitarios. Si no hubiera sido médico hubiera ido, por ejemplo, a la escuela de arquitectura, pero hubiera sido un fracaso porque yo no hubiera podido, y ni en otras escuelas, por ejemplo a Leyes, o a Ciencias Químicas. Creo que ha sido una gran ventaja haber estudiado medicina; es una buena profesión donde tenemos de todo: buenos y malos estudiantes. Reconozco haber estudiado poco. Al ver mi expediente, el jurado de la universidad observó que había repetido muchas veces, pero era por el afán de pasar las materias. Aprobé pero me recomendaron estudiar mucho. A través de los años he estudiado mucho pero aprendido poco. Actualmente estoy muy contento en el Instituto después de muchos años, porque aquí no se ejerce la medicina propiamente médica. No curamos desde hace muchos años, tenemos medicamentos, atendemos a muchos enfermos pero no es nuestra prioridad. Los programas que ha habido en el Instituto y a nivel nacional e internacional marcan que la medicina no curativa debe ser la que debe prevalecer, es decir, la medicina preventiva.

”Trabajé en esos hospitales que todavía existen. Tenía uno que estudiar y yo estudiaba poco, pude haber continuado pero con problemas familiares. Ya no me gustaba el Distrito y siendo de provincia, pues decidí ir a trabajar fuera de la Ciudad de México. Otro médico que llegó al hospital fue el que me informó sobre el Instituto Nacional Indigenista, dónde había trabajado y con quién tenía que entrevistarme. Así de pronto me fui a Oaxaca y allá conocí al INI.

”Leí algo de *Los indios de México*, de Fernando Benítez, y me interesó, aunque en mi tierra no hay propiamente indígenas todavía acuden de las rancherías cercanas y en aquel entonces, cuando yo era joven, pues había más cantidad de habitantes indígenas en las rancherías. No fue mío ese afán de trabajar con determinadas personas sino como médico general.

”Llegué a la ciudad Tlaxiaco y de ahí fui comisionado a San Juan Mixtepec, uno de los tantos municipios que hay en Oaxaca. Creo que un 20% de sus habitantes hablaba el español; la mayoría eran indígenas monolingües. Una auxiliar de enfermería me traducía todo. No había carretera, no había energía eléctrica, era un edificio de mampostería bien hecho de loza donde llegué a trabajar. Mi profesión como médico era atender los enfermos con la auxiliar, pero no me causó mucho impacto trabajar con un grupo determinado de personas y para el Instituto no, no me causó un gran cambio, no, porque veía yo puros enfermos y como estaba la persona esta, la muchacha, pues ella traducía como acá en Zongolica. Muchos años también una persona me auxilia, pues yo no sé hablar en mexicano. Una cosa especial que haya sentido al trabajar en el Instituto no, pues era mi profesión desde mi punto de vista médico. Desgraciadamente, muchos años después me interesó la cuestión social porque tiene que ver mucho nuestra formación de aquel entonces y sigue siendo, parece ser, en muchas facultades de medicina donde tiene prioridad la formación académica. Yo no había tratado con otro grupo étnico antes de llegar al Instituto. Mi esposa es indígena y mucho más joven que yo; era promotora como sus hermanos que trabajaban con el Instituto. La gran desventaja mía, que me vengo dando cuenta en los últimos años, es considerar solo el padecimiento determinado que tiene una persona y no tomar en cuenta a sus familias, a sus hijos, lo que le causa las enfermedades. El Instituto también nos ha dado esa pauta, pero quizá también ha llegado tarde.

”Llegué a fines de 1967, estuve todo 68 y todo 69 y parece que fui el último médico, porque ya nadie fue allá en el 70. Estoy muy allegado a San Juan Mixtepec, porque de ahí es mi esposa, ahí está la parte materna de mis hijos. Me casé con ella en 1969 y nunca me enseñó su lengua materna.

”En 1972 vine a Zongolica para integrarme al nuevo centro coordinador cuyo primer director fue un antropólogo que vino encargado de realizar un estudio que determinara la ubicación de dicho centro. Él era una persona que usaba barba y el pelo largo, tenía mucha influencia del sandinismo. El siguiente director fue un veterinario. La labor de los antropólogos es muy diferente, yo creo que tienen que ver mucho las ciencias sociales, pero no desde el punto de vista directivo sino que se encarguen de una área del centro coordinador. No tiene que estar al mando un antropólogo sino orientar la cuestión de la ciencia a la cuestión social. Esté o no esté al frente uno de ciencias sociales, en el caso de la antropología, debe ser una área especial que se encargue de las cuestiones sociales, un antropólogo porque un sociólogo, un economista no es lo mismo que un antropólogo.

”Un indio es una gente que ha tenido poca preparación, que es autóctono, que tiene menos manera de externar lo que piensa. Mi esposa es muy especial pero por ser indígena; su familia también lo es por la preparación que han tenido y no lo digo porque yo sea universitario, pero los he comprendido. Se dice que una persona es indígena solo porque habla una lengua autóctona, pero no lo es; el indígena auténtico es el que está viviendo en su comunidad y representa un obstáculo por su aislamiento. Yo soy mestizo, pero a mis hijos seguramente su mamá no les enseñó mixteco; sin embargo, ellos son mitad indios y mitad mestizos. Los jóvenes indígenas que visten de tenis, pantalón de mezclilla, cachucha, reloj y hablan y se comportan como las bandas urbanas son un fracaso.

*El brigadista*⁷

—Yo nací aquí cerca de Zongolica, en una congregación del mismo municipio. Estudié hasta tercer año de la primaria y, más tarde, cuando necesité mi certificado hice un examen a título suficiente para poder ingresar al servicio. Luego hice mi secundaria ya en los años ochenta con el sistema abierto.

”Antes, mi trabajo era andar reparando maquinarias de los beneficios de café; andaba de beneficio en beneficio. Mi cambio a mecánico se lo debo a mi papacito; fue mi herencia porque, gracias a Dios, se me facilita mucho. A la edad de quince años me les hui a mis padres y me fui a la aventura. Estuve en un taller en Cuernavaca, donde aprendí a manejar todo eso. Luego regresé a Zongolica y me puse a trabajar arreglando o instalando maquinaria de beneficios y trapiches. Pero como no era muy bien remunerado, busqué trabajo en la Kimberly de Orizaba, presenté examen con otros doce mecánicos y quedamos solo dos. Yo la pedí de soldador porque conozco la soldadura autógena, la eléctrica y la de estaño. Al tercer día, recibí un telegrama para que me presentara con el jefe de personal pero, al cabo de tres horas de espera, no pudo atenderme y me prometió volver a llamarme. Al regresar a Zongolica me andaba buscando el jefe de la brigada que acababa de llegar al pueblo y me propuso de inmediato contratarme.

”Realmente nunca había yo trabajado así; era independiente no dependiente y me sentía medio raro con eso de las solicitudes de trabajo. El jefe de brigada se llevó mi solicitud a la Ciudad de México como instructor de herrería. A su regreso me dijo:

”—Le tengo a usted malas noticias, no hubo para herrero.

⁷ Entrevisté a D. N., el 11 de julio de 1997, en Zongolica, Ver.

”—Ah bueno, está bien, ni modo, gracias.

”—Pero yo no quiero que se vaya usted. De aquí tengo muy buenas referencias de usted. De todas maneras, usted tiene trabajo; ya lo puse en México pero como albañil, porque el que la pidió de albañil no va a poder entrar, porque no sabe ni firmar; sabe el oficio pero no sabe escribir, así que quiero que usted le entre como albañil y luego lo cambio.

”—Déjeme usted, voy a preguntar.

”Porque yo tenía seguro lo de la Kimberly. Fui a platicar con una de mis primas y le dije:

”—Mira, me pasa esto: tengo ahorita dos opciones y yo veo que están buenas, por cuál me inclino, por la Kimberly o aquí, aquí también ya me la aseguraron.

”—Éntrale aquí porque aquí es segurito; llueva o truene, tú tienes tu sueldo y es base.

”—Sí pues, sí me dijeron que es base.

”Éntrale y éntrale, su marido también me dijo éntrale y me animaron. Al otro día, entregué todos mis papeles y también me llegó el segundo telegrama de la Kimberly, pero ya no acudí a Orizaba. Entré como le dije, de albañil, y lo primero que tuve que hacer fue presentarme en las oficinas de la SEP en la Ciudad de México, el 28 de marzo de 1972, y allá pasé doce días de examen, mecánica, herrería, hojalatería, plomería, balconería, soldadura y hasta de náhuatl. Salí avante en todo hasta en el idioma mexicano, porque yo nací en una comunidad donde se habla y lo aprendí.

”El que me examinó de náhuatl me hacía preguntas con un librito en la mano y yo le pedía mejor que entabláramos una conversación. Me decía una palabra en náhuatl y quería que se la repitiera en castellano o al revés, pero no quería que platicáramos. Cuando me pronunció una palabra que no reconocí, me dijo que no sabía náhuatl. Lo que pasó es que estaba leyendo una palabra que no se usaba en mi tierra, porque el náhuatl tiene muchas variantes inclusive aquí en la sierra.

”Inicié mis labores propiamente el 12 de abril de 1972 y, junto con los otros instructores de oficio, estuvimos trabajando en una comunidad muy cercana a Zongolica durante un año; ahí todos eran conocidos míos y trabajamos bien, aunque nunca hemos contado con material y herramienta de la SEP, sino que las comunidades y nosotros lo hemos aportado.

”Es difícil esto de las misiones culturales porque ellos quieren que de la noche a la mañana, aprendiendo uno de los oficios, comiencen a ganar dinero, creen que es una cosa de rápido. Además, los adultos tienen vergüenza de aprender, entre ellos mismos se burlan.

”Mucha gente tiene vergüenza de hablar mexicano. Sucedió que empezaron a dar becas en las escuelas al que hablara el náhuatl. Iba el comisionado preguntando en las escuelas quién lo hablaba y nadie levantaba la mano porque se avergonzaban. Posteriormente, cuando vieron que efectivamente les daban su beca, les daban dinero, todos la querían. Esos de la zona fría que son los que emigran y se van para abajo, los encuentra uno y ya le hablan a usted en castellano; mas las muchachas que se van a servir a Orizaba y Córdoba ya llegan muy aprovechadas y ya no quieren hablar su lengua materna, como que se afrentan del náhuatl, fíjese usted, muchos hasta se afrentan de sus apellidos. La gente indígena que sale a trabajar o estudiar, la mayoría no regresa o no quiere regresar a sus comunidades, por eso también el campo está muy abandonado.

”El gobierno reparte dinero con sus programas como ese Procampo, pero el campesino se lo bebe y no hay nadie que vigile el uso de ese dinero. Yo fui agente municipal, comisariado ejidal y juez auxiliar; como comisariado duré nueve años y sigo siendo ejidatario. Cuando fui agente municipal llegó un programa de despensas, se daban a las personas que participaban en las faenas para construir los caminos, llegaban a ser 1 000 o 1 300 gentes que abrían el camino, limpiaban y construían

entre ejidatarios y pequeños propietarios. Pero el promotor de las despensas empezó a dar para cualquier cosa, bueno, hasta para que barrieran dentro de su casa. Entonces, esto provocó que la gente ya no quisiera realizar faenas colectivas si no recibía las famosas despensas. El programa se canceló, pero ya no pudimos hacer que la gente participara sin despensas.

”Hoy como brigada ya no tenemos alumnos, la gente emigra y no sigue sus estudios.

*El extensionista*⁸

—Nací en Guadalajara en 1947, donde hice mis estudios de primaria, secundaria, preparatoria en escuelas del estado. Me hice extensionista agrícola en la Universidad de Guadalajara y estuve trabajando ahí en los alrededores asesorando a productores de hortalizas que eran los que estaban más cercanos a la ciudad de Guadalajara. Trabajamos durante un año y supimos de las carencias en las que se desenvuelven los productores y de ahí empezamos a tomarle cariño, como un reto de lo que es la producción agrícola. De ahí tomamos la conciencia de que teníamos que ir al campo donde verdaderamente se resuelve o se ataca la problemática de los campesinos. Muchos de nosotros pues no queríamos salir de la ciudad. Fuimos varios de nosotros a buscar trabajo a la Ciudad de México y encontramos que donde se requerían más nuestros servicios era en el INI y especialmente en los centros coordinadores.

”Participé de la planeación y fundación del centro coordinador de Papantla en Veracruz, con su primer director que era el antropólogo Carlos Incháustegui. Todos, el veterinario, el economista, el abogado, el médico y yo veníamos jóvenes, de 25

⁸ Entrevisté a A. D., el 11 de febrero de 1998, en Papantla, Ver.

años. Aprendimos mucho del antropólogo. Él nos guiaba cómo entrarle a la comunidad, cómo conocer su organización, de qué manera podría uno entablar la comunicación con ellos, cómo ganarse la confianza, cómo diagnosticar rápidamente, qué medios utilizar para acercarse a la gente. A él, por ejemplo, le gustaba la convivencia con ellos tomando alcohol, cerveza o aguardiente; era la manera de saber entrarse, vamos a decir así, saber cosas profundas de los habitantes de las comunidades. Decía que le había dado buenos resultados.

”La principal barrera para todos fue la lengua; la comunicación fue a través de interlocutores como Porfirio Olmedo, que era procurador de asuntos indígenas, que dominaba más o menos la lengua y conocía las comunidades. Lo conocían a él mucho. También nos auxiliaron los promotores bilingües que nosotros ayudamos a capacitar para el trabajo. Todos eran promotores del desarrollo indígena.

”Pero mire usted, las gentes que a nosotros nos recibían en las comunidades siempre eran mestizos, gente que tenía el poder de una tienda o que era ganadero o tenía más terrenos o que tenía cierto aculturamiento, vamos a decir, educación. Eran los que siempre sacaban la cabeza y hacían las peticiones, se hacían de la voz de todos los demás con sus propias interpretaciones del sentir de la gente. El que dominaba las dos lenguas era el que podía hacer eso, era un doble valor de esas personas; sin ellos prácticamente no se establecía esa comunicación. En realidad no fuimos muy bien capacitados ni informados de cuál iba a ser nuestro quehacer y cuáles eran las barreras a las que nos íbamos a enfrentar; a través de la práctica fuimos aprendiendo a desarrollar nuestro trabajo. Lo que sí nunca aprendí el totonaco, ni se organizó un curso para el personal de este centro coordinador. Los mismos caciques no permitían que la gente tuviera comunicación directa con nosotros.

”Fueron los caminos que construyó Pemex (Petróleos Mexicanos) para sacar el petróleo los que sirvieron también para saquear los bosques de maderas preciosas y, de paso, tal vez sin proponérselo, abrir a las comunidades totonacas. Se relacionaron con los petroleros. Llegaba mucho dinero entonces que impactaba las comunidades; los petroleros llegaban a comprar todo, hasta gentes, lo que se les pusiera enfrente, pero también hicieron que más gente llegara a las comunidades, otros servicios y con ellos nosotros.

”Pemex era un factor de desarrollo, pero no dio empleo a muchos indios. Requería personal capacitado, cosa que el sector indígena pues no lo tenía; los pocos que lograban ingresar tenían prestigio en su comunidad, gente que tenía don de mando y organización y hasta riqueza, vamos a decir, que tenían sus guajolotes o su parcelita bien cultivada, su tienda, los que hacían nexos con jefes petroleros y los invitaban a trabajar, pero hasta en el último escalón de las categorías de trabajo. También se hacían compadres de ellos y así muchos petroleros se hicieron ejidatarios porque les compraron sus parcelas o de plano se las quitaban a otros.

”Con los indígenas hacíamos nuestras propias propuestas, claro, consensadas con el parecer de ellos, aunque a veces había programas muy de “tirar línea”, es decir, yo te lo mando así y no puedes salir de ahí.

”Cuando llegué aquí todo estaba sin contaminación, los mismos arroyos, ríos, la misma vegetación no estaba muy perturbada; la gente no estaba muy a la defensiva y el INI casi era la única institución que incidía o empezaba a meterse a las comunidades de esta región. Gentes que han salido de la comunidad se han llevado o han dejado experiencias no muy gratas a la misma, que la han involucrado en programas de la que han salido raspados. Todo es cuestión de experiencia. Así como fuimos bien recibidos e impactamos en la comunidad, también

hemos sentido un retroceso en ese impacto, ha ido de más a menos porque hay más recursos, hay más personal, pero es más superficial, vamos a decir, la misma organización no ha logrado impactar. La capacitación también deja mucho que desear y los programas tienen pocos recursos y no generan una respuesta económica que satisfaga la demanda de los grupos indígenas.

”A partir del movimiento de insurgencia del EZLN, la gente quiere, incluso, organizarse fuera del INI. Muchos de ellos dirigen cajas regionales de ahorro. Esas gentes son los que apoyan a los grupos políticos, no es el INI ni ninguna otra institución.

”De alguna manera, el INI ha amalgamado una experiencia muy valiosa y debe revalorar a las organizaciones indígenas en los aspectos de los espacios políticos, porque de otra manera puede ser rebasado por gentes o grupos que enarboleden ellos mismos sus banderas políticas y al INI lo dejen fuera; entonces el INI tendría que adaptarse a nuevas condiciones de cada región en particular y pelear junto con ella para reglamentar la ley, el artículo cuarto. El INI tiene que ser modificable. Hay quien le apuesta a la educación como principal motor del desarrollo, del cambio, pero, por ejemplo, ahora el INI se encuentra desligado de la educación indígena. El problema indígena no es del INI ni de otra institución sino de todo un grupo de instituciones; es todo un problema nacional. El INI debe saber enarbolar esa bandera de coordinación y demostrar su especialidad, a través de gente que tenga experiencia y estudios.

*El administrador*⁹

—Soy de Tlacolulan y nací en 1958. A los dieciséis años salí de aquí de Chicontepec a estudiar la preparatoria en Cerro Azul,

⁹ Entrevisté a R. C., el 15 de septiembre de 1999, en Chicontepec, Ver.

durante tres años, y gracias a una cuñada mía que atendía el radio en el INI, me informó que requerían un auxiliar administrativo. Después de unos días de práctica me enviaron a la Ciudad de México a presentar un examen y, gracias a Dios, quedé y hasta la fecha ya voy para 22 años de servicio.

”En los primeros años de trabajo, hicimos promoción de las tiendas Conasupo-INI, de la capacitación a jóvenes para los puestos médicos de comunidad que le rendían cuentas a la sección médica del centro coordinador. También existían algunos proyectos de unidades bovinas de engorda y créditos para sembrar maíz y frijol.

”Primero fungí como cajero, pagaba los sueldos del personal; así estuve quizás como unos siete años, después me asignaron la cuestión contable, presupuestal y llevaba toda la cuestión de los créditos a los indígenas. Siento que, ahora sí, nuestro gobierno le ha dado el impulso necesario a esta región, a las comunidades. Lo que pasa que aquí la gente no ha tenido conciencia de la importancia y la presencia del Instituto. No paga, de eso me di cuenta porque manejábamos documentos contables, documentos por cobrar. Tal vez ellos tienen en mente que como es recurso del gobierno no es devolutivo, no es recuperable, eso ya se queda para ellos, no se sabe a ciencia cierta. Así estuvimos hasta 1986 cuando el gobierno nos instruye que hay que formar los llamados comités comunitarios de planeación y hace un corte de “borrón y cuenta nueva”, porque ya ve que antes los recursos que se recuperaban de los diferentes programas se mandaban a México; ahora ese recurso ya se queda para la comunidad como un fondo revolvente. Los Cocopla se fundaron en todas aquellas localidades que tenían un adeudo al INI. Cuatro años más tarde se comienzan a integrar los Fondos Regionales que ya van a manejar más recursos y que están integrados por varias organizaciones. En todo este tiempo de presencia del centro coordinador son

contadas las comunidades que muestran el impacto social en su beneficio. Se dice que el INI va a transferir sus instalaciones y funciones a los Fondos Regionales, pero yo siento que no, no están preparados, no están capacitados, para que se llegue a esa situación; ellos necesitarían estar más involucrados en esto, es un proceso que va a tardar todavía.

”Acudo a la iglesia y ya ve que ahí se mezcla todo tipo de gente. Las personas de la alta sociedad marginan a las personas de las comunidades, las rechazan, no quieren que ni las toquen porque se siente vestida impecablemente. El cura no se opone a las tradiciones y rituales, él dice claramente que a los rituales no le den un sentido religioso sino que lo hagan como costumbre.

”Los jóvenes prefieren no identificarse como indígenas pero han perdido valores, no respetan, ni el saludo quieren dar, están confundidos y se refugian en las drogas y el alcohol.

”Me he acostumbrado al quehacer indigenista, me gusta tratar con la gente. En estos 20 años uno se identifica con los humildes. Algunos estamos aquí por amor al Instituto, por amor al trabajo. Lo que me hace falta es estar más en contacto, salir a cualquier trabajo que sea de mi ramo administrativo. Solo la secretaria del director y yo hablamos náhuatl.

”El Instituto me debería dar una oportunidad de ser administrador. Bien voy para arriba progresivamente o de plano renuncio. Soy técnico contable pero me siento con la capacidad para llegar a una empresa privada; no se me dificultaría en el sentido de que tengo una visión abierta, amplia de lo que voy a hacer. La máxima realización sería competir con los más preparados, a ver si la hago o no la hago; no sé qué cambios tenga la contabilidad ahora, pero analizo que no son muchos. ¿Qué es la contabilidad? Es dar y recibir como dice la teoría general.

*El antropólogo*¹⁰

—Pertenezco a una de las primeras generaciones de antropólogos de la escuela de Xalapa, Veracruz. Estudié entre los años 1965 y 1969, años de mucha movilización estudiantil. La corriente política que dominaba en la escuela no era precisamente favorable al indigenismo, pero algunos de nosotros entramos en contacto con el Instituto Indigenista Interamericano, donde era director el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, y más tarde con el INI y su director el doctor Alfonso Caso, así que cuando terminamos los cursos nos volvimos a acercar a estas gentes y fue que nos apoyaron; para ese entonces tenía una beca de la Universidad Veracruzana por dos años y me fui al INI a tomar un curso de desarrollo de la comunidad que duraba un año y preparaba personal para trabajar en el propio Instituto. Una vez concluido esto se hacía un curso de inducción durante 15 días. El curso de desarrollo de la comunidad lo recibí de personal responsable de las áreas técnicas del INI, jefes de departamento y directores de área.

”Cuando llegué a México me dijeron:

”—Para que ustedes conozcan lo que realmente sucede en el trabajo indigenista se van a ir a los centros coordinadores donde hay antropólogos que los van a entender a ustedes.

”Fui a la zona cora-huichol donde estaba el antropólogo Salomón Nahmad; él era el director del centro coordinador y fue quien me dio mis primeras orientaciones del trabajo indigenista, conocer cómo se desempeñaba un centro coordinador en aquel entonces, cómo se llevaba a cabo esa política indigenista. Estuve en campo durante seis meses y regresé a oficinas centrales donde recibí orientaciones teóricas del trabajo administrativo, cómo

¹⁰ Entrevisté a V. N., el 18 de septiembre de 1999, en Chicontepec, Ver.

se elaboraban los programas desde las oficinas de la Ciudad de México y se llevaban hasta las comunidades indígenas. La conclusión de este curso coincidió con la muerte del doctor Caso, pero afortunadamente para nosotros llegó el doctor Aguirre Beltrán, que ya nos conocía desde que éramos estudiantes, a la dirección del INI. Tanto Aguirre como Nahmad nos pidieron que invitáramos a más egresados de la Universidad Veracruzana a colaborar en el INI.

”Volví un año más a la zona cora-huichol ya contratado por el INI para apoyar programas de salud, procuración de justicia y observar distintas ceremonias tradicionales; traté de no meterme con el trabajo administrativo pero, después de esta primera experiencia, fui nombrado director de un centro coordinador en donde no pude evitarlo. Allí me di cuenta que urgía capacitación al mismo personal de los centros y me tocó hacerla personalmente, tratando también de ubicar al personal que llegaba de la Ciudad de México a trabajar en el centro coordinador; entonces, había que ponerle ganas y darle toda la orientación sobre todo porque algunos de los centros coordinadores en los que me tocó trabajar estaban en zonas inaccesibles y no era fácil que una persona del Distrito Federal se ubicara en una comunidad indígena. Ese contacto nosotros lo teníamos de carrera, no se nos hacía tan difícil tener ese choque con la cultura de pueblos indígenas. A mí no se me hacía difícil adaptarme, pero a esa gente sí. Desarrollar un trabajo comunitario con esa gente tenía sus dificultades para poder alcanzar las metas.

”La filosofía del INI era capacitar, orientar y coordinar las acciones en el medio indígena. Ahora nos toca diseñar e impulsar la organización y autogestión de los grupos de productores. Cuando comencé a trabajar en el Instituto, me encontré con una gran apatía no solo en el personal sino en las propias comunidades. Somos los técnicos los que tienen esa relación más estrecha con las comunidades, nos identificamos, vemos y

sentimos la problemática de las comunidades con misticismo; algunos y otros con indiferencia, pero lo que llamamos personal administrativo es diferente, ya no tienen esa comunicación, rechazan a los indios y generan, incluso, problemas por cuestiones sindicales. Nosotros no tenemos como indigenistas la influencia que un maestro de educación indígena tiene en la comunidad, y existiendo esta diferencia del personal administrativo, pues se llega, incluso, al choque con los líderes, más a partir del surgimiento de los fondos regionales de solidaridad que establece que los productores sean autónomos. Con el fondo regional llega el campesino y agarra el teléfono, con el fondo regional se mete a los cubículos, a las instalaciones, se le da un espacio que en un principio definitivamente es mal visto por los administradores a los que tuvimos que explicarles que era la normatividad, la nueva estrategia política del gobierno que habla de entregarles instalaciones a los indios. Los compañeros de antaño estaban asustados; poco a poco lo fueron viendo normal. Ahora ya tienen teléfono los señores, reciben un recurso pero ha faltado capacitación del campesino.

”Es muy importante capacitar a los indígenas en cuanto a sus procesos organizativos, fortalecimiento de sus propias organizaciones y despertar esa conciencia de superación por parte de ellos mismos para poderse apropiar de los programas; se les entrega el recurso pero ellos deben de participar llevando la organización y la buena marcha del programa, afrontar los problemas, sentir el programa como suyo no como de la institución, por eso va a ser muy importante esta capacitación que reciban en cuanto al proceso administrativo y de organización.

”Hubo un tiempo en que quizá era pobre la publicación de obras o de libros de investigaciones indígenas que se estaban haciendo por parte del INI. A través de los convenios que hubo con otros países y universidades extranjeras, se contrataron otros antropólogos con una especie de beca en el INI; con ello se

rescató esa labor de investigación que estaba haciendo falta en el Instituto y se tomó como condición el apoyar a estas personas durante un año con el compromiso de sacar una investigación, un libro, una obra que iba a ser publicada por el INI. Así se enriqueció mucho el trabajo de publicaciones de obras etnográficas sobre los diferentes grupos indígenas del país, porque no nada más fue en una sola región; hubo mucha gente que vino e hizo ese trabajo porque de los propios trabajadores del INI no estaba saliendo más que puros reportes e informes mensuales.

”La labor de investigación se ha perdido en los centros coordinadores; antes era indispensable para crear uno de ellos porque se hacía la investigación específica de la región que se iba a atender, de toda su problemática productiva, social, étnica y cultural. Ahora nos vamos ya directamente a recibir la solicitud de las propuestas y aplicar los programas.

”Pero, ¿quién o qué va a suplir al INI? Mal que bien, a empujones, o como sea, el Instituto va trabajando. Los místicos van siempre adelante, porque a éstos no se les tiene que obligar, aun en contra de su seguridad económica, de su bienestar. Pero la acción indigenista se debe sustentar bajo un buen programa de compensación, de apoyo económico para el personal. Aquí conocemos a la gente. Los domingos estamos trabajando, temprano estamos haciendo una asamblea. ¿Quién va a sustituir a este personal? El INI ha conjuntado experiencia y consolidado muchas cosas que otros programas llegan buscando como Fonaes, el Programa de Mujeres en Solidaridad. ¿Adónde llegan? No a formar nuevos grupos, vienen a donde el INI ya los formó.

”Políticamente podrían decir que ya no van a existir los indígenas y borrar a la institución, pero borrar una institución es querer borrar un historial. Yo creo en la capacidad de los indígenas, pero el INI lleva 50 años laborando en las comunidades, le ha costado mucho trabajo, tiempo y esfuerzo llegar a tener los conocimientos y la sensibilidad con que cuenta su personal para

tratar de resolver los problemas; querer desaparecerlo es más bien una cuestión política.

Oficio indigenista. Cuestión de identidades

Existen pocos estudios sobre el *oficio indigenista*, y mucho menos de los *saberes* construidos por sus promotores, animadores y operadores. Por la misma fragmentación disciplinar de la que hemos hablado, la memoria indigenista se encuentra referenciada, en gran medida, en informes sobre los trabajos asistenciales, es decir, de cómo se promociona y organiza, así como en los aspectos administrativos, o sea, la manera como se planea, programa y opera en dicha estructura. Por ello, el trabajo de investigación ocupa un espacio marginal en esta memoria reciente, y aparece muchas veces como una labor realizada por individuos externos a la estructura del trabajo indigenista, que se ocupan de los asuntos de la teoría y de la política situados muy lejos de las comunidades.

El indigenismo, como teoría para la acción, se constituye en un conjunto de ideas y propuestas de carácter institucional, con una progresión cuasi lineal, realizado por intelectuales preocupados por el futuro del indio y del proyecto nacional. En este sentido, las ideas de Gamio, Sáenz, Ramírez, Caso y Aguirre son, para el oficio indigenista, una herencia de asombrosa continuidad sin disensos, sin rupturas.

Como política de Estado, bajo las características que presenta la administración pública mexicana a lo largo de su historia, de constantes ajustes a cero, de *borrón y cuenta nueva*, de no permitir la sobrevivencia de las obras de gobiernos anteriores, el indigenismo se transforma en una especie de acertijo nacional, que es preciso resolver operativamente cada seis años, tanto en el ámbito regional como en el comunitario.

Es así como el oficio indigenista se inventa y se recrea en México, a partir de las interpretaciones y las imágenes percibidas por sus operadores, en el ámbito de su práctica cotidiana y local, las más de las veces sin referencia clara a los grandes trazos de la política, las agendas, los programas y la academia, formulados nacional e internacionalmente.

El INI y hoy la CDI tienen como función principal integrar la población india a un proyecto nacional. Pero el largo trecho que recorre una política formulada en las más altas esferas del poder, hasta bajar a su implementación local, nos muestra acciones indigenistas diferenciadas tanto institucional como individualmente, que no siempre confirman, e incluso van en contra de, los lineamientos oficiales.

La educación bilingüe y bicultural, por ejemplo, implicaba llevar a cabo la labor educativa en la lengua materna, teniendo en cuenta los rasgos culturales de cada uno de los diferentes grupos y regiones socioeconómicas. Pero del concepto a la práctica se escribió uno de los capítulos más dramáticos del indigenismo mexicano. La mayor parte de los promotores bilingües solo tenía estudios de educación primaria, y se confió en poderlos capacitar en cuestión de meses, para tan compleja acción en el medio indígena. También se creyó conveniente que continuaran sus estudios, con el fin de obtener el título de maestro normalista, que ofrecía el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio. Lamentablemente, este Instituto no aplicó los principios de bilingüismo y biculturalidad con sus propios alumnos, por lo que sus egresados sufrieron un enorme choque cultural al recibir la nueva enseñanza. Se expresaban con dificultad en castellano, en un castellano totalmente diferente al que utilizaban sus maestros para comunicar ideas sobre teorías y técnicas; el resultado era que se acentuaba en los promotores un sentido de inferioridad de su lengua y su cultura. Los promotores bilingües eran *los maestros indios*, profesores rurales de segunda ca-

tegoría, que trabajaban más y ganaban menos. Estos profesores indios volvieron a sus regiones con la firme convicción de que la castellanización era el medio más eficaz para emanciparse a sí mismos y a sus alumnos.

Los promotores bilingües pasaron a formar parte de las comunidades indígenas, y en muchas ocasiones se convirtieron en intermediarios entre la sociedad nacional y los pueblos indios. Pese a sustentar programas y planes de acción oficiales, generalmente fueron ignorados por los técnicos y los directores de los centros coordinadores indigenistas, en el diseño de los programas locales y regionales. Esta actitud, en el fondo, reflejaba una circunstancia de dominación de un grupo epistémico hacia un conjunto de actores, que pertenecían a un campo de alteridad dentro de la propia acción indigenista.

En realidad, lo concreto y lo cotidiano de la labor indigenista no ha sido objeto de estudios que hablen de su permeabilidad a las identidades étnicas, a las ideologías políticas y raciales, a las relaciones de clase y a las propias experiencias de vida de sus actores. Finalmente, el indigenismo se materializa en acciones, y éstas solo pueden ser el resultado del oficio que cada trabajador ha aprendido y moldeado con sus propias experiencias, interpretaciones e interacciones con su entorno social y cultural.

A partir del gobierno de Salinas (1988-1994), el discurso indigenista oficial adoptó como objetivo prioritario lograr la organización indígena suficiente para transferir, en manos de los indios, los recursos y las funciones del INI. De esta manera, *organizar* se había tornado la función predominante del INI, y este objetivo ha quedado sujeto también a diferentes interpretaciones y formas de cumplirlo.

Para muchos trabajadores de oficinas centrales, identificados con experiencias de participación comunitaria, la organización es consecuencia directa de obtener una buena respuesta en

las comunidades, y esto se encuentra fincado en un proceso de recuperación de la identidad india. Una organización deficiente o su ausencia es interpretada por esta mirada como resultado de un proceso de desindianización y de la pérdida de valores comunitarios en la población. En cambio, una perspectiva más funcionalista y práctica no acepta aquella visión romántica del carácter solidario intrínseco de la comunidad, mirada que corresponde a la mayoría de los trabajadores de los centros coordinadores, especialmente a los que son identificados como técnicos de campo. Aquí, la organización es una labor de carácter utilitario, que persigue obtener un bien inmediato; si esto fracasa, es responsabilidad directa de las comunidades por no tener la habilidad de lograrlo o por el peso de las tradiciones.

En algunos testimonios de trabajadores indigenistas mencionados con anterioridad, se hace referencia a que el INI cumplía con proporcionar el recurso y la capacitación a las comunidades; si esto fracasaba era por culpa de los indios, que no se organizaban bien o no les interesaba progresar. Pero, al mismo tiempo, esta mirada veía con recelo cualquier forma de organización, que no se encontrase dentro de los límites corporativos del indigenismo, o no hubiese surgido en un proceso de interlocución directa con los programas oficiales. El trabajador indigenista demuestra poca tolerancia, respecto a lo que se presenta como diferente en este campo, y muchas veces la autoorganización y la autogestión india es calificada como *divisionismo, politización, manipulación de personas ajenas al medio indígena*, porque precisamente la organización oficial de los indios se ha tornado en una de las principales funciones que justifica la existencia de la institución indigenista.

De esta manera, la acción indigenista puede adoptar el oficio de mediador o intermediario entre la población india y la sociedad nacional, dependiendo de la actitud que asuman sus diversos operadores.

Los distintos actores indigenistas han ido desarrollando patrones de trabajo y comportamiento que dieron origen a *saberes* que no han sido identificados, en su caso absorbidos, ni por el campo disciplinar de la antropología mexicana ni por la memoria institucional.

Para 1995 el INI tenía cerca de cuatro mil empleados, de los cuales 22% correspondía a personal bajo contratos de tres meses a un año. La mayoría de quienes gozaban de una plaza de base era personal administrativo; también tenían base aquellos que consiguieron entrar antes de los años ochenta. Los puestos de confianza se ubicaban entre cajeras, administradores, jefes de departamento, subdirectores y directivos. Quienes trabajan por contrato suelen ser los llamados *técnicos de campo*, o aquellos que ingresaron al INI en los últimos 10 años. Poco más de 80% de los empleados indigenistas se encuentra repartido en las 23 delegaciones estatales y los 96 centros coordinadores, mientras que el resto se concentra en la Ciudad de México, en las llamadas oficinas centrales (Saldívar, 1998).

Hasta aquí podemos establecer una primera diferenciación que opera en el trabajo indigenista, la referida a su ubicación en la estructura institucional. Quienes trabajan en oficinas centrales tienen funciones diferentes a los de los centros coordinadores. Por lo general, la visita de personal proveniente de la Ciudad de México a un centro coordinador se debe a tres posibles razones: impartir talleres de capacitación, promover o evaluar proyectos y labores de supervisión o seguimiento a los distintos programas en activo. En cambio, los trabajadores de los centros coordinadores llevan a cabo el trabajo de campo, de contacto directo con las comunidades. Tienen que elaborar sus reportes, programar las actividades mensualmente, visitar las comunidades para realizar reuniones, dar asesoría, capacitación y seguimiento a los programas, y atender cualquier lineamiento o petición emergente que provenga de las oficinas

delegacionales o centrales, casi siempre determinadas por las relaciones políticas entre los gobiernos locales y el poder federal (Saldívar, 1998).

En esta etnografía del oficio indigenista se han podido detectar –grosso modo– dos tipos de actitudes:

1. Aquella que asume el trabajador indigenista con un sentido de compromiso, identificado con las necesidades y las demandas indígenas, que establece muchas veces una alianza con las comunidades, para enfrentar a la sociedad nacional hostil, cuyo perfil coincidiría con aquel *indigenista sentimental* definido por Tax (1942), y lo que Latour (1993) llama un *mediador*, es decir, aquellos actores que interpretan y crean identidades, que permiten operar sistemas de interfase entre las diversas culturas y el conjunto de saberes.
2. La que corresponde a quien identifica este oficio como un trabajo más, incluso como la única oportunidad que tuvo de empleo, donde tiene que aplicar programas prediseñados y cumplir metas específicas que implican conseguir y repartir recursos, así como capacitar a miembros de las comunidades para la gestión administrativa. Muchas veces este tipo de trabajador indigenista se queja de las comunidades porque no responden a sus expectativas de cumplimiento de metas e, incluso, llega a sostener que ello es producto de la ignorancia y del peso de las tradiciones en la población india. Este perfil fue caracterizado por Tax (1942) como *indigenismo social*, y que Latour (1993) define como *intermediario*, es decir, los actores que operan como simples conectores agrupados en capas, estamentos o grupos epistémicos, que anulan la posibilidad de fusión de horizontes culturales, y que mantienen la división epistémica entre ciencia y saberes.

Es sumamente interesante encontrar en el análisis de algunas trayectorias laborales de trabajadores indigenistas (Saldívar, 1998) la existencia de una relación directamente proporcional entre la distancia geográfico-social y cultural que separa su mundo de las regiones indias y su grado de identificación con las demandas y visiones del mundo indígena, es decir, a mayor distancia se observa una mayor identificación y viceversa.

Una constante observada entre los trabajadores indigenistas es que las vivencias laborales han cambiado sus actitudes y percepciones respecto al indio y su cultura. Estos cambios también están en relación con algunos factores como lugar de origen, nivel educativo, condición económica y filiación étnica. Así, tenemos que es más común escuchar a un empleado de las oficinas centrales decir cómo la experiencia de trabajar en comunidades indígenas le permitió desechar preconcepciones y descubrir formas de vida totalmente diferentes a la suya. Este encuentro con los *otros* crea una serie de significados y símbolos que refuerzan un espíritu filantrópico que, en ocasiones, prevalece en las actitudes de muchos trabajadores indigenistas.

Aunque existen fuertes lazos de identidad y simpatía por la población india, entre los trabajadores de los centros coordinadores, es menos común encontrar visiones románticas o filantrópicas. De alguna forma, indios y trabajadores indigenistas comparten los mismos problemas de la región donde habitan, su condición económica no es muy diferente y su filiación étnica muchas veces es la misma. Aunque también debe mencionarse aquí que esta identidad no siempre opera en un sentido positivo. El trabajador de oficinas centrales muestra una actitud más solidaria y una mayor disposición a integrarse como parte de una postura sentimental, porque sus entradas y salidas del mundo indio son claras, y las fronteras de su mundo urbano-mestizo difícilmente se ven traspasadas por esos encuentros esporádicos. En cambio, el trabajador local forja un estatus de diferencia en

su vida cotidiana inserta en el mundo indio. Es evidente que no es lo mismo ser el técnico, el que maneja una camioneta oficial, el que trae los cheques del gobierno a las comunidades, que uno de sus simples habitantes. Incluso, esta diferencia llega a ser necesaria para el técnico, pues le permite adoptar un nivel social de mayor calidad, autoridad, respeto y jerarquía. No es *ceguera de taller*, sino el proceso que forja la diferencia en lo social y lo cultural.

Ambos perfiles constituyen los extremos de una misma ideología, que se encuentra referenciada directamente con diversas experiencias laborales, y la constitución de campos de alteridad en el trabajo indigenista. Mientras una mirada foránea trata de entender y aminorar las diferencias y romantizar su trabajo, otra trata de afianzarlas en beneficio de su propia labor y de su situación personal. En ambos casos, es la percepción de las diferencias lo que permea y define la orientación del trabajo y las expectativas del mismo. No obstante, las percepciones de las diferencias entre estos tipos de actitudes o identidades laborales están marcadas por un sello racista, que moldea su mirada y condiciona el trato y la forma en que actúan en el medio indígena.

Estamos hablando, pues, de una relación básica de alteridad entre indios y no indios, planteada en el seno de la sociedad nacional, donde el oficio indigenista desarrolló otros campos y relaciones diferenciadas entre sus distintos actores, así como frente al campo disciplinar de la antropología mexicana.

Desde el punto de vista de los académicos, son ellos quienes producen ciencia y conocimiento, mientras que los distintos actores indigenistas constituyen otro campo, fuera del ámbito disciplinar de la antropología. No obstante, la dinámica propia del quehacer indigenista ha generado también relaciones de alteridad en el seno mismo de las instituciones, de los programas asistenciales, de la labor educativa, de la impartición de justicia

y del propio movimiento indígena. Un *ellos* ha sido asignado en bloque a los actores indigenistas por la antropología académica, pero también este bloque se transforma en la práctica, con diversos contextos y experiencias, en un *nosotros* que acumula y discrimina un capital epistémico que guarda para sí, frente a una amplísima otredad asignada al mundo indio, como horizonte de trabajo y campo de dominio.

Esa inmensa otredad que constituyen los pueblos indios puede ser expresada, en el contexto de la totalidad de las relaciones interétnicas de la sociedad nacional, como la dimensión de *los otros de los otros* de la antropología mexicana.

Los pueblos indios no integran un todo homogéneo, sino que son atravesados por todas y cada una de las contradicciones sociales del país, con el agravante de ser los objetivos principales del ataque de ideologías y prácticas racistas, que forman parte de la educación familiar y de los procesos de socialización de los mexicanos. En este contexto, los pueblos indios han perdido varios combates en la historia de México, donde la antropología no ha sido propiamente una fuerza aliada.

IV. ANTROPOLOGÍA, MOVIMIENTO INDIO Y ZAPATISMO

La lucha indígena en México tiene un origen más profundo que las raíces de la antropología mexicana y el proyecto nacional. Los pueblos indios, a la llegada del conquistador europeo, adoptaron diversas estrategias frente a su presencia, desde la resistencia feroz e indomable hasta la franca colaboración y el vasallaje.

La historia de México registra innumerables levantamientos y rebeliones de indios, a lo largo de casi 500 años, dispersos en una amplia geografía profundamente acotada por rasgos regionales y locales. Por otro lado, la figura del indio ha estado presente en la épica nacional como la masa de combatientes por la independencia frente a España, como el valiente soldado de la patria que combate las agresiones extranjeras y como el campesino armado de la Revolución Mexicana. Sin duda alguna, lo que más han hecho los indios en la historia de México ha sido luchar, y este esfuerzo sostenido de largo aliento ha tomado diversos caminos y formas de expresión que no permiten fácilmente definirlo y clasificarlo.

Algunos autores (Mejía y Sarmiento, 1987) consideran que, en realidad, tales luchas reflejan todas y cada una de las demandas que la población nacional expresa pero que, en algunos casos, se tiñen con un punto de vista étnico-cultural. Otros (Bonfil, 1987) sostienen que la lucha india es el resultado de un renovado esfuerzo de los grupos indios por llevar adelante todo un proyecto civilizatorio, que sirva como alternativa sociocultural a las sociedades mestizas de la modernidad. Con la impronta zapatista se han expresado voces (López y Rivas, 1995

y 1996), en el sentido de que las luchas indias están generando un movimiento que enfrenta al neoliberalismo y abre cauces a procesos profundos de democratización y cambio social para las sociedades en su conjunto.

Desde la perspectiva de la política y de la academia se han presentado constantemente serios problemas para explicar los conflictos de la formación social y el papel de los actores en la construcción de la nación mexicana. El pensamiento evolucionista, presente tanto en el positivismo como en el marxismo, considera a estas luchas como *arcaísmos*, como manifestaciones anacrónicas de una sociedad que aún no llega a modernizarse del todo. La identificación de los actores participantes en este asunto se ha dado fundamentalmente sobre la base de un patrón binario y autoexcluyente, que provoca serias tensiones sociales a lo largo de la historia de México.

Tales tensiones se expresan entre distintos niveles de organización social y encuentran sustento en bases ideológicas claramente identificadas. La existencia de los pueblos indios niega un ideal de sociedad nacional profundamente racista, así como la persistencia de costumbres y tradiciones indias cuestiona la vigencia de un Estado fundado en la razón occidental y el positivismo donde, en su concepto de nación centralista y hegemónica, no caben concesiones a regiones y comunidades.

Con la Conquista y la colonización española, la comunidad india pierde representación y reconocimiento que recupera parcialmente en su tránsito a la conformación de las llamadas repúblicas de indios, los cabildos y los ayuntamientos, que simbolizan instrumentos para que se intente conservar o recuperar las tierras. Las reformas de Cádiz le restan fuerza al poder imperial y fortalecen a las elites y a los cacicazgos regionales, lo que ocasiona paradójicamente el descontento indio, que se expresa de manera violenta en la guerra de independencia, al comenzar el siglo XIX. Durante este siglo, el Estado independiente

construye un proyecto nacional que enfrenta y arrincona a los indios, al expropiar sus tierras comunales por medio de una ley jacobina conocida como la Ley Lerdo (1856), que busca distanciarse de la Iglesia y disminuir su poder. Esta tensión provocará, en menos de 50 años, la revolución agrarista de 1910, como respuesta a la guerra territorial, ideológica y cultural practicada contra los indios por cerca de cuatro siglos, y como presagio de las revoluciones sociales del siglo XX. Esta guerra, además de expresarse en auténticas campañas de exterminio, nos permite identificar las tensiones socioculturales que se organizan de modo sistemático en torno a oposiciones de carácter binario.

1. Modernización contra tradición
2. Sociedad blanca y civilizada contra pueblos indios bárbaros
3. Razón, educación ilustrada y buenas costumbres contra salvajismo y comunalismo indio

Posteriormente, y ya dentro de los gobiernos posrevolucionarios, ese esquema de guerra de castas o guerra racial se transformó en un enfoque de lucha de clases; y a partir del zapatismo, el Estado y otros actores políticos han pretendido reducirlo a la manifestación de pugnas interreligiosas, interétnicas y de luchas autonómicas que atentan contra la soberanía nacional.

El concepto moderno de nación en México surge como un modelo proyectado por un grupo de intelectuales y políticos criollos y mestizos, que impone su particular idea de nación frente a una enorme y diversa realidad, constituida de etnias, pueblos y regiones. La nación moderna se impone como un contrato sociocultural para todos los mexicanos, aunque la mayoría de ellos no haya sido enterada. En realidad, en ese amplio abanico de la diversidad comunal y regional de México, también existen ideas de nación, pero estas son más sentidas e imaginadas que

pensadas y expresamente formuladas como proyectos. De aquí han surgido más los reclamos de autonomías locales, y no tanto conceptos claros del Estado nacional. En estas autonomías reclamadas, no figuran tanto los ciudadanos individuales sino las estructuras comunitarias, los pueblos y las colonias (Villoro, 1998).

Las luchas indias de hoy

En los últimos 50 años se ha catalogado un amplio espectro de las luchas indígenas que se encuentra referido a múltiples temas:

- 1. Lucha por tierras, territorios y autonomía política*
- 2. Defensa del hábitat y los recursos naturales*
- 3. Producción y comercialización de productos agropecuarios y artesanías*
- 4. Demanda de servicios básicos (educación, salud, vivienda, energía)*
- 5. Introducción de vías de comunicación*
- 6. Libertades políticas y ciudadanía*
- 7. Derechos humanos y laborales*
- 8. Demandas de mujeres y niñas*
- 9. Defensa de patrimonio cultural*
- 10. Reconocimiento de la diversidad sexual y genérica*

Todos y cada uno de ellos con las características, expresión y alcance en los ámbitos local y regional, pero nunca con la trascendencia de constituir un movimiento nacional.

La organización indígena muestra en México distintos procesos de agrupamiento, que van desde los más típicos ejemplos de simulación y corporativismo hasta expresiones altamente complejas, que se orientan a la acción directa y al enfrentamiento con el Estado.

Durante las primeras décadas del siglo XX y bajo el naciente régimen de la Revolución Mexicana, las organizaciones indígenas no fueron dignas de registro en la historia. Inicialmente se integraron sociedades de intelectuales que se orientaron a la redención de lo indio como un rasgo que negaba la imagen de un mundo moderno y revolucionario; así vemos surgir a la Sociedad Indianista Mexicana de Francisco Belmar y a la Sociedad Unificadora de la Raza Indígena, que posteriormente cambió su nombre a Sociedad Unificadora y Moralizadora de la Raza Mexicana. El nombre en sí mismo explica las motivaciones de tales organismos.

Es durante el gobierno de Lázaro Cárdenas cuando se llevan a cabo varios congresos regionales indios, auspiciados por el partido oficial, y que tienen como un resultado palpable la integración del Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, en el estado norteño de Chihuahua, que se une a la naciente Confederación Nacional Campesina (CNC), brazo corporativo agrario del partido oficial. También se crea la Federación Nacional de Estudiantes Indígenas, que surge principalmente entre los jóvenes que asisten a las normales rurales o viven en los albergues que había promovido el propio gobierno. En contrapunto, los intelectuales indigenistas formaron la Sociedad Mexicana de Antropología bajo los auspicios de Alfonso Caso, quien más adelante sería el fundador del Instituto Nacional Indigenista, así como el Consejo de Lenguas Indígenas que impulsó el mérito lingüista Mauricio Swadesh.

En el periodo 1940-1970 nacen otras organizaciones en el ámbito indígena que repiten el esquema anterior, es decir, son organismos que pretenden constituirse como asociaciones representativas de sectores de la población india, pero que en realidad funcionan como grupos de opinión y/o presión frente al Estado, y que buscan insertarse en la estructura corporativa del partido oficial. La juventud aparece representada por la Confe-

deración Nacional de Jóvenes Indígenas, que más adelante incluye a las comunidades indias dentro de su universo representado. Lo mismo ocurre con la Unión Nacional de Organizaciones Indígenas que, una vez afiliada a la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), pretende asumirse como el sector indígena del partido oficial. Los profesionales e intelectuales aparecen de manera virtual representados por la Asociación Mexicana de Profesionales e Intelectuales Indígenas, básicamente compuesta por profesores rurales del medio indígena, que busca congregarse a la inteligencia india, para convertirse en un verdadero intermediario entre sus pueblos y el Estado.

La realización del primer Congreso Indigenista Interamericano, durante la primavera de 1940 en Pátzcuaro, Michoacán, fue el detonante para la creación del Instituto Indigenista Interamericano, así como de la principal agencia gubernamental para los asuntos de los indios en México, el Instituto Nacional Indigenista (INI). Las tres recomendaciones básicas y los once acuerdos puntuales de las resoluciones de dicho congreso no aluden en ningún momento a la necesidad de promover la organización de los pueblos indios (INI, 1978).

Los años posteriores y especialmente el sexenio del presidente Echeverría (1970-1976) registraron un auge en las acciones oficiales en el medio indígena, así como en el surgimiento de diversos tipos de organizaciones indias, y de profesionales vinculados a la antropología y al indigenismo. Aquí destacan la fundación del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C., como organismo alternativo a la Sociedad Mexicana de Antropología, que logra la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano del territorio mexicano, y la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües A. C., compuesta básicamente por profesores rurales de origen indio, que buscaron constituirse en nuevos interlocutores entre el mundo indígena y el Estado.

Desde el INI fueron creados prácticamente, en cada grupo étnico indio, los llamados Consejos Supremos que, pretendiendo rescatar una supuesta tradición organizativa prehispánica, se convirtieron en organismos sobrerrepresentados que entraron en perfecta sintonía con la mecánica corporativa, que el Estado practicaba con las organizaciones gremiales del campo y la ciudad. A partir de este esfuerzo, el gobierno de Echeverría impulsó la celebración de un Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en 1975, cuyas principales resoluciones apuntaron a subsumir la condición étnica en la económica del trabajador urbano y rural, así como sostener que los indios requerían aprender castellano, para que pudieran articular su lucha a la del conjunto del pueblo mexicano. Organizado por la Confederación Nacional Campesina (CNC), este congreso subrayó el carácter agrario de las demandas indígenas y reconoció como sujetos de la reforma agraria a todos los indios de México. La fundación del Consejo Nacional de Pueblos Indios, afiliado al partido oficial, demostró que el Estado mexicano había asumido, para ese entonces, la responsabilidad de organizar directamente a los indios, frente a los tímidos intentos de los grupos de profesionales e intelectuales indígenas por convertirse en sus mediadores o intermediarios político-culturales.

La realización de un Segundo Congreso Nacional Indígena, en 1977, confirmó la tendencia antes descrita. Incluso sus resoluciones fueron elaboradas previamente por un equipo de funcionarios, en forma de programas para el desarrollo. Así, de este congreso salió la propuesta de creación del Coplamar (*vid. supra*) que, con una clara orientación de los teóricos de la dependencia y la marginalidad económica (CEPAL), desplazó a la teoría y a la práctica indigenista del INI y se convirtió en la nueva instancia de supercoordinación de las acciones asistenciales en el medio rural e indígena.

Otra vez los indios

En medio de un largo periodo de crisis económicas que lastimaron seriamente las actividades agropecuarias a partir de 1975, las luchas indígenas tendieron fundamentalmente a converger con la lucha agraria, tanto en el terreno oficial como en el independiente. Pero, a pesar de que prácticamente el factor indio se asimiló a la condición del trabajador-productor rural, algunas luchas locales o regionales de pueblos indios fortalecieron su sello étnico, sobre todo en los estados de Michoacán, Oaxaca y Chiapas, los dos últimos caracterizados por ser los de una mayor densidad y diversidad de pueblos indios en el país. En Oaxaca habitan 15 etnias indias y en Chiapas 14 de las cerca de 70 que viven en México. En el llamado corazón indio de México, la región sureste que se extiende a ambos lados del Istmo de Tehuantepec, habita casi la mitad de la población indígena del país y donde las actividades guerrilleras han estado presentes en los últimos 40 años.

Durante los ochenta, antropólogos mexicanos y de varios países de América, así como diversos actores de la lucha india como Rigoberta Menchú, organizaron un seminario sobre la cuestión étnico-nacional en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México, y de ello surgió el Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI), que tuvo en el documento *La cuestión étnico-nacional en América Latina* un pronunciamiento continental en favor de la ruptura de la disciplina antropológica con el indigenismo como política de Estado. Además, en este documento se expresó claramente la necesidad de que los antropólogos establecieran un compromiso de acompañamiento de las luchas indias, en el marco de las luchas democráticas que libraban distintos países latinoamericanos.

La lucha electoral por la presidencia de la república en 1988 mostró un aspecto de carácter étnico, poco observado

en los últimos 50 años. Cuauhtémoc Cárdenas adquirió una imagen cuasi mítica, pues lleva el nombre del último emperador azteca que combatió a los invasores españoles, y es el hijo del general Cárdenas, amigo de los indios y uno de los presidentes que mayor cantidad de tierras repartió en la historia del país, esto aunado a la decisión de romper con el partido oficial, que creara su padre 50 años atrás, le dotó de una personalidad arrasadora.

Cuauhtémoc regresaba del fondo de las raíces del pueblo mexicano para liberarlo del yugo de un partido de Estado y un régimen político, tan autoritario y represivo como el propio imperio español de Carlos V y Felipe II. Aunque virtualmente ganador de las elecciones, un fraude cibernético le dio el triunfo a Carlos Salinas, el candidato oficial y típico representante de una clase política formada en el extranjero junto a los teóricos del neoliberalismo.

La primera campaña de Cárdenas y su posterior gira en defensa del voto despertaron sentimientos muy diversos en la población mexicana, algunos de los cuales se vieron reflejados en un *movimiento mexicanista*, que aparecía como resultado de una compleja mezcla de rasgos del pensamiento mesoamericano con una ideología esotérica y ambientalista, que se muestra en ocasiones proclive al ultranacionalismo y a un etnicismo intolerante.

Con motivo de la conmemoración del V Centenario del arribo de Colón a tierras americanas, se organizaron movilizaciones de carácter étnico en todo el continente, tanto de corte oficial por los gobiernos en turno como por organismos independientes e, incluso, de oposición a dichos regímenes. Mientras este sector organizó una jornada internacional llamada *500 años de resistencia indígena, negra y popular*, que culminó con un Encuentro Continental en Nicaragua, en México el gobierno de Salinas impulsó una tímida reforma al entonces artículo 4º de la Cons-

titución, con la intención de dotar de un estatuto jurídico a los llamados derechos humanos de los pueblos indios, mientras que transformaba completamente todo el artículo 27 y emitía casi de inmediato una ley reglamentaria que consumó el proceso de contrarreforma agraria. Salinas volvió a asesinar a Zapata 80 años después, sin saber que su fantasma cabalgaría de nuevo en tierras chiapanecas.

Estos fueron algunos prolegómenos que, junto con la histórica marcha Xi'nich de los pueblos indios de Chiapas (1991) que recorrió a pie más de mil kilómetros para llegar a la Ciudad de México y exponer demandas que no fueron atendidas, enmarca la explosión de la rebelión zapatista en 1994.

Las políticas hacia el agro de la administración Salinas prácticamente continuaron ignorando el factor étnico en el análisis del campesinado mexicano. No solo se proclamó el fin de la reforma agraria y la lucha por la tierra, en el horizonte de la población rural pobre, sino que se insistió hasta la saciedad en que el nuevo sujeto rural interlocutor con el Estado eran las organizaciones económicas campesinas, que debían cambiar de estrategia para luchar en el terreno de la producción y la comercialización de los productos del campo. Se aceptaba que existía una franja de población en condiciones de extrema pobreza, a la que se requería asistir, pero solo para conducirla hacia el esquema de la organización productiva y la inserción a los circuitos de la economía global. Ese era el escenario dominante que precedía la puesta en marcha del TLC o NAFTA, justo el día en que estalló el alzamiento zapatista en Chiapas.

La aparición de los indios armados y cubiertos del rostro, como un reto a la sociedad nacional para identificarlos y reconocerlos, fue un enérgico llamado de atención al país y a los científicos sociales de la urgente necesidad de conocer su historia y sus distintas configuraciones socioculturales, antes que

limitarnos a la aceptación y la confirmación de los oráculos de las grandes teorías de Occidente.

Con el alzamiento zapatista se reactivaron los estudios étnicos desde una perspectiva política, que intentaron demostrar la aportación india a un proyecto que, lamentablemente, le sigue siendo bastante ajeno a la mayoría de los indios. Existe notable ausencia de estudios que descubran la dinámica de las relaciones interétnicas, y de las etnias con la sociedad mestiza y el Estado, así como de lo que realmente piensan y desean estos actores, y si están dispuestos a construir algo conjuntamente llamado *nación mexicana*.

Otros tiempos, otros indios¹¹

El catequista

—Tengo 31 años, soy nahua de la zona fría de la Sierra de Zongolica, en Veracruz. En mi familia somos seis hermanos, dos mujeres y cuatro hombres.

”Me da lástima recordarlo: cuando mi mamá quedó viuda y se quedó con seis chiquillos, el mayor tenía 14 años; nos llevó como pollitos a la zona cálida a buscar trabajo. Íbamos descalzos, tengo fotografías, descalzos con calzón de manta como todo indio pobre. La gente se burlaba de nosotros y no entendíamos lo que hablaban ellos, ni ellos sabían lo que nosotros hablábamos. Nos ponían apodos, nos decían feo, nos escupían. Si nos manda-

¹¹ En esta sección transcribo una serie de entrevistas a distintos trabajadores involucrados en el quehacer indigenista. Doy inicio con la entrevista realizada a F. N., el 30 de julio de 1997, en Zongolica, Ver. Al igual que en el anterior capítulo, solamente consigno las letras iniciales de los nombres de los entrevistados, debido al compromiso de mantener el anonimato de éstos.

ba mi mamá a comprar tortillas nos quitaban el dinero y regresábamos llorando o nos aventaban al río, ahí cuando íbamos a bañarnos. Nos hacían muchas groserías. Cuando veíamos una bicicleta, nos orillábamos porque le teníamos miedo; los muchachos nos empujaban para que nos atropellara la bicicleta o el carro y así tantas cosas que nos hicieron. Cuando nos escuchaban hablar náhuatl, se burlaban más de nosotros. Mi mamá me entregó con una familia que buscaba “un mocito para que lavara los chiqueros de los puercos”; tenía ocho o nueve años. Iba por la leche, barría y llevaba a un niño de la casa a la escuela. Nunca me pagaron; a cambio me daban ropa usada, me cambiaron el calzón de manta y me compraron huaraches porque decían que nos veíamos mal. Mientras viví con ellos siempre comí al final, después de que habían comido todos en casa. Ellos no sabían quiénes éramos, creo que ni siquiera que éramos veracruzanos, nos decían “inditos” o “indígenas” y preguntaba ¿por qué? a las personas que nos llevaron, gentes que iban a cortar café o caña y que hablaban tantito medio el español. ¿Por qué ellos son “pinomes” y nosotros somos “macehuas”? ¿Por qué cuando salíamos a la calle y queríamos también entrar al cine no nos dejaban? Quizá porque nos veían sucios con la ropa de manta.

”Dicen mis hermanos que a ellos les pagaban la mitad cuando iban a trabajar al campo y exigían y peleaban el pago completo pero en nuestro idioma; la gente nomás se reía de ellos.

”La familia que me tenía de mocito nunca me envió a la escuela. Me puso a vender cerveza; despachaba sin saber hacer cuentas, entonces lo que hacía era dibujar bolitas y las caras de los señores en la caja del cartón de cerveza, que volteaba con mucho cuidado, para que no me vieran cómo apuntaba, porque me daba mucha vergüenza.

”Mi mamá lavaba ajeno; hacia tortillas; todo lo que podía para tratar de sostenernos, pero no le alcanzaba y estuvo a punto de regalarnos con esas familias que nos había encargado.

Entonces, ella decidió que regresáramos a la comunidad donde vivía antes con mi papá. Mi abuelita le mandó avisar que le querían quitar su terrenito porque por ahí iban a construir. Regresamos a casa y otra vez nos instalamos. Dos hermanos fuimos a la escuela; a los demás los mandó a trabajar.

”Cuando regresé a mi tierra decían mis abuelos que ya era yo grande y, como habíamos dejado el calzón de manta y ahora usábamos pantalones y huaraches, decían que ya éramos cambiados. Mi mamá nos volvió a mandar a trabajar en el corte de café, pero solo íbamos por 20 días y regresábamos. Como uno de mis hermanos no quiso continuar en el estudio, entonces yo me fui a la escuela con 13 años y rápido aprendí, no reprobé y seguí adelante.

”La educación que recibí no fue la adecuada para mí en lo personal ahora que sé que hay otras oportunidades. Los maestros no aceptaban que habláramos en náhuatl. Los maestros nos decían que no usáramos nuestra lengua porque se oía feo. Hubo un maestro que nos decía que éramos animales salvajes. A pesar de todo, continué y pasé a la secundaria, pero allí fracasé: no pude seguir por falta de dinero, de condiciones para estudiar y asistir todos los días a la escuela con el uniforme limpio y bien planchado.

”Volví a salir a trabajar a la tierra caliente: esta vez al corte de caña de azúcar. Fui a estarme una zafra con mis hermanos. Empecé a tener dinero y a llevarlo a mi casa, por eso ya no me interesó la escuela.

”Nosotros formamos una organización independiente en mi pueblo con la idea de trabajar unidos. Conformamos una cooperativa de camiones y una tienda con la ayuda de un sacerdote que nos ofrecía cursos de derechos humanos y política. Dábamos cursos a otros grupos más pequeños y de todo el decanato de la sierra se organizó un grupo de traductores de la biblia donde fui el coordinador.

”Había un autobús abandonado del ayuntamiento y empezamos a exigir que nos lo dieran; estábamos locos porque éramos chamacos y estábamos bien metidos. Despintamos el autobús y lo arreglamos. Yo quedé como secretario administrativo de la cooperativa de transporte. Empezamos a trabajar con el carrito; le pusimos petróleo porque no teníamos para diesel ¡y jalaba! Los boletos los hacíamos nosotros a mano muy rústicamente. Cuando el ayuntamiento se dio cuenta que las cosas funcionaban nos pidió que entregáramos el autobús, pero nos opusimos, nos echaron la policía y el ayuntamiento nos lo quitó a la fuerza.

”El sacerdote nos convenció con sus sermones y su forma de hablar sobre la teología de la liberación. Nos habló de lo que había sucedido con un obispo en El Salvador y nos daba boletines como si fueran armas y nos volvimos locos también con esto y empezamos a tener choques con la autoridad a la que le exigíamos que las cosas cambiaran. Éramos muchachos dispuestos a morir y no nos importaba que nos maltrataran. Íbamos a las comunidades como si fuéramos pequeños padres y reuníamos a mucha gente, por eso nos empezaron a vigilar y a grabar nuestras reuniones. Este sacerdote fue cambiado de aquí y vino en su lugar uno que trajo la consigna de borrar todo el trabajo que habíamos logrado. El nuevo padre quemó los documentos del archivo que tenía libros sobre cultura, recopilaciones nuestras de cantos; todo lo quemó, todo. Eso a la gente le hirió, se molestó tanto que le cerraron la iglesia y lo obligaron a irse de allí. Nosotros disolvimos la organización y algunos ahora solo nos acercamos a la iglesia para saludar al nuevo padre y, bueno, llegar a misa como todo cristiano, pero ya nos mataron la moral.

”Como catequistas supimos de instituciones indigenistas que andaban trabajando en la zona. Nos hablaban del INI, del INEA y de la DGI; nos dábamos cuenta que los maestros bilingües no hablaban el náhuatl de la zona, sino que venían de

otros lugares y, entonces, era lo mismo que imponer el castellano porque no podíamos comunicarnos con el profesor. Cómo era posible que llegaba un médico a la comunidad que no aprendía la lengua y que si la señora decía que le dolía la cabeza, pues el doctor entendía que le dolía el estómago; cosas así que nosotros veíamos que estaban mal y donde quisimos intervenir.

”Lo del levantamiento en Chiapas mucha gente siente que fue un paso bueno que se dio a nivel nacional. Lo que hicieron está bien porque ya no se aguanta. Ellos están pidiendo cosas que también a nosotros nos hacen falta.

”Lo que quisiéramos ahorita es que realmente los pueblos indígenas se desarrollen, que valoren sus lenguas, sus costumbres, sus formas de poner su autoridad, que haya un gobierno que de a de veras vea por nosotros, un gobierno que no esté subiéndolo la inflación, los precios, la mercancía; eso sería como alcanzar de veras un buen desarrollo de los pueblos. Que nosotros como indígenas también llegáramos a ser gobernantes, que también nos valoren, que también tenemos derecho.

”Ahora que trabajo aquí en la radio del INI me entero de todo eso. Hay que hacer que la radio ayude a que nosotros nos conozcamos y que nos valoren nuestras autoridades. La gente espera no solo difundir sus costumbres, su música, lo que quiere ahorita es manifestar lo que le duele y decir su sentir, como que ya esperan que la radio sea como una ventanita donde se asome, busque la claridad, la luz, las letras, que sea como la verdad, la voz de ellos que vengan y hablen y, si hay una injusticia, ellos quieren denunciar esa injusticia, si hay algo que los afecte quieren denunciarlo, quieren pedirle a las autoridades con la radio que no cierren la puerta, que los escuchen. Eso es lo que queremos, devolver la voz a la gente.

”Si desaparece el INI y la radio, lo único que voy a hacer es regresar al campo, pues yo no estudié, pero no me desanima regresar a mi campo. Si de ahí viví y no con eso se me cierra el

mundo. Siento que si conocí algo, conocí un poco para ayudar a mis hermanos, ayudar a mi pueblo y estoy contento con que la gente me ha aceptado de mi comunidad, tengo mucha amistad, mucha gente que me aprecia y me dice que a lo mejor yo llego a ser presidente municipal, que a ellos les gustaría que yo fuera autoridad. Me dicen que tengo buenos ideales, que voy a ser una buena autoridad, órale. No, yo de eso, no, pero tengo mucha aceptación, no me echo flores, pero sí soy muy compadrero porque tengo muchos compadres, maestros, mucha gente preparada que sí me toma en cuenta a pesar de mi edad; me consultan, a mi casa va gente grande a pedirme un consejo, entonces les ayudo porque me gusta servirle a la comunidad. Los ancianos que forman el consejo consultivo de la radio, que fueron autoridades, me han dicho “tú eres un tata, tú eres joven, pero eres un tata”; un tata significa que sea una persona de respeto. O sea que algo he hecho, entonces significa que sí vale la pena mi existencia.

*Dos cartas al rey*¹²

—Soy una muchacha indígena de 26 años. Mis dos apellidos son nahuas. Terminé el telebachillerato en 1990 y quiero estudiar comunicación en alguna universidad. Toda la educación que he recibido ha sido en castellano y me acuerdo que de pequeña, cuando estudiaba la primaria, sentía que debería haber tenido apellidos diferentes, como que los propios maestros nos inculcaban que tener apellidos españoles era mejor.

”Yo también fui catequista y participé en el movimiento de la cooperativa de transporte allá en mi pueblo con ese sacerdote joven que se adaptaba a todo, hablaba con los jóvenes como joven, con los ancianos y con los niños, se adaptaba a todas las

¹² Entrevisté a R. T., el 7 de noviembre de 1997, en Zongolica, Ver.

edades; eso a mí en lo personal me sirvió mucho. Como catequista y como parte del grupo de traductores nahuas de la Biblia, aprendí finalmente el idioma náhuatl, porque cuando yo estaba en la primaria, cuando tenía cuatro o cinco años, escuchaba el náhuatl y lo entendía junto con mi hermano el mayor, porque teníamos una vecina que hablaba puro náhuatl; entonces mi mamá se iba a dar de comer y nos dejaba con ella. Nosotros le hablábamos en español y ella en náhuatl; eso ayudó a que empezara a comprender el náhuatl. Todavía en la secundaria no podía armar el diálogo en náhuatl pero, a raíz que el sacerdote me invitó a las traducciones, eso a mí me ayudó muchísimo como también el haber trabajado como profesora bilingüe.

”Fue a raíz de las reuniones que empezamos con jóvenes que se armó la organización. Esa organización surgió de la iglesia. Nos analizábamos, veíamos todos los problemas que había en la comunidad, cuáles eran los prioritarios y sobre eso nos íbamos. En Todos Santos, los jóvenes comenzamos a realizar las faenas para limpiar los panteones que tradicionalmente solo hacían los adultos varones; eso lo vieron con buenos ojos los adultos y nos entusiasmó porque los muchachos se iban a chapear y nosotras las mujeres les llevábamos la comida. Empezamos a celebrar el día de las madres aunque no es una tradición indígena, pero, además, analizamos que no se festejaba a los padres. Hicimos un convivio a los papás y se alegraron mucho, porque nunca en la historia de sus vidas lo habían tenido. Así fuimos haciendo cosas hasta que varios jóvenes nos unimos con los adultos, hombres y mujeres para hacer la organización.

”Pero lo más importante que me ha ocurrido es haber podido viajar. La primera vez no sabía a dónde iba. Gente del INI me llamó para representar a la juventud indígena de México en un viaje para celebrar el Quinto Centenario haciendo el tercer recorrido de Cristóbal Colón. Los mexicanos éramos 10 y el primer punto de nuestro viaje fue Madrid, España.

”Cuando llegamos a España me di cuenta que todo era diferente. Sí había conocido gente con ojos azules y todo eso, pero uno o dos que llegaron por acá en investigación o algo así, pero ver gente en su manera de hablar diferente, en su forma de vestir, su forma de actuar, para mí fue un choque muy fuerte. Había gente que te ignoraba, pero había otros que se interesaban por saber de dónde eras. Casi no saben de los indígenas. Nos llaman salvajes.

”Volví dos ocasiones más a España y comprobé que saben poco de los indios. Te preguntan del México que difunden los medios. Lo que tratamos fue que no nos agarraran como piezas de museo.

”En uno de los viajes me pidieron que hiciera una carta dirigida al rey de España para solicitarle nos recibiera a todos los jóvenes de América. Yo la redacté de forma muy sencilla y hablándole de tú, lo que quizá le sorprendió y llamó su atención porque sí nos recibió y pidió saber quién había escrito la carta. Creo que a partir de allí, el rey me pareció alguien cercano, porque años después le volví a escribir para que me ayudara a conseguir una beca para estudiar comunicación, porque no me escuchaban ni el gobernador de Veracruz ni el ministro de Educación. Finalmente, me recibieron y prometieron ayudarme, pero hasta el momento no he conseguido nada.

”Siempre nos ponen limitantes para acceder al estudio. Yo siento que el problema más grande que existe es el lenguaje, no conocen nuestro pensamiento. Antes de aprender el náhuatl, pensaba que los indios no bromeaban, mucho menos que las señoras “alburearan” en su idioma. La primera limitante para que los mestizos nos entiendan es el idioma, porque si ellos hablaran y entendieran nuestro idioma, entenderían nuestra forma de ser y de pensar. Cuando un indio no puede expresarse bien en castellano, lo consideran ignorante. Esa es la razón que yo veo del porqué nunca ha habido un entendimiento entre indígenas y mestizos.

—Mis dos apellidos son nahuas; soy, como quien dice, indio por los cuatro lados. Tengo los estudios de la secundaria por conocimiento, mas no por documentos.

”Me tocó ver a mi papá cómo lo golpearon los policías y lo llevaron a la cárcel con el pretexto de que no me enviaba a la escuela y me tenía trabajando en el carbón. De ahí me nació una inquietud y tuve la satisfacción de conocer a muchos amigos que eran mucho mayores que yo, pero que sí estudiaban y me abrieron los ojos a los doce años; me explicaban mis derechos, mis obligaciones y quiénes somos: somos indígenas. En ese tiempo todavía me acuerdo que imperaba que en la escuela uno no podía hablar en náhuatl. En la primaria, a mí me tocó tener maestros que nos dieron diez varazos por hablar una palabra en náhuatl.

”Me inicié en la música como a los ocho años y en las salidas a tocar me enteraba cómo era la conducta de represión en toda la zona. Hacían meter a la cárcel a la gente, porque representaba un ingreso extra para los policías y el ayuntamiento, no era justicia, era negocio.

”Me incorporé a una banda que era de mi papá, donde había músicos ya mucho muy avanzados de edad; inclusive, sustituí a mi abuelito que era clarinetista y el director original de la banda. Yo tenía cuatro años y mi papá no tenía fe de que entrara como clarinetista, pero tengo la satisfacción de que en 15 días empecé a tocar el clarinete en una fiesta y mi papá, entonces, comenzó a enseñarme a leer la música y me compró un clarinetito viejo. Esto se va dando de generación en generación. Ahora, el hijo de mi hermano toca el instrumento. Mi chamaco que ahora tiene 13 años cumplidos ya toca el saxofón que inició

¹³ Entrevisté a M. T., el 6 de noviembre de 1997, en Zongolica, Ver.

a los nueve años, porque eso representa un ingreso económico y, además, es una manera de preocuparnos por los jóvenes para que no se vayan al vicio. Mi hijo primero no quería y lo agarró chiquito, ocho años; ahora ya le gustó y se entusiasmó, toca bien con la banda y el grupo electrónico.

”Cuando fui a la ciudad no busqué trabajo en las fábricas; fui directo a la música y esto tengo que agradecer a los ancestros, a mi padre que me orientó a estudiar la música por nota. Cuando está uno en las ciudades se siente uno desconcertado, realmente desubicado porque se topa uno con la gente que desconfía de nosotros por ser indios, pero yo iba con mucha autoestima y con orgullo. No fui a pedir nada regalado, porque realmente yo tenía un quehacer y ese quehacer era la música y, entonces, yo llegué conociendo música y no tardé mucho en conseguir empleo.

”Toqué en cabarets cuando tenía unos 14 años y me vi muy ingenuo porque encontraba yo muchachonas jóvenes más o menos de mi edad o tal vez un poquito mayores que se drogaban con cemento. Me atreví a hablarles a los jóvenes para convencerlos que dejaran la droga y se organizaran, pero lo que logré fue una golpiza. A las señoritas que trabajaban en el cabaret las saludaba en la calle y me cortaban hasta que entendí como a los 20 días cuál era su negocio. Un libro que leía por esos días explicaba que el sistema ha llegado a crear una cierta cantidad de personas desempleadas como retaguardia para los obreros, los obreros que no querían trabajar o no querían adaptarse al sistema de trabajo, pues les decían fácilmente que tenían a otros esperando. Gracias a la ciudad, empecé a conocer en carne propia cómo son los vicios y cuáles son los lujos que se dan los grandes poderosos como destruir muchachas y jóvenes desde cualquier punto de vista, y ellos muy quitados de la pena porque el dinero lo puede todo. Todo eso acentuó mi idea de la lucha aunque sea ingenuamente, porque eso sí, desgraciadamente he tenido mucha ingenuidad en mis actos.

”El indigenismo no significa pura honestidad. El indígena puede llegar a tener, incluso, privilegios grandes y económicos y se puede volver juicioso. No tenemos la facultad de agredir al mestizo. Decir que el mestizo es sinónimo de corrupción y el indígena sinónimo de ingenuidad, de pobreza, de honestidad no, yo creo que no, ni yo mismo realmente me siento 100 por ciento honesto. Quizá hay que ir dejando eso de que indígena-mestizo es contradicción total. Yo he tenido necesidad de estudiar español y no por eso me he desorientado.

”A mí me tocó una temporada levantarles la autoestima a los compañeros. ¿Cómo? Diciéndoles y poniéndoles a escribir tantas cosas y a duras penas escribiéndolas; de plano no escriben. Entonces, en presencia de ellos, se les demuestra cómo se habla y no pierden su autoestima.

”—Que yo no sé hablar español.

”—Eso no es condición para que no te sepas tus derechos, tú defiéndelos.

”—¿Cómo?

”—Hablando en náhuatl.

”—Oye, pero no me entienden.

”—No te importa, ese es problema del interlocutor; si no lo entiende ni modo, ese es su problema.

”He conversado con los maestros que realmente tienen en sus manos la transformación de la sociedad, pero que no sean ladinos, hagan que la gente primero recupere su autoestima, realmente la tienen bien tronada. Cuando alguien hace el trabajo que le gusta, pues siempre le echa ganas para que se vea bien. Yo en la música soy exigente conmigo. ¿Por qué no voy a tocar mejor? La inversión electrónica que significa dinero ayuda a preservar la banda y muchas otras cosas.

”La gente tiene que ser más universal, y al ser más universal, no necesariamente necesita abandonar todo lo que es; yo soy de la opinión de la libertad. Pero, por otro lado, el que usted

venga con un saco, simplemente un traje sastre, una corbata y unos zapatos bien boleados y un pantalón bien planchado y una camisa bien planchada, automáticamente usted tiene una autoestima que pa' qué le cuento, se siente otro, ¿no? Y cuando alguien va con sus huaraches así y su pantalón remendado, por mucho que tenga valor de hablar, no lo va a hacer. La gente influye mucho con su manera de vestir. Entonces, si le decimos al indio conserva tu identidad, óigame, como que es un abuso. A la gente hay que volverla más universal, o sea, que tenga los conceptos universales y finalmente diga "a mí me gusta ser así", pero que sea libre. El folclorismo no me gusta francamente. Estuvimos haciendo el adorno para Todos Santos, pero ni siquiera con ese Cristo que sería el conquistador; aquí es la idea de una madre, que no es ni siquiera el Dios masculino sino una Diosa, la madre creadora, que es a quien se le ofrendó porque ella es quien tiene los muertos, los difuntos y ni siquiera se les llama aquí muertos, son difuntos, seres que han pasado de una etapa de vida mundana a una etapa que ahora es purificada. Eso se ve así con gran respeto y se tiene la mística de que están con nosotros. En mucho es la diferencia, lo esencial es invisible para los ojos, como dice un proverbio y así lo sostengo. Nosotros cuando llegamos y ponemos la ofrenda invocamos a los que sentimos que están ahí.

"Soy loco por buscar esos libros donde hablan de la virgen de Guadalupe. ¿Por qué las famosas apariciones? Esa es más bien táctica de español, pero, en fin, creo y no creo. Un día que me voy allá atrás en la carretera y que me paro y digo:

"—Mira virgencita, si eres realmente virgen y ya te respeta todo mundo porque eres la virgen de Guadalupe, a lo mejor no lo eres, a lo mejor fuiste una de las seductoras del criterio indígena. Yo no te puedo respetar así, no me mandes una maldición, mejor algo que me diga que sí existes o simplemente no te enojas por no reconocerte como tal.

”La mística existe adentro de mí. Curiosamente, mi hija nació el 12 de diciembre, el día de Guadalupe.

”Nosotros no estamos aquí lejos de las ciudades porque quisimos, sino que nos obligaron. ¿Ahora quieren que regresemos? ¿Aguantarán la vara? El rescate indigenista no solo es en lenguas y costumbres; el rescate indigenista entraña muchas cosas más.

Del indio como problema al indio como actor político

La insurrección zapatista en el estado de Chiapas planteó una lucha por la autonomía de comunidades y pueblos indios *concebida en el contexto de una lucha nacional, como parte de la autonomización de la sociedad civil en su conjunto* (CCRI/EZLN y grupo de asesores, 1996). Es también una respuesta desde un sitio no hegemónico, utilizando los recursos informáticos de la media y el ciberespacio al neoliberalismo globalizador y a las tradiciones políticas y del pensamiento social dominante en México.

La revolución de los indios con rifles de madera, de cara al mundo a través de los medios de comunicación, cuestionó severamente al indigenismo de los gobiernos de la Revolución Mexicana, a diversas estrategias e ideologías políticas y, fundamentalmente, al pensamiento antropológico y sus aplicaciones en México, a lo largo de casi 100 años en los cuales la caracterización del llamado *problema indígena* no reflejaba una preocupación auténtica por la naturaleza pluriétnica del país ni por la participación de los indios en el desarrollo del mismo.

Así, la objetivación del indio como lastre al desarrollo y la modernización, o como víctima de la explotación y la exclusión social, han estado presentes tanto en el discurso oficial del Estado como en los análisis socioantropológicos marxistas y no mar-

xistas. Varios antropólogos han insistido (Stavenhagen; López y Rivas) en la paradoja de que tanto las perspectivas neoliberales como las del marxismo ortodoxo y pragmático comparten fuertes dosis del pensamiento evolucionista y etnocéntrico, que han generado las elites europeas y norteamericanas a lo largo de varios siglos y que se expresan en prácticas y discursos racistas.

Contra las prácticas cotidianas de la sociedad mexicana, de negar el componente indio en su pasado reciente, y utilizar formas discursivas y conductas estigmatizantes y discriminatorias, contra lo que se considera *naco*, es decir, la presencia contemporánea y cotidiana del indio en nuestras vidas, es que la rebelión zapatista inicia un proceso de desestructuración de los discursos e ideologías racistas, buscando un reposicionamiento del ser indio en México y una escala de carácter nacional e internacional de sus demandas, con las cuales se puedan identificar amplios sectores sociales no indios aunque sea de manera transitoria. La expresión más acabada de este impacto ha quedado documentada en las relatorías de la Mesa sobre Derechos y Cultura Indígena en San Andrés Sacam Ch'en, primera y única mesa de diálogo sostenida entre el gobierno mexicano y el EZLN entre 1995 y 1996, que López y Rivas (2000) considera el debate más importante y rico de la historia de la antropología mexicana.

El diálogo de San Andrés no llevó a su seno *el problema indígena*, sino que los indios rebeldes armados llevaron al centro de la discusión el problema de toda la nación, frente a los palpables efectos del neoliberalismo y la mundialización. Así, las demandas indígenas adquirieron carácter nacional, y se identificaron plenamente con amplios sectores sociales no indios, aunque de manera temporal. A la mesa de San Andrés se sentó la sociedad entera, y con ello se redimensionaron las relaciones entre lo social y lo étnico en un país como México. Por supuesto, en esta mesa algunos comensales mostraron abiertamente prejuicios raciales y sociales contra los indios, como el hecho de no

poderlos aceptar como interlocutores competentes, capaces de exponer y defender ideas propias, así como de imaginar formas nuevas de construir la nación y el Estado, desde una perspectiva multifocal y no centralista.

En un principio, los zapatistas armados no centraron su esfuerzo en desarrollar un movimiento sectorial, corporativo, aglutinante y homogéneo, es decir, no trabajaron en la línea de crear *el movimiento indígena nacional*, sino que, partiendo de una acción local-regional, con un impresionante impacto en los medios electrónicos y escritos de todo el mundo, convocaron a una convergencia social y política de corte nacional que tomó por sorpresa a políticos e intelectuales, superó la autodefinición de los partidos como únicos actores políticos e impulsó el debut de la llamada sociedad civil en estos menesteres, con la participación incluida de los indios no armados que pasaron a encarnar, a través de distintas formas de organización, lucha y representación, una nueva dimensión étnica y política como sujetos autonómicos, es decir, como actores de nuevas experiencias y propuestas que enriquecieron y reactivaron la lucha social en el más amplio sentido del término.

López y Rivas (1995) señala que la reivindicación autonómica, como eje de la nueva dimensión étnico-política de los indios en México, es relativamente reciente y se encuentra relacionada con tres factores:

1. La promulgación del régimen de autonomía regional en la costa atlántica de Nicaragua en 1987
2. La campaña de contracelebración del V Centenario del primer viaje de Colón a tierras americanas
3. Los esfuerzos de las organizaciones sociales y políticas por dar reconocimiento, en la Constitución política, a la composición multicultural y multiétnica de la nación mexicana

Debe agregarse aquí un cuarto factor, desde mi punto de vista, que es el relacionado con las formas y los mecanismos de respuesta, que han ido generando los sectores y los grupos sociales más vulnerables, a las políticas de ajuste y reconversión económica y geopolítica que se producen en los países no desarrollados y con fuerte y variada composición étnica, lo que no queda circunscrito a la dimensión continental, sino que tiene una enorme variedad de manifestaciones en todo el mundo.

El movimiento zapatista es ya una típica expresión de respuesta al capitalismo salvaje y global, desde una perspectiva local-regional y, al mismo tiempo, una confirmación de la vitalidad de luchas ancestrales en el ámbito agrario, por conservar o recuperar rasgos de identidad étnica y cultural. El problema, al parecer, lo tiene ahora la propia antropología que, como disciplina ligada originalmente a las necesidades de imperios y gobiernos procoloniales, se enfrenta hoy a la necesidad de asumir el reto de transformar el *problema del indio*, en la posibilidad de repensar a la nación, lejos de una unidad histórico-geográfica y lingüística, y acercarse a un proyecto multifocal, transétnico y transcultural que detone un concepto dinámico de la cultura y que supere el universo de *los usos y las costumbres* como *statu quo* de las sociedades indígenas contemporáneas.

Hasta antes de 1994, el Estado mexicano y los indigenistas habían considerado suficiente llevar a cabo una consulta de elite dirigida a intelectuales, líderes indígenas, funcionarios gubernamentales y expertos consultores de política social, para precisar los términos de reforma al artículo 4º constitucional, que lo hicieran compatible con el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU y la Declaración General de la OEA. En este proceso se intensificó el discurso pluralista, tolerante e incluyente, tanto del gobierno mexicano como de las organizaciones agrarias, indias y políticas respecto a la integración nacional, pero destacando divergencia en las perspectivas.

Mientras que para el gobierno mexicano, adoptar una posición plural implicaba reconocer la existencia de un amplio espectro de culturas populares, fomentar la organización india orientada a la producción agrícola, forestal y artesanal en torno al Pronasol, así como proyectar una imagen turística del país con muchos rostros, organismos indios independientes veían la oportunidad para introducir al debate constitucional la necesidad de integrar gobiernos regionales, reorganizar la división municipal de territorios étnicos y sus distritos electorales, así como confrontar los conceptos mismos de indio: comunidad, pueblo, tradición, costumbre, identidad, desarrollo, autonomía, autogestión, presentes en los discursos tanto del indigenismo oficial como de las nuevas organizaciones indias.

A estas alturas, nadie ponía en duda que México era un país pluriétnico y pluricultural; lo que se ponía a debate eran las formas y los medios, mediante los cuales esa pluralidad sería reconocida en el proyecto nacional. En efecto, si se acepta la existencia de una amplia diversidad sociocultural, que plantea la existencia de mexicanos diferentes, el reto de la antropología y la sociedad mexicana es: ¿cómo incorporar las diferencias a un proyecto de TODOS los mexicanos? donde los *otros* (y sus múltiples determinaciones) sean reconocidos y, al mismo tiempo, se autorreconozcan como parte activa y decisiva de la nación. Aquí pueden destacarse básicamente dos visiones:

1. La igualitarista, que es, ante todo, una propuesta de homogeneización cultural, universalista, que pretende borrar o salvar las diferencias étnico-culturales con la igualdad ciudadana, aplicando un principio de simetría jurídica que estructure las relaciones sociales
2. La particularista, que resalta la necesidad de reconocer y aceptar las diferencias étnico-culturales en un plano de equidad, aplicando un principio de simetría

multifocal y multicultural, que sustente el derecho a la diferencia

No obstante, la gran ausencia en este debate hasta 1994 fue la percepción que de esto tenían los propios indios, es decir, ¿cómo quieren ellos y ellas ser reconocidos?, y si en principio les interesa ser incluidos en un proyecto nacional, que por siglos ha sido del dominio de los blancos y los mestizos.

Hasta el momento, la nación, como proyecto excluyente de las identidades profundas, ha utilizado al Estado como principal instrumento para ahondar la ruptura y la tensión, en las relaciones entre la sociedad nacional y los pueblos indios, obsesionado con la búsqueda de una integración homogénea. Lejos de conseguirlo, es patente que no existe una identidad mexicana sino diversas identidades en conflicto que se construyen, se agrupan o se dividen, como parte de estrategias étnicas que surgen en contextos y ante problemas concretos, donde se manifiestan las más diversas individualidades.

¿Cómo entonces pensar la autonomización de la sociedad mexicana? ¿Acaso no existe una respetable distancia entre los conceptos y las prácticas autonómicas? ¿De qué autonomías estamos hablando? ¿Autonomías para favorecer la integración nacional? ¿Autonomías como estatus jurídico negociado entre los pueblos indios y el Estado? ¿Autonomías como nuevos escenarios para la práctica democrática de toda la sociedad, donde los derechos colectivos y el imaginario comunalista no deben ahogar, pulverizar al individuo? ¿Hasta dónde la preservación de usos y costumbres, como *statu quo* cultural de los pueblos indios, impide su propia transformación?

De cualquier forma, la posibilidad de ejercer prácticas autonómicas en México se encuentra entrelazada no solo con el marco jurídico, sino fundamentalmente con las relaciones sociales dominantes de toda la sociedad. De ahí que existan y

surjan nuevas tácticas y estrategias para luchar y operar las autonomías, a partir de la generación de un amplio catálogo de identidades, que utilicen de manera indistinta maniobras de integración o extrañamiento, relacionadas directamente con la capacidad de reconocimiento del *otro*, y los criterios y las políticas de adscripción y autoadscripción utilizados en distintos segmentos y escenarios de la sociedad nacional, como las organizaciones indias, los partidos políticos, las agencias gubernamentales, el sistema educativo, las iglesias y los organismos de la sociedad civil.

La contribución del EZLN a este debate apunta definitivamente a dejar atrás al México mestizo y pluricultural, para imaginar la construcción de un México autonómico sobre bases de autoestima, autorrespeto y afirmación de todas y cada una de las adscripciones étnico-culturales. Lo que quedó bastante claro en las reuniones de San Andrés, sus acuerdos y la negativa gubernamental de cumplirlos es que necesariamente las luchas por el reconocimiento y el derecho a la diferencia se llevan a cabo en el espacio mismo de la lucha por el poder, donde tiene lugar un amplio y complejo proceso de afirmación de una ideología racista, que está presente desde los orígenes mismos de México como nación. Finalmente, en San Andrés, el imperativo de redefinir una nueva relación entre los pueblos indios, el Estado y la sociedad cedió ante el peso específico de un racismo intrínseco al llamado proyecto nacional surgido de la Revolución Mexicana.

Racismo, el lobo de la nación

El racismo en México está íntimamente relacionado con la ideología nacionalista, que va perfilando un modelo de nación sustentada en una unidad excluyente, simbolizada biológica y

culturalmente en el mestizaje, que se despliega como la única y auténtica identidad de todos los mexicanos.

Los procesos de formación de las nacionalidades modernas incluyen una buena dosis de etnocentrismo y racismo, tanto en aquellos casos de concepciones cívicas, donde la nación aparece como una comunidad de ciudadanos adscritos individualmente, que profesan lealtad a un cuerpo político cuyo desarrollo depende de una homogeneidad cultural basada en la modernidad, el universalismo y una identidad imaginaria, como las étnicas que se fundan en la tradición, el particularismo y la adscripción a comunidades concretas, donde la identidad se traslapa con procesos colectivos actuantes y participativos. En los estados poscoloniales existe, incluso, una complementariedad entre estas dos dimensiones del sentimiento nacional.

La unidad nacional se ha construido negando las diferencias tanto por vía de la inclusión que borra identidades particulares como por medio de la exclusión que separa y aísla a los *otros*. Por eso, en las raíces del nacionalismo anida el racismo, porque su aspiración de desarrollo y homogeneidad lo asocia con el mestizaje, entendido como *blanqueamiento*, y no como el reconocimiento de las cuotas étnicas, que son compartidas en individuos concretos.

En el debate mexicano contemporáneo, la raza fue sustituida por la etnia, y las primeras formulaciones de la acción indigenista se identificaron con un racismo de asimilación que propuso acabar con las diferencias impulsando el mestizaje (Castellanos, 1998).

El mestizaje es la fundamentación racial del Estado nacional, porque su unidad la finca en la integración racial. Pero mestizaje no solo es nacionalismo sino imaginario nacional plasmado en educación formal y familiar, socialización, pintura, literatura, poesía, retórica, política e, incluso, en la idea de lo *nuestro*, lo *típico*, lo *representativo*, nacional o mexicano. Las

imágenes de la virgen de Guadalupe, llamada la *virgen morena*, *madre de todos los mexicanos*, del charro y la china poblana como íconos del vestuario tradicional, la bandera tricolor como referencia central de la patria y las películas y los estereotipos mexicanos, difundidos durante la primera mitad del siglo XX en todo el mundo, expresan una unidad nacional como producto de una integración cultural *étnicamente correcta*.

Dentro de los parámetros de unidad nacional, la identidad mestiza juega un papel central e integrador; por lo tanto, la alteridad tiene como única perspectiva su asimilación al proyecto nacional. Este proyecto ha logrado articular el biotipo con formas de representación socioculturales, tomando la forma de una fobia hacia la alteridad cultural, de un imaginario biológico de lo social (Machuca, en Castellanos, 1998). De esta manera, el racismo no es una herencia del pasado, sino un fenómeno que se reproduce y se actualiza en el seno de cada familia mexicana, y se transmite a través de la socialización temprana y las autopistas de la globalización.

Otro tipo de racismo es el que se funda en la práctica de identidades que expresan prejuicios, estereotipos y manifiestan actitudes diferenciadas hacia el mestizaje, en pro y en contra. Así es posible documentar prácticas de exclusión que parten, incluso, desde campos subalternos, como el desprecio de los negros hacia los asiáticos y los latinos en los Estados Unidos, o el neoindianismo mexicano que sostiene la superioridad cultural indígena frente al mundo blanco-mestizo.

México es un país cuyas raíces mesoamericanas y coloniales combinan el racismo y el etnicismo, en las relaciones entre la sociedad nacional y los pueblos indios. Si en un principio estas relaciones se fincaron en un rechazo y una preservación de las diferencias como práctica excluyente, más adelante se tornaron incluyentes, pero desde la perspectiva de fomento a la relación y al contacto para diluir las diferencias. Ambos procesos han

ejercido violencia simbólica y física en contra de los definidos como *otros*, en este caso los indios. Por eso el EZLN insistió, en San Andrés, en el reconocimiento de las diferencias, pero sobre la base de eliminar las desigualdades que han generado tanto las políticas excluyentes como las asimilacionistas, imaginando una nación donde puedan caber todos, un mundo donde aniden varios mundos.

No obstante, los acuerdos de San Andrés en sí mismos no alcanzaron a reflejar esa aspiración tan vasta, y sí en cambio muestran contenidos que en ciertos momentos se contraponen, quizá como testimonio de esa lucha permanente en el seno de la sociedad mexicana, entre las perspectivas universalista y particularista, que no escapan al impacto tanto del nacionalismo racista como del etnicismo militante.

El documento núm. 1 (1996) de los mencionados acuerdos, que es una declaración conjunta entre el EZLN y la representación gubernamental, trata de la construcción de un pacto social integrador, que surja en el marco de una profunda reforma del Estado. Asienta el compromiso del gobierno federal de propiciar el concurso de la sociedad civil en un nuevo esfuerzo de unidad nacional, para desterrar mentalidades, actitudes y comportamientos discriminatorios hacia los indígenas, para desarrollar una cultura de la pluralidad y la tolerancia. El imaginario de la sociedad mexicana plasmado en este documento la dibuja más moderna y eficiente, vigorosa y unida, plural y tolerante, más justa y menos desigual. Desecha la tesis del integracionismo cultural, y pone en manos de los pueblos indios el diseño de políticas de desarrollo, apegadas a las configuraciones locales y regionales.

Concede un reconocimiento a los pueblos indios, como nuevos sujetos de derecho, con garantía constitucional de libre determinación y autonomía, pero asegurando, de manera paralela, la preservación de la unidad nacional. Los indios son reco-

nocidos bajo la jurisdicción del Estado mexicano, pero, al mismo tiempo, deben ser respetados sus usos y costumbres, siempre y cuando no pongan en riesgo el pleno respeto a los derechos humanos. Se establece el respeto a la diferencia de los pueblos indios, pero bajo el supuesto de su igualdad fundamental frente a la ley.

Plantea una educación intercultural que incorpore los saberes indios a los planes y los programas de estudio de las escuelas públicas y privadas, pero con la aceptación tácita de que el idioma oficial será el castellano.

El principio de sustentabilidad, conforme con los lineamientos del Convenio 169 de la OIT, establece compromisos de apoyo a técnicas tradicionales de cultivo, producción y explotación de recursos naturales, pero fundamentalmente se refiere a casos de indemnización frente a hechos consumados, donde el hábitat de los pueblos indios haya sido dañado.

Otro aspecto interesante lo constituye la libre determinación y la autonomía, que aparecen acotadas por la soberanía nacional y los intereses de los distintos niveles de gobierno. No obstante, se establecen posibilidades de libre asociación en el nivel municipal, y transferencia de recursos y fondos públicos para ser administrados por los propios pueblos indios, pero dicha posibilidad queda circunscrita a las reformas que cada legislatura estatal tenga a bien conceder a su favor. En el documento núm. 2 de los Acuerdos se precisa claramente la limitación de la que se habla:

Las reformas legales que se promuevan deberán partir del principio jurídico fundamental de la igualdad de todos los mexicanos ante la ley y los órganos jurisdiccionales, y no creación de fueros especiales en privilegio de persona alguna, respetando el principio de que la Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas (p. 1).

Otros señalamientos fueron expresados por el EZLN, en el momento mismo de la firma de los documentos, y después en un documento aparte (CCRI-EZLN, 1996), especialmente lo relacionado con la necesidad de resolver el problema agrario y reformar el artículo 27 de la Constitución, conforme al espíritu de Emiliano Zapata, referido a la tenencia de la tierra y a la reforma agraria; la insuficiencia de los compromisos del Estado respecto al desarrollo sustentable; la inaplazable transformación del modelo económico, que mantiene enormes desigualdades y relaciones de explotación sobre mujeres y hombres indios; las garantías con que deben contar los indios sujetos a procesos judiciales comunes; el interés en la población migrante; y la falta de precisión en puntos tan importantes como la autonomía diferenciada en el ámbito municipal y el acceso a los medios de comunicación.

En esta historia, no debe olvidarse que la discusión del tema agrario se trasladó a otra mesa de diálogo, que nunca se llevó a cabo. En la redacción de los documentos pesó mucho la voluntad de legislar, y muy poco la disposición del gobierno federal para concretar decisiones y acciones. Ese largo camino que se vislumbraba, a través de las salas de las distintas legislaturas, desapareció repentinamente cuando el presidente Zedillo, en nombre de la nación, se negó a suscribir y avalar tales acuerdos.

Como se pudo observar en la Mesa de San Andrés, el debate sobre la integración nacional no está resuelto, y el futuro de las instituciones y las agencias que llevan a cabo la acción indigenista es tan incierto como el del propio pensamiento antropológico mexicano. Se acercan tiempos difíciles para México, se cumple un ciclo centenario más que augura grandes confrontaciones sociales, se desdibuja una vez más el perfil de país emergente, de líder continental, y se proyecta una sombra

densa frente a su futuro. La antropología mexicana no puede ir más allá si no acepta un liderazgo en la interpretación de estas nuevas configuraciones de la complejidad social, asumiéndose como la ciencia que estudia y busca el reconocimiento, el respeto y la convivencia de la diversidad humana.

REFLEXIONES FINALES

El pensamiento antropológico, surgido de la Revolución Mexicana a principios del siglo XX, practica una mirada sobre los indios y los campesinos asimétrica y comparativamente referida a la cultura occidental, como centro e imagen del estatus de desarrollo y organización social que debe lograr. En ese ejercicio comparativo, se diagnosticó a las culturas y a los pueblos nativos como obstáculos a la integración nacional.

No obstante que los primeros trabajos de investigación tuvieron una cobertura regional y objetivos específicos, orientados a favorecer la aplicación de los conocimientos adquiridos, la antropología mexicana experimentó una fractura entre el quehacer académico y la acción, que *conspiró* prácticamente contra la posibilidad de que la generación de teorías explicativas de la realidad nacional, y sus expresiones en regiones y pueblos, se viera alimentada con los resultados de un trabajo de campo permanente.

Ocurrió que la antropología y el Estado revolucionario y nacionalista coincidieron en determinar como prioritario integrar una nación, sin haber logrado conocer y entender a todos sus componentes potenciales. Se insistió hasta la saciedad en que México requería una *fusión de razas*, una *convergencia de culturas*, un solo idioma y una sola nacionalidad para lograr el desarrollo.

Si se consideró inaceptable la tesis asimilacionista, de construir un solo México eliminando o rechazando las diferencias étnico-culturales, por considerarlas obstáculos a la integración nacional, la tesis incorporacionista no es menos criticable, porque propone sumar mecánicamente las diferencias, en un Méxi-

co que disuelva su diversidad en favor del mestizaje. Ambas, en suma, contienen una buena dosis de racismo.

Ni el paradigma positivista que sostiene el carácter emancipador de la educación occidental sobre los indios ni el socialista que vislumbra su incorporación al trabajo asalariado, como el primer paso hacia su liberación, abandonaron las tesis asimilacionistas e incorporacionistas frente a la cuestión india durante la primera mitad del siglo XX.

La temprana separación entre las tareas de investigación y las de atención al indio, el predominio de las tesis incorporacionistas para fundar el proyecto nacional y el viraje político del Estado después del gobierno cardenista contribuyeron notablemente al fracaso del indigenismo como movimiento emancipatorio y como promotor de un encuentro intercultural de la nación.

El indigenismo moderno nace en México como una respuesta propia a la necesidad del Estado de contar con una política expresa hacia el medio indígena. Aguirre Beltrán es el autor de esa teoría propia, como teoría de la integración y la acción indigenista, donde propone investigar y actuar para que se lleve a cabo. Además de proporcionar las bases operativas de las principales instituciones indigenistas que hasta ahora operan en México, Aguirre Beltrán tiene el alto reconocimiento por haber puesto en práctica su propia teoría, no menos incorporacionista, desde los más altos cargos de responsabilidad, aunque sus resultados no hayan sido los esperados. La trayectoria de este destacado indigenista muestra hasta dónde las relaciones entre el Estado y la antropología se han tornado perversas en México, y cómo la vieja disyuntiva entre barbarie o civilización se ha impuesto durante todo un siglo desplazando la de incorporación o pluralismo.

El indigenismo moderno, como tarea institucional, se distanció más de la antropología al experimentarse, en el campo académico, el desplazamiento de la cuestión étnica, por la

avalancha de los estudios rurales, a partir de los años setenta, y, más adelante, por los ajustes realizados al aparato estatal, como producto de la irrupción de los teóricos de la marginalidad, la dependencia y el neoliberalismo. Los indios simplemente desaparecieron del discurso pragmático de los gobernantes y los planificadores, para ser sumados a la categoría de *pequeños productores agrícolas de escasos recursos*.

La formación del estudiante mexicano de antropología, hasta prácticamente la década de los años setenta, fue dominada por la tradición empirista. Los trabajos recepcionales de estos antropólogos eran estudios de corte histórico-cultural, con poca profundidad etnográfica y etnológica, o bien de perfil estructural-funcional, con un marcado enfoque de comunidad, y presentados en forma de monografías, que se inspiraban en la antropología indigenista aplicada.

A partir del movimiento estudiantil de 1968, la mayoría de las escuelas de antropología mexicanas comienza a incorporar el pensamiento marxista a sus programas de estudio y a las metodologías de sus investigaciones. Uno de los primeros resultados, en el área de antropología social, es el abandono del tema indigenista como parcela prioritaria de los esfuerzos académicos, y el emprendimiento de los estudios campesinos, de las colonias populares y de la migración rural-urbana. La lectura dogmática del marxismo afirmó, en el discurso antropológico mexicano, los esquemas evolucionistas y profundizó la tendencia por explicar a la sociedad a través de determinantes económicos.

Los últimos 50 años de esta historia, a pesar de registrar la fundación de las principales agencias de asistencia al indio y el establecimiento de centros coordinadores en todas las regiones indias, confirman el alejamiento entre la producción intelectual y las acciones tendientes a la emancipación del indio, así como la vigencia de la ruptura epistémica, entre el llamado

trabajo científico y la generación de otros saberes provenientes del terreno de la acción indigenista.

Otro aspecto importante a mencionar es que durante este periodo la antropología en México presenta una desestructuración en campos de alteridad excluyentes, como producto de su desarrollo en el contexto de una sociedad profundamente marcada por ideologías y prácticas racistas.

Así, tenemos que, frente al trabajo académico-intelectual de los antropólogos, se desprecia el esfuerzo y la determinación de los trabajadores indigenistas, quienes en su mayoría no son antropólogos y presentan diversos perfiles de interacción con el medio indígena; frente a ellos se despliega el universo indio con toda su amplitud, diversidad y contradicciones. El resultado de esto es la existencia de un estatuto académico que sustenta un *nosotros* ilustrado como conciencia del espíritu y de la integración nacional, donde no caben los trabajadores indigenistas, quienes por su parte integran un *nosotros institucional*, pero que es visto por los antropólogos como otra dimensión de lo antropológico, diferente e inferior. En cambio, el universo indio no puede representar un *nosotros*, sino un enorme y exponencial *otros*, como producto de las miradas fragmentadas de antropólogos e indigenistas. La identidad india se manifiesta en un nivel de otredad diferente, aquel que corresponde a los pueblos y a las comunidades.

Lo cierto es que ni el mundo libre del estado benefactor y la economía de mercado ni el desaparecido bloque socialista del estado proletario demostraron ser los remedios a los grandes males de la humanidad. Las utopías terrenales no han convencido a los individuos de la necesidad de cambiar, y pareciera ser que éstos prefieren anclar buena parte de sus expectativas en el terreno de las tradiciones.

La resistencia a cambiar o el cambio en direcciones, ritmos y formas inesperadas de muchos grupos humanos provocó el

derrumbe de varios paradigmas del pensamiento social y filosófico del presente siglo, y sigue constituyendo un punto nodal del debate en la investigación social. Hoy en día, se pone de manifiesto un esfuerzo de los investigadores sociales por desarrollar estudios que relacionen lo estructural, lo cultural y lo político, pero partiendo de reconocer el carácter diverso y plural de las sociedades humanas y sus miembros.

El esquema globalizador, no obstante sus formas subyugantes de atracción, muestra entre telones las imágenes de un futuro poco promisorio para quienes aún no han logrado resolver asuntos tan elementales como la alimentación, el empleo, la educación y la salud. Se nos ofrecen las bondades de la cibernética, la automatización y la ingeniería genética, pero, en cambio, no se constatan esfuerzos decisivos para combatir el hambre mundial o para encontrar mecanismos que garanticen la convivencia y el respeto entre los grupos humanos sin importar raza, religión o condición económica.

Paradójicamente dentro de esta era de globalización, que performa un estilo de vida y de consumo *al alcance de todos*, destacan los llamados a *tolerar* las diferencias y a la convivencia por encima de ellas, pero en la vida cotidiana de muchas regiones del mundo se sigue matando por causa de esas diferencias, y se ponen en práctica políticas de *limpieza étnica*, o de afirmación de nacionalismos y regionalismos de unos frente a otros.

La gran familia humana no logra reconocer a muchos de sus hijos, y algunos de ellos son, incluso, negados de manera sistemática, señalados como *los otros de los otros*, que es el caso de los indios de América. Nuestros países mantienen prácticamente la misma incapacidad para resolver los retos que les planteó la búsqueda de su identidad, y la afirmación como estados nacionales desde su independencia de las coronas europeas, los saldos de esta situación son mayoritariamente negativos, y

se agigantan como monstruosas bofetadas en el rostro de las sociedades democráticas.

Globalización económica, interdependencia, transnacionalización y migraciones masivas no han impedido la revitalización de los regionalismos y la reestructuración funcional de identidades, entre los individuos que concurren a estos grandes fenómenos en el mundo entero. Europa o la interdependencia México-Estados Unidos nos brindan ejemplos de cómo, pese a las grandes y veloces transformaciones en la economía y la ciencia, grupos sociales específicos siguen reivindicando orgullos regionales y locales de su tradición cultural. Dicho sea de paso, los procesos de modernización tecno-económica no han sustituido a la cultura y a la tradición, sino que han planteado nuevos espacios, sujetos y circunstancias sociales que transforman su práctica cotidiana. Estos procesos experimentan múltiples estrategias de adaptación, de acuerdo con las necesidades y con los roles desempeñados por los individuos. En otras palabras: cualquier proyecto de desarrollo o innovación tecnológica en la sociedad se encuentra sujeto a un proceso de mediaciones, que intenta adaptar intereses de individuos y grupos.

La insurrección zapatista de 1994, además de todas sus aportaciones a la lucha social, ganó una batalla que los antropólogos e indigenistas ya habían abandonado: sentar a los actores sociales e institucionales de la integración nacional, para reclamarles la ausencia de *otros actores*, justo en la mesa donde se discutía el futuro de la nación. Arcaísmo o no, el zapatismo desenterró la cuestión étnico-nacional para volver a situarla dentro de la agenda de los grandes asuntos nacionales, junto a la reforma agraria y a la justicia social.

El desenlace de este episodio luminoso de la historia reciente de México es infelizmente poco alentador. Lo que se esperaba de aquella mesa integrada por todos los convidados era el inicio

de una larga conversación entre todos los comensales, que abriera verdaderos espacios de reconocimiento, comunicación, convivencia y aprendizaje intercultural, que anunciara el México autonómico y multicultural del próximo milenio. En lugar de eso, algunos comensales no gustaron del menú, del ambiente y de la compañía. El México diverso pero marcadamente desigual, injusto y racista se apoderó del escenario. Como en los viejos tiempos, la palabra empeñada por los poderosos no fue cumplida y terminaron por abandonar la mesa. Les molestó enormemente tener que compartir un proyecto de país con todos los asistentes, algunos de ellos hasta hace tiempo prácticamente inexistentes.

Ha pasado más de una década y no han vuelto los comensales a la mesa, y el menú parece no haber variado. Ya no hay posibilidades de escribir cartas al rey, como en los viejos tiempos, y la impactante sorpresa de la revuelta milenaria navegando por internet pareciera haber perdido brillo y vigor, a pesar de haber llevado a cabo cuatro campañas de encuentros con el pueblo mexicano: la Marcha de los 1 111 zapatistas (1997), la consulta sobre los acuerdos de San Andrés (1999), la Marcha del Color de la Tierra (2001) y la Otra Campaña adherida a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005-2006), quizá con la esperanza de encontrar una respuesta que aún no llega.

¿Qué futuro tienen los proyectos nacionales en nuestros países?

¿Cómo y con qué elementos pensar un nuevo pacto social incluyente de las particularidades étnico-culturales en medio del proceso globalizador?

¿Qué quieren los indios a fin de cuentas?

Estas y otras interrogantes no son para una ciencia imposible, sino para refundar la práctica de la antropología mexicana desde un punto de vista ético y socialmente responsable.

Se necesitan nuevas cartas de navegación para imaginar otros mecanismos de convivencia humana y reconocer que, a pesar de haber sido rescatados por los *otros de los otros* de aquella batalla casi perdida que ha durado siglos, no hemos tenido el coraje de tomar el espejo en nuestras manos y levantarlo para mirarnos el rostro y las entrañas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGGER, Ben. 1989. *Fast Capitalism*. University of Illinois Press.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1953. *Formas de gobierno indígena*. UNAM, México, D. F.
- _____. 1953. *Formas de gobierno indígena*. UNAM, México, D. F.
- _____. 1957. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural*. UNAM, México, D. F.
- _____. 1965. *Regiones de refugio*. INI, México, D. F.
- _____. 1970. *Antología de Moisés Sáenz*. Oasis, México, D. F.
- _____. 1972. "Panorama de la Antropología Social y Aplicada", Manuel Gamio Martínez, *Arqueología e indigenismo*. Col. Sepsetentas, SEP, México, D. F.
- _____. 1988. "Formación de una teoría y una práctica indigenista", *INI. 40 años*. INI, México, D. F.
- _____. 1992. *Teoría y práctica de la educación indígena*. FCE-UV-INI-Gobierno de Veracruz, México, D. F.
- _____. 1994. *El pensar y el quehacer antropológico en México*. UAP, Puebla, Pue.
- ALEXANDER C., Jeffrey. 1987. "O novo movimento teorico", *Ciencias Sociais*. Vol. II, núm. 4, ANPOCS, São Paulo.
- APEL, Karl-Otto. 1985. *La transformación de la filosofía*. Taurus, Barcelona.
- ARCE, Alberto y Norman Long. 1988. "La dinámica de las interfases de conocimiento entre los burócratas agrarios y los campesinos: un estudio de caso jalisciense", *Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 8, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jal.
- BÁEZ LANDA, Mariano. 1983. *Café y formación regional. Una contribución al estudio de la región Xalapa-Coatepec*. Tesis de licenciatura en Antropología, UV, Xalapa, Ver.

- _____. 1985. "Soconusco: región, plantaciones y soberanía", Fábregas y otros, *La formación histórica de la frontera sur*. Núm. 124, Cuadernos Casa Chata, CIESAS, México, D. F.
- _____. 1993. *Imágenes de la modernización. Una perspectiva de escenarios y actores del sector social cafetalero en Veracruz*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, Xalapa, Ver.
- _____. 2000. *Antropología aplicada e os 'outros' no Mexico. Experiência disciplinar e practica social*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, IFCH-Unicamp, Campinas, SP.
- BARTRA, Armando. 1976. "Sobre las clases sociales en el campo mexicano", *Cuadernos agrarios*. Núm. 1, México.
- BARTRA, Roger y otros. 1974. *Estructura agraria y clases sociales en el campo mexicano*. Era, México.
- BASSOLS, Narciso. 1979. *Obras*. FCE, México, D. F.
- BERGER, Peter y Thomas Luckman. 1979. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1987. *México profundo. Una civilización negada*. SEP-CIESAS, México, D. F.
- _____. *Obras escogidas*. 1995. INI-CIESAS-INAH-DGCP-SRA, México, D. F.
- BOURDIEU, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. Grijalbo-CNCA, México, D. F.
- BRADING, David. 1988. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Era, México, D. F.
- BRIZUELA, Álvaro y Gladys Casimir de B. 1991. Facultad de Antropología. *Materiales para su historia*. Mecanoscrito, Xalapa, Ver.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1977. "Posibilidad de una antropología de acción entre los Tükuna", *América Indígena*. Vol. XXXVII, núm. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.

- _____. 1978. *Sociologia do Brasil indigena*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Tempo Brasileiro-CNPQ, Rio de Janeiro.
- _____. 1994a. *A antropología e a 'crise' dos modelos explicativos*. IFCH-Unicamp, Campinas, SP.
- _____. 1994b. "Olhar, ouvir, escrever", *Aula Inaugural. Cursos de Graduação*. IFCH-Unicamp, Campinas, SP.
- _____. 1994c. A dupla interpretação na antropología. Mecanoscrito, IFCH-Unicamp, Campinas, SP.
- _____ y Guillermo Raul Ruben (orgs.). 1995. *Estilos de antropología*. Unicamp, Campinas, SP.
- CASO, Alfonso. 1962. *Los centros coordinadores indigenistas*. INI, México, D. F.
- CASTELLANOS, Alicia y Juan M. Sandoval (coords.). 1998. *Nación, racismo e identidad*. Nuestro Tiempo, México, D. F.
- CASTRO-POZO, Hildebrando. 1924. *Nuestra comunidad indígena*. Edición del autor, Lima.
- _____. 1936. *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Juan Mejía Baca, Lima.
- CCRI/EZLN y grupo de asesores. 1996. El diálogo de San Andrés y los derechos y cultura indígena. Punto y seguido. Fotocopia, México, D. F.
- CHARTIER, Roger. 1989. "Le monde comme représentation", *Annales E.S.C.* Núm. 6 (junio), Armand Colin, París.
- COMAS, Juan. 1964. *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*. Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.
- CORRÊA, Mariza. 1987. *Historia da antropologia no Brasil (1930-1960)*. Vértice, Unicamp, Campinas, SP.
- DÍAZ POLANCO, Héctor. 1997. *La rebelión zapatista y la autonomía*. Siglo XXI, México, D. F.

- DILTHEY, Wilhelm. 1974. "Teoría de las concepciones del mundo", *Revista de Occidente*. Trad. de Julián Marías, Madrid.
- ACUERDOS DE SAN ANDRÉS. 1996. Documento Número 1. INI, México.
- D'OLNE CAMPOS, Marcio. 1996. Sofrimentos e prazeres das 'Seriemas': leituras e apropriações de patrimônios naturais e culturais. Mecanoscrito, IFCH-Unicamp, Campinas.
- ESTEVA, Gustavo. 1980. *La batalla por el México rural*. Siglo XXI, México.
- FEDER, Ernest. 1977. "Campesinistas y descampesinistas", *Comercio exterior*. Núm. 12, México.
- _____. 1978. "Campesinistas y descampesinistas", *Comercio exterior*. Núm. 2, México.
- FISCHER, M. 1985. "Da antropología interpretativa à antropología crítica", *Anuario antropológico*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- FOUCAULT, Michel. 1987. *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.
- GADAMER, H. G. 1977. *Philosophical hermeneutics*. University of California Press, Berkeley.
- _____. 1991. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca.
- GAMIO MARTÍNEZ, Manuel. 1916. *Forjando patria. Pronacionalismo*. Porrúa, México, D. F.
- _____. 1935. "La investigación de los grupos indígenas mexicanos", *Arqueología e indigenismo*. Col. Sepsetentas, SEP, México, D. F.
- _____. 1935. "Nuestra estructura social, el nacionalismo y la educación", *Arqueología e indigenismo*. Col. Sepsetentas, SEP, México, D. F.
- _____. 1940. "Algunas consideraciones sobre niveles culturales de los grupos indios y mestizos", *Arqueología e indigenismo*. Col. Sepsetentas, SEP, México, D. F.

- _____. 1942. "Calificación de características culturales de los grupos indígenas", *Arqueología e indigenismo*. Col. Sepsetentas, SEP, México, D. F.
- _____. 1972. *Arqueología e indigenismo*. Col. Sepsetentas, SEP, México, D. F.
- _____. 1979. *La población del Valle de Teotihuacan*. INI, México, D. F.
- GARCÍA MORA, Carlos (coord.). 1988. *La antropología en México. Panorama histórico*. Biblioteca INAH, INAH, México, D. F.
- GEERTZ, Clifford. 1983. *Local Knowledge*. Basic Books, Nueva York.
- _____. 1989a. *El antropólogo como autor*. Paidós-Studio, Barcelona.
- _____. 1989b. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- GIDDENS, A. 1991. *La teoría social, hoy*. CNCA-Alianza Editorial, México, D. F.
- _____. 1993. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. 1965. *La democracia en México*. Era, México, D. F.
- GONZÁLEZ CHÁVEZ, Humberto. 1991. "Los empresarios en la agricultura de exportación en México: un estudio de caso", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. Núm. 50 (junio), pp. 87-114, CEDLA, Ámsterdam.
- _____. 1992. El nacimiento de una empresa agroexportadora. El encuentro de un hortifruticultor y un ganadero. Ponencia, Guadalajara, Jal.
- _____. 1993. Neoliberalismo y neocentralismo. La política salinista hacia las asociaciones agrícolas de productores. Ponencia, México, D. F.
- GONZÁLEZ TIBURCIO, E. 1992. "Seis tesis sobre el Programa Nacional de Solidaridad", *El Cotidiano*. Núm. 49 (jul-ago), pp. 3-7, UAM, México, D. F.

- GORDILLO, Gustavo. 1988. *Campesinos al asalto del cielo*. Siglo XXI, México, D. F.
- GUDIÑO, María Rosa y Guillermo Palacios. 1999. "Petición de tierras y estrategias discursivas campesinas...", *Estudios campesinos en el archivo general*. RAN-CIESAS, México, D. F.
- HABERMAS, Jürgen. 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona.
- _____. 1987. *Dialéctica e hermenéutica*. L&PM, Porto Alegre, SP.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia. 1988. *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*. Colmex, México, D. F.
- IANNI, Octavio. 1994. "Globalização: novo paradigma das ciências sociais", *Estudos Avançados*. Pp. 8-21, Cebrap, São Paulo.
- INI. 1978. *INI 30 años después. Revisión crítica*. INI, México, D. F.
- _____. 1988. *INI 40 años*. INI, México, D. F.
- KUHN, T. S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, D. F.
- LATOURETTE, B. 1993. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Debate, Madrid [1a. ed. 1991].
- LEYVA SOLANO, Xochitl. 1999. "Chiapas es México. Autonomías indígenas, luchas políticas con una gramática moral", *El Cotidiano*. UAM, México, D. F.
- LOMBARDO TOLEDANO, Vicente. 1976. *El problema del indio*. Col. Sepsetentas, SEP, México, D. F.
- LONG, Norman. 1994. Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde una perspectiva centrada en el actor. Ponencia en el XVI Coloquio del Colmich: Las disputas por el México rural. Colmich, Zamora, Mich.
- _____. 2007. *Sociología del desarrollo. Una perspectiva centrada en el actor*. CIESAS-Colegio de San Luis, México, D. F.

- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. 1995. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. UIA-Plaza y Valdés, México, D. F.
- _____. 1996. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. 2a. ed. corregida y aumentada, UIA-Plaza y Valdés, México, D. F.
- _____. 2000. *Los retos del movimiento indígena mexicano*. PRD-LVII Legislatura del Congreso de la Unión, México, D. F.
- MARIÁTEGUI, J. C. 1928. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta, Lima.
- MEJÍA PIÑEROS, Ma. Consuelo y Sergio Sarmiento. 1987. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. Siglo XXI, México, D. F.
- MELATTI, Julio Cezar. 1977. "El papel del antropólogo en los proyectos de desarrollo de la comunidad", *América Indígena*. Vol. XXXVII, núm. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.
- MENDELSON, E. y Yehuda Elkana. 1981. "Un acercamiento programático a la antropología del conocimiento", *Anuario de sociología de las ciencias*. Vol. v, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Londres.
- MERTON, Robert King. 1968. *Social Theory and Social Structure*. Free Press, Nueva York.
- MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés. 1985. *Los grandes problemas nacionales*. Era, México, D. F.
- OLIVÉ, León. 1998. "Thomas S. Kuhn y el estudio de la ciencia", *Ciencias*. Núm. 50, UNAM, México, D. F.
- PARÉ, Luisa. 1977. *El proletariado agrícola en México*. Siglo XXI, México, D. F.
- _____. 1991. "El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta", *Nueva Antropología*. Vol. XI, núm. 39 (junio), pp. 9-26, Conacyt-UAM-Iztapalapa, México, D. F.
- PEIRANO, Mariza G. S. 1986. "O encontro etnográfico e o diálogo teórico", *Trabalhos de Ciências Sociais*. Série Antropología, núm. 53, Universidad de Brasilia, Brasilia.

- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2000. ¡Todos Somos Zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México, D. F.
- PIRES DO RIO CALDEIRA, Teresa. 1988. "A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia", *Novos Estudos*. Núm. 21 (julio), Cebrap, São Paulo.
- POPPER, Karl. 1978. *Logica das ciências sociais*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pozas. 1971. *Los indios en las clases sociales de México*. Siglo XXI, México, D. F.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Rafael. 1976. *La escuela rural mexicana*. Col. SepSetentas, SEP, México, D. F.
- REDFIELD, Robert. 1930. *Tepoztlan: a mexican villaje*. Chicago University Press, Chicago.
- REED, Nelson. 1976. *La guerra de castas en Yucatán*. Era, México, D. F.
- RICOEUR, Paul. 1987. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, D. F.
- _____. 1990. *Interpretação e ideologias*. Francisco Alves, Río de Janeiro.
- ROMANO, Agustín. 1969. "La política indigenista de México y la antropología aplicada", *América Indígena*. Vol. XXIX, núm. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.
- ROSEBERRY, William. 1994. Cuestiones agrarias y campos sociales. Ponencia en el XVI Coloquio del Colmich: Las disputas por el México rural, Colmich, Zamora, Mich.
- RUTSCH, M. (org.). 1996. *Historia de la antropología en México*. Plaza y Valdés, México, D. F.
- SÁENZ GARZA, Moisés. 1936. *Carapan. Bosquejo de una experiencia*. Gil, Lima.
- _____. 1939. *México íntegro*. Torres Aguirre Imps., Lima.

- SAHLINS, Marshall D. 1988. *Cultura y razón práctica*. Gedisa, Barcelona.
- SALDÍVAR, Emiko. 1998. El trabajador indigenista al final del milenio: prácticas cotidianas del indigenismo. Ponencia en el II Congreso Nacional de Sociología del Trabajo, Xalapa, Ver.
- SANTIAGO SIERRA, Augusto. 1973. *Las misiones culturales (1923-1973)*. Col. Sepsetentas, SEP, México, D. F.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis. 2000. Ideologías y modelos de desarrollo en la Sierra Tarahumara. Ponencia., ENAH, Chihuahua, Chih.
- SCHUTZ, Alfred y Thomas Luckman. 1973. *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires.
- SEGATO, R. 1989. "Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropología frente ao sagrado", *Série Antropología*. Núm. 86, Universidad de Brasilia, Brasilia.
- SEP. 1933. *Las misiones culturales en México 1932-1933*. México, D. F.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI, México.
- STEWART, Julian. 1943. "Acculturation and the Indian problema", *América Indígena*. Vol. III, núm.4, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.
- SULLIVAN, Paul. 1991. *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*. Gedisa, México, D. F.
- TAX, Sol. 1942. "Ethnic Relations in Guatemala", *América Indígena*. Vol. II, núm.4, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.
- _____. 1945. "Anthropology and Administration", *América Indígena*. Vol. V, núm. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.
- _____. 1952. "Action Anthropology", *América Indígena*. Vol. XII, núm. 2, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.

- TEDLOCK, Dennis. 1986. "A tradiçao analogica e o surgimiento de uma antropologia dialogica", *Anuario Antropológico*. Núm. 85, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- TORRES, Gabriel. 1994. The force of irony: studying the everyday life of tomato workers in western México. Ph. D. Tesis, Wageningen Agricultural University
- VASCONCELOS, José. *Discursos. 1920-1950*. Ediciones Botas, México, 1950.
- VILLARREAL, Magdalena. 1994. Welding and yielding: power, subordination and gender identity in the context of a mexican development project. Ph. D. Tesis, Wageningen Agricultural University.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1971. "Antropología aplicada e indigenismo en América Latina", *América Indígena*. Vol. XXXI, núm. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F.
- VILLORO, Luis. 1979. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. CIESAS, México, D. F.
- _____. 1998. "El futuro de los pueblos indígenas", *La Jornada*. 24 de julio, México, D. F.
- WARMAN, Arturo y otros. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo, México, D. F.
- WOLF, Eric R. 1987. *Europa y la gente sin historia*. FCE, México, D. F.

Apéndice fotográfico



Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán visitan los Altos de Chiapas, 1952. Fondo INI-CDI.



Gonzalo Aguirre Beltrán y funcionarios indigenistas en los Altos de Chiapas, 1955. Fondo INI-CDI.



Aguirre Beltrán en Zinacantan, Chiapas, 1955. Fondo INI-CDI.



Alfonso Caso en los Altos de Chiapas, 1955. Fondo INI-CDI.



Aguirre y Caso en Tlaxiaco, Oaxaca, 1955. Fondo INI-CDI.



Aguirre Beltrán en la Sierra Tarahumara, 1958. Fondo INI-CDI.



Aguirre Beltrán con el cuerpo médico de Atlacomulco, Estado de México, 1972. Fondo INI-CDI.



Aguirre Beltrán y Salomón Nahmad en Chihuahua, 1972. Fondo INI-CDI.

ÍNDICE

Introducción	7
I. Indigenismo, antropología y proyecto nacional ...	13
Asimilar, incorporar, integrar o ¿qué hacer?.....	15
Apóstoles y misioneros	19
La educación socialista del cardenismo	25
Indigenismo proletario	30
Indigenismo moderno	32
Del indigenismo al zapatismo	41
II. La organización del campo académico	45
Las instituciones	45
Cultura y función	46
Antropología académica contra antropología aplicada ..	47
De la cultura a la estructura	52
Del indigenismo a los estudios rurales	55
El retorno a la cultura	59
Academia, política y aplicación. Relaciones perversas ..	67
III. Antropología aplicada. Ciencia u oficio	75
Imaginario indigenista. Las otras historias	77
Oficio indigenista. Cuestión de identidades	112
IV. Antropología, movimiento indio y zapatismo	121
Las luchas indias de hoy	124
Otra vez los indios	128
Otros tiempos, otros indios.....	131

Del indio como problema al indio como actor político.....	143
Racismo, el lobo de la nación.....	149
Reflexiones finales	157
Bibliografía	165
Apéndice fotográfico	175

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,
Indigenismo y antropología. Experiencia disciplinar y práctica social,
de Mariano Báez Landa,
se terminó de imprimir en agosto de 2011,
en Master Copy S. A. de C. V., av. Coyoacán núm. 1450, col. Del Valle,
del. Benito Juárez, CP 03220, México, D. F., tel. 55242383.

La edición, impresa en papel cultural de 90 g,
consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.

En su composición se usaron tipos Century Schoolbook
de 8/10, 9/12, 10/14 y 12 puntos.

Formación: Aída Pozos Villanueva. Edición: Angélica María Guerra Dauzón.