



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN HUMANIDADES
LÍNEA HISTORIA

***Integración, Institución, “Indemnización”: El origen, el apogeo y el “ocaso” del
Indigenismo en México. Una Historia Intelectual de la Antropología Mexicana, 1940-
1994***

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE DOCTORA EN HUMANIDADES (LÍNEA DE HISTORIA)

PRESENTA:
KARINA SÁMANO VERDURA

ASESOR:
Dr. CARLOS ILLADES AGUIAR

LECTORES:
Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas
Dr. Luis Felipe Bate Petersen
Dra. Luz María Uhthoff López

CIUDAD DE MÉXICO

FEBRERO DE 2020.

A los indígenas de México

Agradecimientos

Agradezco al Dr. Carlos Illades el haberme apoyado en la elaboración del proyecto que precedió a la presente tesis, y posteriormente le agradezco el haber aceptado dirigirla y sobretodo el haber confiado en mí para realizarla; tal decisión, sin duda, fue esencial para que este trabajo pudiera llegar hasta aquí. Por todo ello y por su dedicación a la Historia Intelectual: Gracias por haber sido el “director intelectual” de este trabajo.

Agradezco a la Dra. Luz María Uthhoff por impulsarme a seguir adelante, por promoverme en el ejercicio de “historiar”, por sus valiosos consejos y por sus tan acertadas sugerencias en torno a la literatura necesaria para el desarrollo de este trabajo, gracias por recomendarme textos que fueron esenciales, y gracias por el apoyo que me ha dado a lo largo de mi camino en esta “Casa Abierta al Tiempo”.

Agradezco al Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas por ser el responsable de mi interés por las poblaciones indígenas de México. Sus clases sobre los movimientos antisistémicos me hicieron voltear a ver a las poblaciones indígenas de México, en especial a los indígenas de Chiapas. Sin duda los contenidos de sus clases, en mi alma mater la ENAH, fueron el motor que echó a andar tanto el desarrollo de mi investigación en la maestría como del presente trabajo doctoral. Gracias por crear en sus estudiantes el ánimo de observar nuestra historia de México a “contrapelo”.

Agradezco a Profesor Luis Felipe Bate, y lo nombro así porque sé que no le gusta que le digan “doctor”, por sus cursos acerca del materialismo histórico y del marxismo, los cuales me hicieron observar la historia de una manera distinta, de una manera crítica. El tener presente que la Historia está hecha por la clase “dominante” siempre será un impulso para construir una historia desde otra mirada, aquella de los “vencidos” no vencidos. Gracias por ser un ejemplo de humildad y responsabilidad.

Agradezco al Sr. Ángel Baltazar su apoyo no sólo para la consulta sino para la revisión de los materiales que constituyeron el “corazón” de esta tesis. Agradezco sus consejos y el haberme compartido sus experiencias, tanto escritas como verbales, en el

Instituto Nacional Indigenista; sus revelaciones respecto a los trabajos indigenistas fueron invaluable para el desarrollo de este trabajo; gracias por su amabilidad y su disposición.

Agradezco a mis padres, Marcia y Luis, por el apoyo que siempre me han brindado, en todos los sentidos y en todos los momentos de mi vida. En especial agradezco sus enseñanzas sobre la responsabilidad las cuales, sin duda, son la causa de haber llegado hasta aquí.

Agradezco a Mario por haberme acompañado y apoyado a lo largo de este camino, desde el inicio hasta el final. Te agradezco el haberme regalado la joya *La población del Valle de Teotihuacán* de Manuel Gamio. Gracias por esos libros, los cuales además de que fueron esenciales para la elaboración de este trabajo también constituyen, ahora, un brillo entre todos los demás libros que hicieron posible esta historia. Y sobre todo, gracias por enseñarme a ver la vida con Música; porque tanto Euterpe como Clío son musas que debemos honrar con nuestra labor.

Agradezco a Alfonso por haber sembrado en mí el interés por los indígenas de México, esta tesis es el segundo fruto de ello, gracias por mostrarme la existencia de un “otro México” del cual aún falta muchísimo por escribir, gracias por ello porque de no haber sido por esa semilla este trabajo no existiría. Gracias por hacer posible esta cosecha.

Finalmente, pero no menos importante, agradezco a las poblaciones indígenas de Chiapas el haberme permitido convivir con ellos en la primera década de este siglo XXI, gracias por darme la oportunidad de conocerlos y por ser la inspiración para la realización de este trabajo. El haberme permitido estar entre ustedes me hizo reflexionar sobre el gran compromiso que tenemos los historiadores para con ustedes, si bien esta tesis no habla precisamente sobre ustedes, la considero una llave para el iniciar una historia con ustedes. Gracias por su valor y por su labor de construir “un mundo donde quepan todos los mundos”.

“Preguntar por qué, después de siglos de coexistencia con las comunidades indígenas, no se les ha reconocido como parte integral de la nación, es tocar una de las fibras más sensibles de la memoria mexicana. Equivale a invadir el espacio que separa a la memoria del olvido.”

Enrique Florescano

Etnia, Estado y Nación

Índice

Prefacio	11
Introducción	15

Capítulo 1: Indigenismo como Antropología

1. Las diversas caras del Indigenismo. Los Precursores	29
2. Hacia la construcción de una antropología indigenista. Andrés Molina Enríquez (precursor).....	51
3. Hacia la construcción de una antropología indigenista. Manuel Gamio (forjador).....	85

Capítulo 2: La Cima de la Antropología Indigenista. Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán ingenieros del “Indigenismo Oficial”

1. Mestizaje y Latinoamericanidad: los cimientos de la Antropología Indigenista.....	125
2. Las instituciones de los Indigenistas. Manuel Gamio, El Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista.....	141
3. Las instituciones de los Indigenistas. Gonzalo Aguirre Beltrán, El Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista.....	175

Capítulo 3: La Sima de la Antropología Indigenista. Arturo Warman Gryj destructor del Indigenismo (la ruptura definitiva)

1. Crisis económica y crisis del Indigenismo. El “comienzo” del “final” del Indigenismo Mexicano.....	259
2. Las Instituciones en el Escenario de la crisis del Indigenismo.....	281
3. El último suspiro del Indigenismo Mexicano.....	307

Conclusiones	403
---------------------------	-----

Apéndices	413
------------------------	-----

Referencias bibliográficas	463
---	-----

Referencias hemerográficas	481
---	-----

Prefacio

A lo largo de esta investigación me encontré con importantes dificultades que en lugar de haber sido una limitación representaron un desafío interesante. Entre ellas quiero mencionar aquellas que me impulsaron a no desistir.

La primera fue la dificultad de tratar sobre un tema de un pasado relativamente reciente, pues si bien la vida del Instituto Nacional Indigenista emerge en los años 40, su muerte se remonta apenas al inicio de nuestro reciente siglo XXI (2003); y hablar de acontecimientos en los que somos actores de la historia nos hace jueces y/o víctimas. Si de por sí el historiador se plantea problemas de investigación que versan sobre sus intereses y pasiones, el hacerlo de un tema reciente promueve una pasión ineludible.

Hablar, entonces de los años 40s y 50s es imaginarme la niñez de mis padres, en los 60s imaginarme su vida en el Distrito Federal en medio de los mejores años de bonanza económica de México. En los 70s imagino la niñez de mis hermanos mayores, imagino el impacto de la crisis económica en el ámbito familiar; y por supuesto, en los 80s imagino mi niñez, la inolvidable imagen de un periódico que mostraba cómo los alemanes con picos y mazos tiraban el muro de Berlín. Y en el contexto nacional la inolvidable canción de Solidaridad, tan famosa que te hacía creer en la bondad de los mexicanos. Y finalmente, los 90s me recuerdan ese revés de la “Solidaridad”, el hecho de tener que hacerse crítico, porque no quedaba de otra, era imposible no hacer una crítica de los responsables de la profunda crisis en que se sumió el País. Recordar que muchos compañeros dejaron de estudiar por no contar con los recursos, que muchas compañías quebraron y que a veces ni siquiera me alcanzaba para el transporte de traslado a la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia).

Confieso un enorme esfuerzo por no apasionarme con los recuerdos, pero debo declarar que de vez en cuando se me fue alguna frase muy de mis vivencias de aquellos años.

La segunda dificultad fue hablar de un tema tan tratado y tan antiguo como los son los “indios mexicanos”; pues si bien este trabajo se enfocó en las ideas que algunos personajes tuvieron sobre los indios, en esencia es un investigación de los indios como una idea. En este sentido son ellos los protagonistas de esta historia pero a través de quienes los convirtieron incluso, en algunos casos, en una obsesión.

Es una historia de los indios porque sin indios simplemente no hubiera existido el indigenismo; ellos son la materia de la idea más importante en la mente de los indigenistas. Así, esta fue otra dificultad a lo largo de la elaboración de esta investigación, dar prioridad a la idea de “indio” en lugar del personaje “el indígena”. Fue difícil dar un giro al análisis, pues en lugar de observar como actor principal al indígena, se observó a los indios en la forma de una idea, una idea de los indigenistas a lo largo de diferentes etapas en la Historia de México.

El indio como idea es un tema muy lejano que surge desde la llegada de Occidente al “nuevo Mundo”, sin embargo, fue hasta el siglo XX en que tal idea tuvo una “casa propia”, un lugar en dónde ella era el único tema de discusión, un lugar exclusivo, si bien esta idea, algunas veces, se encontraba en la mente de personas ajenas a esta “casa”, en realidad fue ahí donde gozó del privilegio de ser mencionada, pensada y analizada. Así, la casa de esta idea fue el Instituto Indigenista Interamericano, cuya recámara matrimonial fue ocupada por el Instituto Nacional Indigenista de México, mientras que las otras habitaciones menores fueron ocupadas por los Institutos Indigenistas de diversos países de América Latina que contenían en su población a “indios”; porque cabe aclarar que México fue el país donde se desarrolló con mayor ahínco el pensamiento y sobre todo la acción indigenista.

Mi interés por este tema acerca de la configuración del Indigenismo y en consecuencia de la Antropología Mexicana en su fase Indigenista, tuvo que ver con mi interés por encontrar alguna respuesta sobre la fallida causa del Indigenismo respecto a promover mejoras en las poblaciones indígenas.

¿Por qué falló el indigenismo?, ¿Por qué a pesar de las intenciones, los proyectos e incluso las prácticas encauzadas a mejorar las condiciones de las poblaciones indígenas de México y en general de América Latina, hoy existe pobreza en estas poblaciones, la cuales siguen siendo objeto de discriminación? ¿Por qué existe un profundo desconocimiento o ignorancia por estas poblaciones?

¿Será porque, como dice Carlos Aguirre Rojas (2014) siguiendo a Carlo Ginzburg, que es necesario distanciarnos de observar y escuchar las demandas de las poblaciones indígenas, pues el estar cerca crea un efecto de “banalización”?

Yo creo que sí, pues comparto el argumento de que esa sea la causa de que las poblaciones indígenas hoy son ignoradas por intelectuales, científicos sociales e incluso activistas políticos.

Así, a pesar de que esta no es una tesis sobre los movimientos indígenas a lo largo de la historia, sí pretende ser una historia que rebela cómo falló la causa indigenista que al final de cuentas fue creada para promover un mundo mejor para las poblaciones indígenas del “Nuevo Mundo”.

Sin más advertencias para el lector, termino diciendo que este trabajo además de satisfacer la cuestión sobre un tema, para mí apasionante, también representa un gran respeto y admiración por los indígenas; a quienes considero “los no vencidos ni aún “vencidos””.

Karina Sámano Verdura

Tenango del Aire, Estado de México, 27 de junio de 2019.

Introducción

El tema

El presente trabajo se refiere, más que a una Historia de la Antropología Mexicana, a una Historia del Indigenismo ¿Dónde radica la diferencia, si la Antropología Mexicana se desarrolló como un sinónimo del Indigenismo?

La diferencia es que una Historia del Indigenismo implica el análisis de un proceso, de ahí que en el título se integren los elementos de “origen, apogeo y ocaso”; en cambio una Historia de la Antropología Mexicana no.

Hacer una Historia de la Antropología implica analizar el desarrollo científico de un área del conocimiento, poner atención en los paradigmas, la epistemología, la lógica, la ontología y la contextualización de todos ellos para comprender sus cambios y sus razones de ser en los diferentes periodos históricos por los que ha pasado la Antropología desde que fue reconocida como una ciencia desde el siglo XIX.

Algunos trabajos que han ahondado en este tema son: la compilación de Carlos García Mora publicada en 1987 y titulada *La Antropología en México*, la cual se refiere a una Historia de esta ciencia. Texto que fue una necesidad citar a lo largo de este trabajo debido a que comprende una obra extensa y detallada sobre el quehacer científico de los antropólogos.

Una obra que me parece tener un perfil semejante a la compilación mencionada es aquella de Mechthil Rutsch titulada *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, publicada en el año de 2007 (cabe mencionar que el antecedente de este texto fue la compilación titulada *La Historia de la Antropología en México. Fuentes y Transmisión*, la cual fue producto de un Coloquio realizado del 5 al 7 de julio de 1993, titulado con el mismo nombre).

Ambos textos, tratan sobre la historia del quehacer antropológico, sobre los elementos que, como ya hemos dicho, deben incluir las Historias de la Antropología como ciencia y por supuesto, en este caso, su particular desarrollo en el contexto mexicano.

También, quiero reconocer el texto de las antropólogas María Ana Portal Ariosa y Paz Xóchitl Ramírez Sánchez titulado *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, publicado en el año de 2010. Puse punto y aparte en este texto debido a que si bien se refiere a una Historia de la Antropología, existe una diferencia importante con los textos anteriores y es que más que una historia del quehacer antropológico se refiere a una historia respecto a la visión de los antropólogos ante su objeto de estudio: “el otro”, ese “otro” que para los antropólogos mexicanos era el indígena. La presente tesis, entonces, tiene un gran acercamiento a esta obra debido a que versa sobre la historia del Indigenismo.

Hacer una Historia del Indigenismo, implica analizar el desarrollo del nacionalismo mexicano, del concepto de indio y del concepto de mexicano; la vinculación de estos tres elementos da como resultado el análisis del papel que tuvieron los indígenas mexicanos en la conformación del nacionalismo mexicano; y la función que tuvo la Antropología en todo ello como un medio para construir tal nacionalismo. De ahí que a lo largo de la vida de la Antropología como ciencia, existió un periodo histórico en que Antropología Mexicana e Indigenismo llegaron a ser sinónimos y antónimos, consecuentemente. Y es en esto último en lo que la presente tesis se diferencia del trabajo de María Ana Portal y Paz Xóchitl Ramírez, en que ellas muestran una parte de esa historia pero no ahondan sobre el momento en que la Antropología Mexicana dejó de ser Indigenista.

Debido a que el Indigenismo implica el análisis de varios conceptos como indio, mestizo, mexicano, Nación, Estado-Nación, Antropología, antropólogo, América Latina, progreso, desarrollo, etnia, minorías, nacionalismo, identidad, etc., podemos decir que un texto que fue básico para construir el problema de investigación fue *Los grandes momentos del Indigenismo en México* de Luis Villoro. Este texto comprende un análisis del Indigenismo en diversos periodos de la Historia de México, pero como su origen fue en

1950 (cuando fue publicado por primera vez), no analiza la segunda mitad del siglo XX cuando fue el mayor éxito del indigenismo y su muerte definitiva. Entonces, en sí el autor no analiza al Indigenismo como Antropología Mexicana.

Sin embargo, como hemos mencionado, el análisis de Villoro sobre el Indigenismo fue la inspiración más importante para la realización de este trabajo.

Cabe mencionar que un trabajo posterior al de Villoro, el cual está profundamente relacionado con un análisis filosófico del Indigenismo es el texto de José Porfirio Miranda titulado *Antropología e Indigenismo*, y debido a que su publicación fue en 1999 sí incluye los momentos del Indigenismo mencionados atrás. Sin embargo debido a la formación filosófica religiosa del autor, el texto no explica históricamente las diversas fases del Indigenismo.

En sí, este trabajo es una Historia del Indigenismo la cual incluye a la Historia de la Antropología Mexicana; en este sentido consideramos que la vida del Indigenismo tuvo una duración de casi 500 años, nació desde que Europa llegó al “Nuevo Mundo” y murió en el último cuarto del siglo XX; mientras que la Antropología Mexicana fue indigenista alrededor de 50 años, desde la década de los 40s hasta la década de los 90s del siglo XX.

Esta Historia del Indigenismo finaliza, entonces, en la década de los 90s. Ya no existe el indigenismo, porque ya no existen proyectos enfocados a “ayudar a cambiar” a las poblaciones indígenas. Sin embargo, la Antropología Mexicana aún existe como ciencia, una Antropología que ya no es indigenista.

En este sentido el problema que planteamos y que fue el motor para emprender esta investigación fue el siguiente.

El problema

¿Cómo se planteó y se desarrolló la relación entre la Antropología Mexicana, y en general Latinoamericana, y el Indigenismo como un conjunto de ideas que tenían como objetivo

cambiar, de alguna manera (dependiendo del contexto), algunos o varios aspectos de las poblaciones indígenas para promover un mejoramiento o un desarrollo dirigido a escalar algún peldaño rumbo a la civilización?

Para dar una respuesta fue necesario considerar la Historia tanto de la Antropología como del pensamiento antropológico. La primera tiene que ver con el desarrollo de la Antropología como una ciencia social mientras que el segundo tiene que ver con las ideas relacionadas con el conocimiento del hombre occidental de las poblaciones indígenas del “Nuevo Mundo”.

Así, el pensamiento antropológico se tornó en un Indigenismo desde que los órdenes mendicantes se dieron a la tarea de pensar en el indígena como alguien a quien se debía ayudar para civilizarlo y/o cristianizarlo; de ahí en adelante pensar en el indígena con el objetivo de crear medios para mejorarlo fue la esencia del pensamiento antropológico. Es por ello que consideramos que el indigenismo ha tenido una vida más larga que la Antropología; y si bien en la segunda mitad del siglo XX hubo una convergencia entre ambos, la cual dio como resultado una Antropología Indigenista, a finales del siglo XX, murió el indigenismo pero la Antropología sigue existiendo.

La hipótesis

La relación que tuvo la Antropología Mexicana con el indigenismo fue una relación de dependencia. Siendo que el indigenismo implicaba un conjunto de objetivos dirigidos a cambiar o mejorar las condiciones tanto sociales, políticas, económicas y culturales de los indígenas; la Antropología Mexicana surgió como un proyecto totalmente indigenista, así el desarrollo de esta ciencia dependía de los objetivos indigenistas, funcionó como un medio para la realización de dichos objetivos. Sin Indigenismo no había, entonces, Antropología; de ahí la dependencia de la última con el primero.

Respecto a por qué el Indigenismo murió pero la Antropología no; sostengo una causa, pero no por ello considero que sea la única o la más importante, es la que yo encontré.

La causa de que la Antropología dejara de ser indigenista se debió a una crisis del nacionalismo. A lo largo de este trabajo me he referido a cómo el indigenismo fue un proyecto dirigido a cambiar a los indígenas pero cuando convergen el indigenismo con la Antropología, esta última se convirtió en el medio para lograrlo; y dado que la Antropología Mexicana se desarrolló plenamente en un contexto en el que se configuraban los mestizos como ícono de lo mexicano, el promover un cambio en los indígenas se convirtió en un compromiso debido a que los indígenas eran parte de la identidad de los mestizos.

Así, esta tesis tiene como tema esencial tanto la convergencia como la divergencia entre el Indigenismo y la Antropología Mexicana. Por supuesto la convergencia surgió desde el momento en que la Antropología se originó como un medio para desarrollar al indigenismo mientras que la divergencia ocurrió cuando la Antropología dejó de ser tal medio y se convirtió en una ciencia que “objetivamente” analizaría a ese “otro”, en este caso a los indígenas, sin intención de involucrarse o promover algún cambio de cualquier tipo. Lo cual dejó de ser así desde que los indígenas dejaron de pensarse como futuros mestizos.

Además de esta crisis del nacionalismo también tuvo consecuencias la crisis económica del último cuarto del siglo XX, pues la falta de recursos limitó la inversión en el Indigenismo, pues este último desde la segunda mitad del siglo XX (a través del Instituto Nacional Indigenista, creado en 1948) fue parte de los compromisos del Estado por promover mejoras sociales, económicas, políticas y culturales en las comunidades indígenas tanto de México (directamente) como de América Latina (indirectamente, a través de la fundación del Instituto Indigenista Interamericano, que tuvo su sede en la Ciudad de México a partir de 1940).

Otra causa es aquélla que sugiere Carlos Antonio Aguirre Rojas; que es la revolución cultural de 1968 la cual, de acuerdo a lo mencionado por Aguirre en su texto *Movimientos antisistémicos y cuestión indígena en América Latina* (2018), condujo a la proliferación de movimientos antisistémicos y entre ellos a los movimientos indígenas tanto de México como de América Latina, lo que dio como consecuencia un rechazo a las políticas neoliberales del Estado, entre ellas al Indigenismo.

Justifico la ausencia de esta causa debido a que lo que pretendo mostrar es la caída del Indigenismo como una política del Estado Mexicano, por lo cual no trato las acciones de los propios indígenas, sino al Indigenismo como un pensamiento y acción de quienes no son indígenas. Pero, reconozco la enorme importancia de los movimientos indígenas y sus iniciativas no sólo aquéllas que tienen que ver con el rechazo a las políticas del Estado, también su rebelión contra el sistema capitalista, lucha que representa un rechazo a las situaciones discriminatorias de las que han sido objeto a lo largo de más de quinientos años.

Así, para analizar a los indigenistas, fue necesario emplear el método de la Historia Intelectual, para comprender el significado del indigenismo de quienes pensaron y actuaron sobre los indígenas mexicanos y de América Latina, con la finalidad de promover un cambio en ellos.

La metodología

François Dosse en su texto *La marcha de las Ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, menciona que la Historia Intelectual es un punto de encuentro entre cuatro elementos: la Historia clásica de las ideas, la Historia de la filosofía, la Historia de las mentalidades y la Historia cultural. El propósito de este encuentro es hacer que se expresen a un mismo tiempo: las obras, los autores y el contexto tanto de unas como de otros.

Por lo anterior podemos afirmar que a lo largo de este trabajo hemos echado mano de la Historia Intelectual como un método de análisis para comprender la relación entre el Indigenismo y la Antropología Mexicana. De tal manera que se analizaron las obras de los autores más representativos dentro del contexto del desarrollo de una Antropología Indigenista.

Así, como se ha mencionado, se ha analizado el momento de convergencia y de divergencia del Indigenismo y de la Antropología Mexicana, es por ello que expresamos el desarrollo de este proceso desde los orígenes de esta convergencia, comenzando con Manuel Gamio y sus textos *Forjando Patria* y *La población del Valle de Teotihuacán*, el momento más fructífero de esta convergencia expresado en la obra *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica* de Gonzalo Aguirre Beltrán y; finalmente, el momento de divergencia expresado en *De eso que llaman Antropología Mexicana* texto coordinado por Arturo Warman Gryj.

Cabe aclarar que si bien esos son los textos fundamentales también se revisaron otros trabajos de los mismos autores y de otros más, indigenistas que tuvieron que ver con la relación Antropología Mexicana- Indigenismo ya fuera en el momento de convergencia o divergencia.

Si bien, reiteramos, el indigenismo comenzó desde el momento de la llegada de Europa al Nuevo Mundo, la convergencia entre Antropología e Indigenismo se dio hasta el siglo XX. Por ello es que si bien mencionamos parte de la Historia del Indigenismo, la esencia del presente trabajo se enfocó en el desarrollo de la Antropología Indigenista que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XX.

Las fuentes

Una consecuencia del desarrollo de esta Antropología mencionada fue la creación de dos Institutos que fueron el porta voz de sus iniciativas y proyectos indigenistas, nos referimos al Instituto Indigenista Interamericano y al Instituto Nacional Indigenista. De

ambos Institutos se generaron documentos, la Revista *América Indígena* en el primero y las actas de Consejo en el segundo. Por ello, siguiendo a Robert Darton en *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, fue necesario revisar tales documentos debido a que, particularmente las revistas, muestran el desarrollo de la Antropología Indigenista de una manera formal debido a que estos documentos iban dirigidos a la comunidad de antropólogos tanto de México como de América Latina; tales documentos eran lugares de discusión pública entre los miembros de esta disciplina. Así, recorriendo las líneas de las revistas encontramos cómo fueron cambiando los planteamientos indigenistas y la causa de tal cambio, pero sobre todo, la incidencia de ese cambio en las prácticas indigenistas.

Es importante decir que si bien se analizaron los discursos acerca de los proyectos y las prácticas de estas instituciones, no se profundizó en el desarrollo particular de tales en cada Estado, una labor compleja debido a la gran cantidad de Centros Coordinadores Indigenistas que se establecieron a lo largo y ancho de la República Mexicana.

Por otra parte cabe reiterar que, por supuesto, los libros de los indigenistas son fuentes a las que recurrimos, ya que en ellos se observó la posición, frente al indigenismo o al nacionalismo, de cada autor.

La estructura del texto

Así, esta historia versa sobre la emergencia del Indigenismo, su ascenso y su descenso (estos dos últimos procesos en su relación con la Antropología Mexicana). Es por ello que la presente investigación está organizada con precisión en tal ciclo; pues finalmente querámoslo o no, sin una posición metafísica, cualquier cosa es observada con una mirada acostumbrada a presenciar este proceso: la vida, el desarrollo y la muerte. En este sentido me apego a esa “costumbre” y admito que de ahí se deriva el orden en que se presenta este trabajo.

Así, en el capítulo 1 se habla sobre la emergencia del Indigenismo el cual por supuesto surgió desde el momento en que los europeos entraron en contacto con “el otro”, ese “otro” que era el indígena, el habitante originario de América. El hecho de considerar como sustantivo a “el otro”; estamos dando un crédito importantísimo al saber antropológico y en consecuencia damos un lugar a los antecedentes de la Antropología.

En un segundo momento se menciona cómo el “indio” pasó a formar parte de la idea de Nación; y con ello surgió un Indigenismo como un conjunto de propuestas y objetivos en relación a “integrar” a los “indios” como parte del proyecto para conformar a la Nación. Se explica por qué el indigenismo en América Latina es sinónimo de Antropología, un hecho que no tuvo lugar ni Europa ni en Estados Unidos, debido a la relación de los Antropólogos con el “Objeto de Estudio”.

Finalmente, en un tercer momento, se explica la relación que tuvo la idea del “mestizo” con la del “indio” para conformar un estereotipo de lo nacional, de lo mexicano.

Así, en ese primer capítulo se analizan diversas ideas acerca de “lo indio”, las cuales pertenecieron a diversos personajes en diferentes periodos de la Historia de México; hablamos de alrededor de 400 años, un periodo en el que aún no existía la Antropología como ciencia, sin embargo, podemos considerar a ese bagaje conceptual en torno a “lo indio”, como los precedentes de la Antropología, pero, también lo podemos considerar como un largo momento del indigenismo, pues (como se explica en este mismo capítulo) el indigenismo implicaba un conjunto de preocupaciones en relación a cómo lograr que los indígenas mejoraran su situación económica, política, social y cultural.

Así, hablamos en este capítulo desde las ideas de algunos frailes, ilustrados, socialistas, positivistas y, en especial, de Andrés Molina Enríquez (quien de alguna manera sentó las bases del objetivo principal de la Antropología: el “desarrollo de los indígenas”), en torno al concepto de “Indio”; hasta las ideas de Manuel Gamio, a quien consideramos el fundador de la Antropología Mexicana o Indigenismo pues para ese momento eran ya sinónimos.

Finalmente, hablamos de un proceso en la vida del indigenismo: su integración. Nos referimos a cómo los saberes antropológicos se fueron integrando a un proyecto indigenista. Es por ello que damos cuenta del proceso de configuración de la Antropología como ciencia y de la Antropología como Indigenismo. En este proceso mencionamos la postura de Manuel Gamio y la influencia del Relativismo Cultural de Franz Boas en la construcción del proyecto indigenista y en los primeros trabajos intelectuales de Manuel Gamio.

En el capítulo 2, en un primer momento, hablamos del bagaje conceptual que daría sustento a un segundo proceso en la vida del indigenismo: su institucionalización. Este bagaje conceptual estuvo relacionado con las ideas de “lo mexicano” y de lo “latinoamericano”; ideas diferentes pero vinculadas intrínsecamente por el concepto de “indio”. Así, se menciona cómo la relación de estos tres conceptos dio como consecuencia un nacionalismo mexicano y otro latinoamericano.

Por otra parte, en un segundo momento, se habla sobre el desarrollo de las instituciones que darían un sustento, tanto material como ideológico a estos dos nacionalismos, los cuales al fin de cuentas fueron parte del desarrollo del indigenismo. Las instituciones a las que nos referimos son al Instituto Indigenista Interamericano (III) y al Instituto Nacional Indigenista (INI). Para ello dividimos en dos partes al proceso mencionado, la primera se refiere a la conformación y la segunda a la consolidación de ambas instituciones.

Por lo anterior, para caracterizar al desarrollo del proceso nos basamos en el indigenismo de dos personajes representativos del mismo, a decir, Manuel Gamio en la parte de la conformación, y Gonzalo Aguirre Beltrán en la parte de la consolidación. Debido a que en el proceso de consolidación el Indigenismo alcanzó un punto máximo, hemos denominado a este capítulo como “la Cima del Indigenismo”. Por ello hablamos exhaustivamente de los trabajos realizados al interior tanto del INI (a través de las actas del Consejo y algunas publicaciones que presentaban los resultados de la “práctica

indigenista” o “Antropología Aplicada” en los diferentes sexenios del auge económico) como del III (a través de la Revista *América Indígena*).

Finalmente, en el capítulo 3 hablamos del revés que dio el indigenismo durante los sexenios en los que comenzó un proceso de crisis económica y un cambio del paradigma indigenista, un cambio de 180 grados.

Por lo anterior hemos llamado a este capítulo “la Sima del Indigenismo” pues se refiere a una condición opuesta al Indigenismo anterior. Y el título corresponde al tercer proceso en la vida del Indigenismo: la Indemnización; que implica una ruptura definitiva del Indigenismo, su fallecimiento.

Así como en los apartados anteriores hubo personajes representativos de cada etapa en la vida del Indigenismo, en esta etapa no hubo excepción, por lo tanto hablamos de la influencia de las ideas de Arturo Warman Gryj en el deceso del Indigenismo. Por supuesto, al igual que en el capítulo anterior, hablamos de las circunstancias históricas aunadas a este proceso y también del deceso de las Instituciones Indigenistas.

Por último, en la parte final se encuentran los apéndices sobre las particularidades de los formatos de la Revista *América Indígena* a lo largo de sus años de publicación. No sé exactamente en qué año dejó de publicarse, sin embargo el último número que encontré fue el correspondiente al volumen LVIII del año de 1998.

Cada capítulo, entonces representa una parte de la vida del Indigenismo, y en sí de la vida de la idea de “Indio” una vida que duró cerca de 500 años; pues ya posteriormente esa palabra (indio o indios) estaría asociada a la discriminación. Se cambió la palabra por Etnia, se murió el Indigenismo (la asistencia social a los “Indios”), pero sigue viva, la indiferencia hacia las comunidades indígenas de México y América Latina.

Capítulo 1

Indigenismo como Antropología

1. Las diversas caras del Indigenismo. Los Precursores

Sus seguidores [de Cristóbal Colón], sin embargo, dejaron de buscar el Kan de Marco Polo en las nuevas tierras, y tuvieron conciencia clara de estar explorando un mundo inédito para los europeos. Los problemas para ubicarlo en el esquema tradicional, tanto geográfico como histórico, tanto teológico como cosmológico, van a ocupar la atención de los occidentales durante mucho tiempo. La antropología moderna surge de este esfuerzo de comprensión y de interpretación del Nuevo Mundo. Puede decirse que América y la antropología nacen, entonces, al mismo tiempo¹.

En este fragmento Ángel Palerm nos propone dos postulados interesantes. El primero, que el interés por el nativo que se ha “descubierto” implica una acción antropológica, dado que hay un esfuerzo por comprender e interpretar lo desconocido y, segundo, que esta acción surge a la par de otro descubrimiento: el de América.

Siguiendo a Ángel Palerm en su *Historia de la Etnología*, él comenta que el interés por comprender al desconocido, se ha desarrollado desde que Herodoto habló sobre los pueblos del sur de Rusia y cuando otros pensadores del mundo clásico se ocuparon también de analizar otras culturas ajenas a la suya. Otros personajes, como los viajeros, en la “era de las exploraciones” aportaron importantes antecedentes para la Antropología, por ejemplo, Colón y “su visión del Nuevo Mundo”, Cabeza de Vaca y su visión sobre “el norte de México”; en la “era de la colonización” Sahagún y “los comerciantes espías”, Zorita y “los señores de la Nueva España”, y en la “era de las revoluciones”, aquellos que pensaban en hacer del nativo un protagonista de “Utopía”, como Quiroga, Bacon y Rousseau.

Un par de siglos más tarde la Antropología se logró como un conocimiento científico que de igual manera se ocupó sobre el análisis del desconocido, “el otro”.

¹ Ángel Palerm, *Historia de la etnología*, tomo I “Los precursores”, 2ª. ed., México, Universidad Iberoamericana, colección Teoría Social, 2006, p. 85.

¿Pero, qué pasó cuando ese “otro” no se tornó tan desconocido sino, más bien, conocido e incluso considerado un elemento de la identidad de quien lo observaba y analizaba?

Los ejemplos mencionados que proporciona Palerm, son todos de cómo Occidente veía al “no Occidente”, sin embargo llegó un momento en que Occidente se vio a sí mismo en el “otro”, o quiso “recuperar” en el “otro” una parte de sí mismo. Este momento se presentó durante el desarrollo y consolidación de la Nación Mexicana, y Latinoamericana posteriormente.

Así, la antropología mexicana y latinoamericana fue un conocimiento que resultó en un Indigenismo, es decir, no sólo importaba la comprensión de un “otro” sino también su “recuperación” como un elemento de identidad. Así, de acuerdo a Luis Villoro,² las enunciaciones o reflexiones acerca de las poblaciones americanas pueden considerarse como indigenismo. Por lo tanto el indigenismo fue una construcción propia de América Latina.

Pero, el indigenismo no se puede determinar como una idea homogénea, por supuesto que tuvo diferentes significados acordes a los contextos en que fue reflexionado. Entonces, desde el descubrimiento de América, como menciona Palerm, las concepciones acerca del indio y posteriormente del indígena fueron cambiando según el contexto de enunciación y/o reflexión. Algunos de estos indigenismos que podemos establecer retomando algunos elementos de Villoro en *Los Grandes momentos del Indigenismo en México* son: un Indigenismo “Providencial,” un Indigenismo Barroco y Patriótico, un Indigenismo Distante, un Indigenismo Erudito, un Indigenismo Socialista, un Indigenismo Positivista-científico, un Indigenismo Social³.

² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México/ El Colegio Nacional, 2005.

³ Cabe aclarar que el autor no es responsable de estas concepciones, más bien fue una inspiración para poder establecerlas.

En las siguientes líneas haré un breve bosquejo de algunos elementos esenciales de estos indigenismos, los cuales nos permiten ver algunas caras de esta idea y de cómo se fue vinculando al desarrollo de un conocimiento científico: la antropología.

Un Indigenismo “Providencial”

En el indigenismo del siglo XVI, de carácter providencial, las primeras generaciones de Colonos (ya fueran militares, religiosos, nobles, etc.) quienes tuvieron arraigadas fuertemente sus creencias religiosas, establecieron un compromiso de convertir al indio en cristiano. En este sentido el indio fue considerado un sujeto a quien se debía evangelizar.

Por ejemplo; “desde su arribo en 1524, fray Toribio de Benavente (1490-1569), llamado por los indios “Motolinia” (“el que se aflige”), advirtió los aspectos que consideraba siniestros de aquel “tiránico reino del demonio”, expresados en sus homicidios rituales”⁴.

Declaraban los frailes a los indios quién era el verdadero universal Señor, creador del cielo y de la tierra, y de todas las criaturas, y cómo este Dios con su infinita sabiduría lo regía y gobernaba y daba todo el ser que tenía , y cómo por su gran bondad quiere que todos se salven [...], pero a ellos [los indios] les era gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender en otra cosa, sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos, y de otras parte del cuerpo, como adelante diré⁵.

⁴ Enrique Krauze, *La presencia del pasado*, México, Tusquets, 2007, p. 24.

⁵ Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España. Y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*; estudio crítico, apéndices notas e índice de Edmundo O’ Gorman, México, Porrúa, 1990, p. 19.

El hecho de que prevaleciera una concepción teológica para explicar a los indios tiene que ver, nos dice Alfonso Mendiola, con que los acontecimientos, durante la Edad Media, sólo adquirirían sentido cuando se interpretaban desde la *historia de la salvación*⁶. Así, los temas privilegiados por la historia medieval eran:

Los prodigios, los presagios, los milagros, pues todos ellos hablan de la acción de Dios [...]; las guerras, y aún más, las que se llevan contra el infiel [...] pues la guerra se hace por la gloria de Dios y del Rey []; las herejías, [] otra cara de la guerra contra el infiel⁷.

Un ejemplo de la visión teológica de un militar es el de Hernán Cortés (1485-1547) quien, nos dice Luis Villoro, “es el cruzado quien defiende la fe con la punta de su espada. Brazo de Dios contra el pagano, es portador de una excelsa misión divina: castigar al infiel para aumentar el reino de Cristo”⁸.

Que mirasen que eran vasallos de nuestra alteza y que jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta... y que además de hacer lo que como cristianos éramos obligados en puñar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en este conseguíamos la mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó⁹.

Los indígenas fueron considerados idólatras y Occidente tenía una misión “salvífica”, “Dios eligió al pueblo español para que llevara a cabo este acto tan importante desde el sentido cristiano de la historia”¹⁰.

⁶ Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2ª. ed., México, Universidad Iberoamericana, serie Historia y Grafía, 1995, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁸ Luis Villoro, *Los grandes momentos... (Op. cit.)*, p. 31.

⁹ Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de América*, México, Nueva España, s.f.; citado en Luis Villoro, *Los grandes momentos... (Op. cit.)*, pp. 31-32.

¹⁰ Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz... (Op. cit.)*, p. 61.

Un Indigenismo Barroco y Patriótico

En los siguientes años, las generaciones criollas establecieron que la tierra que les había visto nacer era su patria, y por supuesto comenzaron a construir lazos de identidad con el pasado indígena.

Al comienzo del siglo XVII no eran tanto los indios que recordaban y reclamaban para sí, como propia, la antigua cultura: eran los criollos, los españoles nacidos en México. Frente a los peninsulares que solían relegar a los criollos, considerándolos españoles de segunda, tenían un argumento poderoso: el de haber “nacido en estas tierras”¹¹.

Un personaje representativo del “criollismo” es Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), entendiendo su obra dentro de un contexto histórico y artístico, comenta Anna More, “el estilo barroco de Sigüenza es un medio idóneo para expresar la identidad ambivalente del autor criollo [...] una especie de bastardo del patrimonio español con un resentimiento internalizado, casi melancólico”¹².

En él se puede encontrar una especie de comparación entre la cultura clásica y la prehispánica como una forma de manifestar un sentido de pertenencia de la historia antigua del Nuevo Mundo. El objeto en el que puede observarse tal mentalidad es un arco triunfal, erigido en 1680, para celebrar la entrada del nuevo virrey, el marqués de la Laguna; de tal arco no quedó nada, sin embargo los especialistas en el tema han utilizado el texto *Teatro* como un medio para reconstruirlo y así describirlo.

En la elaboración, Sigüenza “se resiste a la costumbre de decorar su arco con una alegoría basada en la mitología clásica, eligiendo en cambio, adornarlo con emblemas que representan a los reyes mexicas como ejemplos de las virtudes que debería poseer el nuevo virrey”¹³.

¹¹ Enrique Krauze, *La presidencia... (Op. cit.)*, p. 33.

¹² Anna More, “La patria criolla como jeroglífico secularizado en el *Teatro de Virtudes*”, en Alicia Mayer (coordinadora) *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000 II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 48.

¹³ *Ibíd.*, p. 52.

Y si era destino de la fortuna el que en alguna ocasión renaciesen los mexicanos monarcas de entre las cenizas en *que* los tiene el olvido, para que como fénixes del Occidente los inmortalizase la fama, nunca mejor pudieron obtenerlo que en la presente, por haber de ser vuestra excelencia quien les infundiese el espíritu¹⁴.

La mentalidad criolla estuvo profundamente vinculada, nos dice Bolívar Echeverría siguiendo a Edmundo O’Gorman, a la idea de “*re-comenzar* (cortar y reanudar) la historia de Europa, re-hacer su civilización”¹⁵; y en este proceso de *re-creación*, se ponen en práctica:

Ciertas utopías renacentistas que intentan construir sociedades híbridas o sincréticas y convertir así el sangriento “encuentro de los dos mundos” en una oportunidad de salvación recíproca de un mundo por el otro. [...] el trato de interioridad con el “otro” aunque “peligroso” para la propia identidad, es sin embargo indispensable¹⁶.

La idea de este patriotismo criollo tiene relación con la idea de construir una nación en la que el indígena tiene partido a pesar de su condición. Anota Clavijero (1731-1787):

La religion, la politica, y la economia, son los tres elementos que forman principalmente el caracter de una nacion, y sin conocerles es imposible tener una idea exacta del genio, de las inclinaciones [...], y de la ilustracion que la distinguen. La religion de los Megicanos [...] era un tejido de errores, y de ritos supersticiosos y crueles. Semejantes flaquezas del espíritu humano son inseparables de un sistema religioso que tiene su origen en el capricho o en el miedo, como lo vemos en las naciones mas cultas de la antigüedad. Si se compara [...] la religion de los Megicanos con la de los Griegos y Romanos, se hallará que esta es mas supersticiosa y ridicula, y aquella mas barbara y sanguinaria¹⁷.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁵ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2ª. ed., México, Era, 2000, p. 61.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 62.

¹⁷ Francisco Saverio Clavijero, *Historia Antigua de Megico: Sacada de los Mejores Historiadores Españoles, y de los Manuscritos, y de las Pinturas Antiguas de los Indios; Dividida en Diez Libros: Adornada con Mapas y Estampas, E Ilustrada con Disertaciones sobre la Tierra, los Animales y los Habitantes de Megico*, traducción de José Joaquín Mora, Londres, R. Ackermann, tomo I, libro sexto, 1826, p. 223 (Biblioteca Nacional de México y Biblioteca “Ernesto de la Torre Villar”, del

Estas notas de Clavijero, aunque parecen ser una crítica a la religión prehispánica, en realidad es un argumento comparativo en el que, señala Antonello Gerbi, se equipara al Viejo Mundo con el Nuevo Mundo (nuevamente aparece tal mecanismo comparativo); en este sentido Clavijero toma distancia de los orígenes clásicos del primero pero también de los orígenes prehispánicos del segundo; aun así Clavijero enfrenta lo dicho desde occidente sobre la cultura indígena al compararla con la occidental y ello es porque como criollo hace defensa de su Patria, y parte de ella son las poblaciones indígenas y su pasado.

El mismo alcance redentor tiene la particularizada comparación que hace Clavijero entre el paganismo de los indios y el no menos deplorable paganismo de los griegos y romanos antiguos: conocido y bien explotado expediente de apologética que ya Oviedo utilizaba con frecuencia. Desde el punto de vista religioso, los americanos no eran peores que las augustas figuras de los tiempos clásicos¹⁸.

Esta idea de considerar a los griegos y romanos los perdedores en la comparación debido a que sus ritos y costumbres fueron *iguales, semejantes o hasta peores* que las de los indígenas, Clavijero la adopta del padre Acosta y así “reaviva enseñanzas y esperanzas que se remontan al siglo XVI”¹⁹.

Además de que el patriotismo criollo se envuelve en un discurso “anti-clásico” porque el clásico implica los orígenes de Occidente; también cabe considerar, siguiendo a Bolívar Echeverría, que “el canon clásico está en agonía [...] hay que matarlo o que revivirlo”²⁰. ¿Cuál fue la decisión de los criollos? Ninguna. Se propusieron la creación de:

Otra Europa, fuera de Europa: de re-constitución –y no sólo de continuación o prolongación- de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las

Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luis Mora”). Citado en Alfonso Ramírez Galicia, “Historia de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en México (Elementos teóricos e históricos preliminares)”, tesis de Doctorado en Humanidades Línea de Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, 2014, p. 114.

¹⁸ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, traductor: Antonio Alatorre, 2ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 258.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Bolívar Echeverría, *La modernidad... (Op. cit.)*, p. 44.

formas propias de ésta con los esbozos de forma de las civilizaciones “naturales”, indígena y africana, que alcanzaron a salvarse de la destrucción²¹.

Así, la Europa como un mundo heredero del Clásico no fue asesinado pero tampoco revivido, más bien fue alejado pero considerado un punto de referencia, tal y como puede observarse tanto en Sigüenza como en Clavijero.

Un Indigenismo Distante

Dueños por fin de un escenario que habían considerado suyo desde el siglo XVI, los criollos de la elite rectora en México (políticos, abogados, militares, sacerdotes, intelectuales, algunos empresarios) desecharon la argumentación indigenista [...] A partir de entonces la querrela interna de México ocurriría de cara el futuro y en torno a dos apreciaciones opuestas sobre el vasto legado político y religioso de España [...] Con todo, frente al pasado prehispánico al menos durante los cinco primeros lustros de la vida independiente (1821-1846), las posiciones de los criollos no diferían demasiado. Memorable sin duda como símbolo de un origen propio y distintivo frente a otras naciones, el pasado indígena parecía, cada vez más, pasado²².

La preocupación más importante en tal periodo, fue el establecimiento de un proyecto tanto ideológico como político ligado a la organización del Estado, que rigiera la nueva vida independiente. En cuanto al indigenismo, algunos personajes establecieron una diferencia entre los indígenas del pasado y los indígenas del presente.

Para el liberal José María Luis Mora (1794-1850), los indígenas del presente eran poblaciones que carecían de ambiciones y por lo tanto eran los únicos responsables de su atraso. Así, en su *México y sus revoluciones*, Mora mencionó:

Acostumbrados a no tener necesidades, ni a procurarse sobrantes, no solicitan sino lo muy preciso para satisfacer las de un pobre vestido y un miserable alimento; y si llegan a

²¹ *Ibíd.*, p. 50.

²² Enrique Krauze, *La presidencia...* (*Op. cit.*), pp. 44-45.

obtener con el trabajo de un día, descansan todo el resto de la semana [...] estando a lo preciso jamás tendrán lo necesario²³.

Por otra parte, en cuanto al pasado prehispánico, J. M. L. Mora “se burlaba de las “fábulas insulsas [...] de grandeza, prosperidad e ilustración de los mexicanos antiguos”, y declaraba su repudio al “sultanismo” azteca”²⁴.

Si para Mora “el valor que guiaba la apreciación de los hechos era el *progreso*, para Alamán lo sería el *orden*”²⁵. Lucas Alamán (1792-1853) fue partidario de las corporaciones militar y eclesiástica; de la primera porque “sería la única capaz de mantenerse con disciplina y garantizar el orden [...] de la segunda porque [...] era indispensable para asegurar la religión católica, único lazo que unía a las diversas razas y grupos del territorio mexicano”²⁶.

Alamán reabriría el viejo debate del siglo XVI sobre el sentido de la conquista: sostuvo (con Mier) que las culturas indígenas habían recibido “nociones de cristianismo” por parte de remotos viajes anteriores a la Conquista, y elogió el “alto grado de perfección” de su monarquía electiva”, sus artes, manufacturas y conocimientos astronómicos. Pero reprobó por entero la religión azteca que, al consagrar los sacrificios humanos, “era ciertamente un obstáculo insuperable para todo intento verdadero [de] civilización, pues no puede haber sociedad entre gentes que se comen unas a otras”. Al menos en este punto concreto sus adversarios liberales estarían de acuerdo²⁷.

Ambos autores rescatan, de una forma u otra el pasado prehispánico, sin embargo, parece que ya no ven en él una parte de su identidad; y de igual manera acusan al presente indígena por sus limitaciones creadas por su cultura, una cultura sin aspiraciones de progreso, por un lado, y una cultura en la que pesa un pasado de sacrilegios.

²³ Andrés Lira, *Espejo de discordias. Lorenzo de Zavala-José María Luis Mora-Lucas Alamán*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984, p. 78.

²⁴ Enrique Krauze, *La presidencia...* (*Op. cit.*), p. 45.

²⁵ Andrés Lira, *Espejo...* (*Op. cit.*), p. 25.

²⁶ *Ibíd.*, p. 26.

²⁷ Enrique Krauze, *La presidencia...* (*Op. cit.*), pp. 45-46.

Como se puede observar, el indígena en esta época, tal como lo anotó Enrique Krauze, fue considerado un sujeto lejano con el que los criollos tenían poco que ver.

Un Indigenismo Erudito

Entre un periodo de desestabilización política, para la joven Independencia de México, intervenciones, luchas internas por el establecimiento de una ideología y un proyecto gubernamental, etc.; hubo ciertas personalidades que se ocuparon en estudiar y recopilar documentos sobre pasado prehispánico, y para ello recuperaron los textos producidos durante la época colonial, es decir, sus fuentes históricas fueron de primera mano.

En su *Ensayo de clasificación de las lenguas de México*, Manuel Orozco y Berra (1816-1881), estableció la importancia de “las relaciones y noticias de los misioneros que hablaron con los indios y les doctrinaron”²⁸ como fuentes para la realización de tal clasificación.

Por lo que hemos oído a personas inteligentes y por nuestro propio juicio, la obra del P. Sahagún [en nota a pie de página escribe: *Historia general de las cosas de la Nueva España*, etc., por el R. P. Fr. Bernardino de Sahagún México: 1830] es una de las fuentes primitivas de nuestra historia, y su autoridad, en la mayoría de los casos, debe tenerse como irrecusable: de él tomaremos nuestra primera cita²⁹.

Más adelante confirma:

Los nahoas dice el padre Sahagún, eran los que hablaban la lengua mexicana, aunque no la pronunciaban tan clara como los perfectos mexicanos; y estos nahoas, también se

²⁸ Manuel Orozco y Berra, “Ensayo de clasificación de las lenguas de México”, en Elías Trabulse, *Historia de la Ciencia en México. Estudios y textos, Siglo XIX*, México, CONACYT/ Fondo de Cultura Económica, Cuarta Parte, 1985, p. 338.

²⁹ *Ibíd.*

llamaban chichimecas, y decían proceder de la generación de los tultecas, que quedaron cuando los demás salieron de su pueblo y lo abandonaron etc.”.³⁰

Otra fuente a la que recurrió Manuel Orozco y Berra fue Ixtlilxóchitl:

En opinión de Ixtlilxóchitl, los españoles fueron quienes inventaron llamar mexicano al idioma hablado en el imperio: el nombre propio era *culhua*, tomado a nuestro entender de los culhuas o toltecas que fundaron el reino de Coloacán, en donde residieron por dos veces los tenochcas.³¹

A diferencia del periodo anterior, “el interés por el pasado prehispánico había aflorado y llevado a pensar en una reconstrucción total o por lo menos en la reunión del material documental indispensable para elaborar esa difícil y extensa tarea”³². Así, los intelectuales historiadores de esta época se dieron a la tarea de buscar y preservar los documentos de los cronistas, a quienes consideraron una fuente esencial.

Así, Fernando Ramírez (1804-1871):

Apasionado por la historia de México, como muchos de sus contemporáneos [...] pensó, ante la carencia de una historia que reflejara la doble vertiente que nos constituye: la hispánica-europea-occidentalista, y la indígena, [...] en la elaboración de una historia de la nación [...]. Para escribirla, era necesario contar con las fuentes que proporcionaran la información auténtica, reunir las pues se encontraban en la mayor dispersión y olvido, copiarlas y someterlas a rigurosa crítica, difundirlas y utilizarlas para permitir a los estudiosos penetrar en los arcanos pasados³³.

Uno de los personajes a quien dedicó atención José Fernando Ramírez fue Fray Toribio de Benavente, Motolinía:

³⁰ *Ibíd.*, p. 341.

³¹ *Ibíd.*, p. 342.

³² Ernesto de la Torre Villar, “Vida y obra de José Fernando Ramírez”, en *José Fernando Ramírez, Obras históricas I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 73.

³³ *Ibíd.*

[...] la palabra Motolinía se encontraba en boca de todos, repitiéndose con un gesto y expresión que la hacían más remarcable. Tales circunstancias y su mismo sonido armonioso, hirieron la ardiente imaginación de fray Toribio, que ansiaba también por comenzar su aprendizaje de la lengua mexicana. Preguntó lo que querían con ella, y habiéndole contestado que significaba *POBRE*, dijo: “Este es el primer vocablo que sé en esta lengua, y porque no se me olvide, éste será de aquí adelante mi nombre”³⁴.

Las expediciones de Motolinía, apunta Ramírez: “dan testimonio de su genio observador, en las variadas noticias que nos ha conservado de las curiosidades de la naturaleza en todos sus ramos, lo mismo que de los usos y costumbres de los indígenas”³⁵.

Un testimonio de este afán, tanto de Ramírez como de algunos de sus contemporáneos, por recopilar documentos históricos, es el contenido de una carta que Joaquín García Icazbalceta (1821-1894) envió al mismo José Fernando Ramírez³⁶:

“Hace ya algunos años que comencé a mirar con interés todo lo que tocaba a nuestra historia, antigua o moderna, y a recoger todos los documentos relativos a ella que podía haber a las manos, fuesen impresos o manuscritos. [...] esta afición [...] ha llegado a ser en mí casi una manía, [] hallé que no era [mi vocación] la de escribir nada nuevo, sino acopiar materiales para que otros lo hicieran; es decir, allanar el camino para que marche con más rapidez y con menos estorbos el ingenio a quien esté reservada la gloria de escribir la historia de nuestro país. [...]”³⁷.

Joaquín García Icazbalceta, al igual que Fernando Ramírez, tuvo entre su obras más importantes, aquella sobre el estudio de otro fraile: Fray Juan de Zumárraga, publicada en 1881. En dicha obra él “descifra los documentos, los interpreta y les da su verdadero

³⁴ José Fernando Ramírez, *Vida de Fray Toribio de Motolinía*, México, Porrúa, 1944, pp. 11-12.

³⁵ *Ibíd.*, p. 135.

³⁶ La correspondencia entre estos personajes tiene un valor histórico importante pues ellas eran “un refugio privilegiado del sentimiento, de la efusión y de la verdad que alguien comunicaba a quien era digno de ello”. Emma Rivas Mata y Edgar O. Gutiérrez L. (compiladores), “prólogo”, en *Libros y exilio. Epistolario de José Fernando Ramírez con Joaquín García Icazbalceta y otros correspondientes, 1838-1870*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010, p. 18.

³⁷ Ernesto de la Torre Villar, “Vida y Obra...”, en *José Fernando Ramírez... (Op. cit.)*, p. 75.

valor”³⁸; pues reconocía que para los “escritores vulgares [...] aquellos que escriben sin leer, o leen para mentir mejor, el respetable y benéfico prelado llegó a ser un “fraile ignorante y fanático”. [Y] osan juzgarle sin crítica, sin haber leído siquiera sus escritos”³⁹.

Más adelante Icazbalceta mencionó, en su estudio:

Aunque el señor Zumárraga veía con gran pena todos los excesos de la Audiencia y por lo tanto las tropelías de que eran víctimas los españoles, no podía hacer otra cosa que lamentarlas e interponer buenos oficios, porque no estaba en su mano el remedio; pero tratándose de los indios, el caso era muy diverso. Traía título de protector de ellos y el soberano le había encargado que cuidara del cumplimiento de las leyes que les favorecían⁴⁰.

Como se puede observar el indigenismo de esta época tuvo un carácter de erudición, pues quienes se ocuparon de conocer sobre la cultura indígena recurrieron a fuentes escritas, a las cuales consideraron con “criterio de verdad”. Entonces, podemos decir que los indígenas fueron considerados un patrimonio histórico el cual se debía recuperar a través de otro patrimonio de igual índole: los textos de quienes convivieron directamente con ellos.

Un Indigenismo Socialista

Una vez que la nación alcanzó una estabilidad, al menos política, durante el porfiriato (1877-1911), generó personalidades que se ocuparon en analizar a las poblaciones indígenas; sin embargo, el análisis ya no era de afán histórico (como el mencionado anteriormente) sino social. En este sentido había una preocupación por la situación actual

³⁸ Antonio Castro Leal, “Prólogo”, en Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer Obispo y Arzobispo de México*, México, Porrúa, tomo I, 1988, p. vii.

³⁹ Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer Obispo y Arzobispo de México*, México, Porrúa, tomo I, 1988, p. 8.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 49.

de los “indios”, no interesaba tanto el indio del pasado sino aquel del presente que vivía las injusticias de una sociedad llena de desigualdades sociales.

El socialismo es, según el Diccionario de la Academia Francesa de 1845; una “doctrina que pretende la regeneración de la sociedad”. Pronto el término se asoció con un programa crítico y analítico de la sociedad”⁴¹. Esta idea de “regeneración estuvo asociada a la creación de una nueva sociedad más justa y sobre todo igualitaria; así lo planteaban los representantes del Primer Socialismo;⁴² si bien éste último estuvo vinculado a promover una mejora en la clase obrera europea, para el caso de América Latina tales deseos estuvieron vinculados a la clase campesina (en su mayoría indígena) la cual sufría las injusticias de los hacendados terratenientes.

Nicolás Pizarro Suárez (1830-1895), por ejemplo, con base en sus estudios de Jurisprudencia en el Colegio de San Juan de Letrán, reaccionó contra las injusticias hacia los indígenas de Santiago Oztempan quienes habían sido despojados por la hacienda del Mayorazgo⁴³. En una carta dirigida a Mariano Riva Palacio a quien recurrió en esta iniciativa de defensiva, anotó la importancia de tener presente: “cuánto debemos como cristianos y como representantes del pueblo a esas masas considerables que llamamos indígenas y que son el nervio principal de nuestra sociedad”⁴⁴.

Otro personaje que también condenó los abusos contra las poblaciones indígenas fue Plotino C. Rhodakanaty (1828- 1890), quien creía que los “males sociales” eran producto de las políticas de los gobernantes las cuales tenían sumidos en la miseria a grandes segmentos de la población debido a que se subordinaba la justicia a la utilidad⁴⁵.

⁴¹ Carlos Illades, *Las otras ideas. Estudio sobre el primer socialismo en México 1850-1935*, México, Era/UAM, 2008, p. 17.

⁴² David Priestland, *Bandera roja. Historia política y cultural del comunismo*, Barcelona, Crítica, 2010.

⁴³ Carlos Illades, *Las otras ideas... (Op. cit.)*, p. 79.

⁴⁴ “Carta de Nicolás Pizarro Suárez a Mariano Riva Palacio”, 27 de noviembre de 1862. BLAC, Fondo Mariano Riva Palacio: 7502; citado en Carlos Illades, *Ibid.*, p. 78.

⁴⁵ Carlos Illades, *Ibid.*, p. 148.

Rhodakanaty apelaba a la necesidad de una “reforma agraria” que promoviera un desarrollo en las poblaciones indígenas: “llamó a redimir de la “esclavitud feudal” a los indígenas mexicanos, a expedir la “ley agraria” que los favoreciera, y a emular el ejemplo de los comuneros franceses”⁴⁶.

Rhodakanaty precisó en uno de sus “Ensayos Sociales”: “Así pues, la solución del Estado en contrato económico, reorganización de la propiedad, nulificación de la política, destrucción radical del feudalismo, expedición de la “ley agraria”, esto es lo que pretende el socialismo, y es lo que nosotros queremos”⁴⁷.

Y en uno de sus “Ensayos Políticos” apuntaló:

El país necesita y pide a grandes gritos la difusión de la riqueza pública por medio de la reorganización de la propiedad; pide protección transitoria y provisional de su industria nacional; [...] pide el fomento de la agricultura como base de su riqueza; [...] finalmente, pide la revolución social [...]”⁴⁸.

Para Rhodakanaty los indígenas, junto con los trabajadores y las mujeres, eran grupos “subyugados por la sociedad decimonónica”, por ello una reforma social debía “reparar” sus derechos y “acercarlos al resto de la comunidad en condiciones más ventajosas”⁴⁹. Esta reforma social (para los indígenas) debería estar vinculada a una reforma agraria:

[...] muy necesario sobre todo, el que se expida “la ley agraria”, y que se disuelvan esas haciendas, verdaderas instituciones feudales y focos de esclavitud e ignorancia para la

⁴⁶ Carlos Illades, “Prólogo”, en *Plotino C. Rhodakanaty. Obras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 11.

⁴⁷ Plotino C. Rhodakanaty. “Lo que queremos”, en *El hijo del trabajo*, México, 28.IV.1838; citado en Carlos Illades, “Ensayos Sociales”, en *Ibíd.*, p. 112.

⁴⁸ Plotino C. Rhodakanaty. “La salvación del pueblo y la estabilidad del gobierno está en la independencia municipio”, en *El correo de los Estados*, México, 21.VI.1877; citado en Carlos Illades, “Ensayos del Políticos”, en *Ibíd.*, p. 267.

⁴⁹ Carlos Illades, *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*, España, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, 2002, p. 68.

raza indígena del país, porque estancar la tierra y hacerla una propiedad, me parece tan absurdo y ridículo como estancar el aire o el sol⁵⁰.

Si bien este indigenismo socialista se ocupó en reflexionar acerca de la situación injusta de las poblaciones indígenas contemporáneas, hubo otra cara del indigenismo: otras personalidades que de igual manera se ocuparon del análisis de los indígenas del presente, pero a diferencia de los pensadores socialistas, ellos consideraban a estas poblaciones como “atrasadas” y en un estado “primitivo” que era el responsable de su situación. Por lo tanto habría que buscar un medio para promover su desarrollo o incluso su evolución. Estos indigenistas fueron considerados como científicos o positivistas en el sentido de que deseaban un progreso nacional, en el que las poblaciones indígenas tenían parte para que se cumpliera.

Un Indigenismo Positivista-científico

En el siglo XIX, durante la construcción del Estado Moderno, el indigenismo tuvo un carácter científico que intentó explicar el estado “inferior” de los indígenas y también establecer propuestas para una futura solución.

“El progreso era la máxima ley social, el nivel equivalente de la evolución o el desarrollo”, de acuerdo a Auguste Comte y Herbert Spencer quienes aportaron “los principales elementos de la teoría social positivista”⁵¹. En este sentido el pensamiento indigenista estuvo ligado a observar y explicar el grado evolutivo de las poblaciones indígenas.

Para Francisco Pimentel (1832-1893), por ejemplo,

[...] la “primera causa de la degradación [actual] de los indios” eran “los defectos de la antigua civilización: una religión bárbara, practicada con fanatismo, caracterizada por los

⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁵¹ Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 320.

sacrificios humanos y la antropofagia; el despotismo gubernamental, un sistema de educación cruel; el comunismo y la esclavitud⁵².

Si bien se podría considerar a Pimentel como parte de los indigenistas eruditos, pues formó parte de tal generación, él tuvo mayor interés por explicar el presente de los indígenas y no tanto el pasado. El indigenismo se ligaba “a la sociología y a la economía, y no a la historia”⁵³.

Al igual que los indigenistas socialistas, reconoció cuán importante sería una reforma agraria, sólo que desde otra perspectiva:

Pimentel creía que la propiedad comunal había hecho perder al indio “todo sentimiento de individualidad y de empresa personal”. No ignoraba que la ley de desamortización había trastocado a las comunidades indígenas, pero aconsejó al emperador seguir puntualmente el programa de la Reforma. Prefería esos problemas a la perpetuación de formas que consideraba arcaicas: “Nadie cultiva lo que en realidad no le pertenece”⁵⁴.

En su obra *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, publicada en 1884; Pimentel consideró al indígena como “obstáculo y amenaza” para el progreso⁵⁵. De esta manera en dicha obra no sólo se estipulaba al indígena como un problema sino también se proponían soluciones para enfrentarlo.

Por su parte Francisco Bulnes (1847-1920), creía que:

La inferioridad o superioridad racial era cuestión de alimentación o, más precisamente, de la cantidad de energía productora de nitrógeno que hubiera en la dieta. Sostenía que

⁵² Erika, Pani, “Francisco Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla* (1864)”, en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coordinadores), *México como problema. Esbozo de una Historia Intelectual*, México, Siglo XXI/UAM Iztapalapa/UAM Cuajimalpa, 2012, p. 76.

⁵³ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁴ Enrique Krauze, *La presidencia...* (*Op. cit.*), p. 143.

⁵⁵ Erika Pani, “Francisco Pimentel...”, en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coordinadores), *México como problema...* (*Op. cit.*), p. 74.

los pueblos alimentados con trigo en Europa y Norteamérica eran obviamente superiores a los que comían arroz en el Oriente o maíz en Latinoamérica⁵⁶.

En este sentido su estudio radicaba en valorar la cantidad de dicho nitrógeno que aportaban estos tres cereales, en los que el arroz era aún peor que el maíz, tal como lo sustentó en su texto *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, donde también explicó que la dieta afectaba al material del cerebro, el cual, a su vez, afectaba a la inteligencia, a la creatividad, a la voluntad y al carácter⁵⁷.

Ya fuera su alimentación o su cultura, el indio tenía todo en su contra.

El indio es desinteresado, estoico, sin ilustración; desprecia la muerte, la vida, el oro, la moral, el trabajo, la ciencia, el dolor, la esperanza. Ama cuatro cosas seriamente: los ídolos de su vieja religión, la tierra que le da de comer, la libertad personal y el alcohol, que le procura fúnebres y sordos delirios. Es un hombre que debía vestir una mortaja y regalar sus magníficos dientes, pues ni ríe ni habla, ni canta y casi no come [...] ¿Para qué la imprecación si no hay cielo más que para los conquistadores del indio?⁵⁸

En general hubo una “imagen negativa de los indios en la época porfiriana”⁵⁹, con ello cada vez se alejaba más la valoración de los indígenas que hicieron los indigenistas anteriores.

Justo Sierra (1848-1912) también consideró que tanto la alimentación como la cultura eran factores que mantenían en un atraso a las poblaciones indígenas. Por un lado expresó:

⁵⁶ William D. Raat, “Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena”, en *Historia Mexicana*, volumen XX, número. 3, enero-marzo, 1971, p. 421.

⁵⁷ Manuel Vargas, “La biología y la filosofía de la “raza”: en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos”; en Aimer Granados y Carlos Marichal (compiladores), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de Historia Intelectual*, México, El Colegio de México, 2004, p. 165.

⁵⁸ Francisco Bulnes, citado en Enrique Krauze, *La presidencia... (Op. cit.)*, p. 162.

⁵⁹ *Ibíd.*

El indígena está mal nutrido, su alimentación se reduce a maíz, chile, frutas y pulque. “Con esta alimentación puede ser el indio un *buen sufridor*, que es por donde el hombre se acerca al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir un agente activo de la civilización”. El indio puede copiar y asimilar la cultura indígena, pero no procurará mejorarla. “El pueblo terrígena es un pueblo sentado; hay que ponerlo en pie”. Todo se reduce a un problema de fisiología y pedagogía: hay que hacer que el indio coma más carne y menos chile, y que aprenda lo útil y lo práctico. Así será posible transformarlo⁶⁰.

Y, por otra parte argumentó que la cultura era también responsable “de la condición de los indios”⁶¹, por tal motivo era de suma importancia “instruir a los indígenas” para que abandonaran “sus borracheras, sus santos y sus curas”⁶².

Sierra argumentaba que la educación pública formaría un pueblo homogéneo, con valores y actitudes apropiadas al proceso de modernización⁶³; en este sentido, las “costumbres” de los indígenas representaban una limitante para ello; sin embargo, esto podía modificarse si los indígenas entraban en contacto con los “hombres aptos para el progreso”⁶⁴, lo cual podría darse a través de la educación. Así, la educación representaba un medio para dar solución a la integración de los indígenas al proyecto nacional, se consideraba que éstos podrían llegar a “des-indianizarse” a través de ella.

A manera de conclusión: Un Indigenismo Social

Concluyendo este apartado creemos prudente enfatizar que todos los indigenismos mencionados nos muestran (de acuerdo a Villoro a propósito de su concepto de

⁶⁰ Justo Sierra, “México Social y Político”, *Revista de Letras y Ciencias*, México, 1889-1890, p. 15; citado en Leopoldo Zea, *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 409.

⁶¹ William D. Raat, “Los intelectuales...” (*Op. cit.*), p. 423.

⁶² Mary Kay Vaughan, *Estado, clases sociales y educación en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 45.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Leopoldo Zea, *El Positivismo...* (*Op. cit.*), p. 414.

Indigenismo) un significado del ser Indígena el cual, por supuesto, se fue adaptando a las circunstancias sociales, políticas y culturales, de las diferentes personalidades que se ocuparon en analizar a las poblaciones indígenas.

Es preciso reconocer que hubo varios personajes omitidos cuya importancia fue de tal índole como la de los que sí se mencionaron. La causa de tal omisión no tiene que ver con alguna preferencia personal, simplemente unos textos me fueron llevando a otros textos, como una red intelectual sobre el indigenismo.

Finalmente, como podemos observar, estos diferentes indigenismos, si bien pueden considerarse un prolegómeno a la ciencia antropológica, debido a que el objeto de análisis es el “otro”; fue la siguiente generación la que sí estuvo más ligada a la configuración de este saber científico. Pero no por ello, deja de ser un pensamiento indigenista, que de hecho se tornará como una “Antropología Indigenista” en el sentido de que el conocimiento científico sobre los indígenas fue utilizado por el Estado para promover un desarrollo en tales poblaciones.

A diferencia de los indigenismo anteriores, este nuevo indigenismo de corte antropológico, marcará una relación entre los indigenistas (que serán los antropólogos) y los indígenas (que se convertirán en el objeto de estudio de la ciencia antropológica); tal relación se desarrolló en pro del progreso de tales comunidades, de tal manera que ya no sólo se consideraba la existencia de un problema indígena sino también su solución, y esta última se pretendería a través de la Antropología.

En el siguiente apartado trataremos sobre cómo se fue construyendo este saber científico cuyas características nos permiten considerarlo una Indigenismo Social, en el sentido de que sólo en América Latina, donde, como decíamos al principio, occidente se ve a sí mismo al recuperar parte de su identidad en el otro; la Antropología fue considerada un instrumento de asistencia social.

Dos personajes definitivos en la caracterización de esta antropología fueron Andrés Molina Enríquez, quien dejó planteado el problema y sus soluciones, y por supuesto Manuel

Gamio, quien sintetizó el problema, estableció las soluciones y las puso en práctica a través de la creación del Instituto Nacional Indigenista, el instrumento por excelencia para asistir a las poblaciones indígenas y promover su desarrollo.

2. Hacia la construcción de una antropología indigenista. Andrés Molina Enríquez (precursor)

“A pesar de que el color de la salud y la barba florida, dan a mi cara de perfiles mitad árabes y mitad judíos, cierta apariencia de tipo español, en el fondo de mi ser, por enlaces de mis antepasados aragoneses y andaluces con unidades indias (mi abuela materna era india de pura sangre), me siento indio de raza, indio de corazón e indio de cultura; soy uno de los tantos indios otomíes como hay muchos en el lugar en que vi la primera luz (Jilotepec, Estado de México)”.

Andrés Molina Enríquez

Prólogo a *La guerra del Pacífico*

El siglo XIX fue un siglo turbulento en el que existió una grave inestabilidad económica, política y social. El construir una nación fue un proyecto difícil. Durante la construcción del Estado Moderno, el indigenismo tuvo un carácter científico que intentó tanto explicar el estado inferior de los indígenas como establecer propuestas para una futura solución.

Las generaciones mestizas, al igual que los criollos (en su momento), también encontraron en los indígenas una parte de su identidad, sin embargo a diferencia de aquéllos, se interesaron por los indígenas del presente y no sólo eso sino que los consideraron un “problema” del presente. Había que establecer una identidad pero el indígena del presente no podía tener lugar en ella debido a su inferioridad causada por diversos elementos (educación, costumbres, alimentación, raza, etc.) Se pensaba en cómo el indio podría dejar de ser indio pero sin desaparecer como indio, pues se deseaba que mantuviera su identidad porque ésta constituía parte de la identidad del mestizo. De ahí

que ahora serían los mestizos quienes se ocuparían de pensar en el indígena. Ejemplo de ello fue Andrés Molina Enríquez.

En el ocaso del primer tercio del siglo XIX, en algún lugar de la agreste región otomí en el corazón de México, se empezó a gestar el destino de un hombre que habría de nacer tres décadas después. El casamiento entre un criollo y una india significó en esa ocasión mucho más que una simple reincidencia –atípica, a juzgar por su legitimidad- del ya para entonces secular fenómeno del mestizaje. Significó el entrelazamiento de la sangre que tanto habría de pesar en la conciencia de uno de los nietos de ese matrimonio; uno que transformaría sus genes en obsesión y trocaría su herencia en compromiso⁶⁵.

El fragmento anterior expresa cómo la genealogía de un personaje, Andrés Eligio de la Luz Molina Enríquez (Andrés Molina Enríquez, 1868-1940), pudo incidir en su manera de pensar al indígena y en consecuencia en un indigenismo beligerante que los mestizos abanderaron. Ya no era el “criollo” el protagonista de un indigenismo era el “mestizo”.

La “imagen” de Molina Enríquez de un “México “indio-mestizo” en el que prevalecían las “injusticias de los criollos”, fue producto de haber crecido en un lugar (Jilotepec, Estado de México) donde, durante el Porfiriato, la población era en su mayoría de campesinos indígenas, quienes sufrían tales injusticias por parte de los hacendados⁶⁶.

Y si bien los mismísimos Enríquez se hallaban del otro lado del mostrador gracias a su hacienda de Doxichó, la tradición liberal progresista del resto de sus antepasados, entre los que se encontraban un gobernador juarista, un guerrillero republicano y, más cercanamente, un director del Instituto de Toluca, hacían a Andrés Eligio inmune a la mentalidad latifundista⁶⁷.

Si bien estas vivencias de su infancia conllevaron a Molina Enríquez a desarrollar una posición crítica de la situación social, fue su estancia en el Museo Nacional (a donde llegó invitado por Genaro García debido a la reputación que le concedió su libro *La Reforma y*

⁶⁵ Agustín Basave Benítez, *México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 43.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 43.

⁶⁷ *Ibíd.*

Juárez (1906)) como profesor de Etnología, en 1907⁶⁸, donde se fomentó su “preocupación por la *ingeniería social* y la *aplicación* de la etnología de parte del Estado a los grandes problemas nacionales”⁶⁹ dónde la integración del indígena ocupó un lugar importante.

Así, como se mencionó en líneas anteriores, Andrés Molina Enríquez fue uno de los pilares de la construcción de una antropología indigenista pero también lo fue de una ideología del mestizaje, ambos elementos fueron indisolubles pues, reiteramos, el indigenismo fue apropiado por los mestizos.

a) El mestizo y el indigenismo (parte I)

El mestizaje fue una idea que comenzó a prevalecer en los discursos de los intelectuales preocupados por los problemas sociales de la Nación. Pero, ¿qué significó el mestizaje y por qué fue una idea tan recurrente?

El mestizaje era un concepto que implicaba un proceso relacionado con la eugenesia; entendida ésta como un conjunto de políticas sociales cuyo fin era un “mejoramiento” de la razas, se esperaba que la mezcla racial fuera capaz de alcanzar este objetivo. En palabras de Francis Galton (1822-1911) considerado el “padre de la eugenesia”; el mejoramiento de las “razas humanas” era posible a través del efecto de “matrimonios sensatos durante varias generaciones consecutivas”⁷⁰.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 45.

⁶⁹ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1977-1920)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2007, p. 114.

⁷⁰ Francis Galton, *Hereditary Genius and Inquiry into it's Laws and Consequences*, Londres, Macmillan and Co., 1892, p. 1 (edición facsimilar electrónica).

La “cientificidad” del mestizaje basada en la teorización de la eugenesia se desarrolló, en México, en la primera mitad del siglo XX⁷¹; sin embargo, la idea del mestizaje y el objetivo de promoverlo tuvo antecedentes desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, entonces no sólo el descubrimiento de América y la Antropología fueron Acontecimientos Paralelos (como menciona Palerm⁷²) también se les une el acontecimiento de la promoción del mestizaje.

Apenas 11 años después de que Colón tropezara con América, en 1503, el gobernador Ovando recibió en Santo Domingo la instrucción real de procurar el casamiento de españoles con indios a fin de que estos se transformaran en “gente de razón”. Un poco más tarde en 1511, Fernando el Católico escribió al virrey Diego Colón para indicarle que evitara amancebamientos y propiciara la unión legítima de ambas razas, y en tres años después el mismo monarca expidió la cédula real que autorizaba formalmente los matrimonios mixtos⁷³.

Esta promoción del mestizaje cobra mucho sentido cuando nos detenemos a reflexionar sobre la cultura española, abierta hacia el mestizaje, pues “a diferencia de otros imperios [...] y acaso desinhibida por su propio linaje multirracial, España no rechazó la consanguinidad. Más aún, como Alejandro Magno 18 siglos atrás, las autoridades hispánicas llegaron a promoverlo oficialmente”⁷⁴.

Así, la idea del mestizaje como un proceso de mejoramiento y la práctica del mismo, tuvo como efecto que una gran parte de América se poblara de mestizos. Al respecto, menciona Agustín Basave:

Mestizaje y latinoamericanidad son conceptos indisolubles. De hecho, con la posible exclusión del cono criollo formado por Argentina, Uruguay y, en menor medida, Chile, la región bien podría llamarse Mestizoamérica. Porque a diferencia del *melting pot* yanqui, renuente a amalgamar ya no se diga a blancos e indios (o a blancos y negros), sino a los

⁷¹ Cfr. Nancy Leys Stepan, *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*, Nueva York, Cornell University Press, 1996.

⁷² Ángel Palerm, *Historia de la etnología (tomo I, Op. cit.)*, p. 85.

⁷³ Agustín Basave Benítez, *México Mestizo... (Op. cit.)*, pp. 17-18.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 17.

mismos nórdicos y mediterráneos que emigraron de Europa a los Estados Unidos, en el Sur sí existió un verdadero crisol étnico en el que se fundieron gradualmente las más disímiles razas humanas. La mezcla racial que se ha dado en América Latina, en verdad, no tiene paralelo⁷⁵.

El mestizaje que fue un proceso “admitido” por los españoles desde el momento en que se encontraron con el Nuevo Mundo, se convirtió, en el siglo XIX, en un elemento de identidad, y no sólo para fomentar un nacionalismo en México, también (en el siglo XX) un nacionalismo Latinoamericano.

La idea de Mestizaje en el siglo XIX mexicano

Durante la primera mitad del siglo XIX “lo mejor de la tradición liberal desdeñó a la población indígena”⁷⁶, algunos ejemplos de ello fueron:

Lorenzo de Zavala propone educarlos o, en el caso de los revoltosos, emular a Estados Unidos y obligarlos “a salir del territorio de la República”. Para Mariano Otero, mientras no se les eduque y mantenga “su estado salvaje”, estos seres “apenas pueden considerarse como parte de la sociedad”. Y, por si alguna duda quedara, José María Luis Mora se encarga de emitir un decreto de desnacionalización de esos “cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana”⁷⁷.

Al inicio de la segunda mitad del siglo XIX, las cosas cambiaron; comenzó a desarrollarse una afición por el mestizaje y con ello la aceptación del indígena como un elemento necesario para la consolidación de la identidad nacional. Agustín Basave considera que tal cambio fue producto del acontecimiento de la Guerra de Castas en Yucatán, lo cual se puede observar en el mismo José María Luis Mora quien manifestó la necesidad de “hacer que las sublevaciones de castas no sólo cesen, sino que sean en lo sucesivo imposibles, y

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 22.

⁷⁷ *Ibíd.*

el único medio de lograrlo es la fusión de todas las razas y colores que existen en la República en una sola”⁷⁸.

Para Francisco Pimentel el mayor problema era el antagonismo entre “el blanco” y “el indio”; la solución para que el segundo viera como un igual al primero era:

La fusión racial, en la que tarde o temprano los indígenas serían diluidos por una adecuada inmigración europea. Bien educado, el mestizo resultante no heredaría los vicios sino las virtudes de sus progenitores. Y, lo que es mucho más importante, la mezcla no sólo se daría entre blancos e indios sino también entre blancos y mestizos –que ya son mayoría-, con lo cual se garantizaría que la población mexicana sería gradualmente “blanqueada”. Así, “la raza mixta [...] sería una raza de transición, después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos”⁷⁹.

Tanto José María Luis Mora como Francisco Pimentel vieron con distancia al indígena, es decir, más que desear un mestizaje en pro de la conformación de una identidad nacional, se deseaba como un medio para menguar la existencia de la población indígena la cual, sin duda, comenzó a pensarse como un problema social.

Por otra parte hubo quienes sí vieron en el mestizaje un medio para cohesionar a la población con miras a la conformación de una identidad nacional. Tal fue el caso de Vicente Riva Palacio:

Ni criollos ni indios son mexicanos *stricto sensu*, porque se parecen a los españoles y a los antiguos aztecas o mayas [...] Si Italia es para los italianos y Alemania para los alemanes, **México es para los mestizos**. Ellos son los únicos que pueden sentirlo como una patria porque nadie más puede distinguirse de los habitantes de España y del Anáhuac, naciones alejadas de la mexicana respectivamente en virtud del espacio y del tiempo⁸⁰.

⁷⁸ José María Luis Mora, “La gestión diplomática del Dr. Mora” (SER, México, 1931), p. 150. Citado en *Ibíd*, p. 24.

⁷⁹ *Ibíd*, p. 27.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 30 (las cursivas y negritas son mías).

Más adelante, un personaje tomaría los argumentos de Riva Palacio, Justo Sierra (1848-1912) que en su texto *México social y político* expresó una distinción racial que ocurría en la “República Mexicana” cuyos grupos eran: “indios, criollos y mestizos. De estos grupos, el más apto, el agente del progreso en México, lo ha sido el mestizo [...] El grupo social menos apto es el indígena”⁸¹.

Por otra parte, Justo Sierra consideró que el mestizaje era una solución para que los indígenas salieran de su estado inferior, lo cual ya era un hecho: “A pesar de que el indio no posee las cualidades que son necesarias para cooperar con el progreso, ha sufrido una transformación, dice Sierra: “Se ha transformado en nosotros, en los mestizos”⁸².

La idea del mestizaje como una necesidad fue propiciada por el ambiente nacionalista, una buena parte de la intelectualidad mexicana se ocupó en reflexionar sobre la identidad nacional, lo cual fue de la mano con la apreciación de lo mestizo y una “depreciación del indio”⁸³ o incluso de lo criollo; como Francisco Bulnes que consideró que tanto el indio como el criollo eran razas que tendían a la desaparición al estar siendo remplazadas por la mestiza⁸⁴.

Aun cuando el mestizaje implicaba un medio para “blanquear” a la población indígena, la figura del mestizo se posicionó, en ocasiones, por encima de los criollos, y fue configurándose como una imagen de la identidad nacional, alcanzando su apoteosis en el periodo inmediatamente posterior a la Revolución Mexicana, cuando comenzó a desarrollarse una importante exaltación del mestizo considerándolo un ícono de la mexicanidad; fue precisamente el libro de Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, el que abrió paso a esta mestizofilia colosal de casi toda la primera mitad del siglo XX.

⁸¹ Leopoldo Zea, *El Positivismo... (Op. cit.)*, p. 409.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ Nancy Leys Stepan, *The Hour of Eugenics... (Op. cit.)*, p. 150.

⁸⁴ Martin S. Stabb, *Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911*, *Journal of Inter-American Studies*, volumen 1, número 4, octubre, 1959, p. 419.

La idea de Mestizaje de Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales*

“Los Grandes Problemas Nacionales”, del licenciado Andrés Molina Enríquez, obra fundamental en nuestros estudios sociológicos [...] ejemplo de responsabilidad intelectual [...] El autor intentó sumergirse en la corriente vital del progreso y señaló formas para **romper los obstáculos que detenían el empuje del libre proceso evolutivo** [...] Su amor por el pueblo mexicano es la pista más segura para entender y comprender que sobre toda otra consideración siempre ha prevalecido la voluntad de todos los nacionales por lograr la felicidad común⁸⁵.

Los grandes problemas nacionales, libro que un profesor norteamericano [el doctor Priestley, de la Universidad de Berkeley] equiparaba con los de Humboldt y la marquesa de Calderón de la Barca como una de las tres obras más importantes escritas sobre México⁸⁶.

Los grandes problemas nacionales puede ya considerarse una proclamación de la **independencia cultural de México**.

Empecinado pues con la cultura mexicana, Molina Enríquez se adelanta a los acontecimientos y plasma en ideas una tendencia que habría de manifestarse de muchas otras formas [...] su ulterior deseo de que México escarbe dentro de sí mismo para encontrar su “nuevo corazón” empieza a verse colmado por las **reflexiones sobre la mexicanidad que se emprenden en la era posrevolucionaria**⁸⁷.

[...] a partir de *Los grandes problemas nacionales*, y gracias al influjo revolucionario, **la vinculación mestizaje-nacionalidad se enfiló rumbo a su entronización definitiva**. El carácter introspectivo de la Revolución mexicana minó poderosamente la obsesión por buscar modelos extranjeros y acabó **sepultando la quimera del México criollo**. Ahora sólo quedaban en teoría dos opciones: un México

⁸⁵ Humberto Hiriart Urduvía, “Prólogo”, en Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, Ediciones del Instituto Nacional de la Juventud Mexicana, 1964, p. 7.

⁸⁶ Agustín Basave Benítez, *México Mestizo...* (*Op. cit.*), p. 50.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 113.

indio o un mestizo. Y pese a que la euforia indigenista creó por momentos la ilusión del retorno a un prehispanismo idílico, la realidad se impuso de nuevo⁸⁸.

Los grandes problemas nacionales, la obra magna de Andrés Molina Enríquez [...] Título célebre, disquisición enciclopédica, **radiografía social profética** [...] *Los grandes problemas*, declaró Brenner en 1943, llegó a ser para la Revolución Mexicana lo que el *Contrat Social* de Rousseau fue para la Revolución Francesa⁸⁹.

Los grandes problemas nacionales, se propuso “dejar clara la necesidad de incorporar a los indígenas, para que pasen a formar parte del núcleo forjador de la futura nación mexicana (el grupo que, en su terminología, lleva el nombre de “mestizo”). Por todo esto Molina Enríquez “debe ser considerado **precursor intelectual del indigenismo**, como lo es también, reconocidamente, de la reforma agraria”⁹⁰.

(Nota: todas las negritas son mías)

Todos los atributos otorgados a la obra de *Los grandes problemas nacionales* en los textos mencionados (y por supuesto en muchos más omitidos) coinciden en algunos elementos importantes por destacar:

- Fue un texto que “previó” los sucesos de la Revolución Mexicana
- Fue un texto que promovió la consolidación del mestizo como ícono de la mexicanidad
- Fue un texto crítico acerca de la situación social mexicana y apologista de soluciones.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 121.

⁸⁹ Emilio Kourí, “Introducción”, en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina Enríquez. Cien años de Los grandes problemas nacionales*, México, El Colegio de México, Centro Katz, The University of Chicago, 2009, pp. 14-15.

⁹⁰ Guillermo Bonfil Batalla, “Andrés Molina Enríquez y la Sociedad Indianista Mexicana: el indigenismo en vísperas de la Revolución”, *Annales* (Instituto Nacional de Antropología e Historia), t. XVIII-1965 (México: Secretaría de Educación Pública, 1967) 224-225, 228-229. Citado en *Ibíd.*, p. 25.

Los dos últimos atributos son necesarios para, en primer lugar, comprender aquella mestizofilia que implicó una depreciación del indígena y el afán de promover el desarrollo del indio para dignificar su identidad como parte del nacionalismo en torno a la figura del mestizo; y, en segundo lugar, comprender la base sobre la cual comenzó a desarrollarse toda una ingeniería social cuyo objetivo fue la consolidación de una nación moderna y su medio la ciencia, a través de la cual se emprendieron acciones para derribar los obstáculos que impedían el desarrollo de la nación.

Más específicamente, la ciencia que nos concierne es la Antropología pues se consideró un instrumento para elevar las condiciones ínfimas de los indígenas con la esperanza de lograr su desarrollo y con ello la unidad nacional.

Así, en *Los grandes problemas nacionales*, texto que “primero fue publicado por entregas en el periódico católico *El Tiempo* y luego como libro (1909) con subsidio del general Bernardo Reyes”⁹¹; Molina Enríquez nos habla sobre el mestizaje como un proceso histórico en la primera parte de su libro titulada: “Los antecedentes indeclinables”; mientras que en la segunda, titulada: “Los problemas de orden moral primordial”, sobre los problemas sociales que aquejan a la sociedad mexicana, en los cuales, tenían lugar los indígenas. Estos problemas se referían a la propiedad, el crédito territorial, la irrigación, la población y lo político. Así, este personaje puede considerarse como “un indigenista” ya que reflexionó sobre la situación de los indígenas ante aquellas problemáticas. Reflexión hecha, por supuesto, a través del crisol mestizo.

Sobre la conformación de la cultura mestiza, Molina Enríquez, anotó:

Los mestizos [...] repugnaban de los criollos, el catolicismo español [...], su sentimiento de autoridad y sus tradiciones aristócratas, y de los indígenas su abyección de raza servil y su catolicismo semiidolátrico. Y como [estos elementos eran] para los mestizos [...]

⁹¹ Mauricio Tenorio Trillo, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez”, en Emilio Kourí, *En busca de Molina... (Op. cit.)*, p. 33.

formas de opresión opuestas a la expansión de su propia raza, dieron a su deseo de liberarse de ellas, la forma de un deseo de libertad que los llevó después a llamarse *liberales*. [...] una mezcla de furor antirreligioso, igualitario, vengador e iconoclasta, incesante y progresivamente alentado por todos los apetitos no satisfechos durante siglos, desde el hambre de pan hasta la sed de instrucción, formidablemente sostenido por la energía indígena de su sangre⁹².

Como se puede observar, Molina Enríquez expresa los elementos que los mestizos detestaban de sus progenitores, sin embargo, hace hincapié en la fortuna de la descendencia indígena, a pesar de todo.

[...] de los tres elementos de raza de procedencia colonial, sólo el de los mestizos estaba en aptitud de integrarse y se iba integrando a la realidad. El de los criollos [] se debilitaba por la guerra sin cuartel que esos dos grupos se hacían. El de los indígenas [...] era indiferente a todo, siendo por una parte como era, incapaz de acción social en conjunto por la falta de unión de sus grupos [...] y estando por la otra, ocupado preferentemente en atender a su subsistencia⁹³.

El párrafo anterior está relacionado con la idea de que los mestizos constituían un grupo capaz, a diferencia del de los criollos y los indígenas, de lograr la deseada y necesaria integración nacional. Aquí toma importancia la idea de “Patria” y para Molina: “El elemento mestizo es, en efecto, el más patriota de nuestro país”⁹⁴. Así, para que el lector de *Los grandes problemas nacionales* comprendiera por qué el autor consideraba al mestizo de este modo, hizo un “apunte científico” sobre el significado de Patria, partiendo de lo dicho ya por Justo Sierra:

[...] La noción de patria es un concepto que todos creen tener, y que pocos, muy pocos son capaces de definir. La patria, ha dicho el Sr. Lic. D. Justo Sierra, actual Ministro de

⁹² Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (Op. cit.), pp. 65-66.

⁹³ *Ibíd.*, p. 68.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 266.

Instrucción Pública y Bellas Artes (*Historia general, Manual escolar*), es, en sustancia, *el altar y el hogar*⁹⁵.

En el apunte científico que prosigue al concepto de Patria, Molina explica a los elementos integradores de la misma, a decir: la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua (un elemento ampliamente explicado por Benedict Anderson⁹⁶) y la unidad de deseos, de propósitos y aspiraciones. Posteriormente argumenta que en los mestizos se encuentran todos estos elementos, aunque aclara: “No es rigurosamente absoluta la unidad de origen, pero la circunstancia de ser todos productos híbridos, procedentes en lo general de un mismo periodo histórico y sin filiación definida, los hace considerarse como de un mismo nacimiento”⁹⁷.

Pero ¿por qué precisamente el mestizo contaba con todos los atributos necesarios de un elemento integrador de la Patria? Humberto Iriart comenta en su prólogo a *Los grandes problemas nacionales*:

El mestizo [según Riva Palacio, retomando a Pimentel] suscribe Molina Enríquez, no es el heredero de los vicios de dos razas, sino el depositario de las virtudes de ambas. La enumeración de cualidades y defectos es suficiente para dejar sentado su derecho a vivir y a reproducirse. Su contacto con el indígena ha intensificado su orgullo y ha cobrado conciencia de que la nacionalidad debe de ser su propia obra, y por ello lucha por la independencia y emprende las reformas que lo consolidaron y que han dado forma política a nuestros movimientos sociales⁹⁸.

Por lo anterior, el mestizo era el elemento más virtuoso y por lo tanto el óptimo para crear y consolidar la Patria, a diferencia de los otros grupos, pues:

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ Benedict Anderson, “El origen de la conciencia nacional”, en *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 63-76.

⁹⁷ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (*Op. cit.*), p. 298.

⁹⁸ Humberto Hiriart Urdanivia, “Prólogo”, en *Ibíd.*, p. 21.

El elemento indígena por su dispersión, carece de unidad. Cada comunidad es independiente de las otras y ello se acusa en los distintos ideales y las particulares costumbres que les corresponden. Sus localizaciones están lejos de construir una patria y, por lo tanto, de constituir una política determinada coherente.

Los criollos tienen un ideal más claro y sus intereses sólo los separan en cuestiones transitorias, mas no en lo medular. La patria de los criollos, se asegura, no es la patria mexicana. Ellos tienen nostalgia de sus países de origen, consideran transitoria su estancia en México y desean abandonarlo⁹⁹.

No sólo la unidad de origen y el amor por “el hogar”, eran elementos que hacían del mestizo un elemento integrador, el superar en número a los otros dos también fue importante.

[...] el elemento mestizo es el más numeroso, puesto que representa el cincuenta por ciento de la población nacional, estando [...] los indígenas en un treinta y cinco por ciento [...] los extranjeros y criollos en un quince por ciento [...] por su contacto y cruzamiento constantes con el elemento indígena, va absorbiendo a éste y aumentando sin cesar su propio número. Desde la Independencia hasta nuestros días, el elemento indígena ha disminuido en la proporción en que el mestizo ha aumentado¹⁰⁰.

Finalmente, todos los elementos mencionados que hacen del mestizo un “forjador de la patria mexicana” sostienen la idea de que son los mestizos quienes debían estar al frente de la política para ocupar su papel representativo de la nación de manera oficial.

Los mestizos que eran los sostenedores de la revolución de Ayutla, y por ende de las reformas trascendentales [...] Desempeñaron de maravilla ese papel histórico, merced a las condiciones de la energía de su sangre, y merced a las cualidades salientes de un hombre, que por sus condiciones de raza, estaba completamente identificado con ellos, alentando sus ideales y respondiendo a todas sus esperanzas, y que por sus condiciones

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁰⁰ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas... (Op. cit.)*, p. 266.

de carácter, era a propósito para el trabajo de la lucha de resistencia: ese hombre era Juárez¹⁰¹.

Podríamos continuar mencionando todos aquellos elementos que enaltecen al mestizo en contraste con aquellos que empobrecen la cultura criolla e indígena, sin embargo, pasamos a ser partidarios de lo argumentado por Tenorio Trillo: “No repararé al dedillo la visión mestiza de Molina Enríquez. Ya se ha hecho [por Agustín F. Basave Benítez, Juan Comas, David Brading, y Mechthild Rutsch]”¹⁰². Para el autor de *Artilugio de una nación moderna*:

Uno de los quehaceres de *Los grandes problemas nacionales* fue [precisamente] sustentar con biología, con evolucionismo, con historia, con etnología, con sociología, con derecho, con *Realpolitik* y con sentido común no sólo la viabilidad sino la necesidad de una nación y un estado mestizos¹⁰³.

Lo que en última instancia nos ocupa aquí, es cómo la figura del mestizo estuvo ligada a la depreciación del indígena y cómo el mestizo fue el dirigente de un indigenismo de corte social que intentaría solucionar el problema indígena, una tarea que se prolongó hasta finales del siglo XX.

b) Ideas Evolucionistas y la cuestión indígena

“Podemos contemplar con cierta confianza un futuro seguro... Como la selección natural opera para y por el bien de cada ser, todas las dotes mentales y corporales tienden a llevar el progreso hacia la perfección”¹⁰⁴. Esta idea plasmada por Darwin en su texto *Origen de*

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 70.

¹⁰² Mauricio Tenorio Trillo, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez”, en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina... (Op. cit.)*, pp. 34-35.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 34.

¹⁰⁴ Charles Darwin, *Origen de las especies*, citado en Ángel Palerm, *Historia de la etnología*, tomo II: “Los evolucionistas”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 107.

las especies muestra concretamente uno de los ideales más representativos de la cosmovisión moderna, a decir, el progreso como un camino seguro e inevitable.

En este trabajo es imprescindible aludir a tal ideal, debido a que se consideraba que las poblaciones indígenas, si bien se encontraban en un grado menor al de la civilización, podrían ser encauzadas hacia el progreso, una manera de hacerlo fue promoviendo el mestizaje, considerado un factor de mejoramiento racial.

Transformismo y evolucionismo en el siglo XIX mexicano

Así como el acontecimiento del mestizaje fue posible debido a su aceptación histórica por parte de la cultura española, la teorías del evolucionismo fueron aceptadas y/o adaptadas de acuerdo a un elemento cultural también, la religión.

Las teorías relacionadas con el origen y los cambios del ser humano a través del tiempo, provocaron mucha polémica entre los intelectuales decimonónicos, quienes abrazaron la teoría de Lamarck¹⁰⁵. Es posible que tal tendencia estuviera relacionada, volviendo al punto de la religión, con el hecho de que los países “Latinos” como Italia, Francia, Bélgica y los de América Latina, tenían como religión al catolicismo¹⁰⁶, y la teoría de Lamarck tenía un sentido teológico.

Lamarck planteaba que a través del tiempo las especies iban transformándose progresivamente con una dirección hacia la perfección, tal idea tenía fuertes raíces en la creencia de que Dios había creado un ambiente perfecto para el óptimo desarrollo de la especie humana. La idea de que el hombre moderno había aparecido una vez que

¹⁰⁵ Para un análisis de las posturas ante el darwinismo revisar: Roberto Moreno, *La polémica del darwinismo en México: Siglo XIX*, 2ª. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

¹⁰⁶ Nancy Leys Stepan, *The Hour of Eugenics... (Op. cit.)*, p. 2.

existieron condiciones favorables, era teológica, dado que Dios había preparado la Tierra para la humanidad¹⁰⁷.

En cambio Darwin argumentó en el *Origen de las especies* respecto a la selección natural que: “cualquier variación desfavorable en el menor grado sería rígidamente destruida”¹⁰⁸. Como se puede observar el transformismo parece dar una oportunidad de cambio mientras que la selección natural termina con las variaciones que no se adaptan a las condiciones.

Por su parte Charles A. Hale, nos dice que Darwin fue conocido en México a través de “fuentes francesas”, y que los franceses siempre prefirieron el término *transformisme* que evolución¹⁰⁹. Como sea, es importante reconocer que para los intelectuales preocupados por la cuestión indígena, la idea de una posibilidad de transformación o evolución que hiciera posible el progreso de los indígenas constituyó un ingrediente importante en su producción intelectual.

Vicente Riva Palacio fue un ejemplo de concebir la idea del progreso encaminado a la perfección:

La raza indígena, juzgada conforme a los principios de la escuela evolucionista, es indudable que está en un periodo de perfección y progreso corporal, superior al de todas las razas conocidas, aun cuando la cultura y civilización que alcanzaba al verificarse la conquista fuera inferior al de las naciones civilizadas de Europa¹¹⁰.

En el mismo texto (“Las razas indígenas”) Riva Palacio expuso cuáles eran los elementos que hacían de la “raza indígena” un caso excepcional, en el sentido de poseer caracteres

¹⁰⁷ Donald K. Grayson, *The Establishment of Human Antiquity*, University of Washington, Academic Press, 1983, p. 201.

¹⁰⁸ Charles Darwin, *Origen de las especies*, citado en: Ángel Palerm, *Historia de la etnología... (tomo II, Op. cit.)*, p. 106.

¹⁰⁹ Charles A. Hale, *La transformación... (Op. cit.)*, pp. 323-324

¹¹⁰ Vicente Riva Palacio, “Las razas indígenas”, 1884, en “El Virreinato en México”, *México a través de los siglos*, 5v. México, Ballescá, 1884-1889, ils. v. II, p. 472-477, en Roberto Moreno, *La polémica... (Op. cit.)*, p. 247.

físicos que reflejaban un cierto grado de progreso, como la ausencia de vello, la sustitución del canino por molar y la falta del último molar; a la par de tales descubrimientos Riva Palacio expresaba la necesidad de estudios antropológicos que analizaran los detalles orgánicos de tal “raza”¹¹¹. De igual manera un personaje Anónimo, cuyo texto tituló: “La raza indígena ¿los indios tienen colmillo?”, expresó dicha necesidad:

Estudiemos, pues, al indio, califiquémoslo con acierto, juzguémoslo con equidad y conocimiento de causa, pues sin este preliminar indispensable, vano será cuanto se diga y aventurado cuanto se haga para mejorar la condición del indígena y para convertirlo en factor activo del progreso nacional¹¹².

Ahondando en el tema del progreso, Charles A. Hale argumentó que Comte y Spencer establecieron las bases para la producción de ideas al respecto del mismo, y consideró como una idea sobresaliente aquella que definía a la sociedad cómo: “un organismo natural, sujeto como todo en la naturaleza a la evolución o el cambio con el tiempo”¹¹³. “Para Spencer el progreso era el avance en la manera en que los hombres se adaptan a los cambios inevitables en sus circunstancias”¹¹⁴.

Finalmente, reflexionando la relación de estas ideas con el indigenismo Hale estableció que “el indigenismo que nació con la Revolución continuó en gran parte dentro de un marco evolutivo optimista”¹¹⁵, en este sentido las ideas en torno a que era posible cambiar las condiciones de los indígenas para contribuir a un “mejoramiento” estuvieron permeadas de estos ideales de la sociedad moderna.

Andrés Molina Enríquez, por supuesto, también analizó al indígena bajo la mirada del evolucionismo.

¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹² Anónimo, “La raza indígena ¿Los indios tienen colmillos?”, *El Universal*, 14 de Octubre de 1896, en Roberto Moreno, *La polémica...* (*Op. cit.*), pp. 315-316.

¹¹³ Charles A. Hale, *La transformación...* (*Op. cit.*), p. 321.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 331.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 404.

El evolucionismo en Andrés Molina Enríquez

En un “apunte científico”, “sobre las leyes que rigen las agrupaciones sociales”; siguiendo a Haeckel (*Historia de la creación natural*) cuyas ideas estuvieron relacionadas con el evolucionismo¹¹⁶; Molina Enríquez anotó:

La necesidad de llegar a ese equilibrio lleva a la fuerza formatriz interna a determinar formas diversas y a acomodar esas formas en el molde que le marcan las fuerzas exteriores, de modo que la igualdad de condiciones en que obra dicha fuerza formatriz interna, conduce a obtener formas iguales orgánicas. Si aquellas condiciones fueran matemáticamente iguales, las formas resultantes lo serían también. Pero la naturaleza no ofrece tal igualdad de condiciones, sino dentro de ciertos límites, y por eso sólo dentro de ciertos límites las formas orgánicas presentan esa igualdad que jamás puede ser absoluta¹¹⁷.

El apunte anterior estuvo relacionado con la creencia de que la diversidad de poblaciones indígenas era producto de la diversidad de las condiciones geográficas del país. Molina consideraba que un elemento que podría menguar la variación era el mestizaje, pues las características de cada población correspondían al medio en que se habían desarrollado, de tal manera que el mestizaje implicaría la mezcla de caracteres. Más adelante, Molina expuso que tal variación limitaba la igualdad social y por ende el mestizaje implicaría un medio para promover la “cohesión social”.

Por ahora, la raza indígena se resiente de su atraso evolutivo, y la mestiza lucha entre el atraso evolutivo de los indígenas y la acción contraria de los criollos y de los extranjeros. Por algún tiempo todavía, existirá la línea de separación que aparta a los indígenas de los mestizos, y éstos, oprimidos por los criollos y los extranjeros, tardarán en desarrollarse plenamente; pero [...] los mestizos consumarán la absorción de los indígenas y harán la

¹¹⁶ Sobre ello, consúltese a Roberto Moreno, *La polémica...* (*Op. cit.*).

¹¹⁷ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (*Op. cit.*), p. 59.

completa fusión de los criollos y de los extranjeros aquí residentes a su propia raza, y a consecuencia de ello, la raza mestiza se desenvolverá con libertad¹¹⁸.

Molina Enríquez al igual que Riva Palacio y el autor Anónimo mencionado, aludió a la necesidad de estudios sobre las poblaciones indígenas, y también, al igual que ellos, hizo mención de las características evolutivas de las mismas.

Faltan datos suficientes para hacer generalizaciones precisas sobre la antropología de los pueblos indígenas mexicanos; pero de un modo general, puede afirmarse que dichos pueblos son de una antigüedad remotísima y están compuestos de unidades de una poderosísima fuerza racial [...] Sólo una selección de muy largo proceso pudo hasta tal punto poner de acuerdo los caracteres de dichos pueblos con las condiciones del medio en que ellos vivían [...] El territorio nacional, de un modo general por supuesto, sólo produce maíz, chile y frijol, y el indio está hecho para vivir únicamente de esos productos. El territorio nacional carece de medios naturales de fácil comunicación, y el indio está conformado para hacer grandes marchas a pie. El territorio nacional carece naturalmente de medios de transporte, y el indio tiene un músculo especial que le permite ser animal de carga. El territorio nacional, por la variedad de sus condiciones meteorológicas, hace difícil la defensa artificial de la vida contra ellas, y el indio está acostumbrado a resistirlas desnudo. El territorio nacional, por la acción de múltiples circunstancias, tiene en su seno, muchas muy extensas y muy variadas formas de enfermedad y de muerte, y el indio está hecho a vivir en muchas de ellas, sin otra defensa que la fuerza de su propia selección. No pueden encontrarse en ninguna raza de las que habitan en América mejores condiciones de adaptación al medio¹¹⁹.

Finalmente la declaración de una impresionante adaptación de los indígenas a su medio, implicaba la idea de aprovechar las mismas para encauzar a los indígenas en el camino del progreso; de esta manera se abren las posibilidades de un indigenismo en torno a construir los medios para “ayudar” a los indígenas a desarrollarse sacando provecho de sus cualidades evolutivas. En este sentido es que Molina Enríquez analizó la cuestión

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 261.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 253.

indígena con miras al desarrollo de una ingeniería social que intentaría lograr el progreso de los indígenas y en consecuencia el de la nación.

c) El indigenismo de Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales*

Considerando que fue en este contexto porfiriano en el que la Antropología comenzó a construirse como una saber instrumental (como lo hemos mencionado al inicio de este capítulo) es importante reconocer cuáles eran los problemas, según Molina Enríquez, que afectaban a la población indígena, pues: “fue Molina y su mestizo lo que inició la aplicación de la etnología al desarrollo nacional, a la antropología social”¹²⁰.

En el Congreso Internacional de Americanistas de 1910, en la ciudad de México, Molina iba a leer –nunca leyó porque lo cortaron por falta de tiempo- su trabajo “El verdadero concepto de etnología: la ciencia de gobernar”. Así de aplicada creía a su ciencia [...] ¹²¹.

Esta idea de la ciencia como un medio para promover el progreso social, viene del positivismo: “En opinión de los positivistas [...] lo único que necesitamos es confiar lo suficiente en la ciencia [comenta Horkheimer, a propósito de una crítica al positivismo]. La filosofía positivista [...] percibe el instrumento “ciencia” como motor automático del progreso”¹²².

Molina Enríquez creó “una etnología que considerara los aspectos físicos, biológicos, históricos, políticos, legales y sociales. Y sobre todo una ciencia aplicada al progreso y la modernización de la nación”¹²³. En este sentido intentaremos mostrar qué problemáticas estaban ligadas a estos aspectos y cómo las resolvería la ciencia.

¹²⁰ Mauricio Tenorio Trillo, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez”, en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina... (Op. cit.)*, p. 46.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 46.

¹²² Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Presentación de Juan José Sánchez, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 89-90.

¹²³ Mauricio Tenorio Trillo, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez”, en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina... (Op. cit.)*, pp. 45-46.

El problema de la población

El problema de la población era el problema de la diversidad indígena. Para Molina cada comunidad era un mundo diferente, en este sentido, la población indígena se consideraba heterogénea, aun cuando todos los pueblos compartían un origen prehispánico, no era suficiente.

Así, después de mencionar a todas las, aproximadamente 715, “tribus de México” Molina enunció:

Como se verá, era no poco crecido el número de las tribus indígenas que ocupaban la región que ahora es el territorio nacional. Estas tribus ocupaban demarcaciones distintas, hablaban en su mayor parte lenguas diferentes y se encontraban en muy diversos grados de desarrollo evolutivo¹²⁴.

Por supuesto todas estas “tribus indígenas” heterogéneas, implicaban un problema porque limitaban la construcción de la Nación. Pero, ¿qué concepción se tenía de nación y sobre todo del proceso de nacionalización? El escritor francés Ernest Renan consideró, en respuesta a la cuestión “Qu’est-ce qu’une nation?... que la nación necesitaba de un territorio, lengua y cultura unificadas”¹²⁵.

Una vez más Andrés Molina Enríquez expresaba que eran precisamente los mestizos quienes podrían conformar la nación mexicana debido a que presentaban las cualidades necesarias para ello: “la unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo y de deseos, de propósitos y aspiraciones”¹²⁶.

En síntesis, el problema de la población sería resuelto con el mestizaje, el cual funcionaría como un medio de elevar el estado inferior de los grupos indígenas, quienes a

¹²⁴ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (Op. cit.), p. 49.

¹²⁵ Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, Traducción de Germán Franco, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 10.

¹²⁶ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (Op. cit.), 1985, p. 375.

fuerza de educación, migración y cambio ocupacional (en corto, “aculturación” o bien “de-indianización”), podrían llegar a ser mestizos¹²⁷.

En términos muy generales, la “mestizofilia”¹²⁸, representó una de las facetas del nacionalismo que significó la búsqueda de una homogeneidad cultural, y con ello la necesidad de incorporar al indio al proyecto nacional.

El problema de la irrigación

En 1943, fue publicado un texto que ha sido básico en los estudios de arqueología e historia del México Prehispánico: *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica, y características culturales*, en el que Paul Kirchhoff, manifestó que un rasgo esencial que identificaba a la parte media del continente americano y se oponía a Sudamérica y a Norteamérica, es que sus pobladores desarrollaron una cultura agrícola superior¹²⁹.

Esta nota nos permite reflexionar acerca de la importancia que tuvo la producción agrícola en la satisfacción de necesidades primarias, pues uno de los alimentos de la dieta básica de los indígenas era el maíz. “El territorio nacional, de un modo general por supuesto, sólo produce maíz, chile y frijol, y el indio está hecho para vivir únicamente de esos productos”¹³⁰.

¹²⁷ Alan Knight, “Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”, en Richard Graham (editor), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 73.

¹²⁸ Para un análisis del desarrollo de esta “mestizofilia” y especialmente en el periodo “posrevolucionario”, Cfr. Alexandra Minna Stern, “From Mestizophilia to Biotipology: Racialization and Science in Mexico, 1920-1960” en Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt (compiladoras), *Race and Nation in Modern Latin America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003, pp. 187-210.

¹²⁹ Paul Kirchhoff, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica, y características culturales*, México, Suplemento a la Revista Tlatoani, CPAENAH, ediciones Aguirre Beltrán, s/f.

¹³⁰ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas... (Op. cit.)*, p. 253.

Cabe mencionar, que este tipo de alimentación fue considerada por algunos un factor que limitaba el progreso de los pueblos indígenas; tal como lo estipularon Francisco Bulnes y Justo Sierra¹³¹.

Se podría pensar, entonces, que el riego era un elemento necesario para el cuidado de los cultivos, sin embargo la agricultura estaba basada mayoritariamente en la absorción de las aguas pluviales; por ello los indígenas tenían un fuerte arraigo a las tierras fértiles, lo cual era un problema para los empresarios:

[...] resulta claro que a medida que los pueblos van avanzando, van haciendo más firmes, más precisas y más complicadas sus relaciones con el terreno que ocupan: van echando, digámoslo así, más y más dilatadas y más profundas raíces en ese territorio, y va siendo por lo mismo, más difícil desprenderlos de esas raíces y desalojarlos¹³².

Entonces ¿a quiénes beneficiaría la creación de infraestructuras hidráulicas cuyo objetivo sería asegurar la producción agrícola cuando las condiciones climáticas no eran óptimas?

La obra de irrigación conveniente de todo el territorio nacional, para elevar a su máximo la producción vegetal en general, la agrícola en particular, y especialmente la de cereales, es de tal magnitud que requerirá indispensablemente la suma de todos los esfuerzos de la población [...] es decir; tendrán que ser hechos a la vez por los particulares y por el Estado [...]¹³³.

Sin duda, beneficiaría a la producción de gran escala. De aquí se deriva una reflexión sobre el problema de la propiedad, pues la aplicación de una reforma agraria tuvo que ver con enajenar la propiedad de los indígenas para transferirla a las clases allegadas al Estado las cuales serían las proveedoras del progreso nacional.

¹³¹ Cfr. El apartado “Un Indigenismo Positivista-científico” del subtema “Las diversas caras del Indigenismo. Los Precursores” (de este mismo capítulo 1), en el cual se presentan tales argumentos.

¹³² Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (Op. cit.), p. 50.

¹³³ *Ibíd.*, p. 176.

El problema de la Propiedad

En una parte de su trabajo, Andrés Molina Enríquez, mencionó que las poblaciones indígenas eran las más afectadas en cuanto a la propiedad de la tierra. Consideraba que los hacendados abusaban de tales poblaciones, lo cual de alguna manera concuerda con lo mencionado al inicio de este capítulo, que a pesar de que su familia era hacendada, Molina era un crítico de las condiciones de los campesinos.

Hasta acá concuerdan las cosas pero más adelante se notará que las reflexiones acerca de la propiedad, al igual que las de la irrigación, están ocupadas en fomentar los privilegios de individuos diferentes de los indígenas y campesinos.

Los hacendados en su mayoría y sus dependientes comercian y se enriquecen con el mísero sudor del infeliz labriego: los enganchan como esclavos, y deudas hay que pasan hasta la octava generación [...]. La expropiación y el ultraje son el barómetro que aumenta y jamás disminuye la insaciable codicia de algunos hacendados, porque ellos lentamente se posesionan, ya de los terrenos de particulares, ya de los ejidos o de las comunidades, cuando existen éstos, y luego con el descarado más inaudito alegan propiedad, sin presentar un título legal de adquisición, motivo bastante para que los pueblos en general clamen justicia, protección, amparo; pero sordos los tribunales a sus clamores y a sus pedidos, el desprecio, la persecución y el encarcelamiento es lo que se da en premio a los que reclaman lo suyo¹³⁴.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 159. Es interesante comparar los argumentos de Molina con los de Marx con respecto a la propiedad. Si bien ya Luis Chávez Orozco comentó acerca de una posible filiación del primero con el segundo [cfr. Abelardo Villegas, “Andrés Molina Enríquez y “Los grandes problemas nacionales””, en *México en el horizonte liberal*, México, Universidad Autónoma de México, Coordinación de Humanidades. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1981, pp. 87-88]; nosotros nos referimos más a que para Marx la propiedad no era precisamente de quien la trabajaba: “Vale decir que el *trabajo asalariado* no es creado en su plenitud sino por la acción del capital sobre la propiedad de la tierra, y luego, una vez que ésta se ha consolidado como forma, por el propietario mismo de la tierra. Este [sic], como dice Steuart, clears [Despeja, libera (nota a pie de página)] la tierra entonces de sus bocas superfluas, a los hijos de la tierra los arranca del pecho que los crió y transforma de este modo la propia agricultura, que conforme a su naturaleza se presenta como fuente directa de subsistencia, en fuente mediada de subsistencia,

No expondremos aquí el análisis profundo que hace Molina Enríquez en torno a la propiedad y sobre quienes la detentan, lo cual le confirió el título de “ideólogo de la Reforma Agraria”; pues, cabe mencionar que “a insistencia de Cabrera, Molina participó en la primera Comisión Nacional Agraria y en el comité de la redacción del nuevo artículo 27 Constitucional.¹³⁵ Lo que nos ocupa es observar cómo la cuestión de la Propiedad tuvo que ver con la consolidación de la Nación mexicana.

Consideramos que el problema de la propiedad se va a desarrollar en torno a dos elementos opuestos, tan opuestos como la idea de que: ¡los indios dejaran de ser indios pero sin dejar de serlo! Similar a ello, la idea era que a los indígenas se les concedieran títulos de propiedad pero sin que fuera su propiedad. Expondremos el argumento.

En primer lugar Molina expuso los gravámenes ocasionados a los indígenas al otorgárseles la propiedad de la tierra en forma individual, diluyendo aquella de corte comunal:

[En su calidad de propietarios] Privados de los aprovechamientos comunes de que vivían [...] la mayor parte de los indígenas no utilizaron sus fracciones sino vendiéndolas, y vendiéndolas en condiciones de gran oferta [...] Una vez que los indígenas enajenaban sus fracciones, no tenían ya de qué vivir; no habiendo ya leña, vigas, morillos, ni carbón que vender; no teniendo ocotes con qué alumbrarse, ni rajas con que hacer sus tortillas, ni leña muerta con que quemar los trastos de barro de su industria alfarera; no teniendo con qué alimentar a sus animales; no teniendo ni caza, ni pesca, ni plantas de alimentación, con qué alimentarse a sí mismos, careciendo en suma de todo, dejaban de ser hombres pacíficos para convertirse en soldados mercenarios prestos a seguir a cualquier agitador¹³⁶.

completamente dependiente de relaciones sociales”. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (volumen 1), 18ª. Ed., México, Siglo Veintiuno Editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie los Clásicos, 2001, p. 218.

¹³⁵ Emilio Kourí, “Introducción”, en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina (Op. cit.)*, p. 13.

¹³⁶ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas... (Op. cit.)*, pp. 80-81.

La observación de Molina expresa que el otorgamiento de la propiedad al indígena implicaba a la vez un despojo, dado que no contaba con los medios para poder aprovechar la tierra. Este problema se va a extender hasta finales del siglo XX, en el que se toma como solución la despreocupación por lo que los indígenas pudieran hacer con sus propiedades otorgadas ya con título, lo cual estuvo relacionado con la introducción de políticas neoliberales que promovieron la casi nula intervención del estado, la caída total de un “Estado Benefactor” (a este punto volveremos en el último capítulo).

Entonces, si se pretendía respetar la propiedad de los indígenas pero sin que fueran propietarios ¿a quién le pertenecerían los territorios?

Si bien la reforma agraria pudo haber sido una vía para otorgar la propiedad legal a las poblaciones necesitadas de ello para subsistir, quien resultó favorecido fue el Estado, que desde finales del siglo XIX apareció como un sujeto con la personalidad de Nación; así, las tierras pasaron a ser propiedad del Estado-Nación y en este proceso estuvo presente la voz de Andrés Molina Enríquez. Al respecto Alejandra Núñez comenta:

En la conciencia jurídica clásica de los juristas liberales [los] bienes del dominio público no tenían propietario, sino que estaban sujetos al “uso común” de todos los hombres. El régimen de concesiones administrativas fue articulado precisamente para regular la explotación de esos bienes, de todos y de nadie, pero sujetos a la vigilancia y policía del Estado. Molina quería apartarse del dominio público porque quería articular a la Nación como propietaria absoluta de las tierras y las aguas para poder darlas en propiedad privada, y no solamente en forma de derechos de carácter administrativo¹³⁷.

¹³⁷ Alejandra Núñez Luna, “Las aportaciones del jurista”, en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina... (Op. cit.)*, p. 141.

Por otra parte, Marx también mencionó el rol del Estado con respecto a la propiedad de la tierra: “El capital, pues, procura disolver la propiedad de la tierra en cuanto propiedad privada y transferirla al estado. Este es el aspecto negativo. Transformar internamente toda esa sociedad en capitalistas y asalariados. Cuando el capital ha llegado a este punto, también el trabajo asalariado ha ido tan lejos que por un lado intenta, de la misma manera que el burgués, quitar de en medio a los terratenientes como superfetación, y ello con vistas a que se simplifique la relación, se reduzcan los impuestos, etc.; por otro lado, para ponerse a salvo del trabajo asalariado y

Posteriormente, con toda formalidad, estas ideas quedaron plasmadas en el artículo 27 al figurar la Nación “como sujeto que autoriza, decide, garantiza, justifica y condiciona el ejercicio de los derechos [así, este “sujeto”] aparece hasta dieciséis veces”¹³⁸ en dicho artículo. De esta manera la Nación sería la gran propietaria de la geografía mexicana:

La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares constituyendo la propiedad privada¹³⁹.

Así, Molina veía en el Estado un medio para proporcionar o delegar la propiedad a particulares:

[...] con su teoría Molina pretendía crear un sistema de la pequeña propiedad privada; que el artículo 27 consagra el precedente colonial que, otorgando la propiedad a la Nación, centralizó el sistema de individualización de dicha propiedad privada y, que posteriormente, el cardenismo lo traicionó al crear los ejidos de propiedad colectiva en su lugar¹⁴⁰.

Concluyendo este apartado sobre la propiedad de la tierra y sus efectos en las poblaciones indígenas reiteramos que, a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX, el territorio pasó a ser una parte fundamental de la Nación, por lo tanto, en ella recaían los derechos legales del territorio mexicano. Así, a los indígenas se les tendría que “enseñar” primero la noción de propiedad para después otorgárselas:

[...] se procurará el plantío y la propagación de las plantas de alimentación que no requieran cultivo, o que lo requieran muy rudimentario; se enseñará a los indígenas a

convertirse en productor independiente –para el uso directo- exige el parcelamiento de la gran propiedad de la tierra [...] (Renta del suelo como la renta (impuesto) general del estado, de tal manera que la sociedad burguesa reproduce de otro modo el sistema medieval, pero como cabal negación del mismo.) Karl Marx, *Elementos fundamentales...* (Op. cit.), p. 221.

¹³⁸ Fernando Escalante Gonzalbo, “El lenguaje del artículo 27”, en Emilio Kouri (coordinador), *En busca de Molina...* (Op. cit.), p. 231.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹⁴⁰ Alejandra Núñez Luna, “Las aportaciones del jurista”, en Emilio Kouri (coordinador), *ibid.*, p. 137.

buscar los aprovechamientos naturales del terreno y a hacer comercio de ellos, como la leña, el tequexquite, la cal, etcétera; y cuando estén acostumbrados a ese modo de vivir, se les irá creando poco a poco la noción de la posesión individual, primero transitoria y después definitiva de los terrenos que cultiven, lo cual no será difícil mediante un poco de cuidado y una reglamentación hábil¹⁴¹.

El Estado no sólo estuvo presente en dicho “problema” sino en diversos ámbitos de la cultura nacional, entre ellos, en la construcción de condiciones políticas que promovieran la integración de la población. En este punto también estuvo presente la voz de Andrés Molina Enríquez.

El problema político. Dictadura y Panamericanismo

Para Andrés Molina Enríquez la heterogeneidad de la población ocasionaba heterogeneidad social y en consecuencia desórdenes sociales, pues la desigualdad de condiciones promovía levantamientos y luchas internas que desgastaban al país. Una manera de solucionar tal problemática tenía que ver con la continuación del modelo político de aquel momento, un modelo dictatorial que había funcionado como promotor del orden social. Al respecto dice Humberto Iriart, parafraseando a Molina:

La heterogénea composición de nuestra nacionalidad requiere el gobierno dictatorial, la fuerza que equilibre las tendencias de cada grupo y que además provea a su deseable fusión. Mientras persista tan desigual composición social no es prudente aspirar a otra forma de gobierno aunque sí al cambio de la persona que lo detenta ya que nadie debe perpetuarse en el poder ni utilizarlo conforme a su condición¹⁴².

Ya en voz del propio Molina Enríquez se deja ver la admiración no sólo por el modelo político, en este caso dictatorial, sino por la persona que detenta el poder:

¹⁴¹ Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas...* (Op. cit.), p. 192.

¹⁴² Humberto Hiriart Urdanivia, “Prólogo”, en *ibíd.*, p. 26.

Se ve, pues, cuán compleja ha sido la obra del señor Gral. Díaz, y cuán compleja ha tenido que ser su responsabilidad. Es un hombre único, que en una sola nación, ha tenido que gobernar y ha gobernado sabiamente, muchos pueblos distintos, que han vivido en diferentes periodos de evolución, desde los prehistóricos hasta los modernos. Creemos sinceramente, que pocas veces ha abarcado la inteligencia humana, lo que ha abarcado la suya¹⁴³.

Eso en cuanto a la política interna; pero, también el desarrollo de una política externa fue considerado importante para consolidar a la Nación.

Un elemento clave de la política exterior fue la aceptación de la doctrina Monroe, por parte de Porfirio Díaz, la cual de alguna manera podía ser un factor de unificación de una nación latinoamericana. El reconocimiento de dicha adopción fue expresado por Molina de la siguiente manera:

[...] nuestro ilustre Presidente, Sr. General Díaz, instado para declarar su opinión respecto de la **Doctrina Monroe**, hizo la oficial declaración de estar conforme con ella; pero manifestando que su aplicación no debía estar a cargo solamente de los Estados Unidos, sino de todas las **naciones americanas**; lo cual es lógico, primero por el **carácter continental de la doctrina**; segundo, por la necesidad de suplir el caso de que los Estados Unidos declararan no tener interés en su aplicación; y tercero, por la conveniencia de imponer a todas las naciones americanas, inclusive los Estados Unidos, la obligación de buscar el acuerdo común¹⁴⁴.

Con anterioridad, Justo Sierra también consideró importante el contenido de la Doctrina Monroe sin embargo, expresó sus dudas respecto a la manipulación que de ella podría hacer Estados Unidos: “América para los americanos, y no esta otra que nos humilla y nos afrenta: América para los yankees”¹⁴⁵. Sierra puntualizó:

¹⁴³ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (Op. cit.), p. 97.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 336 (las negritas son mías).

¹⁴⁵ Justo Sierra, *Discursos*, volumen V de las *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 397, citado en Fausta Gantús, “Justo Sierra: El proyecto de una identidad

América para los americanos significará la solidaridad americana para repeler toda tentativa contra nuestra independencia, ya sea interior o exterior a nuestro continente [...] no será ya nuestra doctrina panamericana un arma de un continente contra otro, sino una égida del derecho contra la fuerza; y el principio “América para los americanos”, tendrá por comentario perpetuo el augusto apotegma de Juárez: “El respeto al derecho ajeno es la paz”¹⁴⁶.

La idea de establecer una solidaridad continental con base en la Doctrina Monroe, también fue expresada por Molina Enríquez, quien reflexionó acerca de las ventajas que traería al país:

[...] no solamente porque nos ligará con las demás naciones americanas en una fraternidad de intereses políticos, provechosa para todos indudablemente, sino también porque nos dará voz y voto propios, y la voz y el voto de otras naciones por simpatía, cuando se trate de algunos aspectos que nuestra política ístmica pueda presentar alguna vez [...] nunca será por demás que hagamos valer nuestra solidaridad americana y que impongamos el pensamiento de esa solidaridad cuando sea oportuno, prudente y justo hacerlo [...] ¹⁴⁷.

No estuvo muy lejos el día en que esa solidaridad se expresaría en la construcción de saberes antropológicos con intenciones de analizar al indígena tanto del presente como del pasado. La base científica del análisis de la cuestión indígena fue, sin duda, la creación de La Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (lo cual veremos en el próximo capítulo).

Finalmente el desarrollo de esta escuela sentaría las bases de la construcción de un indigenismo de carácter continental en el que México, como bien decía Molina, tuvo un lugar imprescindible, pues por muchas causas se consideró el pionero en cuanto a

integradora, en Aimer Granados y Carlos Marichal (compiladores), *Construcción de las identidades latinoamericanas...* (Op. cit.), p. 123.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 123-124.

¹⁴⁷ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (Op. cit.), pp. 336-338.

proyectos indigenistas. Y de igual manera se consideró a Manuel Gamio, el más importante indigenista de la primera mitad del siglo XX a nivel continental.

d) La Antropología como instrumento de Integración de la Nación. Una proyección.

Como parte de la ingeniería social promovida por el Estado para consolidar el Estado-Nación, los problemas sociales fueron canalizados al ámbito intelectual, para que se plantearan alternativas científicas que les dieran solución; una de estas soluciones fue precisamente la Antropología. Un antecedente importante de ello fue cuando Andrés Molina Enríquez, como profesor de Etnología en el Museo Nacional, se preocupó por la “aplicación” de esta área del conocimiento “de parte del Estado a los grandes problemas nacionales”¹⁴⁸. Es así que el estudio de los grupos indígenas por parte de los antropólogos sería concebido como un elemento esencial para conocer a dichos grupos y configurar tácticas vinculadas al objetivo de cambiar su cultura. El trabajo de campo, entonces, se convertiría en el instrumento de observación para planear la intervención y lograr la transformación. Sin embargo, para poder interactuar con las poblaciones indígenas, sería indispensable el conocimiento de sus lenguas. Así las cosas:

Desde 1908, para los alumnos de etnología, el curso de idioma mexicano [lengua náhuatl impartida por Mariano Rojas] se volvió obligatorio, ya que “no podrán estudiar debidamente a nuestras razas indígenas, sin conocer el único medio de comunicación intelectual con ellos, que es el idioma de las mismas” (AGN/IPBA, c. 169, e. 7, f. 1)¹⁴⁹.

Con relación al estudio en sí de los pueblos indígenas el mismo Molina Enríquez anotó la importancia, también, de estudiar a la población “desde el punto de vista de su individualidad socioetnológica”:

¹⁴⁸ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete... (Op. cit.)*, p. 114.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p.154. La referencia textual proviene del acervo del Archivo General de la Nación, Ramo Instrucción Pública y Bellas Artes; uno de los archivos consultados por la autora.

La palabra socioetnológica que el autor de estas líneas ha formado en los estudios etnológicos que ha hecho para el Museo Nacional, se compone de la raíz latina *socios* (asociación), y de las griegas *ethnos* (pueblos) y *logos* (tratado o ciencia). Significa, el estudio de un pueblo en sus relaciones con los demás¹⁵⁰.

Por lo anterior, Molina Enríquez pretendía “crear una etnología que considerara los aspectos físicos, biológicos, históricos, políticos, legales y sociales”¹⁵¹, es decir, una etnología integral que abarcara el estudio de las características de las comunidades indígenas.

La importancia que dio Molina Enríquez al estudio de los indígenas fue herencia de su profesor Nicolás León quien entendía a la Antropología como descendiente de la zoología¹⁵². Así, como lo hemos anotado anteriormente, Molina hizo reflexiones sobre la excepcional adaptación de los grupos indígenas a su medio¹⁵³.

Él argumentó que los indígenas tenían la capacidad racial de adaptarse a las condiciones adversas del “territorio nacional”, lo cual era cuestión de su resistencia más no de su evolución:

A esas condiciones precisamente se debe que ni por la guerra de exterminio que les declararon las razas blancas anglosajonas en los países del norte, ni por la esclavitud necesaria a que las sometió su cohabitación con las razas blancas latinas en los países del centro y del sur, hayan podido las razas indígenas ser extinguidas por completo [...] Esto indica de un modo evidente, que si las razas blancas podían considerarse superiores a las indígenas por la mayor eficacia de su acción, consecuencia lógica de su más adelantada *evolución*, las razas indígenas podían considerarse como superiores a las razas blancas por la mayor eficacia de su resistencia, consecuencia lógica de su más adelantada *selección*. Ahora bien, entre las energías de acción y las de resistencia, ¿cuáles deben

¹⁵⁰ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas...* (Op. cit.), p. 322.

¹⁵¹ Mauricio Tenorio Trillo, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez”, en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina...* (Op. cit.), p. 45.

¹⁵² *Ibíd.*

¹⁵³ En supra: b) El evolucionismo en Andrés Molina Enríquez.

considerarse como superiores? Indudablemente las de resistencia. La acción se cansa más pronto que la resistencia¹⁵⁴.

Así, esta cualidad, de resistencia, de la “raza indígena”, era algo positivo sí, pero también debía reconocerse que era necesario coadyuvar a su evolución, lo cual sería posible a través de la aplicación de la antropología como un medio para fomentar el progreso de las comunidades indígenas y en consecuencia el de la Nación.

Posteriormente, esta idea de la Antropología Aplicada tendría continuidad bajo la dirección de Manuel Gamio en el periodo Posrevolucionario, tal como se mostrará en el siguiente apartado.

¹⁵⁴ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales...* (Op. cit.), pp. 253-254.

3. Hacia la construcción de una antropología indigenista. Manuel Gamio (forjador).

“Este libro, no ensalza ni condena;
no predica demagogia ni conservación;
tampoco navega entre dos aguas;
invita simplemente a buscar la verdad;
intenta remover impulsos nacionalistas
e ideas gestadoras de Patria.”

Manuel Gamio

Forjando Patria.

Del apartado anterior podemos concluir que las ideas acerca de lo indígena fueron producidas por personajes relacionados con un mundo académico, el cual comenzó a configurarse dentro de una institución que a la larga sería el hogar de las ciencias sociales y humanas de esencia nacionalista; este lugar fue el Museo Nacional.

Molina Enríquez fue una parte importante en la construcción de este hogar pues como profesor de Etnología se preocupó tanto por problematizar la cuestión indígena como de lanzar propuestas para darle solución¹⁵⁵. Entonces, el estudio científico de las poblaciones indígenas sería un instrumento necesario para conocer los problemas y en consecuencia solucionarlos con el objetivo de alcanzar la integración nacional; de ahí la esencia nacionalista de la Antropología.

Pero, ¿cómo comenzaron a construirse estas ciencias sociales vinculadas al estudio de las poblaciones indígenas tanto del presente como del pasado? Porque si bien los indígenas del presente eran considerados un problema cuya solución precisaba; el pasado

¹⁵⁵ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete.... (Op. cit.)*, p. 114.

de los indígenas también era importante de estudiar puesto que la información sobre ello daría lugar a rescatar aquello considerado como significativo para darle lugar en la configuración de una identidad nacional mexicana. En este sentido tales ciencias de una forma o de otra, es decir, dedicadas a estudiar un aspecto particular de los indígenas (su pasado, su presente, su lengua, sus cualidades físicas, etc.) tenían el mismo objetivo: dar un lugar al indígena en la idea de Nación Mexicana.

a) La configuración de la Antropología como el estudio científico del *otro*

La Antropología como ciencia surgió primero en Europa y Estados Unidos¹⁵⁶. Si bien todos los argumentos que hicieron posible una amplia discusión acerca de las poblaciones indígenas de México, tenían el objetivo de buscar una respuesta a la problemática planteada en torno al indígena, cosa que bien podría considerarse ya una ciencia; en realidad faltaba un respaldo institucional que diera crédito a tales propuestas de solución, el bagaje conceptual que haría de este conocimiento una ciencia y la conformación de los instrumentos metodológicos que le darían coherencia a sus afirmaciones.

Aunque la Antropología en México no surgió muy lejos de la Antropología occidental, sus planteamientos, objetivos y respuestas fueron muy diferentes debido a que su “objeto de estudio” fue distinto, porque el antropólogo mexicano se dedicó a estudiar a un *otro* con el que compartía el territorio del país¹⁵⁷.

¹⁵⁶ En otro lugar ya me he referido a una parte de la historia del surgimiento de la Antropología en Europa, la cual surgió como un conocimiento más ligado a lo que hoy conocemos como Antropología Física, dedicada al estudio de los restos óseos con el objetivo de argumentar objetivamente el proceso de Evolución. *Cfr.* Karina Sámano Verdura, “Hacia la construcción de un estereotipo del indígena mexicano, 1890-1920. La fotografía y las investigaciones etnográficas de Aleš Hrdlička, Frederick Starr, Carl Lumholtz, León Diguét, Nicolás León y Manuel Gamio” [principalmente los capítulos 2 y 3], México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, Tesis de maestría en Humanidades (Línea Historia), Febrero de 2010.

¹⁵⁷ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete... (Op. cit.)*, p. 26.

Contrario a lo mencionado, la antropología occidental estuvo vinculada al estudio de un *otro*, el cual se encontraba fuera de Europa, quien fue considerado como un eslabón anterior al hombre civilizado opuesto al hombre occidental, considerado como el “sin historia”¹⁵⁸, y opuesto también al hombre oriental de *alta civilización* estudiado por los *orientalistas*¹⁵⁹. Ese *otro* se encontraba entonces, principalmente en África, América y Oceanía; de ahí que los antropólogos tanto de Europa como de Estados Unidos, realizaron la mayoría de sus investigaciones fuera del mundo occidental.

Considerando que la antropología “nació como una ciencia decimonónica que participó de las pretensiones de una razón autofundada e imperialista, que se consideró a sí misma como fin y cima de toda la historia, de la historia universal”¹⁶⁰; no se debe ignorar que el interés por el estudio del *otro* tuvo entre sus objetivos justificar al colonialismo.

Immanuel Wallerstein mencionó al respecto que los antropólogos hacían su trabajo de campo (una herramienta indispensable para el análisis de los indígenas¹⁶¹) en la colonia perteneciente a la nación de la cual eran ciudadanos; “por ejemplo los antropólogos británicos en África Oriental y del Sur, los antropólogos franceses en África Occidental, los antropólogos norteamericanos en Guam o los que estudiaban a los indios norteamericanos, los antropólogos italianos en Libia”¹⁶².

Por su parte, la antropología mexicana se fundó con la convicción de que el antropólogo no era un extranjero que observaba desde el exterior, sino “un miembro de la sociedad históricamente colonizada (transformada en una nación nueva), [...] un observador étnicamente forzado de un proceso de colonización de los pueblos aborígenes

¹⁵⁸ Eric Wolf, “Introduction”, en *Europe and the People without History*, California, University of California Press, 1982, pp. 3-23.

¹⁵⁹ Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011, pp. 3-36.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

¹⁶² *Ibid.*, p. 25.

situado en el interior de esa misma nación”¹⁶³; y, como miembro de la misma tendría un inevitable “compromiso con el destino de los pueblos indígenas”¹⁶⁴.

Así, la Antropología Mexicana se configuró como una de las ciencias que formó parte de la ingeniería social propuesta por un Estado Nación cuyas raíces históricas se relacionaron con quienes serían su objeto de estudio que fueron pensados como una Alteridad e Identidad a la vez.

b) El Museo Nacional: donde se forja la ciencia de Antropología Mexicana

La historia del Museo Nacional (y la ciencia que se desarrolló a su interior y en su entorno) es un testimonio valioso de los diferentes propósitos históricos tanto del desarrollo de una comunidad científica moderna como del Estado mexicano por construir una narrativa de su propio pasado y de conciliar sus múltiples (e imaginarios) orígenes. El Museo fue al mismo tiempo una institución sostenida por una creciente comunidad científica que, movida por pasiones académicas y políticas, se dio a la tarea de profesionalizar la antropología mexicana¹⁶⁵.

Si bien el Museo comenzó, en el siglo XIX, siendo un lugar en el que se exhibían “curiosidades antiguas” poco después pasó a ser un “sitio de formación de profesionales en antropología” y también “un centro promotor de estudios etnográficos, arqueológicos, históricos, físicos y lingüísticos y lugar de encuentro y enlace con la comunidad científica de la antropología mundial”¹⁶⁶.

¹⁶³ Roberto Cardoso de Oliveira, “Vicisitudes del “concepto”, en América Latina”, en Miguel León Portilla (coordinador), *Motivos de la Antropología Americanista, indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 76.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 79.

¹⁶⁵ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete... (Op. cit.)*, p. 27.

¹⁶⁶ *Ibíd.*

Siguiendo el orden que plantea Rutsch respecto a las actividades vinculadas al Museo, comenzaremos con su función como “sitio de formación de profesionales en Antropología”.

La configuración de la Academia de Antropología en el Museo Nacional

“Existen diversos testimonios sobre el comienzo de las clases en el Museo. Jesús Galindo y Villa menciona que éstas comenzaron en 1903 basadas en ideas de Nicolás León [de formar] profesionales para seguir con las labores del Museo”; “Dora Sierra menciona que los cursos iniciaron en 1904 con la inauguración de la clase de etnología a cargo del mismo León y Andrés Molina Enríquez”; y “según fuentes primarias de la Secretaría de Educación, fue el 30 de enero de 1905 [cuando se] gira un acuerdo al subdirector del Museo para que [...] junto con los profesores [...] manifieste un plan general [de] estudios”¹⁶⁷.

A pesar de tal incertidumbre acerca del “origen” de las clases en el Museo, Rutsch presenta, producto de sus investigaciones en el Archivo General de la Nación, un listado de la PLANTA DE PROFESORES DE LAS CLASES DEL MUSEO (1906-1914); en este listado aparecen: las cátedras, los profesores y los años en que se desempeñaron al frente de las primeras.¹⁶⁸ Una síntesis del cuadro es la siguiente:

Etnología	Nicolás León, de 1906 a 1907 y de 1913-1914 A. Molina Enríquez, de 1908 a 1911 P. González, de 1911 a 1912 G. González Olvera, 1913
Arqueología	J. Galindo y Villa, 1906 y de 1911 a 1914 J. J. Tablada, 1907 R. Mena, de 1908 a 1909

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 132.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 136.

Historia	G. García, de 1906 a 1910, 1913 J. Galindo y Villa, de 1911 a 1912 I. B. del Castillo, de 1913 a 1914.
Idioma Mexicano	M. Rojas, de 1908 a 1914
Prehistoria	J. Engerrand, de 1909 a 1913
Antropología y Antropometría	N. León, de 1911 a 1912, 1914 Everardo Landa, 1913
Lingüística Indígena	F. Belmar, de 1913 a 1914

Como se puede observar, todas las materias de estudio estaban plenamente vinculadas, como habíamos mencionado, tanto al pasado como al presente de las poblaciones indígenas de México. Y sí nos adentramos un poco a los fundamentos o consistencias argumentativas de cada clase podremos establecer qué elementos estudiaba específicamente, de los indígenas, cada una de estas materias.

El orden presentado en la tabla tiene que ver con la antigüedad de cada materia, conforme fueron impartidas como cátedras en el Museo. Así, la Etnología, la Arqueología y la Historia, comenzaron a impartirse en el año de 1906, mientras que Idioma Mexicano en 1908, la Prehistoria en 1909, la Antropología y Antropometría en 1911 y finalmente la Lingüística Indígena hasta 1913.

El Museo: centro promotor de estudios antropológicos, etnográficos e históricos

Comenzando por la **Etnología**, tenemos que su objeto de estudio (considerando los productos científicos, ya sean investigaciones o proyectos) eran las poblaciones indígenas del presente. Por ejemplo, Nicolás León propuso en su trabajo “Los popolocas”, un estudio que abarcara la historia (construida a partir del análisis arqueológico), las costumbres (a partir de un análisis etnológico), la fisonomía (a partir de un análisis antropométrico) y hasta la lengua (a partir de un análisis lingüístico) de estos grupos indígenas. Este

proyecto, menciona Rutsch, implica un antecedente a la investigación realizada por Manuel Gamio *La población del Valle de Teotihuacán*, en la cual sí se realizaron tales análisis, lo cual le ganó el nombre de una investigación “integral”, en el sentido que contenía el análisis de cada disciplina antropológica y también de la historia (de esto hablaremos más adelante).

Por su parte Andrés Molina Enríquez, como lo hemos anotado en su momento, planteó la necesidad de un análisis etnográfico sobre las poblaciones indígenas en su texto *Los grandes problemas nacionales*¹⁶⁹. Para él la “etnología aplicada” era un tema y práctica esencial de la cátedra de etnología; a propósito mencionó: “no hay que perder de vista [...] la educación de los mismos alumnos para servirse de esa enseñanza y hacer más tarde útiles trabajos de aplicación”¹⁷⁰. La utilidad de tales trabajos se vería concretizada en un beneficio para las poblaciones, del “territorio nacional”, estudiadas¹⁷¹.

Pedro González sustituyó a Molina cuando éste fue encarcelado; su experiencia precedente a su llegada al Museo, en relación al estudio de los indígenas, fue la publicación de “varias obras de historia regional guanajuatense”¹⁷².

Con respecto a los contenidos del programa de Etnología, Nicolás León mencionó la importancia del estudio de “los pueblos del México antiguo y las tribus actualmente existentes [...] la técnica antropométrica, método de observaciones étnicas y algunas manipulaciones fotográficas y de moldado, tanto sobre el vivo como sobre los monumentos antiguos”¹⁷³. Como se puede observar, si bien se menciona la importancia de estudiar a los indígenas del pasado, la enseñanza estuvo más vinculada al análisis de los grupos indígenas del presente, pues tendía básicamente a la práctica etnográfica.

¹⁶⁹ Tal y como se ha mencionado a lo largo del apartado anterior.

¹⁷⁰ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete...* (Op. cit.), p. 147.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁷² *Ibid.*, p. 142.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 144.

Con respecto a la enseñanza de la **Arqueología** Jesús Galindo y Villa consideró que el programa para tal materia debía contener el análisis de materiales arqueológicos, entre los cuales se destacaban aquéllos que bien podrían pertenecer al análisis histórico más que arqueológico pues se trataba de documentos como los códices, escritura jeroglífica, las crónicas, la correspondencia; en general manuscritos “prehispánicos y posthispánicos”; aunque también se incluía el análisis de monumentos y cerámica¹⁷⁴.

“En 1907 y por la ausencia de Galindo y Villa fue nombrado profesor de Arqueología Ramón Mena Issasi (1874-1957)”¹⁷⁵; quien:

Antes de entrar al museo como profesor interino de arqueología [...] había publicado en los *Anales* del Museo en 1905 una transcripción de un manuscrito en lino del año 1579, un trabajo relativo a los indígenas de Chiapas (1902), etnografías de Puebla (1903) y breves estudios arqueológicos e históricos en publicaciones de la Sociedad Científica Antonio Alzate y la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1904)¹⁷⁶.

En 1908, Ramón Mena presentó un programa que puso mayor énfasis en los restos materiales que en los testimonios escritos; algunos de los temas incluidos en dicho programa fueron: indicación de fuentes primitivas de información, historia tradicional y constitución doméstica del pueblo tratado, constitución económica, civil, política y religiosa, conocimientos y arte¹⁷⁷. En sí el análisis de estos materiales fue lo que más prevaleció en la enseñanza de Arqueología en años posteriores.

Genaro García como profesor de **Historia**, “Contribuyó sustancialmente a la paleografía, rescate y publicación de textos coloniales. Dirigió la colección de *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México* publicada de 1905 a 1911 y que alcanzó 36 volúmenes”; reivindicó “una idea de ciencia como sinónimo de búsqueda de la verdad” lo cual hizo notar en su afán de “alcanzar la mayor imparcialidad y fiel reproducción de los

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 140.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 140-141.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 149.

documentos”¹⁷⁸. Aquí vemos la creencia de que los documentos proporcionaban la “verdad”, una idea claramente positivista; sin embargo Marc Bloch, crítico de tales aseveraciones diría que en realidad no se puede tener por fiel a todos los documentos pues puede haber falsificaciones, porque “entre todos los venenos capaces de viciar el testimonio, el más virulento es la impostura”¹⁷⁹.

La importancia que tuvo para Genaro García el análisis de “fuentes”, se mostró al creer que sus alumnos “debían aprender el oficio de historiador en la práctica”, por lo cual era importante “conocer el mayor número de documentos y [...] concurrir a los archivos una vez a la semana”¹⁸⁰.

Con respecto a los contenidos del programa Genaro García propuso estudiar la Historia de México conforme a periodizaciones basadas en sucesos políticos; de esta manera, se comenzaría por la Conquista, la Independencia, el Imperio, las Repúblicas Federal y Central, la Dictadura, “hasta nuestros días”¹⁸¹.

Cabe mencionar que al tomar la cátedra Galindo y Villa, en 1911, propuso integrar al programa de estudio la práctica de “las ciencias y artes auxiliares de la Historia (paleografía, epigrafía, bibliografía, numismática, arquitectura, etc.), [así como la importancia de analizar] aspectos psicológicos de personalidades clave (Cortés, Maximiliano, Juárez y otros)”¹⁸².

La materia de **idioma mexicano** se refería a la enseñanza del náhuatl. D. Mariano Rojas fue el profesor de tal materia, quien tenía la ventaja de ser “hablante nativo del náhuatl” (lengua que aprendió al pasar “cuatro años con una nodriza indígena y sólo en la primaria había aprendido el español”), enseñaba a sus alumnos “mediante “el sistema de

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 137.

¹⁷⁹ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, edición anotada por Étienne Bloch, prefacio de Jacques Le Goff, traducción de María Jiménez y Danielle Zaslavsky, 2ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 105.

¹⁸⁰ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete...* (*Op. cit.*), p. 145.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 147.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 139.

diálogo fraseológico””, y sus alumnos “hacían prácticas de escritura, lectura y pronunciación, además de traducciones del náhuatl al español y viceversa”¹⁸³.

La materia de **Prehistoria** fue impartida por Georges Charles Engerrand, francés naturalizado como mexicano en 1908¹⁸⁴. Como profesor consideró que los alumnos tenían que “estudiar la Prehistoria de una manera rigurosamente científica [...] aprender lo que se necesita de geología, de paleontología, de antropología y de etnología para hacer buenas y provechosas investigaciones acerca del hombre cuaternario en México”¹⁸⁵.

Francisco Belmar fue el profesor de **Lingüística Indígena**; “planeó impartir nociones de lingüística y filología generales, exponer la clasificación de las lenguas indígenas de México de las familias “nahuatlana, zapotecana y mayana”, su morfología, silabismo, etc.”¹⁸⁶.

En la enseñanza de **Antropología y Antropometría** se presenta un personaje mencionado en la cátedra de Etnología; Nicolás León.

“León escribió lo mismo obras de antropología física y antropometría en la tradición de Alex Hrdlička, a quien conoció desde 1898 y consideró su maestro”¹⁸⁷.

El Departamento de Antropología Física del Museo Nacional (hoy de Arqueología, Historia y Etnografía) comenzó a formarlo, el año de 1887, el Sr. Dr. D. Jesús Sánchez, director en ese tiempo del Establecimiento. En 1895 se aumentó el número de sus ejemplares y se arregló la instalación de un modo bastante aceptable. De 1900 a 1907 que lo tuve a mi cargo, se reorganizó bajo un nuevo plan científico, siguiendo las

¹⁸³ *Ibíd.*

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 355.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 357.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 169.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 133.

indicaciones del Dr. Aleš Hrdlička, quien bondadosamente se dignó instruirme en la materia¹⁸⁸.

La relación académica que tuvo Nicolás León con Hrdlička promovió un desarrollo importante de los estudios antropométricos; en sí la Antropología estuvo más ligada a lo que hoy conocemos como Antropología Física y la Antropometría era su instrumento de análisis indispensable. Una definición del mismo Hrdlička de antropología fue:

More specifically Anthropology may also be defined as that portion of systematic research which deals with the differences, and causes of differences, in structure, in function, and in all other manifestations of mankind, according to time, variety, place and condition¹⁸⁹.

A su vez la “Antropología” se subdividía, siguiendo a Hrdlička, en: Arqueología, que implicaba el estudio de los productos materiales del hombre en el pasado; Etnología, dedicada al estudio de la lingüística e *intelecto* del hombre y sus actividades humanas en el presente y finalmente la Antropología Física que abordaba el estudio de la anatomía racial, fisiología y patología, designada también con el nombre de Antropología¹⁹⁰.

El estudio de tales elementos por parte de la Antropología, se insertó en discusiones que planteaban explicar procesos más complejos como el desarrollo, la evolución y por supuesto el origen de la humanidad. Los antropólogos fueron promotores del estudio de los restos óseos a través de la anatomía comparada, con la finalidad de encontrar pruebas de que la humanidad había existido desde hace mucho tiempo y que además, independientemente de que fuera producto de un origen común o diverso, se

¹⁸⁸ Nicolás León, *Catálogos generales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1922, p. III.

¹⁸⁹ Más específicamente, la Antropología puede ser definida como una parte de la investigación sistemática la cual se ocupa de las diferencias, las causas de las diferencias de la estructura, el funcionamiento y otras manifestaciones de la humanidad, de acuerdo al tiempo, la variedad, el lugar y la condición. Aleš Hrdlička, *Physical Anthropology. Its Scope and Aims; Its History and Present Status in the United States*, Filadelfia, The Wistar Institute of Anatomy and Biology, 1919, p. 7.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 8.

componía de distintas sociedades o razas y cada una de ellas, ocupaba un espacio en la evolución y en última instancia representaba un momento en el desarrollo de la humanidad¹⁹¹.

Con base en el estudio del proceso de evolución del hombre “americano” Hrdlička publicó el texto *The Pueblos. With comparative Data on the Bulk of the Tribes of the Southwest and Northern Mexico*¹⁹², el cual significó un trabajo exhaustivo de clasificación debido a que el autor hizo un análisis de 24 tribus de los territorios que van desde el sur de Utah y Colorado hasta el Estado de Morelos en México¹⁹³. Por otra parte Nicolás León, como parte de esta escuela “Hrdlickiana”, en las cátedras de Antropología Física, definió el campo de estudio de la misma, así como la importancia de la antropometría como un elemento esencial de la investigación. Algunas de las materias del curso¹⁹⁴, eran:

1. Antropología
2. El hombre en la creación
3. Antropometría
4. Antropometría en el vivo
5. Caracteres cutáneos

Por otra parte, en una “cartilla de vulgarización del Museo Nacional”, impresa en “un cartel expuesto en un muro del salón de Antropología” se expresaba:

Antropología Física o Somatológica es la ciencia que estudia y determina por especiales procedimientos, los caracteres físicos o externos del cuerpo humano y su constitución fisiológica.

¹⁹¹ Un precedente del estudio de parte de la historia de la Antropología Física y de la relación entre Hrdlička y Nicolás León, están presentes en Karina Sámano Verdura, Capítulos 2 y 3, en “Hacia la construcción de un estereotipo del indígena mexicano, 1890-1920...” (*Op. cit.*)

¹⁹² Aleš Hrdlička, *The Pueblos. With comparative Data on the Bulk of the Tribes of the Southwest and Northern Mexico*, Filadelfia, The Wistar Institute Press, 1935.

¹⁹³ Para este texto Hrdlička recuperó algunos elementos de sus investigaciones realizadas en el suroeste y el norte de México entre los años de 1898 y 1910. *Cfr. Ibid.*, p. 239.

¹⁹⁴ Nicolás León, *Programa del curso de Antropología Física del Museo Nacional de Etnografía, Arqueología e Historia*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1911.

Estudia al hombre vivo y puntualiza esos caracteres físicos, por medio de la antropometría.

Estudia al hombre muerto y define sus caracteres físicos, mediante la osteometría.

Comparando los resultados de ambas investigaciones, caracteriza y separa los grupos humanos y clasifica las razas extinguidas y las actualmente existentes¹⁹⁵.

De todo lo mencionado se desprende el por qué la cátedra se titulaba Antropología y Antropometría.

Otro elemento que nos interesa resaltar es la relación y producción intelectual entre mexicanos y extranjeros, pues así como Nicolás León heredó y promovió una escuela evolucionista con base en los postulados de Hrdlička; Manuel Gamio haría algo similar pero con una escuela culturalista y con base en los postulados de Franz Boas, tal como lo veremos más adelante.

Como se podrá observar no existía aún una dedicación exhaustiva en cuanto a una labor científica, Rutsch opina que esto se debió a “los bajos sueldos pagados que muchas veces impedían una dedicación exclusiva”¹⁹⁶.

Yo creo que más bien la antropología estuvo relacionada con el análisis del presente y pasado indígenas y no tanto como una labor científica de análisis (a excepción, claro, de los trabajos de Nicolás León), creo que ésta comenzó a despegar hasta que Manuel Gamio introdujo una teoría propiamente científica para el análisis antropológico: el **culturalismo**, pues a pesar de las críticas que se han hecho de Gamio al respecto, lo cierto es que dicha introducción de tal teoría implicó un parteaguas en el desarrollo de la investigación antropológica.

¹⁹⁵ Nicolás León, *Antropología ¿Qué es la Antropología Física y con qué objeto hay un Departamento de ese nombre en el Museo Nacional de Arqueología, Etnografía e Historia?*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1924, p. 3.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 142.

El Relativismo Cultural de Franz Boas y la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas

Hemos realizado una síntesis acerca de las cátedras impartidas en el museo y podemos decir que la visión de los profesores era evolucionista y positivista, ésta última con mayor énfasis en la Historia; sin embargo también es importante hablar acerca de los estudiantes, de aquéllos jóvenes que tomaron clase; sin embargo, en este trabajo me remitiré a mencionar únicamente a Manuel Gamio porque considero que sus estudios y la forma en que adoptó ciertas teorías tuvieron trascendencia en el desarrollo del indigenismo. Esas ideas y teorías no sólo fueron aprendidas por Gamio en el Museo, también fueron importantes sus estudios en Estados Unidos, donde se formó en la escuela Culturalista propiciada por Franz Boas.

Por lo anterior es que se torna necesario saber cuál fue la formación de Franz Boas y por supuesto su relación con la antropología mexicana, tanto con las personas en las que influyó teóricamente, como Manuel Gamio, como la realización de investigaciones en el territorio mexicano y sus enseñanzas a través de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas.

Franz Boas y el Relativismo Cultural, un comentario

¿Quién fue Franz Boas y por qué puede considerarse una pieza indispensable para comprender la configuración no sólo de la Antropología Mexicana sino también, y en consecuencia, del indigenismo de casi toda la segunda mitad del siglo XX?

Definitivamente no pretendemos ahondar en la figura de este importante personaje, sin embargo es necesario acercarnos a comprender cómo se configuró su teoría del Relativismo Cultural y en qué medida ésta permeó a las investigaciones de la antropología mexicana.

Pues bien, comenzaremos por decir que Franz Boas (1858-1942) “al entrar al Gymnasium de su pueblo natal [Minden, Westfalia] recibió la típica educación humanista de esos tiempos”¹⁹⁷; un concepto esencial que guiaba a este tipo de educación fue el de *Bildung* cuyo significado era “cultivar o formar en el sentido espiritual”; de tal manera que una forma de cultivar el espíritu era aprender la apreciación de las Artes¹⁹⁸.

Lo anterior abre la posibilidad de comprender por qué Boas pudo desarrollar los estudios antropológicos como una forma de apreciar la cultura y sobre todo el folclore de las comunidades indígenas en las que realizó su trabajo de campo, y en este punto cabe mencionar sus trabajos sobre mitos, rituales y literatura, donde de alguna manera convergen artes como la música, la representación y la misma literatura (no precisamente escrita, sino revelada en forma de poesía); además de sus estudios sobre arqueología que sin duda implicaban la apreciación arquitectónica y escultural¹⁹⁹.

Rutsch, opina que en este tipo de educación es posible encontrar “las raíces de la convicción boasiana de que el mundo puede ser mejor, sólo a condición de una educación más amplia e integral, educación que fomente también la tolerancia de la diferencia”²⁰⁰. Esta tolerancia, creemos, se puede relacionar a la idea de relativizar la cultura, opuesta a la idea de generalizarla conforme lo enunciaba el evolucionismo.

Franz Boas realizó investigaciones relacionadas con la física, la patología y la psicología; parece que una característica de los pioneros de la antropología era la de tener estudios de medicina, tal como se demostró en los casos de Aleš Hrdlička²⁰¹ y por

¹⁹⁷ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete...* (Op. cit.), p. 186.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁹⁹ Un texto en el que se puede observar ampliamente su concepción y sus estudios sobre la cultura, es el conjunto de ensayos publicados en la compilación: Franz Boas, *Race, Language and Culture*, Nueva York, The Free Press-A division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1966.

²⁰⁰ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete...* (Op. cit.), p. 191.

²⁰¹ Adolph H. Schultz, “Biographical Memoir of Aleš Hrdlička 1869-1943”, *National Academy of Sciences of the United States of America. Biographical Memoirs*, volumen XXIII, memoria 12, 1944, pp. 303-338.

supuesto, Nicolás León²⁰². Posteriormente Boas hizo estudios de antropología física y antropometría, en consecuencia.

A través de la Comisión Polar Alemana, Boas convivió con los inuit centrales, y ahí hizo “lo que más tarde se llamó observación participante”²⁰³.

Es así como la etnografía derivada de este extenuante esfuerzo, *The Central Eskimo* (1888), la consideran hoy día los investigadores de las culturas polares –y lo que es más importante, los propios indígenas- como obra fundamental de la etnografía ártica en tanto fuente de información y reconstrucción histórica [...] La convivencia con los inuit [...] ancló en Boas la firme convicción de la relatividad de los valores culturales. Desde ese horizonte emprenderá su crítica al evolucionismo eurocéntrico²⁰⁴.

En 1886, Boas emigró a Estados Unidos, para ese entonces la Antropología se había desarrollado como una ““búsqueda nacional y religiosa” que a mediados del siglo [XIX] se había desarrollado principalmente por tres vías: arqueología, filología y antropología física”²⁰⁵. Para 1887 consiguió un cargo de redactor de la revista *Science* a través de la cual hizo críticas a la postura evolucionista²⁰⁶.

Para 1895 Boas asumió el puesto de curador de etnología y somatología del Museo de Historia Natural de Nueva York y un año después consiguió financiamiento para la realización del proyecto “Jesup North Pacific Expedition (1897-1902) [que] supuso la coordinación de trabajos lingüísticos, etnográficos, de antropología física y de colecciones en Siberia y la costa noroeste”²⁰⁷.

²⁰² Fernando González Dávila, “El doctor Nicolás León. Ensayo bibliográfico”, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura en Historia, 1996.

²⁰³ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete...* (Op. cit.), p. 195.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 196-197.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 200. Como se puede observar la antropología mexicana también se había desarrollado en esas vías y de igual manera implicaba una búsqueda nacional mas no religiosa.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 212-214.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 220-221.

En 1899 Boas pasa de ser “*lecturer a professorship*”, en la Universidad de Columbia²⁰⁸; en ese mismo año “Eduard Seler fue nombrado profesor de americanística en la Real Universidad Humboldt de Berlín”²⁰⁹, lo cual relató a Boas en una carta, pues cabe mencionar la amistad que había entre estos personajes desde antes que Boas emigrara a Estados Unidos. Tal relación se haría más estrecha al responsabilizarse como fundadores de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas.

¿Cómo surgió la idea de fundar una escuela de esta índole? Rutsch comenta que a raíz de la expedición Jesup, Boas buscaba comprobar empíricamente “las relaciones entre las razas de América y Asia, y á [sic] la probabilidad –ó [sic] improbabilidad- de un origen asiático de las civilizaciones americanas”²¹⁰. Así, “El plan para fundar una Escuela Internacional en México fue consecuencia de estas preocupaciones, ya que en todo el continente existía apenas un puñado de alumnos suyos sistemáticamente formados en antropología”²¹¹. Algunas de las razones que influyeron en Boas para establecer en México la escuela fueron: primero, la riqueza arqueológica del país y, segundo, que su amigo Eduard Seler “había tenido amplia experiencia tanto en arqueología mexicana como en su ambiente y redes científicas, y era el americanista más destacado de la época, en cuyo juicio y prestigio él podía confiar”²¹².

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 221.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 222.

²¹⁰ Franz Boas; *The Mind of Primitive Man. A course of Lecturas Delivered before de Lowell Institute, Boston, Mass. and the National University of Mexico 1910-1911*, MacMillan, Nueva York, 1911, p. 189; citado en *Ibíd.*, p. 227.

²¹¹ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete... (Op. cit.)*, p. 227.

²¹² *Ibíd.*, p. 235. Para detalles sobre la investigaciones realizadas por Seler en territorio mexicano, consúltese: Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (editoras), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas A. C., Ediciones y Gráficos Eón, 2003.

La relación Franz Boas-Manuel Gamio

El interés por la creación de la Escuela, llevó a Franz Boas a considerar necesaria la enseñanza anticipada, sobre Antropología, a una persona de origen mexicano, al respecto dijo a Seler en una carta:

Me siento confiado que si esta escuela puede ser organizada, será un asunto fácil para nosotros en obtener aquí una beca en una universidad americana para un joven mexicano [...] La Señora Nuttall parecía bastante escéptica en relación con la probabilidad de encontrar algún joven mexicano serio que estuviese dispuesto a hacer un verdadero trabajo científico. ¿Qué impresión tiene usted al respecto?²¹³

A pesar de ello “fue Nuttall quien recomendó al alumno y ayudante de la clase de historia del Museo Nacional, Manuel Gamio”²¹⁴ para dicha empresa. Rutsch realizó en su investigación puntualizaciones sobre cómo Manuel Gamio ocupó el lugar del joven mexicano que requería Franz Boas, lo cual, al parecer tuvo que ver con conflictos dentro de la academia antropológica, precisamente en el área de Arqueología (en donde Gamio fue estudiante en 1907); pero, lo importante es comprender qué fue lo que Manuel Gamio pudo aprender de Antropología en su estancia en la universidad norteamericana.

Dos meses después de su llegada a Nueva York, Boas escribió a Nuttall sobre Gamio:

La más grande dificultad que él experimenta radica en una cierta vaguedad en su acercamiento a los asuntos teóricos, que sin duda se debe a la falta de un método general en su formación. Parece que más que haber adquirido experiencia en la independencia de juicio, se aprende el contenido de libros y clases.

Estoy muy contento con su actitud hacia los nuevos puntos de vista que se discuten y la manera en que desarrolla gradualmente su comprensión crítica [...] creo que aprovecha mucho su trabajo con el Sr. Bandelier, quien le transmite un buen

²¹³ Boas a Seler, 28/12/1908; citado en Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete... (Op. cit.)*, p. 243.

²¹⁴ *Ibíd.*

conocimiento de las fuentes tanto de la región del norte de México y el suroeste y noreste de América del Sur. Estoy persuadido de que si usted quiere los mejores frutos de su estancia aquí, es indispensable que retorne aquí un año más [...] Él necesita un cambio tan profundo en sus métodos de investigación que estoy seguro que no podemos lograr esto en un solo año²¹⁵.

A pesar de que Rutsch cuestiona la idea de considerar a Gamio el iniciador de la antropología en México, pues hace hincapié en que quienes la iniciaron fueron los círculos de intelectuales de finales del siglo XIX, preocupados por la cuestión indígena, quienes enseñaron y heredaron una visión positivista y evolucionista a Manuel Gamio, siendo sus profesores en el Museo Nacional²¹⁶; lo cierto es que un trabajo como *La población del Valle de Teotihuacán*, revela una ardua investigación que más que denotar positivismo y evolucionismo, refleja elementos del particularismo histórico Boasiano. Del tal manera que esta investigación, publicada en 1922, hasta 1979 (poco más de 50 años después) fue considerada insuperable e incluso sin descendencia. Así lo hizo notar Eduardo Matos Moctezuma, en la reimpresión de esta obra por parte del Instituto Nacional Indigenista²¹⁷.

Así, creemos que mucho de esta investigación fue producto de lo aprendido por Gamio en la Universidad de Nueva York, en donde “se quedó hasta recibirse como maestro en Arqueología en abril de 1911”²¹⁸.

c) Manuel Gamio: Forjador de un Indigenismo Social

A su regreso en 1911 a México, Gamio ocupó un lugar como profesor de arqueología en el Museo Nacional y continuó sus investigaciones, las cuales Matos Moctezuma divide en dos etapas:

²¹⁵ Boas a Nuttall, 28/01/1910, citado en Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete... (Op. cit.)*, pp. 245-246.

²¹⁶ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete... (Op. cit.)*, p. 29.

²¹⁷ Eduardo Matos Moctezuma, “Manuel Gamio”, en Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacán*, edición facsimilar, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, p. XXIII.

²¹⁸ Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete... (Op. cit.)*, p. 246.

Primero sus trabajos de Arqueología que lo ocuparon hasta 1925 aproximadamente, en segundo lugar su labor indigenista, en la cual destacó como uno de los más claros exponentes hasta el momento de su muerte, ocurrida en 1960 en la ciudad de México²¹⁹.

Dentro de la “primera etapa” Gamio fue becario de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas que comenzó a funcionar el 20 de enero de 1911, siendo el Dr. Eduard Seler el primer director. “El propósito de la Escuela era explorar en sitios que aportaran algo nuevo al conocimiento antropológico”²²⁰. Tanto Seler como Boas, tal como se ha mencionado con anterioridad, pensaban en la Escuela Internacional como laboratorio que promoviera las investigaciones acerca de las secuencias culturales. A raíz de ello, en 1914, Gamio publicó el libro *Metodología sobre investigación, exploración y conservación de monumentos arqueológicos*, editado por el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología. Dicho texto sería el precedente de su investigación integral pues en él “comienza a hacer énfasis sobre la importancia de un trabajo integral, primeramente aplicado a la arqueología y posteriormente aplicado a la antropología en general”²²¹.

¿A qué se refería Manuel Gamio, precisamente, con “investigación integral”? Para el caso de investigaciones arqueológicas apuntó:

Las investigaciones tendrán un carácter integral, pues comprenderán el estudio de las manifestaciones culturales –tanto las intelectuales (mitología, ideas estéticas, etc.) como los materiales (construcciones, cerámica, implementos diversos)- el de los restos humanos, el de restos animales y el del ambiente físico biológico local²²².

²¹⁹ Eduardo Matos Moctezuma, “Manuel Gamio”, en Manuel Gamio, *La población... (Op. cit.)*, p. IX.

²²⁰ *Ibíd.*, p. X

²²¹ *Ibíd.*, p. XII

²²² Manuel Gamio, *Metodología sobre investigación, exploración y conservación de monumentos arqueológicos*, México, Museo Nacional, 1914. Citado en Eduardo Matos Moctezuma, “Manuel Gamio”, en Manuel Gamio, *La población... (Op. cit.)*, p. XIV.

La concretización del análisis de estos elementos y de otros más, bajo una perspectiva “integral”, se mostró en el texto *La población del Valle de Teotihuacán* (lo cual veremos más adelante).

En 1917 Gamio fundó el departamento de Arqueología y Etnografía, en la Secretaría de Agricultura y Fomento, que en 1919 se convertiría en la Dirección de Antropología. “Durante el tiempo en que Gamio estuvo al frente de la Dirección publicó 37 trabajos, incluida *La población del Valle de Teotihuacán*. [...] En 1924 dejó la Dirección de Antropología [pues fue nombrado] subsecretario de Educación Pública²²³ .

Posteriormente, Gamio dio un giro a sus intereses y comenzó a preocuparse por los problemas sociales de la población mexicana, por ejemplo, entre 1927 y 1928 realizó un estudio sobre la inmigración a Estados Unidos; además de que ocupó cargos en diversas instituciones de índole social. Sin embargo, el giro definitivo de sus ideales se llevó a cabo al dirigir el Instituto Nacional Indigenista desde su fundación, en 1942, hasta el momento de su muerte²²⁴ .

Es así como se dividieron las “etapas” de los intereses de Manuel Gamio, las cuales podríamos sintetizar como el paso del arqueólogo al antropólogo. Finalmente podemos decir que en ambas etapas, las investigaciones de Manuel Gamio estuvieron dirigidas a alcanzar un objetivo concreto: la inclusión de las poblaciones indígenas a la nación mexicana, tanto cultural, social y económicamente.

La herencia del particularismo histórico

Para comprender cuál era el sentido de una antropología indigenista, promovida por Manuel Gamio, la cual tuvo sus “orígenes” en la investigación *La población del Valle de Teotihuacán*, pues en ella se desarrolla una antropología aplicada dirigida a alcanzar la

²²³ Eduardo Matos Moctezuma, “Manuel Gamio”, en Manuel Gamio, *La población... (Op. cit.)*, p. XVI.

²²⁴ *Ibíd.*, pp. XX-XXII.

integración mencionada; es importante mirar detrás de tal publicación y observar qué elementos teóricos fueron la base para su realización; por ello es que mencionaremos algunos de los conceptos clave que dieron fundamento a dicha obra y de paso, no menos importante, mencionaremos que relación tuvieron estos conceptos con la ideas boasianas.

Cabe reconocer, sin embargo, que las bases teóricas se encuentran en una obra considerada, más que antropológica, nacionalista; nos referimos al texto *Forjando Patria*, en el que Gamio establece el significado de los conceptos: cultura y Antropología.

El concepto de cultura

Antes de dar una definición del concepto de cultura, Gamio planteó: “Cultura... civilización... progreso... ¿Qué valor absoluto o siquiera relativo, puede atribuirse a estos términos?”; más adelante estableció:

La **moderna antropología** establece que **cultura** es el conjunto de manifestaciones materiales e intelectuales que caracteriza a las agrupaciones humanas; pero no aventura gradaciones en cuanto a superioridades culturales, ni anacrónicamente clasifica a los pueblos en cultos e incultos.

La cultura se elabora por la mente colectiva de los pueblos y se deduce directamente de los antecedentes históricos y del medio y las circunstancias que los rodean. Es decir que cada pueblo posee la cultura que es inherente a su naturaleza étnico-social y a las condiciones físicas y biológicas del suelo que habita. [...] debe hacerse notar que, en general, las manifestaciones culturales no se producen de acuerdo con principios fijos, sino arbitrariamente, no pudiéndose por lo tanto establecer con ellas autorizadas comparaciones cualitativas. Por ejemplo: el Arte no se forma por medio de reglas determinadas, sino naturalmente, así que no cabe en lógica correcta, decir que el

de un pueblo es superior al de otro o viceversa, pues no hay base para establecer relatividad; lo mismo sucede con la religión, la filosofía, las costumbres²²⁵.

De los párrafos anteriores se puede inferir la relación teórica que tuvo Manuel Gamio con Franz Boas, esto por dos elementos clave, el relativismo cultural y la oposición con el evolucionismo. Respecto al primero, Gamio especifica que: “una mayoría de mexicanos no sabe leer y escribir... pero sabe otras cosas: produce obra literaria, musical, etc., etc., es decir, carece de una manifestación cultural, el alfabetismo; pero posee otras”²²⁶; un relativismo muy claro pues no se alude a que algunas manifestaciones culturales sean superiores u otras inferiores, simplemente son diferentes.

Por su parte Franz Boas en su ensayo “The aims of Ethnology”, publicado en 1888, hizo una reflexión acerca de las diferencias que deberían de existir entre la mirada del viajero y la del etnólogo²²⁷. Mientras que el primero se mostraba con poder de cuestionar y juzgar tanto la apariencia como las acciones de los habitantes de aquellos lugares lejanos, el segundo debía mirarlos desde un punto de vista científico, con la finalidad de observar las diferencias e intentar explicarlas, mas no juzgarlas.

Franz Boas anotó que estas miradas de viajeros, además de conceptualizar a los habitantes de los “lugares lejanos” como salvajes e inferiores, también eran responsables de haber configurado en sus lectores una concepción estereotipada.

The Andamanese are another people that owe their ill repute to the reports of early travellers. Marco Polo, who visited them in 1285, said: “These people are like wild

²²⁵ Manuel Gamio, *Forjando Patria*, 2ª. ed., México, Porrúa, 1982, pp. 103-105 (las negritas son mías).

²²⁶ *Ibid.*, p. 107.

²²⁷ Recordemos que la Antropología era en sí la Antropología Física (estrechamente ligada con la antropometría) diferente a la Etnología, dedicada esta última al estudio de la cultura o los pueblos. Al respecto de la variación de los conceptos cultura, civilización y pueblo, hay un interesante estudio sobre cómo y por qué Franz Boas cambió estos conceptos en diferentes ediciones de uno de sus textos, el cual fue y ha sido considerado muy importante porque en él se opuso al evolucionismo; se trata de *The Mind of Primitive*. Cfr. George W. Stocking, Jr., “Franz Boas and the Culture Concept”, en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, USA, The Free Press New York, 1968, pp. 195-233.

beasts, and I assure you that all the men of this island Angamanain have heads like those of dogs, and teeth and eyes of the same kind; in fact, their faces look like those bulldogs.”²²⁸.

Anterior a esta descripción de Marco Polo, Boas aludió a la descripción, también peyorativa, que hizo Burchell de los Bosquimanos, a quienes conceptualizó como “un poco diferentes de las bestias salvajes”. Por otra parte no todas las miradas hacia los habitantes de lugares lejanos fueron fundadas en tales perspectivas y Franz Boas reconoció una descripción realizada, por otro personaje, sobre los mismos grupos observados por Marco Polo.

[...] the description of E. H. Man, to whom we are indebted for a better knowledge of this interesting people. He says: “It has been asserted that the communal marriage system prevails among them [...], and while bigamy, polygamy, polyandry, and divorce are unknown, conjugal fidelity till death is not exception, but the rule... One of the most striking features of their social relations is the marked equality and affection which subsists between husband and wife.” Even if this description should be considered as somewhat colored, it shows nevertheless that these people are not “like wild beasts”²²⁹.

Esta última descripción es más cercana a la visión que debe tener el etnólogo ante las sociedades desconocidas, una visión que en principio analiza y consecuentemente intenta explicar el porqué de las particularidades culturales de los pueblos.

²²⁸ El Andamanese es otro pueblo que debe su mala fama a los informes de los viajeros tempranos. Marco Polo, quien los visitó en 1285, dijo: "estas personas son como bestias salvajes, y aseguro que todos los hombres de esta isla Angamanain tienen cabezas como las de aquellos perros y los dientes y los ojos de la misma clase; de hecho, sus rostros parecen aquellos bulldogs. Franz Boas, *Race, Language and Culture*, Nueva York, The Free Press-A division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1966, p. 627.

²²⁹ [...] la descripción de E. H. Man, con quien estamos en deuda por un mejor conocimiento de este interesante pueblo. Él dice: "se ha afirmado que el sistema de matrimonio comunal prevalece entre ellos [...], y si bien la bigamia, la poligamia, la poliandra y el divorcio son desconocidos, la fidelidad conyugal hasta la muerte no es la excepción sino la regla... Una de las características más llamativas de sus relaciones sociales es la igualdad marcada y el cariño que subsiste entre marido y mujer". Aunque esta descripción se debe considerar como algo colorida, muestra sin embargo que estas personas no son "como las bestias salvajes", *Ibid.*, p. 627.

Con respecto a la oposición al evolucionismo, en su texto *Forjando Patria*, Manuel Gamio expresó claramente:

En la interesante obra *The Mind of Primitive Man*, que publicó el doctor Franz Boas como recopilación de sus conferencias en Harvard y en México, es digno de particular atención el capítulo intitulado "Racial Prejudices", en el que el ilustre profesor condena los prejuicios con que frecuentemente se considera la aptitud intelectual de las diversas agrupaciones humanas y comprueba que no existe la pretendida inferioridad innata que se atribuye a alguno de esos grupos en relación con otros, sino que es producida por causas de orden histórico, biológico, geográfico, etc., etc., es decir: que al variar hacen desaparecer aquella inferioridad²³⁰.

Al respecto Franz Boas de manera precedente anotó (aunque no precisamente en el texto mencionado por Gamio; más bien en otro no de menor importancia):

I have used here throughout the term "primitives" without further explanation. I hope this has not conveyed the impression that I consider these tribes as living in an original state of nature, such as Rousseau imagined. On the contrary, we must remember that every primitive people has had a long history. It may have descended by decay from a stage of higher development or it may have risen to its present stage battling against vicissitudes. There is no primitive tribe that is not hemmed in by conventional laws and customs. The more primitive it is the greater is the number of restrictions that determine every action²³¹.

Así, el factor cronológico no fue utilizado para determinar el grado de desarrollo de la cultura sino más bien para determinar las diferencias culturales. Gamio enunció que:

²³⁰ Manuel Gamio, *Forjando Patria...* (*Op. cit.*), p. 23.

²³¹ He utilizado aquí el término "primitivos" sin más explicaciones. Espero que esto no haya transmitido la impresión de que yo considero que estas tribus viven en un estado original de la naturaleza, como Rousseau imaginó. Por el contrario, debemos recordar que cada pueblo primitivo ha tenido una larga historia. Pudo haber descendido de una etapa de mayor desarrollo o pudo haber ascendido a su etapa presente luchando contra vicisitudes. No hay ninguna tribu primitiva que no se encuentre limitada por las costumbres y las leyes convencionales. Cuanto más primitivo se es, mayor es el número de restricciones que determinan cada acción. Franz Boas, *Race, Language and Culture...* (*Op. cit.*), p. 633.

“La generalización de tan lógicas ideas es indispensable entre nosotros que constituimos un conjunto de agregados sociales étnicamente heterogéneos, cuyo progreso no es sincrónico y no se desarrolla en sendas paralelas sino divergentes”²³².

Anteriormente Franz Boas había reconocido:

It may be said that what we describe here is history of culture, not ethnology. This is true. Ethnography is part of the history of culture, and cannot be separated from it. Owing to our increasing ethnological knowledge we appreciate that the history of civilization cannot be understood without a knowledge of that of primitive man. At the same time the development of ethnology is largely due to the general recognition of the principle of biological evolution²³³.

Así, podemos sintetizar tanto el significado de relativismo cultural y los elementos que de dicha teoría retomó Gamio, con las siguientes premisas:

- Como cada cultura representa un desarrollo original determinado tanto por el ambiente social como por el geográfico, no hay fundamentos para establecer que existen culturas inferiores o superiores.
- Cada cultura se desarrolla a través de un proceso histórico y no uniforme o lineal, predeterminado.
- Las diferencias culturales son propiciadas por el entorno social y no por las capacidades mentales.
- Cada cultura constituye un modo de vida particular, por lo tanto no se puede evaluar a las culturas bajo criterios universales.

²³² Manuel Gamio, *Forjando Patria...* (Op. cit.), p. 23.

²³³ Se puede decir que lo que describimos aquí es la historia de la cultura, no de Etnología. Esto es cierto. La Etnografía es parte de la historia de la cultura y no se puede separar de ella. Conforme crece nuestro conocimiento etnológico apreciamos que la historia de la civilización no puede entenderse sin el conocimiento del hombre primitivo. Al mismo tiempo el desarrollo de la etnología se debe en gran parte al reconocimiento general del principio de la evolución biológica. Franz Boas, *Race, Language and Culture...* (Op. cit.), p. 633.

Haya aprendido Manuel Gamio tales preceptos en su estancia en Estados Unidos o no, lo interesante es que podemos encontrar claras similitudes en los argumentos de estos personajes en torno a la conceptualización del ámbito de la cultura.

Por otra parte también se encuentran similitudes, o quizá una descendencia de ideas de Boas en Gamio, sobre los propósitos de la etnología como ciencia, como lo veremos ahora.

El concepto de Antropología y las “tareas” del antropólogo

Una vez más aludimos al hecho de que en el siglo XIX y en los primeros años del siglo XX, la Antropología estuvo relacionada a la Antropología Física mientras que la Etnología al estudio de los Pueblos o del folclore. Así para el mismísimo Nicolás León quien, reiteramos, no sólo fue profesor de Antropología sino de Etnología, el *folk-lore* era uno de los principales elementos que debían ser estudiados por los etnólogos. Al respecto del concepto de tal término apuntó:

La significación de esta palabra nos la da la traducción de sus componentes: *folk* (foc) es pueblo, gente, y *lore* (lor) lección, doctrina, instrucción, así es que vertida a nuestra lengua castellana será: *la ciencia del pueblo o el saber popular*. [...] Los estudios e investigaciones foclóricas abarcan las creencias tradicionales, las costumbres primitivas, usos y prácticas usadas generalmente por el común del pueblo, colecciona leyendas, mitos, cuentos, cantos populares y supersticiones. [...] Las tradiciones orales y las prácticas no escritas, son asuntos importantes en las cuestiones *foclóricas*²³⁴.

Aquí podemos notar una importante diferencia de paradigma; pues al mencionar la palabra “supersticiones”, León denota pensar en una cultura primitiva, ya que este concepto se opone al de ciencia. Por lo tanto una vez más podemos reiterar que Manuel Gamio implicó un cambio en la manera de conceptualizar a las poblaciones indígenas.

²³⁴ Nicolás León, *Cátedra de Etnología del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1906, pp. 1-2.

Continuando con el contenido en *Forjando Patria*, Gamio mencionó aquí cuáles eran los intereses de la Antropología, pero era una Antropología diferente de la Antropología Física, y también de la Etnología, puesto que no sólo se ocupaba de estudiar los restos óseos humanos o el folclore; además de ello, proponía un análisis de ambos elementos como una base para conocer íntegramente la situación de los pueblos indígenas y con este conocimiento partir en la búsqueda de soluciones para cambiar la situación actual de aquellas poblaciones que más que considerarlas inferiores eran consideradas marginadas, sobre todo al proyecto de Nación.

Así, nos dice Gamio que la Antropología:

[...] en su verdadero amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la Antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal.

Desgraciadamente, en casi todos los países latinoamericanos se desconocieron y se desconocen, oficial y particularmente, la naturaleza y las necesidades de las respectivas poblaciones, por lo que su evolución ha sido siempre anormal. [...] Este sensible desconocimiento se debe a que la población indígena no ha sido estudiada sensatamente, pues apenas si hay roce con ella por motivos de comercio o servidumbre; se desconoce el alma, la cultura y los ideales indígenas. La única manera de llegar a conocer a las familias indígenas en su tipo físico, su civilización y su idioma, consiste en investigar con criterio antropológico sus antecedentes precoloniales y coloniales y sus características contemporáneas²³⁵.

En lo anterior, hay tanto una semejanza como una diferencia relacionadas con el concepto de Franz Boas sobre Etnología. Veamos primero la semejanza.

²³⁵ Manuel Gamio, *Forjando Patria...* (Op. cit.), p. 15.

Para Franz Boas:

The task of ethnology is the study of the total range of phenomena of social life. Language, customs, migrations, bodily characteristics are subjects of our studies. Thus is very first and the most immediate object is the study of the history of mankind; not that of civilized nations alone, but that of the whole of mankind, from its earliest traces found in the deposits of the ice age, up to modern times. We must follow the gradual development of the manifestations of culture.

[...] These observations indicate that the first aim of ethnological inquiry must be critical analysis of the characteristics of each people. This is the only way of attaining a satisfactory understanding of the cultures found in wider areas. The means at our disposal for making such an analysis are varied: bodily form, language and culture are results of historical processes and may, therefore, be utilized for the study of history. For prehistoric times we have to be satisfied with the study of remains²³⁶.

Pues bien, ambos consideran la importancia de estudiar los elementos: manifestaciones culturales, el tipo físico, la lengua; pero, también coinciden en utilizar la historia como un método de análisis para comprender las particularidades culturales. Al decir “coinciden” no me refiero a una casualidad, me refiero a que una vez más podemos pensar en la influencia intelectual de Franz Boas sobre Manuel Gamio.

²³⁶ La tarea de la etnología es el estudio de la gama total de fenómenos de la vida social. Idioma, costumbres, migraciones, características corporales son objeto de nuestros estudios. Por lo tanto es primordial y el objetivo más inmediato el estudio de la historia de la humanidad; no solamente de las Naciones civilizadas, sino que de toda la humanidad, desde sus primeros rastros que se encuentran en los yacimientos de la edad de hielo, hasta los tiempos modernos. Debemos seguir el desarrollo gradual de las manifestaciones de la cultura.

[...] Estas observaciones indican que el primer objetivo de la investigación etnológica debe ser un análisis crítico de las características de cada pueblo. Esta es la única manera de alcanzar una comprensión satisfactoria de las culturas que se encuentran en zonas más amplias. Los medios a nuestra disposición para hacer este análisis son muy variados: forma corporal, la lengua y la cultura son resultados de procesos históricos y por lo tanto, pueden ser utilizados para el estudio de la historia. Para la prehistoria tenemos que estar satisfechos con el estudio de los restos. Franz Boas, *Race, Language and Culture...* (*Op. cit.*), pp. 627-629.

La diferencia fue, que Franz Boas produjo investigaciones etnológicas, principalmente, de pueblos distintos a los que se decían llamar civilizados por un lado, y, por otro afirmó la importancia del desarrollo cultural de toda la humanidad, considerando un periodo histórico de análisis que iba desde la edad de hielo hasta la contemporaneidad.

Por otra parte Manuel Gamio propició la producción de investigaciones de los pueblos indígenas de México pero no por intentar un mero análisis sino por promover una antropología aplicada en el sentido de que el objeto de estudio, los indígenas mexicanos, eran parte de la población mexicana y no pueblos de “lugares lejanos” a quienes se les podría ver con objetividad.

Si bien Gamio “heredó” el método histórico, debido a que se concentró en los particulares indígenas mexicanos, los periodos en cuestión fueron específicos de la Historia de México, de ahí que propuso “investigar con criterio antropológico sus antecedentes precoloniales y coloniales y sus características contemporáneas”.

¿En qué sentido una investigación de un antropólogo mexicano sobre la cultura indígena mexicana era diferente de una investigación de un antropólogo extranjero sobre la misma cultura? Parte de esta respuesta la podemos hallar en el significado que tenía para uno y otro el pueblo indígena mexicano, pues la antropología mexicana más que ser una ciencia era un instrumento para reafirmar las raíces históricas indígenas que apresaban a todo el que se quisiera pensar como mexicano. Más adelante continuaremos con este argumento, por ahora es importante observar cómo Manuel Gamio realizó una obra antropológica en la que se mostraron las semejanzas mencionadas; pero también las diferencias.

La población del Valle de Teotihuacán: el primer trabajo Integral²³⁷

En esta obra publicada en 1922, nos dice Matos Moctezuma, Manuel Gamio “cristalizó su visión de la Antropología con su aporte fundamental: estudiar integralmente una zona, desde sus raíces prehispánicas, hasta las condiciones actuales, pasando por la etapa colonial, con la participación de especialistas de diversas ramas del conocimiento”²³⁸.

Como podemos observar está presente la idea de la Historia como un método de análisis. Por otra parte cabe mencionar que el término de “integral” también le fue dado por tratarse de un trabajo interdisciplinar, dado que se realizaron estudios de todas las ramas de la Antropología: Antropología Física, Arqueología, Etnología, Lingüística, y lo que hoy se conoce como Etnohistoria.

Antes de puntualizar algunos elementos de dicha obra, creemos importante mencionar que en *Forjando Patria*, se muestra un antecedente de los propósitos que se pretendían alcanzar con la investigación en cuestión.

Supongamos que se pretende establecer el conocimiento antropológico de la gran familia otomí [...] Cuando ya se conozca científicamente el modo de ser [de esta familia] y el porqué de ese modo de ser, debe abordarse la meta final y práctica a la que principalmente tienden las investigaciones antropológicas, que no son meramente especulativas como en ocasiones se ha dicho: hay que determinar las necesidades actuales de esa gran familia, deducir y suministrar medios inmediatos para remediarlas y establecer la observación científica de su desarrollo a fin de colaborar desde hoy al

²³⁷ Es importante reconocer que Rutsch calificó como mítica la idea de que se crea que Manuel Gamio realizó el primer trabajo integral de Antropología pues, ella comenta que “16 años antes” de la investigación de Gamio, Nicolás León con su trabajo sobre los *popolocas* pretendió abarcar, la arqueología, etnología, antropología física y lingüística, cuyos logros en las dos últimas fueron los más significativos. A pesar de esta importante mención, creemos que *La Población del Valle de Teotihuacán* cobró mayor importancia debido a la coyuntura en que fue realizada; pues de alguna manera tanto el contexto posrevolucionario como el cambio al paradigma relativista cultural implicaron una novedad necesaria ante el anquilosado evolucionismo porfiriano. Cfr. Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete...* (Op. cit.), p. 107.

²³⁸ Eduardo Matos Moctezuma, “Manuel Gamio”, en Manuel Gamio, *La población...* (Op. cit.), pp. XVI-XVII.

acrecentamiento de su futuro bienestar físico e intelectual [...] Cuando, de acuerdo con el procedimiento integral hasta aquí delineado, hayan sido incorporadas a la vida nacional nuestras familias indígenas, las fuerzas que hoy oculta el país en estado latente y pasivo, se transformarán en energías dinámicas inmediatamente productivas y comenzará a fortalecerse el verdadero sentimiento de nacionalidad, que hoy apenas existe disgregado entre grupos sociales que difieren en tipo étnico y en idioma y divergen en cuanto a concepto y tendencias culturales[...].

Para alcanzar tales fines [la incorporación de las familias indígenas] el Gobierno Mexicano proyecta la erección de una “Dirección de Antropología” o “Instituto Antropológico Central”, que tendrá por objeto el estudio de la población nacional desde los siguientes puntos de vista y de acuerdo con el depurado criterio antropológico: 1º Cuantitativamente: Estadística. 2º Cualitativamente: Tipo físico, idioma o civilización o cultura. 3º Cronológicamente: Periodos precolonial, colonial y contemporáneo. 4º Condiciones ambientales: Fisiobiología regional²³⁹.

De estas propuestas es que surge el primer trabajo de tales características, *La población del Valle de Teotihuacán*; el cual desde la introducción justifica y esclarece los motivos de su realización:

Las tendencias de todos los pueblos han ido e irán siempre encaminadas a alcanzar un equilibrado, vigoroso y floreciente desarrollo, tanto físico como intelectual y económico. A gobierno y a gobernados corresponde, conjuntamente, poner los medios eficaces para llegar a tales fines, siendo indispensable para ello el conocimiento previo de los factores que hay que fomentar en pro de aquel desarrollo, así como los obstáculos que se oponen a él y que, por tanto, deben ser eliminados o siquiera transformados²⁴⁰.

De lo anterior Gamio declara, más adelante, que uno de los principales obstáculos que se presenta en México que le impide alcanzar un desarrollo satisfactorio es la heterogeneidad racial, cultural, lingüística y económica que existe a lo largo y ancho del país. Debido a ello se tornaba necesario hacer un estudio de cada población para conocer

²³⁹ Manuel Gamio, *Forjando Patria...* (Op. cit.), p. 15.

²⁴⁰ Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacán*, edición facsimilar, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, p. IX.

sus particularidades y de tal manera saber cuáles eran los obstáculos que impedían el desarrollo de cada una.

Sin embargo, dado que el estudio de cada población que integraba la amplia geografía mexicana se vislumbraba como imposible, Gamio se dio a la tarea de proponer un análisis de regiones en las cuales se agruparían varias poblaciones que compartían semejanzas tanto culturales como biológicas (esto último en el sentido de su relación con su medio físico-geográfico). Las regiones quedaron configuradas de la siguiente manera:

- | | |
|---------------------------------------|---------------------------|
| 1. México, Hidalgo, Puebla y Tlaxcala | 6. Chiapas |
| 2. Chihuahua y Coahuila | 7. Tabasco y Campeche |
| 3. Baja California | 8. Veracruz y Tamaulipas |
| 4. Sonora y Sinaloa | 9. Querétaro y Guanajuato |
| 5. Yucatán y Quintana Roo | 10. Jalisco y Michoacán |

Sin embargo, la investigación interdisciplinaria, sólo se llevó a cabo en el Valle de Teotihuacán, perteneciente a la primera zona; y aunque estuvo a punto de concebirse un proyecto parecido en el Valle de Oaxaca, este fue truncado por la “veleidosa política mexicana” que limitó la labor de Manuel Gamio al frente de la Dirección de Antropología²⁴¹.

La estructura de la obra quedó configurada de la siguiente manera:

Volumen Primero, Tomo I.

- Introducción
- Primera parte: Ambiente físico-biológico

²⁴¹ Lucio Mendieta y Núñez, “Manuel Gamio, su magisterio excepcional”, en *Tres ensayos sociológicos: Augusto Comte, Emilio Durkheim, Manuel Gamio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1979, p. 76.

- Segunda parte: La población prehispánica

Volumen Segundo, Tomo I.

- Tercera parte: La población colonial
- Cuarta parte: La población del siglo XIX

Tomo II.

- Quinta parte: La población contemporánea

Como se puede notar este trabajo interdisciplinar, unió los estudios, históricos, geográficos y etnográficos, con la intención de conocer tanto la historia como las condiciones actuales de la población en estudio. En este punto podemos encontrar semejanzas con Franz Boas, quién concluyó en su ensayo que hemos venido citando:

I hope I may have succeeded in my task: to show that it is not idle curiosity or fondness of adventure that induces the scientist to visit distant people of apparently low grades of culture; that we are conscious of a task well worthy of the most strenuous efforts when we collect the languages, customs and a tales of tribes whose life differs in fundamental aspects from our own²⁴².

Y realmente la investigación de Manuel Gamio incluyó el estudio de los tipos físicos, la relación entre la población y su ambiente físico-geográfico, el estudio de las lenguas, del folklore (como la música y la literatura), las costumbres, la arqueología, en fin; fue una obra que, con la colaboración de especialistas en cada materia pudo conformarse como una obra excepcional que, como ya habíamos mencionado anteriormente siguiendo a Matos Moctezuma, no tuvo igual, ni en su contexto ni posteriormente.

²⁴² Espero haber tenido éxito en mi misión: demostrar que no es ociosa curiosidad o afición de aventura la que induce al científico a visitar a las personas distantes de aparentemente bajos grados de cultura; que bien somos conscientes de una tarea digna de los esfuerzos más tenaces cuando recogemos las lenguas, costumbres y cuentos de tribus cuya vida difiere en aspectos fundamentales de la nuestra propia. Franz Boas, *Race, Language and Culture...* (Op. cit.), p. 638.

La importancia del impacto no sólo nacional sino internacional que tuvo esta investigación propició que Gamio publicara un texto que contenía opiniones nacionales y extranjeras sobre la investigación²⁴³. Él consideró importante realizar la compilación de comentarios no sólo porque aquellos ponían a México como pionero en tales investigaciones, lo cual implicaba un honor y “prestigio nacional”; sino por otra razón más importante, porque:

Las opiniones y juicios críticos emitidos, no sólo encomian los métodos científicos que presiden a las investigaciones contenidas en la obra, las innovaciones sociales implantadas y los resultados prácticos obtenidos, sino que en varios de los más connotados juicios de procedencia extranjera se sugiere a varias naciones que imiten el proceder de México en pro del bienestar y del progreso de sus respectivos pueblos [...] ²⁴⁴.

Las opiniones recopiladas eran de países tanto americanos como europeos, lo cual demostró la amplia difusión del texto, el cual fue distribuido “entre instituciones y personalidades científicas de México y de países extranjeros”, además de que algunos ejemplares fueron puestos a la mitad de su costo con el objetivo de promover una mayor difusión²⁴⁵.

De esta manera podemos concluir que la gran diferencia entre las investigaciones de Franz Boas sobre: los modernos americanos, estudios estadísticos de antropometría, clasificación de las lenguas americanas, clasificación de las lenguas de los indios americanos, el origen del totemismo, la organización social de las tribus de la costa norte del Pacífico, el sistema de parentesco de los Vandau, la religión Kwakiult, la literatura primitiva, el folclore de los esquimales, la novela de los indios americanos, la arqueología

²⁴³ Manuel Gamio, *Opiniones y juicios críticos sobre la obra La población del Valle de Teotihuacán*, México, Imprenta de la Dirección de Estudios Geográficos y Climatológicos, 1924.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 2.

²⁴⁵ *Ibíd.*

del Valle de México²⁴⁶; y las investigaciones resueltas en la obra *La población del Valle de Teotihuacán* sobre: La población prehispánica, la religión, el idioma regional, la arquitectura prehispánica, la geografía y recursos naturales, la arquitectura colonial, el desarrollo físico, la música, la literatura, el problema agrario, las fuentes históricas²⁴⁷; es que las primeras se refieren al estudio de todos los aspectos culturales de poblaciones ajenas al autor de origen alemán nacionalizado estadounidense, mientras que las segundas se refieren al estudio de aspectos semejantes pero de poblaciones relacionadas con la nacionalidad del autor.

Así, este “detalle” que podría parecer mínimo, en realidad es lo que dio todo un significado a la antropología mexicana, la cual fue considerada un instrumento para conocer a las poblaciones indígenas y encontrar una forma de integrarlas al proyecto de nación.

En este último punto es necesario esclarecer que el caso de la antropología mexicana, de carácter nacionalista e instrumental no fue el único también otras naciones de América siguieron esa línea ¿el motivo?, también contaban con el mismo problema: una heterogeneidad propiciada por la existencia de amplias poblaciones indígenas en naciones donde los mestizos se estaban configurando como los verdaderos patriotas de América.

Así, la investigación en cuestión sería el origen de una tarea de mayor alcance: La antropología como instrumento de integración de una nación mestiza, no sólo nacional sino Continental. El precedente de ello lo estipuló Gamio de la siguiente manera en *Forjando Patria*:

Sólo nos queda solicitar que este culto Congreso recomiende como obra panamericana de alta trascendencia la creación de institutos análogos al que se acaba de mencionar [Dirección de Antropología o Instituto Antropológico Central], en los numerosos países

²⁴⁶ Los ensayos al respecto y algunos más sobre otros temas, se encuentran en el texto: Franz Boas, *Race, Language and Culture...* (*Op. cit.*)

²⁴⁷ Entre otros aspectos más incluidos en la publicación.

americanos en los que la naturaleza y necesidades de la población lo imponen, pues así se engrandecerán, fortalecerán y fijarán las nacionalidades de América, con lo que el panamericanismo será realmente eficiente²⁴⁸.

El inicio del camino para alcanzar tales objetivos se originó con la creación del Instituto Indigenista Interamericano (tema de nuestro próximo capítulo).

²⁴⁸ Manuel Gamio, *Forjando Patria...* (*Op. cit.*), p. 19.

Capítulo 2

**La Cima de la Antropología Indigenista. Manuel Gamio y
Gonzalo Aguirre Beltrán ingenieros del “Indigenismo
Oficial”**

1. Mestizaje y Latinoamericanidad: los cimientos de la Antropología Indigenista

“En la gran forja de América, sobre el yunque gigantesco de los Andes, se han batido por centurias el bronce y el hierro de razas viriles...

Cuando el brazo moreno de los Atahualpas y los Moctezumas llegó la vez de mezclar y confundir pueblos, una liga milagrosa estaba consumándose: la misma sangre hinchaba las venas de los americanos y por iguales senderos discurría su intelectualidad...

Al llegar con Colón otros hombres, otra sangre y otras ideas, se volcó trágicamente el crisol que unificaba la raza y cayó en pedazos el molde donde se hacía la Nacionalidad y cristalizaba la Patria...

Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos.

Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid hermanos!”

Manuel Gamio

Forjando Patria

En el capítulo anterior ya hemos ahondado en el concepto de Antropología de Manuel Gamio; reiteramos aquí que el desarrollo de esta ciencia estuvo profundamente vinculado a una práctica de integración de las poblaciones indígenas al proyecto de Nación. Dos

elementos fueron indispensables para esta gran tarea: la conceptualización del mestizo como sujeto representativo de la nacionalidad mexicana y la conceptualización de lo latinoamericano como adjetivo representativo de una “nacionalidad” continental.

a) El mestizo y el indigenismo (parte II)

Lo mestizo comenzó a considerarse como un elemento unificador de la cultura nacional. Y en sí los intelectuales mestizos abanderaron un nacionalismo en el cual los “híbridos” eran el emblema de la Patria, así como en su momento lo fueron los criollos, ahora los serían los mestizos.

Anteriormente hemos mencionado que la idea del mestizo como elemento unificador de la cultura nacional comenzó a cobrar más fuerza a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. El fervor por lo mestizo llegó a su cúspide en el segundo cuarto del siglo XX; lo cual fue propiciado por un nuevo contexto, uno en el que la Revolución Mexicana había coadyuvado a fomentar un nacionalismo liderado por las clases medias, los mestizos; quienes de alguna manera se concebirían a sí mismos como clases populares no en el sentido económico pero sí, por supuesto, en el cultural, debido a una relación que sentían hacia las clases más desprotegidas, los indígenas, por un lado; y por otra parte, hacia la cultura Latina. En este sentido la cultura mestiza era una mezcla del pasado prehispánico (literalmente) y el pasado hispánico, los mestizos eran como un ser con “alma azteca” de apariencia española.

Fue tan consciente la posesión de una cultura mestiza que se consideraba que los mestizos tenían mayores cualidades que los “criollos” y los indígenas. Así, al igual que en su momento Andrés Molina Enríquez consideró la grandeza de lo mestizo, después del periodo Revolucionario, Manuel Gamio, también lo ensalzaría.

En su *Forjando Patria* Manuel Gamio expresó su fervor hacia el mestizo al establecer que la población mexicana estaba dividida en tres grupos, entre los cuales el de los mestizos tenía un papel sobresaliente en comparación con los otros dos.

El *primer grupo* está constituido, *étnicamente*, por individuos de raza pura indígena y por aquellos en los que predomina la sangre indígena [...] estos individuos han sido siempre los siervos, los parias, los desheredados, los oprimidos [...] Podrá verse que el indio conserva vigorosas sus aptitudes mentales, pero vive con un retraso de 400 años, pues sus manifestaciones intelectuales, no son más que una continuación de las que desarrollaban en tiempos prehispánicos, sólo que reformadas por la fuerza de las circunstancias y del medio [...] y continuará así mientras no se procure gradual, lógica y sensatamente, incorporarlo a la civilización contemporánea²⁴⁹.

En pocas palabras Gamio consideraba al indígena en un estado retrógrada lo cual, sin embargo, tenía solución.

El tercer grupo también fue considerado de manera peyorativa:

[...] está constituido étnicamente por individuos descendientes inmediatos o lejanos de extranjeros establecidos en el país, cuya sangre se ha mezclado muy poco con la de la clase media y nada con la indígena.

Socialmente, comprende a la aristocracia, cuyos individuos cuando son ricos, forman una masonería medioeval de pendón y caldera, y cuando son pobres, triste es decirlo pero verídico, constituyen una [*sic*] hampa de vergonzantes inútiles²⁵⁰.

Finalmente,

El segundo grupo [...] está compuesto por **individuos de sangre mezclada**, incluyendo aquéllos en los que predomina la sangre de origen europeo, particularmente la española, que ha sido siempre la fuente de nuestro mestizaje [...] *Socialmente* esta clase ha sido la **eterna rebelde**, la enemiga tradicional de la clase de sangre pura o extranjera, la autora y directora de los motines y revoluciones, la que mejor ha comprendido los lamentos muy justos de la clase indígena y aprovechado sus poderosas

²⁴⁹ Manuel Gamio, *Forjando Patria...* (*Op. cit.*), pp. 93, 95-96.

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 100.

energías latentes, las cuales usó siempre como palanca para contener las opresiones de Poder²⁵¹.

Como podemos observar, el argumento de Gamio presenta dos implicaciones primordiales. La primera, que los mestizos son quienes eran conscientes de las injusticias sociales y, la segunda, que los mestizos son la clase directora del cambio social, y por lo tanto de la transformación para mejorar el estado de las poblaciones indígenas. Pero, ¿cómo llegó a tener estas ideas Manuel Gamio?

De acuerdo a Ángeles González Gamio, nuestro autor de *Forjando Patria* tuvo un acercamiento con las poblaciones desprotegidas en su estancia en una finca (una vivencia sumamente parecida a la de Andrés Molina Enríquez). Así, después de abandonar sus estudios de Ingeniería en la Escuela de Minería a causa de su “poca aptitud para el dibujo y escaso gusto por las matemáticas y la física”²⁵²; se va a trabajar a dicha finca, propiedad de su padre, “situada en los márgenes del río Tonto, cantón de Zongólica, en los límites de los Estados de Veracruz, Puebla y Oaxaca”²⁵³.

Una vez que se da cuenta de lo inútil que es tratar de hacer producir la finca, se dedica a conocer a la gente que habita la zona, aprende su lengua: el náhuatl y comienza a preocuparse hondamente por los problemas que padecen; ahí despierta esa vocación que lo impulsa toda la vida a emprender una lucha a veces quijotesca por lograr mejorar la vida de los grupos indígenas²⁵⁴.

Al regresar a la ciudad de México decide ingresar al Museo Nacional en donde, como ya se ha mencionado, fue estudiante y profesor; posteriormente concluye sus estudios de maestría en Columbia y ya con más elementos comienza a desarrollar su ideología indigenista.

²⁵¹ *Ibíd.*, pp. 96-97 (las negritas son mías).

²⁵² Ángeles González Gamio, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 20.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 21.

²⁵⁴ *Ibíd.*

Hasta acá con una hipótesis de cómo se conformó en Gamio una conciencia indigenista, y nos falta pensar en la otra implicación, en cómo es que los mestizos llegaron a considerarse los agentes del cambio social.

El contexto posrevolucionario y el indigenismo

Manuel Gamio expuso que de la “pugna” entre la cultura indígena (“que además de ser retrasada con relación a la occidental, no estaba sistematizada”) y la cultura europea (que “además de presentar un grado evolutivo más avanzado, era difundida metódica y científicamente”), nació un “cisma cultural”, así: “una gran parte de la **clase media** [...] adoptó una cultura intermedia que ni es la indígena ni tampoco la occidental”²⁵⁵.

En oposición a esta cultura “cismática” (como la llamaría Gamio) se encontraba una cultura que de igual manera constituía una combinación entre lo indígena y lo europeo, sin embargo tenía menos apego a la cultura occidental que aquella. Así, la cultura de este “segundo grupo” concientizó a los indígenas como una población a la cual era necesario ayudar a encaminarse hacia el progreso. El ideal se creó y para fortuna de nuestro indigenista las condiciones del contexto posrevolucionario fueron óptimas para convertir el ideal en una práctica de asistencia social por el bien de la nación.

Las circunstancias a las que nos referimos fueron aquellas del periodo cardenista (1934 a 1940), en el cual surgió precisamente otra de las tres obras más importantes de Manuel Gamio: *Hacia un México Nuevo* publicada en 1935 (intermedia entre *Forjando Patria* (1916) y *Consideraciones sobre el problema indígena* (1948))²⁵⁶.

El texto fue publicado al poco tiempo de haber alcanzado la Presidencia del país el General Lázaro Cárdenas del Río; la importancia de este acontecimiento, para Gamio, fue

²⁵⁵ Manuel Gamio, *Forjando Patria...* (*Op. cit.*), p. 97 (las negritas son mías).

²⁵⁶ Luis Villoro, “Presentación”, en Manuel Gamio, *Hacia un México Nuevo. Problemas Sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, p. 7.

primordial, debido a que nuevamente “recupera” la confianza en los gobiernos como promotores del progreso social. Al respecto mencionó Luis Villoro:

Su desilusión [como subsecretario de Educación en la época de Calles] se deja ver discretamente en sus opiniones sobre la corrupción pública, la ausencia de proyectos de mejoría social, el atraso en que se mantiene la vida real del pueblo. Al llegar Cárdenas a la presidencia, Gamio, que veía “agotadas las fuentes de nuestro optimismo”, siente renacer la esperanza. Comprueba el renacer de la honestidad pública, el resurgimiento de un nacionalismo popular, la posibilidad de acciones estatales para mejorar la situación económica y social de las masas [...] ²⁵⁷.

Y no fueron tanto las esperanzas de lograr las prácticas indigenistas, a causa de que el país estuviera en buenas manos, las que permitieron cimentar las bases definitivas de un indigenismo institucionalizado sino las condiciones económicas en que se encontraba el país.

A partir de principios de 1932, México atravesó por cuatro años de rápido crecimiento y baja inflación, que a la vez incrementaron notablemente el ingreso del gobierno y facilitaron la implementación de las reformas ambiciosas de mediados de los años treinta; a pesar de una recesión menor en 1937 y los problemas derivados de la expropiación petrolera de 1938 y el estallido de la segunda Guerra Mundial, la economía se recuperó en 1939 y 1940 ²⁵⁸.

En orden de “importancia y radicalismo” Knight menciona tres reformas socioeconómicas en los años treinta, consideradas “inusuales dentro del contexto latinoamericano: [...] reforma agraria, reforma laboral y nacionalismo económico” ²⁵⁹. La primera estaría relacionada profundamente con fomentar el progreso económico de los campesinos, muchos de los cuales formaban parte de las poblaciones indígenas, “el agrarismo era una orgullosa bandera del cardenismo, un medio para atraer el favor presidencial y obtener el

²⁵⁷ *Ibíd.*

²⁵⁸ Alan Knight, “Carácter y repercusiones de la Gran Depresión en México”, en *La Gran Depresión en América Latina*, Paulo Drinot y Alan Knight (coordinadores), México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 292.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 293.

apoyo popular”²⁶⁰. De ahí que entre los motivos que ocasionaron los levantamientos de las poblaciones indígenas de Chiapas para 1994 se encontraba el desacuerdo de la reforma neoliberal al artículo 27, pues significó un retroceso a lo que ya se había logrado: un reparto “insólito” y “sin precedentes” para un país Latinoamericano²⁶¹.

Como vemos el Cardenismo estuvo dispuesto a promover mejoras para las clases populares entre las cuales se encontraban, por supuesto, las poblaciones indígenas. Fue así que durante su Presidencia, Cárdenas estableció por decreto el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas el 1º de enero de 1936, cuyas palabras de apertura fueron las siguientes:

El interés especial que mueve al gobierno en favor de los indios, no arranca del deseo de destacarlos como grupo étnico separado, manteniendo en pie indefinidamente sus problemas específicos, sino por el contrario tiende a difundirlos y assimilarlos dentro del conjunto²⁶².

Dos años después, en 1938, se estableció en la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas perteneciente al Instituto Politécnico Nacional, el Departamento de Antropología con la misión:

no sólo de realizar investigaciones sistemáticas en el campo, sino también de organizar cursos para alumnos aspirantes a la carrera de Antropólogo en una de sus 4 ramas: Antropólogo Físico, Etnólogo, Lingüista y Arqueólogo [...] el citado Departamento pasó en 1942, por acuerdo de la Secretaría de Educación Pública, a ser **Escuela Nacional de Antropología**, dentro del Instituto Nacional de Antropología e Historia; que desde 1939 estableció un acuerdo de colaboración con la Universidad Nacional Autónoma, formando un currículum único con las materias de enseñanza de la sección de Antropología de la Facultad de Filosofía y letras, evitando así la duplicidad de carreras y títulos²⁶³.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 296.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 291.

²⁶² Juan Comas, “Algunos datos para la historia del indigenismo en México”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen VIII, número 3, Julio de 1948, p. 214.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 216 (las negritas son mías).

La ENA sería la cuna de los profesionales de antropología quienes de facto se ocuparían de las labores del INI, como se verá más adelante.

Para 1939, continuó diciendo Juan Comas, el Departamento de Asuntos Indígenas en colaboración con el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional, celebró la 1ª Asamblea de Filólogos y Lingüistas con el objetivo de “buscar las técnicas adecuadas para el aprendizaje de la lectura y escritura a los indios monolingües”²⁶⁴.

Esta etapa constructiva cerró con broche de oro con la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, cuyos propósitos y logros veremos adelante.

b) Latinoamericanidad e indigenismo

Parece quedar claro que tanto hombres de Estado (como Cárdenas) como hombres de letras (como Gamio), no se consideraban parte de las poblaciones indígenas, sin embargo sí se establecieron el compromiso de asimilarlas como parte de la nación no sólo mexicana sino continental.

De esta manera los propósitos indigenistas de Manuel Gamio cobrarían otras dimensiones y de igual manera los de otro presidente indigenista: Ávila Camacho, en cuya Presidencia se creó el Instituto Indigenista Interamericano, en 1942. ¿A qué nos referimos con esta trascendencia del indigenismo a un nivel continental y cuales serían algunas causas de esta visión trasnacional?

Latinoamericanidad: Voces de un pasado y presente hispánicos.

No es posible comprender por qué el indigenismo alcanzó un nivel internacional si no comprendemos que el mestizaje fue un acontecimiento “sin paralelo” en toda América

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 215.

Latina; de ahí que Agustín Basave afirmara que Mestizaje y latinoamericanidad eran “conceptos insolubles”; asegurando que “con la posible exclusión del cono criollo formado por Argentina, Uruguay y, en menor medida, Chile, la región bien podría llamarse Mestizoamérica”²⁶⁵.

Hemos hablado sobre la concepción de mestizaje, pero no del significado de Latinoamérica. Así, si nos vamos al significado que nos da el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) encontramos que el término Latinoamericano (a), se refiere a las naciones que fueron colonizadas por Países Latinos Europeos: España, Francia y Portugal. Por lo tanto Latinoamérica es el conjunto de países situados en el “Nuevo Mundo” que fueron colonizados por naciones “particulares” del “Viejo Mundo”. Esto cobra sentido cuando reflexionamos acerca del ideal nacional que encarna la figura del mestizo pues éste implicaba tanto la herencia de las culturas prehispánicas como los orígenes de la cultura europea.

Los mestizos se sabían producto de una mezcla racial, sin embargo, sólo hallaron su encuentro con la cultura indígena a través del pasado pues en su presente veían al indígena como alguien lejano. Es posible considerar que una manera de alejarse de su herencia indígena fue considerando a los mismos indígenas como diferentes y extraños, como poblaciones que necesitaban de la ayuda de los mestizos para formar parte de la Nación Mexicana. Verlos con extrañamiento significaba, quizá, pensar que los indígenas antes de la llegada de los europeos eran las mayorías y por ello eran dueños de la tierra que les vio nacer; pero ahora las mayorías eran los mestizos, entonces aquella tierra (en sentido patriótico) ahora les pertenecía y los “extranjeros” o “ajenos” eran tanto los indígenas como otras “minorías”. En este sentido podemos considerar que las poblaciones mestizas fueron a la búsqueda de una Nación fuera de limitaciones geográficas nacionales, intentaron la consolidación de una sola nación continental, una América Mestiza.

²⁶⁵ Agustín Basave Benítez, *México Mestizo...* (Op. cit.), p. 17.

Latinoamérica: un concepto, un proyecto de nación

Si bien hemos mencionado el significado “formal” del término Latinoamérica, es necesario decir que dicho término, además de que su historia se remonta apenas al siglo XIX (tres siglos después de que existieran ya naciones conquistadas por países europeos de origen latino), su significado ha variado según las circunstancias históricas.

Así, de acuerdo a Esther Aillón Soria, el concepto de América Latina nació del gobierno francés:

[...] la idea de la latinidad de América fue utilizada como trasfondo de la política exterior de Napoleón III en la ex América hispánica [...] el gobierno francés promovió el concepto con una política de expansión basada en la posibilidad de “una América Latina para Francia”²⁶⁶.

Como parte de esta tarea de convertir a América en Latina, hubo diversas investigaciones científicas y también producción intelectual como producto de las primeras; pero, en sí, el propósito más importante de toda esta empresa fue: “para los intelectuales de esta parte de América, ser reconocidos [como] parte de la construcción de un “nosotros” europeo [y] para los franceses [...], fortalecer la **esfera no anglosajona**”²⁶⁷.

Este sentimiento “anti yankee”, también fue expresado por Justo Sierra y por Andrés Molina Enríquez, tal como se ha mencionado anteriormente²⁶⁸; sin embargo, cabe puntualizar aquí que la aversión a la cultura anglosajona estuvo relacionada, no sólo con la atracción hacia la cultura francesa sino también con un “reconocimiento” de la cultura hispana, la cual, finalmente, se encontraba presente en lo mestizo.

Así, opinó Justo Sierra de Francia:

²⁶⁶ Esther Aillón Soria, “La política cultural de Francia en la génesis y difusión del concepto L’Amerique Latina, 1860-1930”, en Aimer Granados y Carlos Marichal (compiladores), *Construcción de las identidades latinoamericanas... (Op. cit.)*, p. 71.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 72 (las negritas son mías).

²⁶⁸ *Supra*: “El problema político. Dictadura y Panamericanismo”.

¿Y por qué seguimos siendo fieles a esa Francia que había vestido de luto a las madres mexicanas [...]? Por dos grandes cosas [...] porque sentíamos que Francia había sido infiel a sí misma; y porque a ella debíamos lo mejor de nuestro espíritu, y el espíritu es inmortal²⁶⁹.

Así, Sierra no sólo consideró a Francia un modelo cultural a seguir sino también tuvo aprecio hacia España, de tal manera que consideraba a ambas “las dos Repúblicas más importantes del mundo”²⁷⁰.

El hispanoamericanismo de Manuel Gamio

Este hispanoamericanismo también estuvo presente en Manuel Gamio; así, aun cuando consideró al “tercer grupo” compuesto de “ricos o aristócratas” y de “pobres o inútiles”, cincuenta páginas más adelante, en su *Forjando Patria* anotó:

No padezco hispanofilismo agudo. No vengo a defender a España ni a sus hijos que de sobra tienen plumas y cerebros que lo hagan de maravilla. Soy mexicanista. Empecé antes y hoy prosigo haciendo obra pro-nacionalismo. Pero... [...] por qué se zahiere a los españoles sistemática y sobre todo injusta e innecesariamente? [...] No debe atacarse a las nacionalidades sino a los individuos²⁷¹.

Hasta aquí parece que el argumento de Gamio es puramente en defensa de las diversas nacionalidades y/o nacionalismos, sin embargo en líneas posteriores halaga el hecho de que México fue conquistado por los españoles, resalta a la civilización española entre otras naciones europeas (Francia, Inglaterra y Portugal) y, de paso, demuestra su postura “anti-yankee”. Dice:

²⁶⁹ Justo Sierra, *Discursos*, volumen V de las *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 254, citado en Fausta Gantús, “Justo Sierra: El proyecto de una identidad integradora”, en Aimer Granados y Carlos Marichal (compiladores), *Construcción de las identidades latinoamericanas... (Op. cit.)*, p. 120.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 251.

²⁷¹ Manuel Gamio, *Forjando Patria... (Op. cit.)*, p. 153.

Si, teníamos que ser ineludiblemente conquistados, queda por analizar el destino que nos cabría si otra nación en vez de España nos hubiera sojuzgado. [...] Como colonia francesa no habríamos perdurado, pues desde hace más de un siglo estaríamos vendidos, como la Louisiana, a los Estados Unidos o éstos nos habrían tomado [...] de manera que para esta fecha, seríamos yankees hasta los tuétanos, cosa que de solo pensada enloquece a los mexicanos²⁷².

Continúa la hipótesis sobre si hubiera sido Inglaterra:

En caso de haber hincado sus garras en tierra mexicana el león inglés, ocurren dos hipótesis: o bien nos hubiéramos independizado durante el siglo XVIII como parte integrante de los Estados Unidos o quizá continuaríamos bajo el dominio inglés que indudablemente respetaría costumbres, religión, etc., etc., pero no la soberanía, es decir, que viviríamos como los de Belice, étnica y nacionalmente híbridos ¿No es mejor ser libre con los vicios de España que esclavo con las virtudes inglesas?²⁷³

Finalmente, ¿qué hubiera pasado si hubiera sido Portugal?:

Francamente, creemos –y podríamos demostrar la verdad de esa creencia- que a través de los siglos España ha sido superior a Portugal, en Arte, Ciencia, Industria, Riqueza. ¡En todo! Y claro que, colonizados por él, seríamos hoy menos de lo que somos, aunque quizá más arrogantes²⁷⁴.

Y concluye:

Absuélvase ya a España del pecado original de la conquista [...] cuando se mira hacia atrás debe mirarse bien. Eso en cuanto a la España que nos conquistó. Veamos ahora si es nacionalmente saludable guillotinar a sus hijos, los españoles que viven con nosotros o hay que considerarlos humanamente, como a los demás extranjeros siquiera²⁷⁵.

²⁷² *Ibíd.*, p. 154.

²⁷³ *Ibíd.*, pp. 154-155.

²⁷⁴ *Ibíd.*, p. 155.

²⁷⁵ *Ibíd.*

Finalmente Gamio remata reconociendo que lo que más se debe a España fue haber producido un pueblo mestizo como resultado de la Conquista y aquí de nuevo regresamos a la “mestizofilia”...

Puede asegurarse que esos extranjeros [alemanes, ingleses, franceses, italianos...] cruzaron su sangre con la de las mujeres de clase escogida, pero nunca o casi nunca, con mujeres indígenas [...] algo de lo cual se debe, o quizá todo, al prejuicio de considerar como raza inferior a la indígena. Los españoles en cambio no han desdeñado cruzar sin distingos su raza con la nuestra, desde Cortés hasta estos días. ¿A quién es lógico que estimemos más? ¿A personas cultísimas, civilizadas, ultramodernas, pero que nos contemplan con la conmisericación, el aire protector y el desdén que se concede a inteligentes cuadrumanos de circo o bien a gentes quizá menos avanzadas pero que consideran humanamente y no temen que de su cruce surja un nuevo pueblo?²⁷⁶

José Vasconcelos. La raza Cósmica: en busca de una Nación Latinoamericana.

Otro personaje que, al igual que Manuel Gamio, exaltó la figura del mestizo y que la conjugó con un hispanismo para producir con ello un fervor hacia lo latinoamericano, fue José Vasconcelos (1882-1959).

Lo anterior se demuestra en el prólogo a su texto *La Raza Cósmica: Misión de la raza Iberoamericana*, publicado en 1925 (casi diez años después de *Forjando Patria* de Manuel Gamio); donde expresó que el mestizaje en general producía mejoras culturales, y en particular solía ser más beneficiosa la mezcla de linajes similares que aquella de tipos distantes; ejemplo de ello fue el mestizaje en los Estados Unidos y el mestizaje en los pueblos “hispanoamericanos”:

[...] la poderosa nación estadounidense no ha sido otra cosa que crisol de razas europeas
[...] Después de Estados Unidos, la nación de más vigoroso empuje es la República Argentina, en donde se repite el caso de una mezcla de razas afines, todas de origen

²⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 155-156.

europeo, con predominio del tipo mediterráneo; al revés de Estados Unidos, en donde predomina el nórdico²⁷⁷.

En cambio, otros lugares de América deben su debilidad y su atraso a causa de un mestizaje de “factores disímiles” el cual tarda más en plasmarse. Así;

Entre nosotros, el mestizaje se suspendió antes que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la exclusión de los españoles, decretada con posteridad a la independencia. En pueblos como Ecuador o el Perú, la pobreza del terreno, además de los motivos políticos contuvo la inmigración española²⁷⁸.

A pesar de lo anterior, como buen filósofo, Vasconcelos vio una esperanza en el factor espiritual que de alguna manera “resolvía” aun los “mestizajes más contradictorios”, como aquél de los españoles y los indígenas americanos. Ejemplo de cómo tal factor propició mejoras fue que “una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde **el canibalismo** hasta la **relativa civilización**”²⁷⁹.

No pretendo ahondar en la obra de Vasconcelos, sin embargo es menester mencionar que en el apartado titulado “El mestizaje”, el autor desarrolló la idea de la creación de una quinta raza, siendo las otras cuatro: la blanca, la negra, la roja y la amarilla; la raza iberoamericana “una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica”²⁸⁰.

En conclusión, entonces, la idea de Vasconcelos fue en el mismo sentido que la de Gamio, crear un nacionalismo a nivel internacional, un Nacionalismo Latinoamericano cuya bandera sería hondeada por un sentimiento mestizo. Como bien lo dijo Tenorio

²⁷⁷ José Vasconcelos, *La Raza Cósmica: Misión de la raza Iberoamericana*, México, Lito Ediciones Olimpia, 1983, p. 9.

²⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 9-10.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 10 (las negritas son mías).

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 50.

Trillo: “En México, el movimiento prohispanista estaba tan arraigado como la tendencia proindigenista en la discusión acerca del nacionalismo”²⁸¹.

El resultado de esta convergencia entre hispanismo e indigenismo fue ni más ni menos, la creación del Instituto Indigenista Interamericano; la primera Institución de nivel internacional dedicada al análisis del problema indígena americano.

²⁸¹ Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna...* (Op. cit.), p. 281.

2. Las instituciones de los Indigenistas. Manuel Gamio, El Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista.

“Parecían agotadas las fuentes de nuestro optimismo.

[...] Casi se perdió la esperanza de ver resurgir la doctrina revolucionaria, otra vez erguida, honesta, redentora.

Era ése un pesimismo injusto, pues tenía que venir y ha llegado para el pueblo, el brillante amanecer que tanto anhelaba.

Inmaculado patriotismo, rectitud y energía que hacen añorar a Juárez, inspiran hoy al Poder Público, reviven ideales, señalan el rumbo.

¡Un México nuevo, empieza a vivir!”

Manuel Gamio

Hacia un México Nuevo

Como se mencionó líneas atrás *Hacia un México Nuevo* fue una obra que proyectó el desarrollo del Instituto Indigenista Interamericano, cuya esencia era un nacionalismo latinoamericano.

Así la idea de dar solución al problema “amerindio” implicó la realización de un diagnóstico así como de detectar qué naciones tenían tal problema y, en seguida, proponer una “cura” para ello. No está por demás insistir que este texto fue un prolegómeno para la institucionalización del indigenismo latinoamericano, texto contenido de esperanzas para erradicar el problema “amerindio”, esperanzas fomentadas por nuevas circunstancias tanto en el contexto nacional como internacional, la era de las

instituciones y el amanecer de una etapa de expansión económica que en mayor o menor medida benefició a gran parte de la población mundial.

Ese “México Nuevo” era un México preocupado por el bienestar social, por las clases más desprotegidas, a las cuales daría acogida a través de una ingeniería social, como las instituciones públicas que intentarían dar beneficios hasta donde más se pudiera a la población mexicana, beneficios en torno a las principales demandas sociales: salud, educación, trabajo, etc.; y en conjunto, progreso y desarrollo social.

Así los indigenistas crearon instituciones como centros de desempeño académico y medio para la acción social, tal como lo fueron el Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista.

a) El Instituto Indigenista Interamericano: Una hermandad Latinoamericana

La revista *Ethnos*

Un antecedente muy importante de la teoría indigenista que sería la base para la conformación del Instituto Indigenista Interamericano, y también de las ideas plasmadas en *Hacia un México Nuevo*, fue la publicación de: “**Ethnos. Revista dedicada al estudio y mejoramiento de la población indígena de México**”²⁸².

En tal ejemplar se pueden rescatar argumentos que volverían a aparecer, tanto en el libro mencionado como en la revista: “**América Indígena. Órgano Oficial del Instituto Indigenista Interamericano**”; que se publicó por primera vez, en Octubre de 1941; hasta quizás el año de 1998, que es el último número que se encontró.

²⁸² La consulta, en su totalidad, no es posible debido a que sólo existe (al menos en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) un ejemplar de la “Tercera época”, tomo I, número 5. Por lo tanto no se puede observar la continuidad del discurso; aun así no deja de ser el antecedente mencionado.

Así, algunos argumentos que se pueden recuperar de esta revista que presenta a Manuel Gamio como fundador y a Lucio Mendieta y Núñez como director; son (palabras precisamente de Lucio Mendieta y Núñez):

- Que “el hombre primitivo carece de los medios mecánicos, de la experiencia y de la destreza necesarios para dominar la naturaleza.”
- Que “al emprender el estudio de las poblaciones primitivas, es necesario tener en cuenta los datos geográficos, geológicos, climatológicos, etc., de la región en que habitan [...] las transformaciones de que ese medio es susceptible en beneficio de sus habitantes.”
- Que “toda transformación en el medio físico, al obrar en la economía de los grupos humanos, ejerce sobre sus formas sociales evidentes transformaciones.”
- Que “verificando [...] transformaciones y modificaciones necesarias, se logrará impulsar [el] desarrollo social, puesto que, en la vida moderna todo progreso de ese carácter, descansa necesariamente sobre una base económica”²⁸³.

De este fragmento es posible elucidar sobre dos elementos sustanciales en la teoría indigenista: la investigación sobre las poblaciones indígenas para promover su transformación y la investigación sobre su entorno natural para determinar de qué manera se puede obtener provecho para ellas. Sobre ello, Gamio insistió en un artículo cuyo contenido fue similar al enunciado por Mendieta y Núñez.

Así, comentó Gamio: “[...] millares de grupos indígenas que hoy existen no han sido investigados integral y comprensivamente y por lo tanto se ignoran no sólo sus características, sino también las funciones que desempeñan en las poblaciones a que respectivamente pertenecen”²⁸⁴. Gamio consideró que ante tal problemática podrían adoptarse las siguientes medidas:

²⁸³ Lucio Mendieta y Núñez, “Influencia del medio físico en los pueblos primitivos”, en *Ethnos. Revista dedicada al estudio y mejoramiento de la población indígena de México*, tercera época, número 5, p. 104.

²⁸⁴ Manuel Gamio, *Sugestiones para el estudio de las poblaciones primitivas en los países indo-ibéricos de América*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1932, p. 5.

1º **Establecer instituciones especiales dedicadas a enseñar métodos apropiados para investigar los fenómenos sociales relativos a las poblaciones primitivas indígenas**, es decir, no sólo las ciencias sociales cuya enseñanza había sido impartida hasta hoy: Sociología, Economía, Psicología, etc. sino también Antropo-geografía, Antropología física, Antropología Cultural, Lingüística, etc.

2º Como no hay suficiente número de profesores especialistas en los países mencionados es necesario **invitar a profesores extranjeros para que desempeñen cátedras** en dichas instituciones y además **enviar a jóvenes indo-iberos a adquirir tales conocimientos a universidades extranjeras**.

3º En cuanto al carácter de la investigación es de sugerirse que ésta no sólo se limite a determinar las características étnicas, sociales, culturales, psíquicas, económicas, etc. de los grupos indígenas, como se ha hecho hasta hoy en los grupos excepcionalmente estudiados, pues estos conocimientos resultan en cierto modo pasivos y estáticos. Hay que **considerar también los procesos dinámicos que se desarrollan cuando un grupo o familia indígena asciende de una etapa evolutiva a la inmediatamente superior**. Igual interés debe merecer el estudio de los activos contactos étnicos, culturales, etc. que incesantemente se efectúan [*sic*] entre los grupos indígenas y blancos, dando origen al importantísimo grupo étnico “mestizo” y a la civilización que puede denominarse “mixta”²⁸⁵.

Aquí volvemos a un argumento sumamente importante: la construcción de un indigenismo latinoamericano y la alusión al grupo “mestizo” como superior al grupo indígena y que por ello el primero, el más “evolucionado” debía promover el desarrollo del segundo “el primitivo”.

Estos elementos volverán a presentarse en la elaboración de estrategias de intervención dentro de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), Instituciones dedicadas a la investigación de las poblaciones indígenas, con el objetivo de conllevárlas al progreso; pero antes de analizar la conformación de estos centros, que funcionaron como

²⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 5-6 (las negritas son mías).

semillas indigenistas, volvamos al argumento en que Gamio expuso la idea de una América Indígena, necesitada de un indigenismo latinoamericano.

La constitución étnica de América Latina

Como un preámbulo hacia el conocimiento de la composición étnica de los países latinoamericanos, Manuel Gamio los clasificó en tres grupos:

- 1.- Países con poblaciones compuestas fundamentalmente “por elementos étnicos de filiación india, blanca y mestiza, como México, Guatemala, Perú, Bolivia, etc.”.
- 2.- Países cuya población es blanca o de origen europeo en gran mayoría, como Argentina y Uruguay.
- 3.- Países en que fundamentalmente existen elementos blancos, negros, indígenas y mestizos de unos y de otros, como Brasil, o bien blancos, negros y mulatos como Cuba²⁸⁶.

Tal clasificación se basó en la apariencia física de los pobladores, pues para ese entonces Gamio consideraba que era definitiva la inexactitud de los censos que consideraban como elemento clasificatorio a los “idiomas”:

El censo étnico es mucho más importante que el lingüístico, en primer lugar, porque los idiomas y dialectos autóctonos están siendo rápidamente substituidos por el español que en un cercano futuro prevalecerá del todo, en tanto que las características raciales indígenas persisten insistentemente en un alto porcentaje de tales poblaciones²⁸⁷.

A consecuencia de lo observado en la clasificación que dejó notar la existencia de una extensa población indígena latinoamericana, Gamio determinó que la causa de tales mayorías se debió a que **no** se “efectuó” exitosamente el mestizaje:

Si durante la Conquista y la Colonia se hubiesen fundido armónicamente, es decir, con mutuo provecho, los elementos étnicos y las civilizaciones de origen español con las de

²⁸⁶ Manuel Gamio, *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, México, 1935, p. 31.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 32.

tipo indígena, la población actual de México y las de los países similares incluidos en el primero de los grupos antes citados, habrían evolucionado normalmente y serían más numerosas, homogéneas, cultas y ricas; pero desgraciadamente, el curso que siguió tal fusión, así como los resultados que produjo, fueron bien distintos.

El contacto racial estuvo bien lejos de ser eugénico y por lo tanto el producto del mestizaje surgió defectuosa y lentamente. Esto explica por qué en Guatemala, Perú, México y otros países todavía el elemento de raza indígena probablemente persiste en proporciones que varían desde el 40% al 70% del total y no se ha podido homogeneizar la población por medio del mestizaje durante cuatro siglos²⁸⁸.

Podemos observar que la existencia de una abundante población indígena a nivel continental representó un lazo entre los países que contenían este tipo de poblaciones, pues promovió una unión de esfuerzos para enfrentar esta situación considerada un problema; una colaboración pensada como un “internacionalismo”.

El término internacionalismo connota una federación de naciones. ¿Cómo, pues, México y otros muchos países de la América Indo-Ibérica podrían formar parte de tal federación, si todavía no constituyen verdaderas nacionalidades?

[...] En el futuro formaremos parte de una federación internacional, pero en el momento actual, debemos, antes que nada, formar una verdadera nación²⁸⁹.

La conformación de esta federación internacional sería muy pronto... casi seis años después al crearse el Instituto Indigenista Interamericano.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 33.

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 22.

México: pionero de las iniciativas para el “mejoramiento” de las poblaciones indígenas: la creación del Instituto Indigenista Interamericano.

En 1940 se efectuó el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, el cual dio origen al Instituto Indigenista Interamericano con sede en México D. F., donde fue promovida la creación de Institutos Indigenistas Nacionales en todo el continente²⁹⁰.

En el apartado en torno al programa y las funciones del Instituto fue señalado que:

El objeto esencial del Instituto Interamericano es el de elaborar, coordinar y aplicar, directa o indirectamente, las medidas adecuadas y efectivas que sean necesarias para satisfacer las necesidades y las legítimas aspiraciones de la población autóctona americana, y contando para ello con el concurso de los países del Continente, de sus Institutos Indigenistas Nacionales y de las instituciones privadas e individuos que se preocupan por el bienestar de los aborígenes²⁹¹.

De esta manera, las cuotas que debían aportar los países contratantes, que eran: **Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Honduras, México, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana y Nicaragua**; estaban exclusivamente destinadas para cubrir los sueldos del Director, del personal y de los representantes del Instituto en otros países; pues la concentración de recursos para el “mejoramiento” de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, quedaría a cargo de los gobiernos de los países en donde se emprenderían tales proyectos.

Así, no sólo en México se planteó la necesidad de “conocer” a las poblaciones indígenas con el objetivo de crear tácticas vinculadas a la estrategia de encaminarlas hacia el progreso; los demás países de América, que contenían poblaciones indígenas, también hicieron suya tal necesidad.

²⁹⁰ Manuel Gamio, *Actividades del Instituto Indigenista Interamericano (Extracto del informe presentado al Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano en la Asamblea celebrada el 28 de abril de 1944)*, México, Ediciones del Instituto Nacional Indigenista Interamericano, 1944 (versiones en Español, Inglés y Portugués), p. 3 de la versión en español.

²⁹¹ *Ibíd.*

Uno de los más serios obstáculos con que tropiezan quienes están empeñados en mejorar las miserables condiciones en que vegetan la gran mayoría de los indígenas que habitan el Continente, consiste en que con frecuencia desconocen el modo de pensar de éstos, no saben que desean ni a qué aspiran, ignoran por qué cauces discurre su mentalidad y hacia qué meta se dirigen sus propósitos más íntimos. En muchas ocasiones esta ignorancia hace incurrir en la implantación de medidas exóticas e inadecuadas que, lejos de favorecer al indígena, acarrear resultados contraproducentes²⁹².

Entre las acciones promovidas para mejorar la condición de los indígenas con base en el estudio previo de estos grupos, se encontraba el reconocer la “personalidad indígena”, a través de los antecedentes históricos y el estudio del medio bio-geográfico, para determinar su desarrollo biológico, económico y cultural en términos de “normal” o “anormal”²⁹³.

Por otra parte, aunque Manuel Gamio expresó que el “mejoramiento” de tales poblaciones no tenía que ver con un mejoramiento racial sino social y económico, no se abstuvo de considerar que éstas eran poco evolucionadas:

La tendencia básica de este *Instituto* no es la de mejorar el tipo racial de los aborígenes, sino satisfacer las necesidades y aspiraciones biológicas, económicas y culturales de los grupos que vegetan en las más bajas etapas de evolución, sin parar mientes en que su tipo racial sea el indígena puro o bien el mestizo en cualquiera de sus gradaciones²⁹⁴.

Este argumento en cierto sentido es contradictorio dado que entre los principales objetivos que implicaba el “mejorar” a las poblaciones se encontraba el hecho de promover el mestizaje precisamente para “mejorar” la *raza*, lo cual por supuesto implicaba el aspecto racial.

²⁹² *Ibíd.*, p. 9.

²⁹³ *Ibíd.*, p. 10.

²⁹⁴ Manuel Gamio, “Consideraciones sobre el problema indígena en América”, *América Indígena*, abril de 1942 en *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1948, p. 2. (*Recopilación de los *Editoriales* y *Artículos* que Manuel Gamio publicó en *América Indígena* y *Boletín Indigenista*, desde marzo de 1942 a la fecha (1948), elaborada por el Consejo Directivo y el Comité Ejecutivo del Instituto Indigenista Interamericano.)

Una vez creado el Instituto Indigenista Interamericano y, sobre todo, quedando bien claros los objetivos de sus existencia fue necesario crear un órgano informativo que diera cuenta de los “avances” de las prácticas indigenistas a lo largo y ancho de la “América Indígena”, este órgano fue precisamente: la Revista *América Indígena*.

b) La Revista *América Indígena*

Revista *América Indígena*: el establecimiento de una Americanidad Indígena

Esta revista surgió como el medio a través del cual se informarían y discutirían la situación de las diferentes poblaciones indígenas que habitaban en los diferentes países que participaron en la convención que inauguró al Instituto Indigenista Interamericano.

Desde el volumen I de *América Indígena*, quedó enunciado que el Instituto Indigenista Interamericano estaba fundamentado en dos bases: en el Acta Final de Pátzcuaro y en la Convención ya sometida al estudio de todos los gobiernos de América.

Algunas determinaciones contenidas en dicha acta relacionadas con las funciones de la Revista fueron:

El Instituto debe, en su carácter de comisión permanente de los Congresos Indigenistas, mantener en permanencia el estudio y la discusión del problema para que la teoría indigenista llegue a los próximos congresos más depurada y mejor fundamentada. La Revista **AMERICA INDIGENA**, órgano oficial del Instituto, tiene esa finalidad principal y debe utilizarse por todos los indigenistas para la **exposición precisa y objetiva** de hechos y fenómenos derivados de la **observación**, de la **investigación**, del **experimento**, y primordialmente para la **publicación de artículos de fondo**, estudios científicos, trabajos de teoría y de arte.

[...] las páginas de América Indígena pueden ser campo abierto para que los indigenistas discutan sus problemas y expongan sus opiniones, en busca de **soluciones efectivas e interpretaciones inequívocas**.

[...] los gobiernos soberanos de América participarán en esa gran labor por medio de sus representaciones en el Instituto y en los Congresos Indigenistas, y a través de sus propios **Institutos Nacionales**²⁹⁵.

Como se puede observar, al final se proyecta la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI), lo cual fue una realidad casi siete años después.

Así, en Octubre de 1941 se publicó el primer número de la Revista *América Indígena* (**Apéndice 1**) y, en esta primera publicación, quedaron establecidos los criterios y los objetivos de la redacción de los artículos; ya en el segundo año se publicaron concretamente los primeros trabajos relacionados con el análisis antropológico aplicado a casos concretos de comunidades indígenas (**Apéndice 2**).

América Indígena se publicó a lo largo de 55 años, de 1941 a 1996. Durante esta vida la Revista tuvo muchos cambios, tanto en la forma como en el contenido; del contenido nos ocuparemos en el cuerpo de este trabajo, debido a que ello forma parte de la observación de los cambios en el paradigma indigenista; y, dejamos en el apartado de apéndices, lo que respecta a los cambios en la forma, esperando con ello la realización de una lectura más concisa.

Reiteramos que el surgimiento del Instituto Indigenista Interamericano conllevó al origen del Instituto Nacional Indigenista, y siendo la Revista un órgano del primero, en ella fue publicado el acontecimiento sobre el origen de esta Institución Indigenista.

²⁹⁵ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen I, número 1, Octubre de 1941, pp. 5-6 (las negritas son mías).

La Revista *América Indígena* y el origen del Instituto Nacional Indigenista y su primer Director: Alfonso Caso

En el número 1 de *América Indígena* de 1949 (**Apéndice 3**), se mencionó la reciente creación del Instituto Nacional Indigenista acontecida en diciembre de 1948. Por tal motivo hemos considerado relevante recuperar algunos fragmentos de la nota editorial, la cual reveló el importante acontecimiento y la satisfacción de saber al Director nombrado, para el cargo de esta Institución, la persona idónea.

Las notas editoriales estaban relacionadas con el camino y rumbo del indigenismo Latinoamericano; por ello, en este año referido se escribió sobre la fundación del Instituto Nacional Indigenista de México y de la designación de su director, la enunciación de tal acontecimiento demostraba el serio y firme desarrollo de la labor indigenista, sobre todo en México, que figuraba como la referencia obligada para aludir al ejemplo de la acción indigenista americana.

El Instituto Indigenista Interamericano cumplía ya ocho años cuando surgió el Instituto Nacional Indigenista, con ello también queremos decir que estuvo inmerso en dos administraciones presidenciales, la de Manuel Ávila Camacho (1897-1955) de 1940 a 1946, y la de Miguel Alemán Valdés (1900-1983) de 1946 a 1952. Es importante no separar al indigenismo de la política y administración nacionales porque, como ya se ha mencionado con anterioridad, éste junto con la antropología (su instrumento esencial) fueron concebidos como medios de acción social en pro del desarrollo de las poblaciones indígenas, por ello la inversión del Estado en el desarrollo de ambos, el indigenismo como ideología y la antropología como la praxis, dirigió el rumbo de los propósitos y resultados obtenidos por parte de este dúo.

En lo relativo a la designación del Director, se expresó en la nota editorial:

Complace sobremanera al *Instituto Indigenista Interamericano* que la Ley que creó al Instituto Indigenista Nacional de México se vea complementada poniendo sus destinos en manos de persona tan adecuada para regirlos como es su recién nombrado Director.

[...] los aludidos extensos conocimientos arqueológicos del Dr. Caso, unidos a su amplia cultura general, serán de especialísima significación en la tarea del nuevo Instituto, que de manera esencial consiste en investigar y satisfacer las necesidades y aspiraciones de la población mexicana de origen autóctono²⁹⁶.

Y sí fueron muy reconocidos los trabajos de Caso, incluso se llegó a considerar que con sus investigaciones de Monte Albán “inició la corriente arqueológica de la reconstrucción monumental”²⁹⁷. Ya Gamio, en su trabajo de *La población del Valle de Teotihuacán* había demostrado la importancia de la arqueología dentro de la labor indigenista, dicha relación Antropología-Arqueología quedó expresada en las líneas subsecuentes, del párrafo anterior, de la siguiente manera:

¿Qué otra cosa, en efecto, son éstas o aquéllas en su mayoría [poblaciones “autóctonas”], sino supervivencias arqueológicas, tanto pre-colombinas como coloniales? ¿Quiénes mejor capacitados que el Dr. Caso y aquellos de sus antiguos colaboradores del Instituto de Antropología e Historia que lo acompañen en su nueva misión, para identificar, clasificar, e interpretar esas aspiraciones y necesidades, procurando siempre que esto último armonice, dentro de lo posible, con el carácter de la tradición y la personalidad indígenas? Con ese conocimiento básico e indispensable, complementado por el que suministren las ciencias sociales y otras, será factible para el gobierno en general, el mismo Instituto, la Dirección de Asuntos Indígenas y otras entidades, extirpar o disminuir con conocimiento de causa la acción nociva de ciertas características culturales de los grupos aborígenes cualesquiera que sea su procedencia cronológica y cultural [...] introducir otras nuevas [...] como son las avanzadas técnicas agrícolas e industriales, los servicios médicos, etc.²⁹⁸

El párrafo anterior concentró los propósitos esenciales que perseguiría, por casi veinte años, el Instituto Nacional Indigenista, a decir:

²⁹⁶ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen IX, número 1, Enero de 1949, p. 5.

²⁹⁷ Arturo España Caballero, “La práctica social y el populismo nacionalista (1935-1940)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México... (Op. cit.)*, p. 254.

²⁹⁸ *América Indígena*, Enero de 1949... (Op. cit.), p. 5.

- 1.- Analizar a las poblaciones indígenas a través de la antropología para comprender sus necesidades.
- 2.- Considerar al Estado como el motor que haría funcionar la acción indigenista (como una acción social).
- 3.- Promover el “desarrollo” de las poblaciones indígenas integrando elementos modernos.

Finalmente, la nota editorial reiteró al indigenismo como una acción que incumbía a todas las naciones americanas que contenían poblaciones indígenas:

Esperamos pues con fiadamente en que bajo la dirección del Dr. Caso, el nuevo Instituto Nacional de México coopere de modo eficaz y brillante con sus congéneres, los demás Institutos Nacionales del Continente, filiales de este *Interamericano*, en la humanitaria y urgente labor de redimir a la población indígena americana²⁹⁹.

Además de las noticias referidas se integraron artículos con respecto a la acción indigenista (**Apéndice 3**).

Por otro lado es importante mencionar que aparte de las investigaciones, en la Revista se publicaron (principalmente en las notas editoriales) opiniones sobre cómo algunos acontecimientos acaecidos en Europa tuvieron relación o repercusiones en la América Indoibérica. Por ello, hemos considerado integrar algo al respecto antes de pasar tanto al final de la dirección de Manuel Gamio en el Instituto Indigenista Interamericano y el origen del Instituto Nacional Indigenista.

América Indoibérica y el “mundo Occidental”

Migración, Mestizaje y la Segunda Guerra Mundial

Después de la primera guerra mundial, numerosos inmigrados se dirigieron a este continente en busca de una existencia mejor que la paupérrima que vivían en Europa.

²⁹⁹ *Ibíd.*

Hoy la situación es distinta pues no suman millares ni cientos de miles, sino millones, los europeos de incontables ciudades destruidas que desearán establecerse entre nosotros.

Tan lógico y tan humanitario es que abramos las puertas de América a esas desvalidas víctimas, como urgentemente indispensable que, corrigiendo la en general torpe política migratoria del pasado, se procure organizar esa inmigración de manera que sea al mismo tiempo útil y benéfica a los nuevos elementos y a los nacionales de los países que la reciban.

[...] Que vengan balcánicos e italianos y hasta otros que aun cuando no se mezclen racialmente con nuestros elementos autóctonos, convivan con ellos armónica, amistosa, democráticamente; pero ciérrense las puertas a quienes todavía traslucen en el indio naturaleza semi-zoológica, no alternan con él ni pueden estrechar cordialmente su mano morena³⁰⁰.

Sin duda, tales argumentos estuvieron relacionados con el rechazo al “racismo”, ideología que inundó las acciones político-militares en la Segunda Guerra Mundial.

Relación México-Estados Unidos. (La política del “Buen Vecino”)

En 1947, durante la presidencia de Miguel Alemán Valdés (1946-1952), el presidente norteamericano Harry S. Truman (de 1947 a 1953) visitó México, para reforzar las relaciones de “alianza americana”. La nota editorial de la *América Indígena* expresó la importancia de tal acontecimiento para el indigenismo.

La reciente visita a México del Presidente Harry S. Truman y su calurosa recepción por el Presidente Miguel Alemán Valdés se han caracterizado por tanta honda cordialidad y despertaron tales emociones y sentimientos de humana comprensión entre los pueblos de ambas repúblicas que no sólo en la tierra de Juárez sino en toda la hermandad latino-americana desbordó el contento y se batieron palmas sinceras y

³⁰⁰ “Editorial: Las futuras inmigraciones en el continente Americano”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen VI, número 1, Enero de 1946, pp. 3, 5.

estruendosas por este ejemplar y expresivo acercamiento, que es exponente y augurio de una próxima y definitiva **comunidad continental**.

[...] desde que se inauguró la **política del Buen Vecino** se iniciaron novísimas actividades benéficas para los aborígenes de los Estados Unidos. En efecto hace más de dos décadas la tradicional actitud de hostilidad y menosprecio hacia el indígena, que durante tanto tiempo privó en la gran República del Norte, se trocó por otra de humana preocupación, de simpatía sincera y de auxilio efectivo hacia el desvalido **Piel Roja**, bastando decir que en la actualidad ninguna otra Nación del Continente atiende mejor a su población autóctona [...].

Este comentario reforzaba la idea de una América Indígena en su totalidad, sobre todo enfatizaba dos elementos importantes, el primero, que en todo el continente había poblaciones indígenas y, el segundo, que en todo el continente existía el indigenismo como sinónimo de labor social para con estas poblaciones.

El Comunismo

Otro factor externo que influyó al desarrollo del indigenismo mexicano, fue la proliferación del ideal comunista. Al parecer ser comunista era de mala fama, por ello se objetó que se haya relacionado a los indigenistas con los comunistas.

[...] Durante y después de la pasada guerra el *Instituto Indigenista Interamericano*, comenzaba a desarrollar sus actividades, fructificaron aquí y allá humanitarias recomendaciones [...] pero bien pronto, **indianófobos** [...] a quienes repugnaban tan nobilísimos propósitos por convenirles continuar la explotación de los grupos nativos, intrigaron subterránea y hábilmente [...] cuentan con el pretexto que les brinda la pugna actual entre ideologías de oriente y occidente. Se llaman amigos de la democracia y proclaman ruidosamente su **odio al comunismo**. Tal actitud, que es del más típico mimetismo, les permite combatir con mayor éxito al redentor movimiento indigenista. Si se trata de trabajadores indios que piden algunos centavos más para acrecentar algo el bajísimo salario que casi ya no les permite subsistir, deben acallarse sus peticiones por

los medios más enérgicos, pues **son peligrosos comunistas**; si protestan por los abusos y las injustas gabelas que les imponen autoridades de tipo colonial o por las agotadoras jornadas de trabajo que sus desnutridos organismos ya no pueden soportar, se trata de brotes comunistas que hay que apagar a sangre y fuego [...]

[...] el **Movimiento Indigenista Continental**, hace cuatro siglos iniciado por los insignes benefactores [Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Pedro de Gante] y continuado hasta la fecha, siempre ha existido y está exento de todo partidismo político [...] quienes proclaman lo contrario son los inhumanos y egoístas explotadores del Indio³⁰¹.

Es interesante observar que los enunciados “benefactores” eran considerados indigenistas sin propósitos políticos y que se determinó una filiación entre ellos y los indigenistas del siglo XX, es interesante porque en realidad es cierto que aquellos no tenían intereses partidistas pero era porque no eran indigenistas; hay que tener muy claro que el indigenismo del siglo XX era una política del Estado y por lo tanto no estaba exenta de intereses partidarios. De hecho es sintomático de ello que se aclare la inexistente relación entre el indigenismo y el comunismo.

Finalmente hemos considerado finalizar este apartado con la revista del año de 1960 (**Apéndice 4**), dedicado a la memoria de Manuel Gamio. Este acontecimiento va a cerrar un ciclo y no sólo por la muerte de él sino por una coyuntura en el desarrollo del indigenismo: el paso definitivo de la teoría a la praxis indigenista; lo cual se reflejó en los contenidos de *América Indígena*.

Pero antes de observar dicha transición es importante presentar cómo comenzó a desarrollarse el Instituto Nacional Indigenista de México, pues no debemos perder de vista que su creación era considerada una prioridad en aras de promover el desarrollo de

³⁰¹ “Editorial: S. O. S. de la población indígena continental”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen VIII, número 1, Enero de 1948, pp. 3, 5, 7 (las negritas son mías).

las poblaciones indígenas; así, pasaremos a cómo se conformó este Instituto el cuál también presentaría una transición obligada, pues sí el indigenismo como ideología estaba cambiando, también lo harían sus medios de practicarlo.

c) El Instituto Nacional Indigenista

Alfonso Caso Andrade, Primer Director del Instituto Nacional Indigenista

En líneas anteriores habíamos presentado cómo en la Revista *América Indígena* se apreció la designación de Alfonso Caso como director del Instituto Nacional Indigenista ¿Quién era él? ¿Cómo llegó a ese lugar? ¿Cuál fue su desempeño dentro del indigenismo?

Una de las primeras participaciones de Alfonso Caso (1896-1970) como “intelectual comprometido” fue su actividad en la sociedad de “Los Siete Sabios” (el nombre hacía referencia a Los Siete Sabios de Grecia); los miembros, además de Alfonso Caso, fueron: Antonio Castro Leal, Manuel Gómez Marín, Jesús Moreno Baca, Teófilo Olea y Leyva, Alberto Vázquez del Mercado y Vicente Lombardo Toledano (cuya hermana contrajo matrimonio con Alfonso Caso). Esta Sociedad de Conferencias y Conciertos fue fundada en 1916 y su objetivo primordial fue propagar la cultura entre los universitarios de la ciudad de México³⁰². Otros cargos relacionados con la Universidad, desempeñados por Caso fueron: Director del Instituto de Investigaciones Sociales en 1930 y Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México de 1944 a 1945.

Con la fundación de la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* en 1927³⁰³, el primer Director del Instituto Nacional Indigenista, inauguraba su entrada al indigenismo, tanto por su interés por las culturas indígenas (aunque prehispánicas) como por su activismo financiado por el Estado, que como hemos mencionado fue el elemento esencial para promover las acciones indigenistas.

³⁰² Arturo España Caballero, “La práctica social y el populismo nacionalista (1935-1940)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México... (Op. cit.)*, p. 252.

³⁰³ *Ibíd.*

Aunque egresó como Abogado de la Escuela de Jurisprudencia posteriormente comenzó a desarrollar su formación como Arqueólogo en la Escuela Nacional de Altos Estudios. Las investigaciones más destacadas, correspondientes a la Arqueología, fueron aquellas que realizó en Monte Albán, entre 1931 y 1943. *América Indígena* mencionó:

Abogado y distinguido profesor de la Escuela de Jurisprudencia [...] dedicó después sus actividades todas al estudio científico de la población precolombina mexicana, siendo probablemente a esta fecha el especialista de más competencia en el conocimiento de las culturas mixteca y zapoteca; el famoso descubrimiento que hizo en las tumbas de Monte Albán, Oaxaca, de un riquísimo tesoro, consistente en joyas y otros objetos de oro, jade, cristal de roca y hueso, etc., le acarreó con toda justicia renombre mundial³⁰⁴.

De la mano de la investigación, fue jefe del Departamento de Arqueología, Historia y Etnografía de 1933 a 1934; posteriormente asumió el cargo de Director del Instituto Nacional de Antropología entre 1939 y 1944.

Alfonso Caso tuvo varias publicaciones relacionadas con las culturas mixteca y zapoteca producto, por supuesto, de sus exploraciones en Oaxaca. Algunos títulos al respecto fueron: *Urnas de Oaxaca* (1952), *La cerámica de Monte Albán* (1967), *El Tesoro de Monte Albán* (1969); y anterior a todos ellos la publicación del documento *El Mapa de Teozacualco* (1949) referente a un análisis sobre dinastías Mixtecas a través de estudios de códices. Toda esta trayectoria lo hizo acreedor del “Premio Nacional de Ciencias y Artes en Historia de México”, recibido en 1960.

Como podemos observar todos sus trabajos reflejaban su interés, como habíamos dicho, por las culturas indígenas, pero aquéllas del pasado. Esto no resulta extraño pues recordemos que, en ese contexto, el indígena muerto era más valorado que el indígena vivo, ya que el primero había alcanzado una resplandeciente civilización mientras que el segundo era “el indio flojo, primitivo, ignorante, si acaso pintoresco, pero siempre el lastre

³⁰⁴ *América Indígena*, Enero de 1949... (*Op. cit.*), p. 4.

que nos impide ser el país que deberíamos ser”³⁰⁵; decía Bonfil a propósito del “indio reconocido” en una alusión sarcástica.

El último escalón, de Caso, antes de llegar a la Dirección del Instituto Nacional Indigenista fue su desempeño como Secretario de Bienes Nacionales e Inspección Administrativa en el Gabinete Presidencial (en ejercicio de Miguel Alemán Valdés) de 1947 a 1948. La nota editorial de *América Indígena* mencionó al respecto: “la labor de extraordinaria intensidad que ahí desempeñó durante dos años afectó su salud, por lo que se vio precisado a retirarse de esa alta posición, con sincero sentimiento del Primer Magistrado”³⁰⁶.

El desarrollo del Instituto Nacional Indigenista expresó el importante compromiso del Estado para con las poblaciones indígenas de aquel presente y desde su aparición hasta la década de los años 70 la Antropología de Acción tuvo resultados concretos, como los que se mencionaran a continuación.

Por otra parte no está por demás reiterar que el objetivo final del indigenismo era promover el desarrollo de los indígenas y que mejor que ilustrar este propósito en palabras del Primer Director del Instituto mencionadas en 1954:

El ideal que perseguimos. El instituto al promover el desarrollo de las comunidades indígenas no pretende conservarlas en el estado de atraso económico y cultural en que se encuentran; queremos transformar su cultura para integrarlos a la vida económica, social y política del país, asegurando en esta forma, la unidad de México³⁰⁷.

³⁰⁵ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994, p. 45. Más adelante veremos más de cerca la obra de Bonfil, debido a que formó parte de otra coyuntura indigenista al lado de Arturo Warman.

³⁰⁶ *América Indígena*, Enero de 1949... (*Op. cit.*), p. 4.

³⁰⁷ Palabras de Caso el 20 de noviembre de 1954, a cinco años de desempeño como Director del INI, en Instituto Nacional Indigenista, *Realidades y proyectos, 16 años de trabajo*, México, 1964, p. 56.

A su vez, también Adolfo Ruíz Cortines (1890-1973) en su ejercicio Presidente de la República (1952-1958) dio palabras en torno a los objetivos de la labor indigenista en 1955:

Mi gobierno, profundamente interesado en la resolución de los grandes problemas de las comunidades indígenas de México, está dando los pasos necesarios para atacar estos problemas en una forma integral, por medio de sus organismos especializados.

El problema indígena tiene diversos aspectos: comunicaciones, tierras, bosques, aguas, salubridad e higiene; nuevas técnicas para la explotación de la tierra y de los bosques, fomento de las industrias ya existentes y creación de nuevas industrias, etc. que merecen un tratamiento especial.

No pretendemos mantener a las comunidades indígenas en un estado permanente de asistencia, sino proporcionarles los elementos y la orientación necesaria, para lograr en el menor tiempo posible, su colaboración eficaz en la vida cultural, económica y política de México³⁰⁸.

En dos cosas tendría plena razón Ruíz Cortines; la primera, que el Instituto Nacional Indigenista a través de los Centros Coordinadores Indigenistas desarrollaría acciones encaminadas a promover la inserción de los indígenas al crecimiento nacional, sobre todo en el aspecto económico, de ahí el interés por promover métodos y tecnologías eficaces para la explotación del medio ambiente; y la segunda, que efectivamente el Estado no mantuvo una asistencia permanente, aunque cabe reconocer que no fue por decisión misma del Estado sino porque la crisis económica de los años setenta lo impediría. Pero, en tanto, veamos a continuación como se desarrolló este alusivo indigenismo de acción.

La praxis y el indigenismo

Quizá pueda pensarse que está fuera de lugar el hecho de que me permita mencionar aquí algo sobre el concepto de praxis, desarrollado por Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía*

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 9.

de la praxis; sin embargo el uso del concepto ilustra muy bien la trascendencia del proyecto indigenista, creado durante el periodo postrevolucionario, hacia una práctica desarrollada hasta la década de los 60s.

Así, “la praxis ocupa el lugar central de la filosofía que se concibe a sí misma no sólo como interpretación del mundo, sino como elemento del proceso de su transformación”³⁰⁹; decía Sánchez Vázquez para reconocer que la filosofía podía transformar el mundo a través de una práctica: El concepto de praxis era referido como una práctica encauzada a un cambio; así, nos dice Sánchez Vázquez tomando como base una filosofía materialista, la realidad no cambia por el hecho de pensar en ella o más bien por pensar en que cambie, es necesario actuar, llevar a cabo una acción, obviamente planeada, para alcanzar un cambio, para el cual es necesario maniobrar en la realidad que queremos cambiar. Sin embargo, es importante también tener un plan que dirija la acción para que sea posible alcanzar los objetivos que queremos.

Así, hasta antes de la creación de los Centros Coordinadores Indigenistas, el indigenismo se había desarrollado casi exclusivamente como un proyecto, un plan de lo que se debía hacer para cambiar la realidad de las poblaciones indígenas. Dos elementos fueron esenciales en el desarrollo del plan: 1) Los antropólogos fueron los especialistas designados para desarrollar dicho plan el cual sería financiado por el Estado Nacional; y 2) El objetivo que se pretendía alcanzar era el progreso y la aculturación de las comunidades indígenas para reforzar la identidad y homogeneidad cultural.

Es importante recordar que se creía que si los indígenas salían de su estado inferior (económico, social y en ocasiones cultural) eso ayudaría a que la Nación se desarrollara y progresara. De igual manera se pensaba que la aculturación impulsaría el desarrollo de las comunidades, dado que al dejar de realizar acciones retrógradas alcanzarían un grado de civilización.

³⁰⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2003, p. 29.

Aquí es interesante reflexionar acerca de la reacción esquizofrénica que se presentó desde el periodo posrevolucionario hasta finales de los 70; pues se pensaba en “cambiar al Indio pero sin cambiarlo”, es decir se quería cambiar sus costumbres y sin embargo había un intenso cordón umbilical que unía a los mexicanos (mestizos) con las culturas indígenas, ese cordón era el pasado prehispánico. Una reflexión al respecto fue perfilada por Octavio Paz en su *Laberinto de la Soledad* (aparecido por primera vez en 1950):

Si se contempla la Revolución Mexicana desde las ideas esbozadas en este ensayo, se advierte que consiste en un movimiento tendiente a *reconquistar* nuestro pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente. Y esta voluntad de regreso, fruto de la soledad y la desesperación, es una de las fases de esa dialéctica de soledad y comunión, de reunión y separación que parece presidir toda nuestra vida histórica. Gracias a la Revolución el mexicano quiere reconciliarse con su historia y con su origen³¹⁰.

De esta manera, durante ese largo proceso de asimilación y a la vez alejamiento de las poblaciones indígenas, es que ese largo andar del indigenismo estuvo lleno de reflexiones que por un lado conllevaban a cambiar la realidad de los indígenas pero a la vez a preservarla.

En general, esa fue la trayectoria que siguió el Instituto Nacional Indigenista hasta los años 70, cambiar a los indígenas pero sin cambiarlos ¿Cómo se observaría este rumbo? A través de los proyectos de salud, educación y aprovechamiento del hábitat, por ejemplo; se pretendía integrar a los indígenas a un proyecto moderno encauzado a su progreso, pues la implementación de medicina, alfabetización y tecnologías para explotar el medio ambiente eran elementos modernos; sin embargo estuvo presente el hecho de reconocer y fomentar la medicina tradicional, la conservación de las lenguas indígenas y la aceptación de los métodos “tradicionales” para explotar el medio ambiente.

³¹⁰ Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª. ed., 2004, p. 160 (las cursivas son mías).

La Antropología de Acción

El Gobierno Federal consideró que [...] el problema indígena necesita un *tratamiento especial* precisamente porque las comunidades indígenas por su atraso cultural, y especialmente por hablar lenguas indígenas exclusivamente o de un modo predominante, no están incorporadas de hecho, a la vida social, económica y política del país [...]³¹¹

Así comienza un cuaderno publicado por el Instituto Nacional Indigenista a cuatro años de la muerte de Manuel Gamio. En dicho cuaderno se hizo una “evaluación” de la “Acción Indigenista” llevada a cabo durante *16 años*.

La Ley que creó al Instituto Nacional Indigenista, el 4 de diciembre de 1948, decretó que el Indigenismo consistía en “**una aculturación planificada por el Gobierno mexicano**”³¹². Este Instituto creado, durante el gobierno de Miguel Alemán Valdés, como un Instituto Descentralizado, Autónomo, que coordinaría de manera directa la acción de las diversas Secretarías de Estado, representadas en su consejo cuyo Director sería nombrado directamente por el Presidente de la República; daba cuentas de sus primeros 16 años después de su creación.

¿Con qué objetivos se creó el Instituto Nacional Indigenista?, ¿Cuál era su ideario?, ¿Cuáles sus acciones?

A casi medio siglo de que Gamio escribió *Forjando Patria*, en donde mencionó el compromiso de la Antropología para emancipar a las poblaciones Indígenas, teniendo como apoyo esencial al Estado; en 1964 fue reiterado el discurso de aquel texto en el que se planteaba una solución al problema indígena: la “acción indigenista”. Tal discurso, entonces llevaba casi 50 años de vida.

En dicho texto fueron reiterados los supuestos indigenistas que conducirían las acciones necesarias para promover el desarrollo de las comunidades indígenas del país:

³¹¹ Instituto Nacional Indigenista, *Realidades y proyectos...* (Op. cit.), p. 10.

³¹² *Ibíd.*, p. 11 (las negritas son mías).

- 1.- El problema indígena no es un problema racial.
- 2.- Los indígenas tienen la capacidad de modificar su existencia.
- 3.- “El indígena que [...] habla español, que trabaja en una fábrica o reside en una ciudad, deja de interesar al indigenismo. Se ha incorporado a la cultura mexicana”.
- 4.- La aculturación debe ser en provecho de las propias comunidades indígenas.
- 5.- La acción debe ser Regional, sería imposible el desarrollo aislado de una comunidad.
- 6.- Toda acción sobre la comunidad debe ser aceptada por la misma puede ser a través de la persuasión.
- 7.- Respetar todo aquello que no se oponga al desarrollo de la comunidad.
- 8.- Contar con la colaboración o participación activa de la comunidad.
9. Acción integral que no sólo modifique las condiciones materiales también la ideología.
- 10.- Proporcionar elementos necesarios para la transformación de los indígenas.
- 11.- Conseguir que la comunidad luche por el progreso.
- 12.- Tratamiento diferencial cuando la comunidad ha sido puesta ya en camino de su integración.
- 13.- La acción indigenista no debe provocar innecesarias tensiones y conflictos dentro de la comunidad.
- 14.- La acción indigenista debe estar sujeta a un proceso de investigación y de acción.

Puede parecer reiterativo, en exageración, mencionar a cada momento que: la aculturación, el progreso y la investigación de las comunidades indígenas, fueron los principales objetivos de la “acción indigenista”; sin embargo, es necesario mencionarlo nuevamente porque tal acción se concretizó, finalmente, en la construcción de los Centros Coordinadores Indigenistas.

Una síntesis de todas las premisas mencionadas podría ser: El indígena es un problema que puede solucionarse a través de la acción indigenista que promueva la aculturación y en consecuencia la integración del indígena a la cultura mexicana (entendiendo a lo mestizo como lo mexicano). Esto conllevaría a su desarrollo como comunidad en particular y al desarrollo nacional en general. La política indigenista, sin embargo, debe respetar aquello que no se oponga al progreso y persuadir para eliminar lo que sí se oponga. ¿De qué manera la creación de los Centros Coordinadores Indigenistas logró desarrollar esto?

Las “semillas” indigenistas. La creación de los Centros Coordinadores Indigenistas

Cabe mencionar que los Centros Coordinadores Indigenistas se encontraban en el tercer y último escalafón en la organización del Instituto Nacional Indigenista, como se muestra a continuación:

1. **Órgano Ejecutivo:** Integrado por el Director del Instituto, designado por el Presidente de la República. Contaba con auxiliares como el Subdirector General, Secretario General y Tesorero.
2. **Órgano supremo,** integrado por dos grupos de Instancias: a) Secretarías (Educación Pública, Salubridad, Gobernación, Agricultura y Ganadería, Recursos Hidráulicos, Comunicaciones y Transportes, Obras Públicas, Departamento de Asuntos Agrarios, Banco de Crédito Ejidal); b) Instituciones Culturales (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Politécnico Nacional, Sociedad Mexicana de Antropología).

3. **Centros Coordinadores Indigenistas**, integrados por un Director (designado por el Director del Instituto), Jefes de Sección, Promotores³¹³.

Como se puede observar la acción indigenista dependía, desde la raíz, del presupuesto estatal; así, cada Secretaría de Gobierno tenía el compromiso de proporcionar lo necesario, según sus recursos, al desarrollo de las poblaciones indígenas.

Desde que se conformó el Instituto Nacional Indigenista, durante el gobierno de Miguel Alemán Valdés, hasta esta fecha de informe (posterior a la muerte de Gamio) durante el gobierno de Adolfo López Mateos; hubo un importante crecimiento económico en el país, por ello fue posible invertir en este gran proyecto indigenista. Así los Centros Coordinadores Indigenistas pusieron sobre la mesa los proyectos que debían, a la brevedad, convertirse en una realidad; aquéllos eran:

- ✓ Áreas de demostración que pretendían expresar la forma en cómo se podrían explotar los recursos del hábitat (suelos, bosques, ríos y lagos) circundante a las poblaciones indígenas.
- ✓ Un Proyecto Agrario que auxiliaría al organismo agrario en su misión redistributiva.
- ✓ Un Proyecto de Desarrollo de Infraestructuras: vial, crediticia, educativa y sanitaria.
- ✓ Un Proyecto de desarrollo educativo que promoviera la alfabetización castellanización de los “monolingües indios”.
- ✓ Un Proyecto de Comunicación entre los representantes de los Centros Coordinadores Indigenistas y los representantes de los grupos étnicos. Para vincular el proyecto y la acción.
- ✓ Un Proyecto de Desarrollo de la Integración total de cada región que incluyera tanto a indígenas como a mestizos.

En síntesis los objetivos esenciales de los Centros Coordinadores Indigenistas, eran en general: el desarrollo de estructuras tanto materiales (como las vías de comunicación e ingeniería de recursos para la economía, salubridad y educación) como inmateriales

³¹³ *Ibíd.*, p. 16.

(como los acuerdos o la comunicación con los indígenas y los medios de persuasión). Todo ello conduciría al desarrollo del progreso y de la aculturación.

Los Centros Coordinadores Indigenistas que se establecieron, durante este periodo, fueron los siguientes:

- | | | |
|--------------------------------|--------------------------------|------------------------------|
| 1. Peto, Yucatán | 5. Mezquitic, Jalisco | 9. Tkachiaco, Oaxaca |
| 2. Las Casas, Chiapas | 6. Ixmiquilpan, Hidalgo | 10. Jamitepec, Oaxaca |
| 3. Guachochi, Chihuahua | 7. Temazcal, Oaxaca | 11. Tlapa, Guerrero |
| 4. Vicam, Sonora | 8. Huautla, Oaxaca | 12. Cherán, Michoacán |

La elección de los lugares para establecer los Centros, atendió a un análisis regional, así, recordemos que la idea de Gamio era comprender primero las características de las poblaciones indígenas y después, con base en el análisis de éstas, diseñar proyectos que conllevaran al desarrollo de estas comunidades. Funcionando de esta manera, también se determinaron qué lugares del país **no** necesitaban el establecimiento de Centros Coordinadores Indigenistas. En los siguientes 14 lugares se consideró innecesaria la acción indigenista:

1. Baja California Norte, 2. Baja California Sur, 3. Sinaloa, 4. Durango, 5. Coahuila, 6. Nuevo León,
7. Tamaulipas, 8. Nayarit, 9. Zacatecas, 10. Aguascalientes, 11. Colima, 12. Guanajuato, 13. Querétaro y
14. D. F.

Como podemos observar todos estos lugares pertenecen a la región norte del país en donde la población era mayoritariamente de origen occidental; nos percatamos que no hay un lugar del sur de México donde, por el contrario, la población era mayoritariamente

indígena (tal como lo había argumentado en su momento Andrés Molina Enríquez, quien además estableció que el centro del país era mayoritariamente mestizo³¹⁴). La acción indigenista estaba dirigida a las poblaciones indígenas en primer lugar y de manera secundaria a las poblaciones mestizas de escasos recursos, de ahí la elección de los lugares en que debía o no de haber Centros Coordinadores Indigenistas³¹⁵.

Por otra parte, también se determinaron cuántos Centros debían establecerse en lugares particulares; así los Centros en proyecto fueron:

1 en Sonora, 1 en Chihuahua, 2 en San Luis Potosí, 2 en Guerrero, 4 en el Estado de México, 1 en Morelos, 1 en Tlaxcala, 6 en Veracruz, 4 en Puebla, 10 en Oaxaca, 1 en Tabasco, 5 en Chiapas, 1 en Campeche, 1 en Yucatán, 1 en Quintana Roo (41 en total).

Fue así que se establecieron las metas indigenistas; hasta la muerte de Manuel Gamio se seguía pensando en el indigenismo como un “proyecto” el cual, como habíamos ya mencionado, llegó a durar casi cincuenta años. El primer director del Instituto Nacional Indigenista pudo ser partícipe de la transición del “proyecto” a la práctica palpable, la máxima expresión de ello fue el desarrollo de los Centros Coordinadores Indigenistas.

³¹⁴ Andrés Molina Enríquez, “El problema de la población”, en *Los grandes problemas nacionales...* (*Op. cit.*), pp. 202-264. Consúltense también a Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Los tres Méxicos de la Historia de México. Una pista crítica para la construcción de una Contrahistoria de México”, en *Contrahistorias*, México, año 2, número 4, marzo-agosto 2005, pp. 9-20. En este texto, Aguirre hace una reflexión muy interesante en torno por qué precisamente es en el Sur de México es dónde surge un movimiento como el EZLN y la causa es porque es una región mayoritariamente indígena, la cual reveló que la atención hacia sus necesidades y su inclusión en los proyectos de desarrollo no habían sido satisfechos.

³¹⁵ Instituto Nacional Indigenista, *Realidades y proyectos...* (*Op. cit.*), p. 25.

A modo de síntesis: los primeros logros indigenistas

Una vez que hemos aclarado cuáles fueron los objetivos que pretendía alcanzar el indigenismo a través de los Centros Coordinadores Indigenistas y que hemos mencionado dónde fueron establecidos los primeros Centros, es necesario expresar cuáles fueron las acciones emprendidas una vez que se trascendió a la práctica indigenista. Así, el siguiente esquema sintetiza las actividades que se llevaron a cabo en estas “semillas” que posteriormente comenzarían a crecer acorde a los alcances pretendidos por el Indigenismo de acción.

Educación

Las escuelas fueron un espacio utilizado para inducir al cambio que promoviera el desarrollo de la comunidad. Tal persuasión fue ejercida sobre personas reconocidas por la comunidad; el objeto era que ellas podrían a su vez persuadir a los demás indígenas. Estos representantes serían considerados Promotores porque reproducirían los conocimientos adquiridos a mayor escala al interior de la población.

Por otra parte la castellanización de las poblaciones indígenas, también desarrollada en los Centros, era indispensable para poder comunicar las ideas acerca del desarrollo y las acciones que debían emprender como comunidades para progresar. Resulta interesante que se promovió más la castellanización de los indígenas que el aprendizaje de lenguas indígenas por parte de los representantes de los Centros Coordinadores Indigenistas. Sin duda, posteriormente, el que los antropólogos no aprendieran las lenguas indígenas para comunicarse causó problemas debido a que no era posible saber qué pensaban los indígenas, además, el hecho de que los indígenas se

volvieron bilingües promovió el uso de la lengua materna como un medio de resistencia, pues los “indios” sabían lo que decían los “antropólogos” pero no era lo mismo al revés³¹⁶.

También es importante mencionar que el establecimiento de escuelas fue útil para implementar los desayunos escolares y evitar la dispersión de la población; así la asistencia a la escuela fue un instrumento para congregarse a las comunidades indígenas y para sanear algunos problemas de alimentación.

Finalmente en las escuelas se fomentaron las actividades deportivas y artísticas, como el teatro guiñol³¹⁷.

Salubridad

Se implementaron campañas de vacunación, “atención apropiada” a los enfermos, saneamiento del medio, educación higiénica, atención materno-infantil. Al igual que en el ámbito educativo, se emplearon Promotores, quienes fueron un enlace entre los diferentes programas y la comunidad.

Para seleccionar a los promotores, se acogen dentro de la misma comunidad a personas activas, bilingües, y dispuestas a aceptar los cambios que se desean, siendo indispensable que tengan prestigio a fin de que sean escuchados por los componentes de su grupo³¹⁸.

Por otra parte cabe mencionar que se elegía a personas con prestigio para que ellas pudieran persuadir a la comunidad sobre “el cambio de las creencias mágicas hacia la medicina científica y prácticas sanitarias modernas”³¹⁹.

³¹⁶ La concepción que aquí utilizamos del término de resistencia es aquella que presenta y analiza Scott; consúltese C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Michigan, Yale University Press, 1990.

³¹⁷ Instituto Nacional Indigenista, *Realidades y proyectos...* (Op. cit.), pp. 31-48.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

³¹⁹ *Ibid.*

En el informe se muestran imágenes sobre la enseñanza y difusión acerca de los peligros de las enfermedades endémicas, campañas preventivas, protección y distribución de aguas. Recordemos que las imágenes eran necesarias como un testimonio de que el Estado realmente estaba invirtiendo en la mejora de las condiciones de las poblaciones indígenas.

María Rosa Gudiño Cejudo hace un interesante análisis acerca de las acciones en el área de salud que el “Estado Benefactor” realizó en algunas comunidades rurales, acciones que fueron publicitadas para que los mexicanos comprendieran que a la Nación le importaba “forjar una *Patria sana*”³²⁰. Esto en un ámbito general, pero en particular también se debía difundir en las comunidades indígenas, que el Estado se preocupaba por “forjar Comunidades indígenas sanas”.

Promoción Económica

El Instituto tiene como propósito elevar los ingresos de las comunidades indígenas localizadas en las zonas de trabajo de los Centros Coordinadores, para aumentar de esa manera su capacidad de compra e incorporarlas al proceso de economía nacional³²¹.

Además de activar a los indígenas en el proceso económico nacional, a través del establecimiento de cooperativas que facilitarían la compra-venta de productos; también se adecuó el trabajo de las poblaciones indígenas al aprovechamiento de recursos naturales de su particular hábitat, ya fuera éste propicio para la agricultura, ganadería, avicultura, piscicultura o la explotación de bosques. Un medio para lograr este aprovechamiento fue

³²⁰ María Rosa Gudiño Cejudo, “Estado Benefactor y ciudadanos obedientes. Guerra al Paludismo, Cruzada Heroica y Erradicación del Paludismo en México, tres cortometrajes para una campaña, 1955-1960”, en Ariadna Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero (coordinadoras), *Ciudadanos Inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México, 2012, p. 173.

³²¹ Instituto Nacional Indigenista, *Realidades y proyectos... (Op. cit.)*, p. 84.

la instalación de bases materiales; por ejemplo, para el caso de la explotación de bosques la construcción de aserraderos³²².

Por otra parte se desarrollaron talleres, en los Centros Coordinadores Indigenistas, para fomentar el trabajo artesanal. Es importante reiterar que los indigenistas creían que era necesario preservar las tradiciones que fueran beneficiosas para los indígenas, y en este caso, la elaboración de artesanías lo era.

Agricultura

Considerando que la actividad económica fundamental de las comunidades indígenas era, para la mayoría, la agricultura, fue importante dar un espacio particular para desarrollar los instrumentos de acción en este rubro.

Así, fueron establecidos Laboratorios de Agronomía equipados para hacer posible el análisis de suelos y plantas, tratamiento de semillas para una mejora genética y para desarrollar formas para rescatar y domesticar plantas silvestres.

Por otra parte, también se establecieron Campos Experimentales, atendidos por agrónomos que funcionaron como enlace con los agricultores indígenas. Otras acciones emprendidas por los agrónomos fueron: la introducción y capacitación del uso de maquinaria “adquirida por el INI, la promoción del arado metálico para ser usado por los indígenas, la introducción de formas para mejorar la calidad de granos así como su almacenamiento, el desarrollo de huertos familiares que complementaran la economía doméstica”³²³.

³²² *Ibíd.*, pp. 84-85.

³²³ *Ibíd.*, pp. 84-88.

Ganadería

Para este rubro, algunas de las acciones emprendidas fueron: fue el aumento del ganado caprino y la vacunación del ganado porcino³²⁴.

Todos estos elementos fueron desarrollados de manera particular en cada Centro, sin embargo, cabe mencionar que de manera general se promovió el desarrollo de medios que permitieran la comunicación con las poblaciones, como carreteras; o bien, medios que promovieran el aumento de la producción agrícola como la construcción de presas³²⁵.

Finalmente, podemos concluir para este apartado que el despegue definitivo de la acción indigenista fue, sin duda, con el establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas, pues finalmente se ponían a prueba las conjeturas con respecto a cuáles eran los medios óptimos para alcanzar el desarrollo de las poblaciones indígenas. Así los Centros daban este primer paso firme que sería la base sólida para un desarrollo a mayor escala del indigenismo de acción.

³²⁴ *Ibíd.*, p. 100.

³²⁵ Es de suma importancia tener presente el desarrollo de presas pues posteriormente, al cambiar el paradigma indigenista, se cuestionó si realmente el Estado había hecho una buena inversión en ello. Arturo Warman sería uno de los críticos al respecto; como lo veremos posteriormente.

3. Las instituciones de los Indigenistas. Gonzalo Aguirre Beltrán, El Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista.

[...] la aculturación y la integración del indio a la sociedad y a la cultura nacionales son procesos desesperadamente lentos
¿Por qué el indio no responde a los estímulos que hacen deseable la membresía en la sociedad y cultura modernas?

Gonzalo Aguirre Beltrán

Regiones de Refugio

Como se ha mencionado en el apartado anterior, el indigenismo dio el paso hacia la praxis durante la dirección del Dr. Alfonso Caso en el Instituto Nacional Indigenista. Durante el periodo en que fue director, de 1948 a 1970, hubo cuatro Mandatarios Presidenciales, de los cuales sólo el primero, Miguel Alemán Valdés (1946-1952), observaría únicamente cuatro años el desarrollo del Instituto.

Así, durante los sexenios de Adolfo Ruíz Cortines (1952-1958), Adolfo López Mateos (1958-1964) y Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), se consolidaron las bases que promoverían la acción indigenista; es importante mencionar este aparejamiento (Proyectos del Instituto Nacional Indigenista-Sexenios Presidenciales) puesto que, como se ha mencionado, los alcances en los objetivos indigenistas dependían del presupuesto que destinaba el Estado y de la distribución de recursos que planeaba cada Secretaría.

El segundo director del Instituto presenciaba dos circunstancias distintas a las del primero. La primera no tan importante como la segunda.

Así, el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán estuvo de director de 1970-1976, el mismo periodo en que se desempeñó como Presidente de la República Luis Echeverría Álvarez, lo cual produjo una mejor planeación, promoción y acción de la labor indigenista. Por otra

parte, mucho más importante, la labor indigenista alcanzó su máxima plenitud debido a que hablamos de un sexenio anterior a la crisis de finales de los años 70. Hablamos de un periodo en que la acción indigenista dio sus mejores frutos, lo cual no volvería a repetirse en la posteridad.

Los gloriosos años 70s, los tiempos del “desarrollo”

El discurso indigenista y/o del estado (pues no debemos perder de vista que el indigenismo fue una política estatal) estuvo impregnado del concepto “desarrollo” ¿Por qué tuvo un lugar predilecto tal concepto y cuál fue su significado?

En su ensayo “¿Geocultura del desarrollo o la transformación de nuestra geocultura?” Immanuel Wallerstein reconoció que el uso del término *Desarrollo*, principalmente en el interior de la Ciencias Sociales y de la política pública, comenzó a circular ampliamente desde la década de 1950.

Si bien se reconocía que existía una brecha seria entre los países “industriales” y los “agrícolas” (o entre los “desarrollados” y “subdesarrollados”, o en lenguaje posterior entre el “Norte” y el “Sur”)- y ya desde los años cincuenta algunos señalaban que esta brecha crecía-, se pensaba que de una manera u otra la pobreza absoluta (y relativa) de las zonas periféricas era superable. Este proceso de superar la brecha es lo que llegó a llamarse **desarrollo**³²⁶.

¿Cómo alcanzarían el desarrollo los países que, como México, conformaban el grueso grupo de los subdesarrollados? “En parte con autoayuda y en parte con asistencia de los países “desarrollados”. La esperanza de esa posibilidad se tradujo en la proclamación, por

³²⁶ Immanuel Wallerstein, “¿Geocultura del desarrollo o la transformación de nuestra geocultura?”, en *Después del Liberalismo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996, p. 164 (las negritas son mías).

parte de la ONU, de nombrar “oficialmente a los años setenta como el decenio del desarrollo”³²⁷.

La política mexicana, por supuesto, hizo gala de este concepto y la presencia del mismo fue muy clara dentro del indigenismo. Así, el tema de la importancia de promover el desarrollo de las poblaciones indígenas fue tan evidente como el hecho de tomar muy en cuenta que los países “desarrollados” podían coadyuvar para que el país alcanzara, no sólo la meta indigenista sino también, el desarrollo nacional. Sin embargo, ¿cuánto duraría esta alternativa? Más adelante hablaremos de ello.

El “dueto” Aguirre Beltrán-Echeverría Álvarez, fue la viva imagen de la quimera del desarrollo que alcanzaría México en el contexto de los gloriosos años 70s. Es importante aclarar que en aquel tiempo aún se creía que las poblaciones indígenas eran un obstáculo para el progreso nacional, por ello era importante contribuir al desarrollo de las mismas, en este sentido, es imposible disociar el indigenismo con el bienestar nacional. Así, veremos la codependencia entre el indigenismo y el estado de bienestar.

a) Los personajes en el escenario desarrollista mexicano.

El Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán

La entrada del Dr. Aguirre Beltrán (1908-1996) al escenario indigenista fue, a partir tanto de su preparación antropológica como de su desempeño en puestos públicos relacionados con las poblaciones indígenas de México, en la década de 1940.

En la década de 1950 fungió como Subdirector del Instituto Nacional Indigenista; y para la década de 1960 desempeñó el cargo de Director del Instituto Indigenista Interamericano sustituyendo al Dr. Miguel León-Portilla. Este último ejerció el cargo desde la muerte de Manuel Gamio, en 1960, hasta 1966. Nos parece importante recuperar las

³²⁷ Immanuel Wallerstein, “El concepto de desarrollo nacional, 1917-1989: elegía y réquiem”, en *Ibid.*, p. 118.

palabras con que León-Portilla recibió el ascenso de Aguirre Beltrán como Director del Instituto Indigenista Interamericano³²⁸:

H. Miembros del Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano

Al concluir [...] el periodo de seis años por el cual se sirvieron ustedes elegirme [...] quiero expresar a ustedes el testimonio de mi agradecimiento por la confianza que depositaron en mí y por el no interrumpido apoyo que generosamente me presentaron a lo largo de mi gestión [...]

Es ahora mi propósito poder consagrarme más plenamente a la investigación en la Universidad Nacional de México. Desde el puesto de Director del Instituto de Investigaciones Históricas.

[...] Estoy cierto que quien habrá de sucederme como nuevo Director, el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, logrará no sólo continuar, sino ampliar y superar [ciertamente así fue, como veremos más adelante], contando siempre con la colaboración de todos nuestros amigos, las actividades y funciones ya iniciadas en favor de la poblaciones indígenas del Continente.

Dr. Miguel León-Portilla

México, D. F., Septiembre de 1966.

Aparte de las palabras de despedida de León-Portilla, en el número XXVI de *América Indígena*, se publicó una breve trayectoria de Aguirre Beltrán.

[... el] nuevo Director de este Instituto para el periodo de 1966-1972 [...] es originario de Tlacotalpan, Veracruz, México. En 1931 obtuvo el grado de doctor en medicina por la Universidad Nacional Autónoma de México y, de 1944 a 1945, siendo becario de la Fundación Rockefeller efectuó estudios sobre Antropología Social, bajo la dirección del Dr. Melville J. Herskovits.

³²⁸ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXVI, número 4, Septiembre de 1966, pp. 335-336.

[...] Entre los diferentes cargos oficiales desempeñados por el Dr. Aguirre Beltrán pueden señalarse los siguientes: Jefe del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación (1942), Director General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública (1957), Director del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (1951), y Subdirector de Instituto Nacional Indigenista de México desde 1952. Ha sido además, Director de la Universidad de Veracruz, México (1956) y Miembro de la Academia Nacional de Medicina de México (1965); Vicepresidente de la Sociedad de Estudios Afroamericanos (1946), Consejero de la OIT (1962), Secretario de la Sociedad Mexicana de Antropología (1963), y Consejero de la UNESCO (1965). Desde 1943 a la fecha, ha sido representante del gobierno de México ante innumerables congresos y reuniones internacionales. Es autor de numerosos trabajos de contenido antropológico entre los que destacan: *La población negra de México. Estudio Etnohistórico* (1946), *La población indígena de la Cuenca de Tepalcatepec* (1952), *Los programas de salud en la situación intercultural* (1955), *El proceso de aculturación* (1957), *Cuijla. Estado etnográfico de un pueblo negro* (1958), *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (1963), etc. etc.

Tal ha sido en síntesis la vida y la obra del Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, por ello, el personal del Instituto Indigenista Interamericano lo felicita ampliamente y le brinda, desde el primer momento, su colaboración plena en bien del indigenismo interamericano³²⁹.

Como se puede observar el Dr. Aguirre Beltrán estuvo involucrado muy profundamente en la cuestión indigenista y, sin duda, su máxima y más importante participación fue como Director del Instituto Nacional Indigenista; y no sólo por la jerarquía del cargo sino por el sustento teórico con que llevó a la práctica el indigenismo, valga la redundancia, “de acción”.

³²⁹ *Ibíd.*, p. 379.

Los “orígenes” de la antropología aplicada. *Regiones de Refugio*

Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América, fue una obra sin precedentes acerca del Indigenismo; si bien *La población del Valle de Teotihuacán*, tuvo reconocimiento internacional y su contenido tuvo grandes cualidades; la obra de Aguirre Beltrán fue una explicación concreta sobre la realidad del indígena, una explicación sostenida en prácticas etnográficas y en reflexiones acerca de las relaciones de dependencia que desarrollaba la población indígena. En cambio, la obra de Gamio hizo un uso mayor de la descripción. Si el lector regresa al apartado en que hablamos de dicha obra, se dará cuenta que ésta consta fundamentalmente de un proyecto descriptivo acerca de la cultura de la población indígena teotihuacana.

Si quisiéramos observar una genealogía de la obra de Aguirre Beltrán que desciende de Manuel Gamio, la obra que pondríamos en la mira sería, indudablemente, *Forjando Patria* ¿por qué? porque en esta última Gamio da cuenta del compromiso de la Antropología y también del Estado Nacional para promover el desarrollo (o evolución) de las poblaciones indígenas.

Así, Aguirre Beltrán recupera fuertemente la idea de que era menester que los antropólogos trabajaran en la tarea de cambiar a los indígenas para que se integraran a la dinámica nacional y con ello se lograra un desarrollo de la Nación. Recordemos que los años setenta eran el “decenio del desarrollo”, México no se podía quedar atrás.

En este sentido el texto *Regiones de Refugio* vio la luz en su primera edición publicada en 1967 por el Instituto Indigenista Interamericano en vísperas de los 70s, y de manera más efectiva en plena década de los 70s, en 1973, publicado por el Instituto Nacional Indigenista. Ambas publicaciones nacidas en la cuna de las dos grandes instituciones del indigenismo.

Para 1968, un año después de la publicación de la primera edición de *Regiones de Refugio en América Indígena* se publicó una reseña al respecto, no está por demás decir

que para ese momento el Director de la revista era, ni nada más ni nada menos que, el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán.

Más que presentar los comentarios implícitos en la reseña, nos parece importante hablar del lugar en que se tenía al texto, los adjetivos con que fue calificado y finalmente introducirnos a algunos conceptos clave de la obra (de los cuales hablaremos de manera más detallada posteriormente).

Así, Rudolf van Zantwijk, dijo acerca de la obra:

Aquí tenemos a mano el primer intento sincero de describir y a la vez explicar la situación total, la que enfrenta el conjunto de esfuerzos dirigidos hacia el desarrollo de las regiones subdesarrolladas en Mestizo América. El punto clave dentro de esta situación total [...] es el [...] “Proceso Dominical”. Con este término el autor indica el juego de fuerzas que hace posible la dominación del estrato inferior por el superior en una sociedad dual y los mecanismos que se ponen en obra para sustentar tal dominación³³⁰.

En el apartado anterior podemos observar que el reseñista menciona el objetivo esencial del texto: describir y, más aún, explicar el estado de las poblaciones indígenas con la finalidad de encauzar su desarrollo. Algo muy importante, que abordaremos más adelante, es que se menciona un término que, aunque es la antinomia del concepto de “desarrollo” que definiría la política indigenista y en general la política económica, fue esencial a partir de los años 70s, el término de “subdesarrollo”. También la idea de que los indígenas forman parte de una “sociedad dual” por el hecho de su aversión al desarrollo³³¹.

Podemos notar que prevalece el concepto que, desde que fue “establecido” por Andrés Molina Enríquez a principios del Siglo XX, dio sustento a la creación del

³³⁰ Rudolf van Zantwijk, “Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América, México, Instituto Indigenista Interamericano 1967”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXVIII, número 2, Abril de 1968, p. 579.

³³¹ Más adelante mencionaremos de qué manera Rodolfo Stavenhagen hará una crítica de esa idea.

indigenismo: *Mestizo América*, concepto que determinó la creación de una figura nacional (el mestizo) opuesta a la figura del indígena como un ser segregado e integrante de poblaciones minoritarias a las cuales el mestizo debía integrar a la Nación, pero de una manera subordinada.

Otro concepto vertebral de este texto es, por supuesto, el de Regiones de Refugio; al respecto se dice que son categorizadas como lugares “hostiles” que de alguna manera impiden la “introducción” del desarrollo³³².

Finalmente, el autor de la reseña hace una crítica respecto a dos argumentos de Aguirre Beltrán. El primero, aquel en el que determina una profunda diferencia entre la cosmovisión de los indígenas y la de las sociedades modernas, siendo la primera “personalista, etnocéntrica y poco diferenciada”, mientras que la segunda es caracterizada como “científica [...] de ritos expresivos y no místicos [impersonal y con] una orientación racional”³³³. Para Zantwijk, ambas cosmovisiones “han sido simplificadas en demasía y [...] a la vez han sido exageradas”³³⁴.

La otra crítica se refiere al “materialismo” de Aguirre Beltrán para quien “no es el espíritu sino las condiciones materiales lo esencial en la situación problemática”, con lo cual sustenta que “en el mundo industrial la orientación general del orden ideológico se dirija por causas regidas por el juicio y la racionalidad”; es discutible para el reseñista debido a que tal argumento no coincide con los horrores irracionales de la ideología Nazi de la Alemania de los 30 y de la ideología norteamericana respecto a la Guerra de Vietnam³³⁵.

Creemos la primera crítica es discutible porque muy raramente algún antropólogo dejaría de comparar de manera negativa la cosmovisión indígena de la moderna, sería un

³³² Rudolf van Zantwijk, *Ibíd.*, p. 580.

³³³ *Ibíd.*, p. 582.

³³⁴ *Ibíd.*

³³⁵ *Ibíd.*, p. 583.

oxímoron para ellos pensar en un indígena moderno, pues se supone que los antropólogos estudian a estas poblaciones porque desean modernizarlas.

Hasta acá con esta reseña que de alguna manera implicó la difusión de unos de los trabajos más importantes para la materia indigenista, de Aguirre Beltrán. Veamos que dice el propio libro acerca de las Regiones de Refugio.

El sustento teórico de: *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América.*

Son varios los conceptos que dieron sustento al discurso establecido en la obra en cuestión, por su puesto todos ellos son parte del andamiaje en que incurrían los indigenistas y, también, quienes no lo eran.

Así, los conceptos que constituyeron esta importante obra nos dan cuenta no sólo de las acciones desarrollistas en pleno apogeo sino también, nos dan cuenta de las críticas acerca no sólo del desarrollismo sino de su imposibilidad. Para comprender el significado indigenista de la obra y también la postura contraria creímos necesario desestructurar el texto en un mapa conceptual para lo cual iremos reflexionando acerca de cada concepto y su sentido dentro y fuera del texto.

Comenzando por el principio... ¿Qué es una Región de Refugio?

En las primeras páginas de su obra, Aguirre Beltrán, no sólo expresa el significado del concepto de Regiones de Refugio sino que, explícitamente, justifica su lugar en el discurso indigenista y además determina el origen del indigenismo en sí, el cual fue resultado de los propósitos de mejoras sociales promovidas por los gobiernos mexicanos posrevolucionarios.

Así, comenzando por el origen del indigenismo, él mencionó:

Entre los países latinoamericanos estructurados como **sociedades duales**, México tuvo la fortuna de haber promovido primero una revolución social que creó los incentivos y las motivaciones indispensables para formular una teoría y una práctica del desarrollo del sector tradicional de su población³³⁶.

En este punto es importante retomar que es muy cierto que México tuvo esa importante diferencia con otros países latinoamericanos, la experiencia de la Revolución Mexicana; hecho que tuvo mucho que ver en que nuestro país fuera el pionero en el desarrollo del indigenismo lo cual, cómo ya hemos analizado anteriormente, dio como consecuencia que fuera la sede del Instituto Indigenista Interamericano y el primer país en fundar un Instituto Nacional Indigenista. Sin esta experiencia revolucionaria México no habría tenido ni la ideología ni los recursos necesarios para promover el desarrollo y la integración a la Nación de sus poblaciones indígenas.

Así, este proyecto social posrevolucionario:

[...] permitió a los científicos especializados en la aplicación de las ciencias sociales [es preciso señalar que no especifica cuáles] formular un conjunto unificado de ideas y prácticas que recibe la designación de **acción integral** y que constituye la teoría que dio forma a las agencias de mejoramiento y de integración llamadas **centros coordinadores**. Por su concepción y manera de operar, los centros coordinadores son la **versión mexicana de proyectos de desarrollo de la comunidad** implementadas en las **regiones subdesarrolladas** de un país. Hemos designado a esas regiones con el nombre sugestivo de **regiones de refugio** porque en ellas la estructura heredada de la

³³⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 29 (las negritas son mías).

Colonia y la cultura arcaica del franco contenido preindustrial, ha encontrado abrigo, contra los embates de la civilización moderna³³⁷.

Hasta aquí, encontramos que una región de refugio es un lugar en donde las poblaciones “arcaicas y preindustriales” han encontrado abrigo para hacer frente a la civilización moderna, un lugar en el que pueden permanecer para no formar parte de esta última; y es aquí donde entra la razón de ser del indigenismo: Diluir tales Regiones de Refugio introduciendo en ellas el desarrollo. Vamos al concepto de Gonzalo Aguirre Beltrán.

¿Qué es una Región de Refugio?

El concepto de región de refugio, según se advierte, no implica nunca el amparo del hombre, el animal o la planta establecidos fuera de sus límites territoriales; son refugio de quienes previamente se encuentran de esos límites, en posesión del área.

Las regiones de refugio, no hay que olvidarlo, brindan resguardo al grupo propio y a sus integrantes; nunca al extraño³³⁸.

Más adelante, Aguirre Beltrán menciona dónde pueden ser localizadas, geográficamente, estas regiones y la función que tienen, así como su lugar “socioeconómico” dentro de la Nación. Primero veamos los argumentos que se refieren a estas cuestiones y posteriormente reflexionaremos acerca de ellos.

¿Cómo son y dónde se ubican las Regiones de Refugio?

Las regiones de refugio se ubican en paisajes particularmente hostiles o en áreas de difícil acceso para la circulación humana; donde la explotación de los recursos disponibles reclama la inversión de esfuerzos considerables aún para la tecnología

³³⁷ *Ibíd.*, p. 31 (las negritas son mías). Cabe aclarar que todos los conceptos que están en negritas se irán reflexionando debido a que formaron parte esencial del significado de, precisamente, las Regiones de Refugio.

³³⁸ *Ibíd.*, pp. 60-63.

moderna- que no son recompensados con satisfacciones de alcance similar [...] los ambientes inhóspitos o de arduo abordaje son básicamente tres: los desiertos, las selvas tropicales y los macizos montañosos.

Estas regiones, menos favorecidas, son regiones de refugio, porque su situación marginal y su aislamiento las defienden de la agresión de los grupos más adelantados. [...] podríamos decir que los indígenas fueron empujados a ellas por los movimientos de expansión europea [...]. Debido a la geografía enemiga y a las características peculiares que tomó la explotación colonial, dichas poblaciones se salvaron de la extinción y por ello pudieron preservar la identidad de sus formas de vida con las modificaciones que, en grado menor o mayor, produjo el proceso de aculturación³³⁹.

¿Cómo funcionan las Regiones de Refugio?

[...] en la situación regional se hallan segregados [*los indígenas*] –y a sí mismos se segregan- en áreas de refugio que funcionan, de *facto*, como reservaciones [...]. En esas regiones llamadas de refugio, el hombre está de tal manera inmerso en la naturaleza que es difícil desligarlo de su ambiente³⁴⁰.

¿Cuál es el lugar “socioeconómico” de las Regiones de Refugio dentro de la Nación?

En las regiones marginales de los países en vías de desarrollo [...] quedan comprendidas las zonas de refugio habitadas por indígenas, de lengua y cultura diferentes a la nacional, que, como inevitable residuo de su desarrollo histórico, han permanecido sujetos a la explotación de los grupos de población culturalmente más avanzados, enclaustrados en sus regiones de refugio, viviendo una vida de mera subsistencia y manteniendo inmovibles sus antiguos valores y patrones de conducta, al favor de un

³³⁹ *Ibíd.*, pp. 56, 60.

³⁴⁰ *Ibíd.*, p. 53.

conservadurismo tenaz que crea motivaciones y actitudes contrarias al cambio y a la transformación³⁴¹.

Ahora, vayamos al concepto de Refugio que nos da el *Diccionario de la Real Academia Española*.

Refugio: del latín **refugium**: 1. Asilo, acogida o amparo, 2. Lugar adecuado para refugiarse, 3. Hermandad dedicada al servicio y socorro de los pobres, 4. Edificio situado en determinados lugares de las montañas para acoger a viajeros y excursionistas, 5. Zona situada dentro de la calzada, reservada para los peatones y convenientemente protegida del tránsito rodado.

En general, los significados entre los números 1-3 se encuentran acorde al concepto dado por Aguirre Beltrán, pues un refugio es un lugar para protegerse, así, él argumenta que los indígenas ocuparon esos lugares para protegerse del hombre europeo, durante la Conquista de América, y del moderno posteriormente. Sin embargo, es muy interesante dar importancia a los significados de los números 4 y 5; si nos detenemos a reflexionar en ellos, ambos implican que un refugio, si bien es un lugar que protege a quien lo ocupa, la ocupación es momentánea o de un periodo de tiempo corto. Entonces ¿podríamos decir que donde habitan los indígenas son refugios, cuando han vivido ahí desde hace ¡cuatrocientos años! (o más). Un periodo de estancia bastante largo para considerar tal lugar como refugio ¿no?

Por otra parte, Aguirre Beltrán nos dice que el refugio da acogida a quien lo conoce y no al extraño ¿Los viajeros y los exploradores no son extraños al ambiente que recorren? Si lo conocieran y estuvieran seguros de cómo es no habría necesidad de buscar un refugio. Entonces si los indígenas ya conocen perfectamente las condiciones geográficas en las que viven, no puede considerarse ese lugar como un refugio porque no están protegiéndose del ambiente.

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 272.

Aquí nos damos cuenta que los antropólogos conceptualizan la realidad de los indígenas desde su punto de vista y entonces ¿dónde queda el objetivo antropológico de conocer al otro? Así, para los antropólogos tiene sentido definir a estos lugares como refugios porque consideran que los indígenas se refugian de algo que les da miedo, que es el desarrollo.

Se dice que las características de una Región de Refugio son, principalmente, su hostilidad, su difícil acceso, y la abundancia de recursos que necesitan ser explotados ¿Cómo podríamos considerar a un lugar como refugio si no se puede llegar a él, si el ambiente es inhóspito? Entonces no sería un refugio porque es de esperar que se elegiría un lugar acogedor para permanecer ahí, si las condiciones no son hospitalarias se buscaría otro lugar. Por otra parte, un refugio no abunda en recursos porque sólo es un lugar de paso. Por ejemplo, los refugios que existen en el camino para escalar la montaña llamada Iztaccihuátl, ubicada en el Estado de México, son lugares muy sencillos que permiten una estancia corta y son útiles para descansar ahí algunas horas de la noche antes de hacer cumbre. Si fuera un lugar con muchos recursos (para el caso, alimentos o bebidas) estos se echarían a perder porque no es un lugar frecuentado diariamente.

Entonces, las Regiones de Refugio no son un refugio ni para los indígenas ni para los antropólogos, si quisiéramos pensar que ellos los vieran como un refugio para sí mismos.

Se dijo que los indígenas ya estaban muy arraigados a las Regiones de Refugio y por lo tanto era muy difícil tanto desligarlos de su ambiente como introducir en tales regiones el desarrollo (por el difícil acceso). Este argumento nos permite reflexionar acerca de qué tan real era un beneficio para la Nación desligar a las comunidades indígenas de sus hábitats, porque desde nuestro punto de vista, a esos lugares que Aguirre Beltrán llamó Regiones de Refugio, nosotros lo consideramos un hogar. Creemos que era más importante el beneficio que se podría obtener del desalojo que el hecho de diluir los refugios en pro del desarrollo de estas comunidades. Recordemos que eran

lugares abundantes en recursos, los cuales “esperaban ser explotados” en beneficio de la economía mexicana.

También se dijo que los indígenas fueron obligados a desplazarse a esos lugares inhóspitos para enfrentar a la Conquista Española. Sin embargo, es cuestionable si los indígenas han vivido en las llamadas Regiones de Refugio a partir de la Conquista. Por lo menos conocemos dos casos en los que los indígenas vivían en las Regiones de Refugio desde antes de la llegada de los españoles; el primero es el caso de los Rarámuri que ubicamos en la Sierra del Norte de México y, el segundo, los diferentes grupos indígenas Tzotziles, Tzeltales, Tojolabales, entre otros, de la diversa geografía Chiapaneca; los personajes que se dedicaron al estudio de unas y otras comunidades han descrito que sus hábitats son de tiempos anteriores a la Conquista³⁴².

Lo anterior sugiere que más bien se convirtieron en Regiones de Refugio en el momento de la década del desarrollo (que mencionó Wallerstein), es decir, en el momento en que es preciso aprovechar la abundancia de recursos de la geografía mexicana para fomentar una mejor economía; y el problema es que los indígenas al existir en estas regiones impiden llevar a cabo esta tarea desarrollista. El primer paso para lograr el objetivo era convencer a los indígenas de lo importante que era abandonar sus Regiones de Refugio que los convertían en poblaciones aisladas del desarrollo de la nación y, en segundo lugar, convencerlos de la importancia, para la Nación, de explotar los recursos naturales de las Regiones de Refugio. En sí, el primer paso era modificar la cultura indígena y, el segundo, modificar las Regiones de Refugio en beneficio de la Nación.

³⁴² Para el primer caso, consúltese: Pedro J. de Velasco Rivero, SJ, *Danzar o Morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, 2ª. ed., ITESO/Universidad Iberoamericana, 2006. Y para el segundo caso consúltese: Andrés Aubry, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para Su historia en perspectiva histórica*, México, Editorial Contrahistorias/Centro (De estudios de Información y Documentación) Immanuel Wallerstein, 2005.

Nos queda por reflexionar el planteamiento sobre el lugar socioeconómico de las Regiones de Refugio en la Nación; se dijo que son “regiones marginales de los países en vías de desarrollo”; para comprender esto iremos al siguiente apartado.

Notas sobre “El subdesarrollo en América Latina”

El análisis de André Gunder Frank.

Si bien en una cita anterior se dijo que el proyecto de desarrollo que se implementó en las Regiones de Refugio eran una adaptación de proyectos llevados a cabo en zonas de países subdesarrollados, no se aclara si las poblaciones indígenas son o no subdesarrolladas. Más adelante Aguirre Beltrán aclaró:

Las poblaciones indígenas no son propiamente, poblaciones campesinas subdesarrolladas: son en lo esencial, grupos étnicos de cultura diferente, que tienen una gran cohesión interna y que presentan una gran resistencia a la integración, cuando ésta pretende preservar los mecanismos dominicales que segregan a los indígenas en posiciones ostensibles de subordinación³⁴³.

Más adelante reiteró:

La economía indígena no es una economía subdesarrollada, es una economía distinta a la moderna que puede ser: 1) una economía de subsistencia capaz de sustentar una esfera de prestigio rica o 2) una economía apenas suficiente para mantener una vida pobre al nivel mínimo de subsistencia³⁴⁴.

Así, Aguirre Beltrán nos dice que las comunidades indígenas no son subdesarrolladas, más bien regiones marginadas en los países subdesarrollados ¿Es posible que una región no sea subdesarrollada estando dentro de un país subdesarrollado?

Vayamos primero al concepto de Subdesarrollo.

³⁴³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio... (Op. cit.)*, p. 32.

³⁴⁴ *Ibíd.*, p. 159.

Para comprender el significado del concepto y sobre todo su relación con las poblaciones indígenas hemos acudido al texto de André Gunder Frank (1929-2005) *Capitalismo y Subdesarrollo en América Latina*, pues él hace un particular análisis al respecto. En principio Gunder Frank explica, desde el prefacio, que el subdesarrollo es parte de un sistema mayor que es el Capitalismo.

El ensayo sostiene que esta estructura capitalista es ubicua [*está presente en todas partes*]. Hasta los pueblos indígenas de América Latina, de cuya supuesta economía de subsistencia se dice a menudo que los margina de la vida nacional, se encuentran totalmente integrados a esta estructura, si bien como víctimas superexplotadas del imperialismo capitalista interno. Siendo ya partes integrantes del sistema capitalista, la tan frecuente política de tratar de “integrar” a los indígenas latinoamericanos en la vida nacional mediante uno u otro esquema de desarrollo comunal, carece, por ende, de sentido y está destinada a fracasar³⁴⁵.

El libro de Gunder Frank tuvo su primera edición en 1970, en español, precisamente al inicio de la “década del desarrollo”. Como podemos observar el texto desde el inicio hace una reflexión de la imposibilidad del “desarrollo” en las comunidades indígenas a través de las políticas indigenistas ¿Por qué los esquemas de desarrollo estaban destinados a fracasar?

Gunder Frank responde que por el hecho de que las poblaciones indígenas estaban integradas en general al Capitalismo y en particular a las regiones subdesarrolladas ¿Qué es el subdesarrollo? ¿Son o no subdesarrolladas las regiones indígenas?

El desarrollo y el subdesarrollo económico son las caras opuestas de la misma moneda. Ambos son el resultado necesario y la manifestación contemporánea de las contradicciones internas del sistema mundial capitalista [...] uno y otro son causados por su mutua relación.

³⁴⁵ André Gunder Frank, *Capitalismo y Subdesarrollo en América Latina*, 3ª. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1976, p. 2.

Por tanto, no se les puede considerar como productos de estructuras o sistemas económicos supuestamente diferentes, o de supuestas diferencias en las etapas del crecimiento económico dentro de un mismo sistema. Un único proceso histórico de expansión y desarrollo capitalista en todo el mundo ha generado simultáneamente –y continúa generando- desarrollo económico y subdesarrollo estructural.

Por consiguiente, a menos que se liberen de esta estructura capitalista o que el sistema capitalista mundial sea destruido totalmente, los países, regiones, localidades y sectores satélites están condenados al subdesarrollo³⁴⁶.

Entonces la respuesta está dada, las poblaciones indígenas son parte de las regiones subdesarrolladas no existen de manera independiente, sino que son la viva expresión, al igual que las regiones “más desarrolladas” de un país, del subdesarrollo. Y a su vez el subdesarrollo coexiste con el desarrollo, no son procesos independientes. De ahí que mientras exista el desarrollo existirá el subdesarrollo.

Otro argumento interesante que plantea Gunder Frank es la cuestión acerca de que si los indígenas son residuos de indígenas anteriores.

Los establecimientos indígenas de tiempos posteriores y, mucho menos, su estructura y su relación con la sociedad mayor, no son, pues, supervivencias de los tiempos anteriores a la conquista, sino, al contrario, productos subdesarrollados de la expansión capitalista. Desde entonces, y aún en nuestros días, hasta donde la corporación indígena se haya aislado, esta circunstancia refleja el espontáneo retiro, que es el único medio de que dispone el indígena para protegerse contra el pillaje y la explotación del sistema capitalista³⁴⁷.

Aquí volvemos a la cuestión de las Regiones de Refugio, pues el argumento de Gunder Frank apoya la tesis de que los indígenas se aislaron y retiraron “espontáneamente” para escapar de los conquistadores; sin embargo, nosotros creemos que cabe cuestionar si realmente los indígenas se alejaron de las “metrópolis” desde el periodo de la conquista o

³⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 21-22.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 132.

más bien desde antes de tal acontecimiento ya vivían ahí. Por un lado ya hemos expresado, en líneas anteriores, que al menos de los indígenas mayas y los rarámuri se ha dicho que ya habitaban esos lugares con anterioridad a la Conquista, pero, por otra parte, queremos agregar que, nos atrae el argumento de que los indígenas antes de estar oprimidos por los Conquistadores, lo estuvieron por los representantes de las “metrópolis indígenas”; entonces la simbiosis entre “refugio” y “metrópoli” ha existido desde la organización social clasista, entonces más bien podríamos considerar que desde que se generan sociedades estratificadas existe tal simbiosis y pues ya no es nuevo decir que las ciudades son el resultado del proceso de estratificación social³⁴⁸.

Más adelante hablaremos sobre la relación entre “refugio” y “metrópoli” cuyos integrantes conforman a las Sociedades Duales, pero, nos parece importante reiterar que si bien el tema del desarrollo y su relación con el subdesarrollo adquirió un lugar importantísimo entre los científicos sociales en la década de los 70, ya desde los años 60 se comenzaban a establecer análisis que se percataban de la existencia del subdesarrollo y, más bien, los años 70 representaron un periodo en que la preocupación social era, una vez que se había aceptado la realidad del subdesarrollo, “solucionarlo” a través del desarrollo.

En primer lugar, diremos que el texto de Gunder Frank vio la luz en 1967, publicado por Monthly Review Press, y dicho texto fue el resultado de las *teorías de la dependencia económica*, de ahí que el autor reiterara la dependencia de los países subdesarrollados de los desarrollados. Por otra parte, también en México (pues entendemos que el análisis del subdesarrollo fue parte de las preocupaciones de los

³⁴⁸ Un argumento al respecto es aquél que determina que en las sociedades preclasistas no existe una estructura de subordinación, y por lo tanto no está desarrollada la contradicción entre “campo” y “ciudad”, que podríamos equivaler a la contradicción entre “Regiones de Refugio” y “Metrópolis”. Las características de las sociedades clasistas iniciales, en las cuales comenzó a desarrollarse una estratificación social, podemos encontrarlas en: Luis Felipe Bate Petersen, “Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial”, en *Boletín de Antropología Americana*, número 9, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Julio de 1984, pp. 47-86.

científicos sociales) en la década de los años 60 se escribió acerca del carácter del subdesarrollo.

“El subdesarrollo en una comunidad indígena de México”. Voces de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Reiteramos que el tema del subdesarrollo comenzó a proliferar en la segunda mitad del siglo XX; los estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia también contribuyeron a la reflexión y análisis de las implicaciones del subdesarrollo; sin embargo más que una postura crítica como la de Gunder Frank, la síntesis que mencionaremos al respecto describe al subdesarrollo en las poblaciones indígenas (a través de un caso específico) y concuerda con el indigenismo respecto a la necesidad de implementar proyectos desarrollistas para dar solución.

Lo anterior era de esperar, recordemos que la Escuela Nacional de Antropología e Historia era una Institución “asociada” al indigenismo y muchos de los estudiantes eran los futuros indigenistas que se insertarían a la máxima Institución promotora del indigenismo: el Instituto Nacional Indigenista.

Así, a través de la revista *Tlatoani*, publicada por la comunidad estudiantil de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Andrés Medina Hernández expuso las características del subdesarrollo de una comunidad indígena en los Altos de Chiapas³⁴⁹, enlistándolas de la siguiente manera:

- 1.- Carencia de alimentos y deficiencias de la agricultura (causado por la insuficiencia de alimentos, geografía no apta para la agricultura, distribución desigual de la tierra entre indígenas, mestizos y ladinos).

³⁴⁹ Andrés Medina Hernández, “Características del subdesarrollo en una comunidad indígena de los Altos de Chiapas”, en *Tlatoani*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de alumnos, 2ª. época, número 16, diciembre de 1962, pp. 17-23.

- 2.- Reducido ingreso y bajo nivel de vida (causado por una agricultura deficiente, evitar acumular riqueza, más atención a las necesidades que a la comodidad, la brujería para el tratamiento de enfermedades).
- 3.- Sector comercial hipertrofiado (causado por proveer alimentos y productos agrícolas por necesidad y no para la subsistencia y los requerimientos de la vida social, como los ladinos).
- 4.- Estructuras sociales atrasadas (causado por la existencia de Mecanismos *niveladores* que evitan la acumulación de la riqueza, como la fragmentación de la tierra al ser heredada y/o la participación en cargos religiosos que promueve el gasto de bienes en las fiestas).
- 5.- Debilidad de la integración nacional (causada por su “tradicional aislamiento”, “el indígena se siente tenejapaneco y el ámbito de sus problemas se reduce a los familiares y a los de su pueblo, no más”).
- 6.- Bajo nivel de educación (causada por el analfabetismo, porque los promotores indígenas enseñan a la comunidad a leer y a escribir en lengua indígena).
- 7.- Condiciones sanitarias deficientes.

La conclusión del autor de este artículo, por supuesto, se refirió a la necesidad de elaborar programas de desarrollo que abarcaran una región (como lo estableció “Aguirre Beltrán, 1953”) y no sólo en poblaciones indígenas, sino en los núcleos campesinos que compartían la misma “situación de pobreza y bajo nivel de vida”³⁵⁰.

Aprovechando que Andrés Medina nos hizo regresar a la obra de Aguirre Beltrán, veremos el concepto de Sociedades Duales, las cuales son el resultado de renuencia de los indígenas a dejar entrar al desarrollo en sus Regiones de Refugio.

³⁵⁰ *Ibíd.*, p. 23.

Gonzalo Aguirre Beltrán VS Rodolfo Stavenhagen

Sociedades Duales

Con respecto al concepto de sociedades duales Aguirre Beltrán anotó que:

[La] estratificación de tipo dual [...], en los países coloniales llevó a los planificadores económicos a seguir el camino del menor esfuerzo, esto es, a ocuparse del crecimiento del sector moderno de la sociedad, dejando que el sector tradicional o arcaico corriera la suerte de su propio destino³⁵¹.

Aquí entendemos que una sociedad dual está compuesta por un sector tradicional o arcaico y otro moderno, y que ha sido de este último del que se han ocupado los “planificadores económicos” dejando a su suerte al primero. Para esto último es que se crea al indigenismo para “socorrer” al sector más desprotegido y encaminarlo por la vía del desarrollo a través de la asistencia social.

Por otra parte, así como los argumentos de Gunder Frank nos parecieron óptimos para cuestionar que las poblaciones indígenas no eran subdesarrolladas; hemos acudido a un personaje que cuestiona la posible disolución de las sociedades duales latinoamericanas y más aún el concepto mismo de sociedades duales. Este personaje es Rodolfo Stavenhagen cuya postura ante lo mencionado no sólo es relevante por ser crítica sino porque se opone directamente al indigenismo, incluyendo a sus respectivas propuestas, cuando él trabajó en el Instituto Nacional Indigenista; lo cual nos permite pensar en que su postura adquiere mayor validez debido a que estuvo en la máxima institución del indigenismo, al cual por supuesto criticó desde adentro.

Así, Rodolfo Stavenhagen:

Mexicano de origen alemán (1932) [...] realizó estudios de antropología y sociología en Estados Unidos (Chicago 1949-1951), México (1952-1956) y Francia (París 1959-1962) [...] A partir de 1953 se desempeñó como investigador en el Instituto Nacional Indigenista [...], en donde pudo adentrarse en la problemática indígena de México bajo la dirección

³⁵¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio...* (Op. cit.), p. 27.

de un destacado antropólogo, Gonzalo Aguirre Beltrán [...]. Estudió comunidades indígenas en los estados de Chiapas, Oaxaca y Veracruz. Dicha experiencia en el INI tuvo un importantísimo papel en la definición de [su] vocación [...]. En efecto, muchos temas de este texto [*Siete tesis equivocadas sobre América Latina*] y de otros se inspiran en el análisis que en esa época realizó de esas comunidades y en las conclusiones que sacó respecto al impacto de las políticas “modernizadoras” que el INI trató de imponer en el mundo indígena mexicano³⁵².

El texto en el que Stavenhagen aludió a algunos elementos relacionados con el indigenismo y también con el subdesarrollo es *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*. Francisco Zapata, quien da estos interesantes datos, menciona que dicho texto fue publicado por primera vez en el periódico *El Día* en 1965³⁵³, pero, para hacer su análisis, Francisco Zapata, acudió al texto de Stavenhagen: *Sociología y subdesarrollo*, el cual contenía como parte del capitulado a las *Siete Tesis...*, tal publicación fue expedida por la editorial Nuestro Tiempo en 1972; nosotros hemos recurrido a la segunda edición (1980) de la publicación de 1973 por Editorial Anagrama, donde el texto forma parte de uno de los tres ensayos sobre América Latina que se incluyeron³⁵⁴.

Estos datos respecto a los años de publicación son importantes en la medida en que notamos que el texto publicado por primera vez fue dos años anterior al texto de *Regiones de Refugio* de Aguirre Beltrán; lo cual nos lleva a pensar el diálogo que pudo haber existido entre ambos, y que el primero ya había hecho críticas de lo que sería publicado después, suponemos que tales críticas fueron construidas desde su estancia en el Instituto Nacional Indigenista. Esto nos hace cuestionarnos si *Regiones de Refugio* no fue un texto publicado tardíamente pues es curioso que se publique primero una crítica a los argumentos esenciales de un texto publicado posteriormente. O quizá las críticas

³⁵² Francisco Zapata, “Rodolfo Stavenhagen. *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* (1965)”, en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coordinadores), *México como problema... (Op. cit.)*, p. 309.

³⁵³ *Ibid.*, p. 308.

³⁵⁴ El texto incluye por supuesto las “Siete tesis...” de Stavenhagen, el texto de Ernesto Laclau “Feudalismo y Capitalismo en América Latina”, y el de Ruy Mauro Marini “Dialéctica de la dependencia: la economía exportadora”. *Tres Ensayos sobre América Latina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1980.

fueron hechas, no tanto al argumento de *Regiones de Refugio* sino a la esencia del indigenismo pues recordemos que ésta se mantuvo aún después de la muerte de Gamio (1960) y fue antes de la misma que Stavenhagen tuvo contacto directo con el Instituto Nacional Indigenista y sus proyectos.

Ahora, queremos exponer lo que dijo Stavenhagen acerca de las sociedades duales, cabe mencionar que el argumento es la primera de las *Siete tesis equivocadas* que los intelectuales aseguraban sobre los factores que producían el subdesarrollo en los países de América Latina.

Primera tesis: Los países latinoamericanos son Sociedades Duales [...] En esencia esta tesis afirma que en los países latinoamericanos existen de hecho dos sociedades diferentes y hasta cierto punto independientes, aunque necesariamente conectadas: una sociedad arcaica, tradicional, agraria, estancada o retrógrada; y una sociedad moderna, urbanizada, industrializada, dinámica, progresista y en desarrollo³⁵⁵.

Tales características ya habían sido enunciadas por lo indigenistas, sin embargo, algo novedoso es que Stavenhagen comenta que esta dualidad expresaba una “supuesta dualidad entre feudalismo y el capitalismo”³⁵⁶ y en consecuencia los capitalistas “emprendedores” actuaban “en beneficio del país en su conjunto”. Al igual que Gunder Frank, Stavenhagen sostenía que ambas sociedades eran una sola, la Capitalista; y particularmente ambas formaban parte del subdesarrollo. Por ello afirmaba Stavenhagen que el reconocimiento de dos sociedades no era tan importante como el reconocer que “las relaciones que existen entre esos dos “mundos” [daban como resultado un] *colonialismo interno*”³⁵⁷; en donde las “zonas arcaicas” proveían mano de obra barata y materia primas (tanto a los centros urbanos como al extranjero) quedando subordinadas a las “sociedades modernas”.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 17.

Por otra parte, cabe mencionar que, la polémica respecto a si las poblaciones indígenas eran o no feudales, cobró mucha importancia a posteriori; mientras, en el contexto del cual hablamos ahora, la idea de considerar feudales a los indígenas implicaba la necesidad de “introducir en ellos al capitalismo”; años después antropólogos marxistas veían la necesidad de “incorporar” a los indígenas a la “lucha de clases”. Estos antropólogos, Javier Guerrero, Marcela Lagarde y María Elena Morales, incluso, formaron parte del Partido Comunista Mexicano en 1978³⁵⁸.

Entrando en este tema sobre la “conciencia de clase de los indígenas”, Stavenhagen hizo una crítica acerca de la *Séptima tesis: El progreso en América Latina sólo se realizará mediante una alianza entre los obreros y los campesinos, alianza que impone la identidad de intereses de estas dos clases*³⁵⁹. El argumento consiste en considerar que la clase campesina (conformada mayoritariamente por indígenas) produce beneficios en favor de la clase obrera, lo cual hace cuestionable una alianza que beneficie a ambos sectores, debido a que la economía agrícola produce capitales para el Estado y éste a través de políticas de bienestar social (como el salario mínimo) les hace llegar una parte proporcional a las clases obreras. Es por ello que Stavenhagen afirmaba que “los beneficios así obtenidos por la clase obrera se logran generalmente a costa de la agricultura, es decir, de los campesinos”³⁶⁰.

Retomando el punto sobre la posibilidad de la disolución de las sociedades duales, Aguirre Beltrán planteó la importancia de la introducción del progreso en el sector arcaico o tradicional, un medio para conseguirlo serían los “Promotores culturales”.

³⁵⁸ Guadalupe Méndez Lavielle, “La quiebra política (1965-1976)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México... (Op. cit.)*, p. 452. Por otra parte, debemos aclarar que la polémica sobre el feudalismo tuvo otras vertientes que proponían un análisis más estructural, pero de ello hablaremos más adelante.

³⁵⁹ Rodolfo Stavenhagen, “Siete tesis...”, en *Tres Ensayos... (Op. cit.)*, p. 35.

³⁶⁰ *Ibíd.*, p. 38.

Promotores culturales

Las necesidades de integración llevaron al empleo de agentes de cambio que fueron llamados promotores culturales. Con una fortuna que estábamos lejos de prever, el nombre y la función obtuvieron inmediata difusión, en programas similares a los de los centros coordinadores, implementados en países hermanos de Centro y Sudamérica. Los promotores, indígenas bilingües extraídos de las comunidades donde su acción será utilizada, son adiestrados en ocupaciones profesionales que les permiten actuar con éxito como auxiliares del personal técnico de alto nivel y sobre sus hombros recae la responsabilidad de traducir las innovaciones propuestas en materia de educación, salubridad, agricultura, ganadería, organización empresarial, defensoría legal, urbanización y recreación, en los términos de los valores de la cultura de la comunidad³⁶¹.

Para que esto pudiera ser posible:

El primer paso que debe darse es, pues, la alfabetización de los **monolingües indios** en su lengua nativa y su concurrente castellanización, para que estén en aptitud de manejar corrientemente el medio de relación que unifica a todos los mexicanos: el idioma oficial³⁶².

De este párrafo podemos reflexionar acerca de dos cosas importantes. La primera, que México, como ya se ha mencionado, fue pionero de indigenismo, pues se expresa que el programa indigenista y sus implicaciones tuvo eco en otros lugares de América Latina; por otra parte, la segunda cuestión importante es que se menciona que son en sí los indígenas quienes deben prepararse para introducir el progreso en sus comunidades; esto tiene relevancia en el sentido de que difícilmente los antropólogos aprendían lenguas indígenas (y también extranjeras, como veremos más adelante), lo cual fue un factor que acrecentó la distancia entre ellos y las poblaciones indígenas.

³⁶¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio...* (Op. cit.), p. 33.

³⁶² *Ibíd.*, p. 285 (las negritas son mías).

El hecho es que fue más fácil encontrar a indígenas destacados dentro de la comunidad quienes aparte sabían español y podían ser el enlace entre antropólogos e indígenas (¡y eso que los monolingües eran los indígenas!) Por lo tanto, vemos el desinterés del antropólogo por conocer realmente la cosmovisión indígena la cual, por supuesto, se veía reflejada en las lenguas originarias. Así, los antropólogos necesitaron de los mismos indígenas para “llevarles el progreso”; por ello más adelante Aguirre Beltrán explicó el Dialogismo.

Dialogismo

El promotor es una persona adiestrada en el uso y manipulación de dos culturas la suya y la nacional [y se supone que los antropólogos deberían hacer lo mismo, comprender su cultura y la del otro]; sin embargo, su cultura de origen es la indígena y a ella se encuentra condicionado por un temprano proceso de endoculturación. El técnico de alto nivel, por el contrario, pertenece a una cultura industrial altamente especializada que, a menudo, abstrae el contenido de su disciplina social y así procede a introducirla en la comunidad indígena³⁶³.

Aquí además de que se aprecia a los indígenas bilingües en contraste con los monolingües, volvemos a reiterar, es notable que sin la ayuda de los primeros los antropólogos no hubieran podido acceder por sí mismos a las comunidades indígenas. Por otra parte, cabe destacar que el bilingüismo de los indígenas los posicionó, y aún los posiciona en la actualidad, en un lugar de ventaja con respecto a los “monolingües antropólogos”; así los indígenas han utilizado su lengua materna para ocultar cosas o también para agredir a aquel que no comprende su lengua. Esto, por supuesto, es un acto de resistencia³⁶⁴.

³⁶³ *Ibíd.*, p. 36

³⁶⁴ Con respecto a los actos de resistencia llevados a cabo por los indígenas, remito al lector a revisar mi texto: Karina Sámano Verdura, “Indicios de la “resistencia” de los subalternos en el acto fotográfico en las prácticas etnográficas de Frederick Starr y Carl Lumholtz, con los indígenas

Por otra parte, los antropólogos ni siquiera manejaban otra lengua extranjera, más adelante observaremos que esto implicó un atraso en la aplicación de métodos antropológicos de vanguardia producidos en Estados Unidos; debido a que no existían traducciones al español.

La tarea de los antropólogos, entonces, era preparar a los “indígenas destacados” sobre los elementos que se deseaban introducir en la comunidad para lograr su desarrollo. En este sentido, el objetivo era difundir los medios que proporcionaban el progreso. En relación a ello creemos que en Stavenhagen se encuentra una tesis que confronta tal argumento: “*Segunda tesis: El progreso en América Latina se realizaría mediante la difusión de los productos del industrialismo a las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales*”³⁶⁵.

¿Por qué creemos que hay relación entre esta tesis y los objetivos del proyecto indigenista?

Como promotor de las funciones tanto del Instituto Nacional Indigenista como de los Centros Coordinadores Indigenistas, Aguirre Beltrán anotó en su texto *Regiones de Refugio*:

La ley que dio vida al Instituto Nacional Indigenista en México le fijó como funciones las de investigación, planeación, promoción, asesoría, difusión e implementación directa de las medidas de mejoramiento de los núcleos aborígenes y, además, la facultad de

mexicanos a finales del siglo XIX. Una Hipótesis”, en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 23, volumen 68, septiembre-diciembre, 2016, pp. 90-122. En donde se aborda una hipótesis acerca de la resistencia por parte de los indígenas hacia los antropólogos en el momento de ser fotografiados por estos últimos. Si bien en dicho texto sólo se aborda el acto fotográfico, creemos que el bilingüismo de los indígenas también representa un acto de resistencia. Cabe mencionar que tal concepto lo hemos retomado del argumento de James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance...* (Op. cit.). Y aunque él no menciona al bilingüismo como acto de resistencia, su conceptualización de la misma nos permite considerar este hecho (el bilingüismo) como tal.

³⁶⁵ Rodolfo Stavenhagen, “Siete tesis...”, en *Tres Ensayos...* (Op. cit.), p. 17.

coordinar y dirigir la acción gubernamental cuando ésta se llevara a cabo en esos núcleos³⁶⁶.

Por supuesto, tales funciones se ejercerían a través de los Centros Coordinadores Indigenistas.

Los Centros Coordinadores son organismos gubernamentales, creados mediante decreto presidencial, que tienen bajo su encomienda la implementación de una acción de tipo integral en las regiones interculturales de refugio [...] la sede del centro coordinador se localiza en la ciudad ladina, metrópoli de la región de refugio, con el fin de aprovechar su condición de núcleo rector del que derivan las directrices que controlan las relaciones de todo orden entre la urbe y su hinterland. Las instalaciones principales –oficinas centrales, escuela formativa de promotores, procuraduría legal, clínica hospitalaria, campos de experimentación y propagación, posta zootécnica, laboratorios y talleres, casas de empleados- allí se encuentran ubicadas en directo contacto y comunicación con las agencias e instituciones de la ciudad³⁶⁷.

De manera más específica, las áreas de trabajo integradas a los Centros eran:

- 1.- Área de demostración: Se encontraban instalados servicios educativos, sanitarios, médicos, “pero las instalaciones más importantes consisten en la organización de proyectos de desarrollo económico que pretenden **mostrar las formas modernas de explotar los recursos del hábitat: suelos, pastos, bosques, ríos y lagos**”.
- 2.- Área de difusión: Se llevaban a cabo campañas sanitarias, de procuración legal y actividades de recreación.
- 3.- Área de migración: Situada fuera de la región de refugio y ahí “concurren los indígenas a alquilar su esfuerzo de trabajo como asalariados”.
- 4.- Área de movilización: Era necesaria para “movilizar los excedentes subempleados hacia los lugares donde todavía existen tierras disponibles”.

³⁶⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio...* (Op. cit.), p. 275.

³⁶⁷ *Ibíd.*, p. 377.

Los propósitos principales de la acción indigenista, concluyó Aguirre Beltrán, son: “la construcción de infraestructuras: 1) vial; 2) crediticia; 3) sanitaria; y 4) educativa”³⁶⁸.

Los caminos son, inicialmente, brechas de penetración destinadas a romper el aislamiento de las comunidades ligándolas a la ciudad rectora y, las más de las veces, serán usadas por el personal de los programas de desarrollo para llevar rápidos y expeditos los servicios de educación, salubridad y demás que configuran la acción integral³⁶⁹.

Hasta aquí concuerda el argumento de Aguirre Beltrán con la *Segunda tesis*, pues todo parecía indicar que el progreso sería obtenido a través de la difusión de una cultura y, sobre todo, de una industria moderna, que promovieran la explotación de los recursos (en esta industria va implícita la construcción de caminos); pero, como esta es una tesis “equivocada” lo que se obtendría en realidad, dice Stavenhagen, sería:

El progreso de las de las áreas modernas urbanas e industriales de América Latina se hace a costa de las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales. En otras palabras, la canalización de capital, materias primas, géneros alimenticios y mano de obra proveniente de las zonas “atrasadas” permite el rápido desarrollo de los “polos de crecimiento” y condena a las zonas proveedoras al mayor estancamiento y al subdesarrollo. La relación de intercambio entre los centros urbanos y modernos y las zonas rurales atrasadas es desfavorable a éstas, como lo es para los países subdesarrollados en su conjunto la relación de intercambio entre ellos y los países desarrollados³⁷⁰.

Así, el logro de la difusión daría como resultado un aprovechamiento desigual, daría como resultado lo que Aguirre Beltrán llamó el “proceso dominical”; sin embargo, mientras que para Aguirre este proceso era causado por las cualidades de las poblaciones indígenas, para Stavenhagen era causado por las sociedades modernas y principalmente por el sistema capitalista.

³⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 77-78 (las negritas son mías).

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 283.

³⁷⁰ Rodolfo Stavenhagen, “Siete tesis...”, en *Tres Ensayos... (Op. cit.)*, p. 20.

¿En qué consiste este proceso?

Proceso Dominical

Juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismos que se ponen en obra para sustentarla [...]. Uno de los factores causales en la evolución de las culturas, y de las sociedades que las contienen, está representado por el dominio que ejercen los grupos técnica y económicamente más desarrollados sobre los grupos que participan de formas de vida y organización menos complejas³⁷¹.

Como se puede observar, el “Proceso Dominical” es producto de la posesión de la tecnología, por un grupo determinado, necesaria para explotar los recursos ambientales que rodean a quienes no la poseen; en este sentido hemos considerado el binomio técnica-poder antagónico del binomio manual-subordinado; con lo cual queremos expresar que quienes poseen la técnica no son mano de obra mientras que quienes no la poseen sí. Y aunque las políticas indigenistas determinaron que el desarrollo en las comunidades indígenas sería posible a través de la introducción de tecnologías, Stavenhagen cuestiona el argumento en la “tesis equivocada” a la que nos hemos referido.

Por otro lado, también es posible determinar que las sociedades poseedoras de tecnología son las mismas que carecen de recursos naturales sobre los cuales desempeñarla y, a la inversa, las poblaciones carentes de tecnología cuentan, a la mano, con los recursos naturales posibles de ser explotados con la tecnología de la que carecen. De esta manera, también se puede determinar que quienes han desarrollado la tecnología es porque se han visto en la necesidad de mantenerse como clase dominante y subordinar al otro para lograrlo. Al contrario de ello, Aguirre Beltrán establece que es el interés por la invención lo que ha llevado a la clase dominante a desarrollar la tecnología y no su necesidad de mantenerse como tal clase:

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 35.

El interés que manifiesta la sociedad industrial por la disponibilidad de los recursos, por su renovación y explotación, emerge de su singular inclinación a la invención tecnológica [...] Los pueblos llamados subdesarrollados, entre ellos los grupos étnicos nativos, no participan de esa compulsión; por el contrario, son reacios al cambio³⁷².

Y concluye: “La subordinación que sufren los pueblos subdesarrollados tiene tanta responsabilidad en la obsolescencia de sus patrones de conversión energética como su posición en etapas atrasadas de evolución”³⁷³.

La cultura de la aversión al cambio y en consecuencia al progreso no fue el único factor relacionado con el “atraso” de las comunidades indígenas; también lo fue su cultura sobre la concepción del valor, a la cual Aguirre Beltrán denominó “Sistema económico”.

Sistema económico

Aguirre Beltrán representó una fórmula para caracterizar la concepción del sistema de valores en las comunidades indígenas en comparación con el sistema económico mercantil³⁷⁴.

- Sistema económico → *dinero-para-todo-propósito*
- Sistema indígena → *dinero-para-un-propósito-especial*

El significado de la fórmula relacionada con el sistema indígena indica que los indígenas no ahorran y principalmente no acumulan, con lo cual están limitando su desarrollo a mejores condiciones de vida. Por otra parte, para los indígenas existen los propósitos especiales, como una fiesta religiosa; entonces ellos invierten el dinero en algo que es especial y, sobre todo, en aquello que fortalece la unión en la comunidad. Para ellos no hay propósitos individuales sino colectivos³⁷⁵. En este sentido el sistema indígena resulta

³⁷² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio... (Op. cit.)*, p. 127

³⁷³ *Ibíd.*, p. 120.

³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 166.

³⁷⁵ Para mayores detalles al respecto consúltese: Pedro J. de Velasco Rivero, SJ, *Danzar o Morir... (Op. cit.)*.

ilógico dentro de un sistema que se rige por la acumulación y sobre todo por el consumo de bienes para la propiedad privada.

A partir del punto anterior es interesante reflexionar que la cosmovisión indígena, no está enrolada al propósito de la propiedad privada³⁷⁶ y que esto pudo ser la causa de que no aceptaran y promovieran la idea de Nación, en la cual está implícito el hecho de disolver la idea de comunidad para ser parte de una particularidad, un ente individual que sería la Nación.

Cabe mencionar aquí que, un elemento más al cual Aguirre Beltrán atribuía el atraso de las poblaciones indígenas. Nos referimos a la concepción indígena sobre la naturaleza que, como el sistema económico indígena, implicaba un límite para que los indígenas ingresaran a una cultura moderna.

Con respecto a tal concepción Aguirre decía:

Esta concepción del mundo que el indio mantiene implica una confusión entre el yo y lo que el yo confronta; la persona tiende a verse a sí misma en unidad con la naturaleza, antes que entidad separada; no pretende dominarla o modificarla, simplemente se conforma con ella para construir un sistema unitario: el del *hombre-en-la-naturaleza*³⁷⁷.

Esta concepción limitaba la explotación de la naturaleza y, por lo tanto, el aprovechamiento de los recursos que conllevara al progreso.

Ahora, regresemos a la cuestión del nacionalismo.

³⁷⁶ Al menos, sabemos del caso de los indígenas tojolabales para quienes la propiedad privada no es un punto de partida para el desarrollo de su cultura, el caso ha sido observado y analizado por Carlos Lenkersdorf. Para mayor información al respecto consúltese la obra del autor titulada: *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, 4ª. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 2005.

³⁷⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio... (Op. cit.)*, p. 255.

La “lenta” Integración y el nacionalismo

Cada comunidad indígena se considera hostil y diferente de las demás comunidades indias y hostil y diferente de la sociedad ladina o sus enclaves; acepta la superordinación ladina como inevitable, pero, con sentimiento ambivalente, establece al propio tiempo la convicción en la superioridad de su cultura o estilo de vida, al cual se apega³⁷⁸.

Hasta aquí la idea de que los indígenas consideran a su cultura como algo superior; sin embargo, más adelante el mismo Aguirre Beltrán se contradice al mencionar lo siguiente:

Una verdadera nación sólo puede formarse con la participación igualitaria y racional de toda la ciudadanía en una sociedad global [...] el nacionalismo fundó su ideología en el pasado americano, revalorizó al indio y a lo indio precolombino y tomó esa imagen como paradigma. Lo anterior explica la paradójica coexistencia, en Mestizoamérica, de dos imágenes contrarias del indio; la imagen sucia creada por la ideología ladina, que persiste sin alteración en las regiones de refugio, y la imagen idealizada del indio que forma parte de la ideología oficial y es punto de partida para la implementación de una política de unidad y homogeneización nacionales³⁷⁹.

Al decir que la imagen que “persiste sin alteración en las regiones de refugio”, Aguirre Beltrán indica que los indígenas (quienes viven en las Regiones de Refugio) tienen la imagen “sucia” de ellos mismos, creada por los ladinos. Y entonces ¿no que los indígenas consideran superior a su cultura?, esa es la contradicción.

Los antropólogos entonces reproducen una idea de lo que creen que piensan los indígenas mas no reproducen o describen lo que en sí dicen los indígenas; aquí volvemos al problema del lenguaje, y es que para conocer la ideología de los indígenas era básico comprender su lengua³⁸⁰, algo que al parecer no hizo la mayoría de los antropólogos circundantes al indigenismo (o al menos en los informes no aparecen análisis de las culturas a partir de su lengua).

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 189.

³⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 269-270.

³⁸⁰ Nuevamente recomendamos el texto de Carlos Lenkersdorf, *Los Hombres Verdaderos... (Op. cit.)*; pues él parte del análisis lingüístico para comprender la cosmovisión de los tojolabales.

Además de la contradicción en los argumentos de Aguirre Beltrán con relación a cómo se considera a sí mismo el indígena, tenemos el concepto que se tiene sobre la cultura no indígena el cual establece que ésta es “superior” a la cultura indígena y, precisamente por eso, la segunda debe adaptarse o asumir los principios culturales de la primera porque tal actitud la conllevaría al desarrollo; lo cual se veía como un paso muy sencillo pero a la vez inalcanzable debido a la obstinación de las poblaciones indígenas.

Formalmente no existe impedimento alguno para que un indio pase al status de ladino; se afirma a menudo, que basta que el indio cambie los símbolos que lo identifican como tal –en lo particular el idioma y la vestimenta- para que se le acepte con beneplácito en el mundo ladino [...] No obstante las ventajas que resultan de la participación de una cultura avanzada y en una casta considerada superior, la aculturación y la integración del indio a la sociedad y a la cultura nacionales son procesos desesperadamente lentos ¿Por qué el indio no responde a los estímulos que hacen deseable la membresía en la sociedad y cultura modernas?³⁸¹

Finalmente, creemos que la idea de Nación, estaba profundamente ligada al concepto de mestizaje; así el pasar a “estatus de ladino”, implicaba un proceso de mestización.

En esas regiones, aunque la población está sujeta a un sistema único de nexos políticos sólo una parte de ella tiene conciencia plena de lo que significa la nación como entidad social comprensiva y, por tanto, es la que participa con interés en la actividad política de ámbito nacional y la que siente formar parte de una patria cuyas fronteras exceden los límites estrechos de la comunidad parroquial³⁸².

Al respecto, Stavenhagen expresó en su *Sexta tesis: La integración nacional en América Latina es producto del mestizaje*³⁸³. Como tesis equivocada, el autor menciona que no es posible que al aculturarse el indígena logre una participación en la nación, lo que implicaría que obtuviera una “relativa igualdad de oportunidades económicas y sociales”;

³⁸¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio...* (Op. cit.), p. 251.

³⁸² *Ibíd.*, p. 208.

³⁸³ Rodolfo Stavenhagen, “Siete tesis...”, en *Tres Ensayos...* (Op. cit.), p. 32.

porque los mestizos “son justamente quienes representan la clase dominante local y regional y quienes mantienen a los indígenas oprimidos”³⁸⁴; en este sentido, así como desarrollo y subdesarrollo coexisten, también coexisten ladinos e indígenas.

Por otra parte, Stavenhagen argumenta:

Por lo demás, la tesis del mestizaje esconde generalmente un prejuicio racista [...] el mestizaje significa un “blanqueamiento” por lo que las virtudes del mestizaje esconden prejuicio en contra de lo indígena. Pero como ya nadie cree en los argumentos raciales, el mismo prejuicio se manifiesta en la parte cultural. El llamado “mestizaje cultural” representa de hecho, la desaparición de las culturas indígenas; hacer de este mestizaje la condición necesaria para la integración nacional es condenar a los indios de América que aún suman varias decenas de millones, a una lenta agonía cultural³⁸⁵.

Y si bien no se logró la extinción de las poblaciones indígenas, afortunadamente, tampoco se logró la completa aculturación; aunque ese fuera el principal propósito de los Centros Coordinadores Indigenistas, a través del proyecto de una Antropología Aplicada, de lo cual hablaremos más adelante.

Retornando al argumento inicial, respecto al aparejamiento entre el proyecto indigenista y la organización política mexicana sexenal, es momento de observar (una vez que hemos analizado el texto de Aguirre Beltrán cuyo contenido establece la concepción y la acción indigenista) cómo se desarrolló la política indigenista de Luis Echeverría Álvarez. Así que enseguida abordaremos al otro personaje partícipe de los “gloriosos años 70s”.

“Luis Echeverría Álvarez. El predicador”

Esta concepción, en torno al presidente, fue retomada por Enrique Krauze y acuñada por Daniel Cosío Villegas quien “llegó a la conclusión de que Echeverría era un “predicador”:

³⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 34-35.

³⁸⁵ *Ibíd.*

padecía una suerte de incontinencia verbal, tenía una necesidad “casi fisiológica” de hablar *urbi et orbi*”³⁸⁶.

Y es que Luis Echeverría Álvarez decía tener muchas tareas que cumplir, no sólo como primer mandatario sino como un humanista; y continuaba diciendo Cosío: “Echeverría cree que su voz será escuchada y atendida por todos los mexicanos, desde luego, pero también por los grandes monarcas y los poderosos jefes del universo”³⁸⁷.

Luis Echeverría Álvarez entró a la administración pública en 1946 como secretario particular de Rodolfo Sánchez Taboada (presidente del Partido Revolucionario Institucional (PRI)) donde permaneció ocho años. Posteriormente, entre 1954 y 1958, ocupó el cargo de oficial mayor en la Secretaría de Educación; para 1958, Díaz Ordaz lo nombró subsecretario de Gobernación, y para 1964 sube un escalón más ocupando el lugar de secretario, y alcanza la cima en 1970 como Presidente de la República³⁸⁸.

Más allá de ser una figura muy criticada por Cosío, Luis Echeverría Álvarez fue un personaje que tenía como objetivo desarrollar a México; al respecto dice Krauze:

No vaciló en replantear por entero el esquema económico de México y repudiar el “desarrollo estabilizador” [...] El abandono del campo y la mala distribución del ingreso constituían la otra cara, lamentable, del “milagro mexicano”. Había que corregirlos, y el camino de moda era la aplicación de los métodos recomendados por la CEPAL (Comisión Económica para la América Latina). Grandes economistas y sociólogos latinoamericanos habían discurrido cierta aplicación de la teoría marxista a la realidad internacional y, en particular, latinoamericana: la teoría de la dependencia³⁸⁹.

Retomando los conceptos de “desarrollo y subdesarrollo” e integrándolos a las ideas y acciones de Echeverría, tenemos que él estaba convencido de que México debía

³⁸⁶ Enrique Krauze, *La presidencia imperial. De Manuel Ávila Camacho a Carlos Salinas de Gortari*, México, TusQuets, 2015, p. 410.

³⁸⁷ Daniel Cosío Villegas, “L. E. Divagar entre las naciones”, en *Excelsior*, México, 24 de marzo de 1973. Citado en *Ibíd.*

³⁸⁸ *Ibíd.*, p. 402.

³⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 405-406.

desarrollarse y si para ello era necesario acudir a los países desarrollados, quienes tenían el “compromiso” de ayudar a “quien lo necesitara”, sin duda acudiría.

Por otra parte, entre los intelectuales también existía la idea de la enorme importancia que tenía el problema indígena aún no resuelto. Ejemplo de este pensar fue el de Pablo González Casanova, quien llegó a ser rector de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1971, entrado el sexenio de Luis Echeverría Álvarez; y autor de *La democracia en México* (1965)³⁹⁰, texto en el que revelaría, precisamente, la importancia de resolver el problema indio.

La vigencia del problema indio. Algunas notas de Pablo González Casanova

[...] la solución del problema indígena, no obstante ser uno de los grandes objetivos de la Revolución Mexicana, no obstante contar México con una de las escuelas de antropólogos más destacadas del mundo, y con técnicas de desarrollo que han probado su eficacia en lo particular y a pequeña escala, no obstante eso, sigue siendo un problema de magnitud nacional³⁹¹.

Pero ¿cuál es o en qué consiste el “problema indígena”? según González Casanova: “El problema indígena es esencialmente un problema de **colonialismo interno**. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de una sociedad colonizada”³⁹².

Como se puede observar volvemos al concepto de colonialismo interno, el cual desarrolló también Stavenhagen al reflexionar sobre la primera tesis respecto a que los países latinoamericanos eran sociedades duales (sobre lo cual también reflexionó

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 404.

³⁹¹ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, 4ª. ed., Era, 1971, p. 101.

³⁹² *Ibíd.*, p. 104 (las negritas son mías).

González Casanova); sin embargo, nuestro autor de *La democracia en México*, hizo una caracterización más puntual de las “colonias internas” mexicanas:

1. Lo que los antropólogos llaman el “Centro Rector” o “Metrópoli” [...] ejerce un monopolio sobre el comercio y el crédito indígena, con “relaciones de intercambio” desfavorables para las comunidades indígenas [...] Coincide el monopolio comercial con el aislamiento de la comunidad indígena respecto de cualquier otro centro o mercado; con el monocultivo, la deformación y la dependencia de la economía indígena.

2. Existe una explotación conjunta de la población indígena por las distintas clases sociales de la población ladina. [...] Los despojos de tierras de las comunidades indígenas tienen las dos funciones que han cumplido en las colonias: privar a los indígenas de sus tierras y convertirlos en peones o asalariados. La explotación de una población por otra corresponde a salarios diferenciales para trabajos iguales [...], a la explotación conjunta de los artesanos indígenas [...], a discriminaciones sociales [...], a discriminaciones lingüísticas, a discriminaciones por las prendas de vestir [...].

3. [...] economía de subsistencia predominante, mínimo nivel monetario y de capitalización; tierras de acentuada pobreza agrícola o de baja calidad [...]; agricultura y ganadería deficientes [...]; técnicas atrasadas de explotación, prehispánicas o coloniales, (coa, hacha, malacate); bajo nivel de productividad; niveles de vida inferiores al campesino de las regiones no indígenas [...], carencia acentuada de servicios (escuelas, hospitales, agua, electricidad); fomento del alcoholismo y la prostitución [...]; agresividad de unas comunidades contra otras [...]; cultura mágico-religiosa y manipulación económica [...] política³⁹³.

La coincidencia de estos autores críticos del “desarrollo”, y del “subdesarrollo”, nos conduce a comprender el por qué en México (un país latinoamericano que se diferenció a causa de un proceso revolucionario) el proyecto indigenista tuvo un extraordinario auge en la década de los años 70. Veremos enseguida cual fue el discurso indigenista manejado por el primer mandatario; de esta manera cerramos el paréntesis y regresamos a nuestro “Predicador”.

³⁹³ *Ibíd.*, pp. 106-107.

El indigenismo de Luis Echeverría Álvarez.

Como ya se ha mencionado, la *mancuerna*³⁹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán-Luis Echeverría Álvarez dio como resultado una práctica indigenista extraordinaria, debido a que fue una época “dorada” que no volvería a repetirse. Expresión de ello fue la necesidad de Aguirre de comunicar los logros que durante el sexenio había tenido el indigenismo, de ahí que fue elaborado el texto titulado: *Seis años de acción indigenista 1970-1976*, publicado en 1976.

Este texto será nuestra fuente primaria para observar cómo se expresó y se llevó a cabo la acción indigenista.

En la introducción nos dice Aguirre Beltrán:

[...] durante el **presente sexenio** se han dado pasos importantes para integrar a los sectores heterogéneos de la población que componen la sociedad nacional; para rescatar los valores culturales que constituyen el patrimonio de la diversidad de etnias que nos forman; para dignificar el status de los indios sujetos a dependencia y convertirlos en ciudadanos iguales al resto de los mexicanos; para elevar los niveles de vida de grupos humanos que, como consecuencia inexorable del desarrollo histórico, permanecen en condiciones de miseria, ignorancia e insalubridad, despreciados y explotados por clases económica y culturalmente privilegiadas [...]

El proceso plural que faculta la convivencia de comunidades de estructura distinta, de lengua y cultura diferentes, ha sido afirmado por el Presidente **Echeverría** como nunca antes lo había sido hecho. Por todo ello nuestra gratitud y la de los pueblos y comunidades **indios** del país³⁹⁵.

Por otra parte, Luis Echeverría Álvarez enfatizó sus propósitos indigenistas desde su primer año de gobierno, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas:

³⁹⁴ Palabra que en México significa “pareja de aliados”, Cfr. Diccionario de la Real Academia Española.

³⁹⁵ Instituto Nacional Indigenista, *Seis años de acción indigenista 1970-1976*, México, 1976, p. 17 (las negritas son mías).

Hablamos de mexicanizar a nuestros recursos naturales sin pensar a veces que es preciso mexicanizar también nuestros recursos humanos. La preparación del hombre como auténtico beneficiario de la riqueza, es principio y objetivo de justificación social que favorecen, sin exclusión, a la población indígena³⁹⁶.

Para su “tercer informe presidencial” Echeverría hablaba de la integración y el desarrollo, temas vinculados al indigenismo.

Alcanzar un auténtico desarrollo supone una adecuada integración nacional. Los esfuerzos que en esta materia realiza el gobierno, no se limitan a enlazar entre sí a las grandes ciudades y a los centros de producción y consumo. Se busca también vincular al progreso general del país, a muchas comunidades que durante siglos vivieron en aislamiento³⁹⁷.

Posteriormente, el discurso indigenista de Luis Echeverría Álvarez fue más puntual en el sentido de aclarar las necesidades a priori por satisfacer, para conducir a las comunidades indígenas al progreso.

Si es la lengua lo que nos divide, castellanicemos; si el enclaustramiento físico es lo que nos margina, llevemos los caminos y la electricidad. Si los sistemas rudimentarios de su economía los mantienen en el aislamiento, introduzcamos la técnica y la organización del trabajo y luchemos contra su explotación³⁹⁸.

Llevar la educación, enfocada en la castellanización, la modernización, enfocada en la introducción de tecnologías que suplieran los instrumentos tradicionales, la salud, enfocada en la introducción de medicamentos industrializados que suplieran a la medicina herbolaria tradicional, el empleo, enfocado en la capacitación para enseñar a cómo sacar provecho de los recursos naturales y, las artes, enfocadas a mantener la cultura indígena “viva” y a la vez como una forma de sustento económico; fue algo que sólo podría ser posible a través de los Centros Coordinadores Indigenistas. Por ello más adelante

³⁹⁶ *Ibíd.*, p. 21.

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 37.

³⁹⁸ *Ibíd.*, p. 67.

hablaremos sobre cuántos Centros se desarrollaron, en dónde y qué tareas fueron emprendidas a través de ellos. Sin embargo, es primordial mencionar las estrategias que se emprenderían, una vez creados los Centros, y los criterios para lograr las metas indigenistas.

Reiteramos que es la época dorada del indigenismo y por supuesto de la Antropología Aplicada. Así que hablaremos de esta “Antropología de acción” a partir de lo escrito en algunos artículos del “órgano de difusión del Indigenismo Americano”: la Revista *América Indígena*.

b) Las Instituciones en el Escenario Desarrollista Mexicano.

La Revista *América Indígena*

Informamos a nuestros lectores que el 22 de enero del presente año el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, hasta entonces Director de este Instituto, renunció a su cargo debido a que el Lic. Luis Echeverría Álvarez, Presidente de la República Mexicana, lo llamó a colaborar con su gobierno como Subsecretario de Cultura Popular y Educación Extraescolar.

América Indígena, Enero de 1971.

Así fue como *América Indígena* anunció la salida de Gonzalo Aguirre Beltrán. Esta salida fue para ocupar la dirección del Instituto Nacional Indigenista ¿Hubo cambios en la Revista a partir de la salida de Aguirre? Si los hubo, ¿cuáles fueron?, ¿Qué temas prevalecieron en los artículos durante este sexenio de gran “expansión indigenista”?

Reconsideremos; el primer número de la *América Indígena* fue publicado en 1941, por lo tanto, para 1971 la revista había cumplido treinta años; tiempo en que el Instituto Indigenista Interamericano tuvo como directores, después de la muerte de Gamio, a Miguel León Portilla y a Gonzalo Aguirre Beltrán. Este último, como se menciona en el

epígrafe, dejó la dirección del Instituto Interamericano por la del Instituto Nacional Indigenista y fue sustituido, de manera provisional por Demetrio Sodi (anteriormente secretario) y de manera definitiva (para todo el sexenio), por el Dr. Gonzalo Rubio Orbe.

Así, en la nota editorial, realizada por el nuevo director, del volumen XXXI y del número 3 de Julio de 1971, fue expresado:

El Instituto Indigenista Interamericano nació como fecundo fruto del 1er. Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, México, en abril de 1940 [...] entre las múltiples e importantes actividades que ha llevado a cabo el Instituto Indigenista Interamericano, sin lugar a dudas están sus publicaciones, y, entre ellas, la edición de *América Indígena* ha constituido uno de los aportes más significativos para crear, fomentar y **mantener el Indigenismo** con un contenido americano, y ha servido para informar y difundir esta causa en el resto del mundo.

[...] sus páginas [de *América Indígena*] han servido para presentar, analizar y discutir tesis, contenidos y principios en este campo; ellas han estado abiertas para el estudio y exposición de la filosofía, de las técnicas y de la didáctica del Indigenismo; las experiencias, ensayos y acciones prácticas de los sectores público y privado y todo cuanto ha tenido relación con este movimiento. [...]

América Indígena va a cumplir 30 años de vida en octubre del presente año [1971]. El número uno, del volumen I, apareció en el indicado mes, en 1940 [es un error, pues apareció en 1941].

A la fecha, se han publicado más de treinta volúmenes [...] Aspiramos a lograr que *América Indígena* se convierta en la tribuna de expresión de todos los Indigenistas del Continente para que en sus páginas expongan sus inquietudes, experiencia e ideas, para alcanzar así el mejor y más amplio conocimiento de la realidad indígena de todos nuestros pueblos.

DR. GONZALO RUBIO ORBE

Director³⁹⁹.

³⁹⁹ Gonzalo Rubio Orbe, "Editorial", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXI, número 3, Julio de 1971, pp. 539-540 (las negritas son mías).

Como podemos notar, el concepto de indigenismo se había mantenido a más de 30 años de su institucionalización y; como hemos venido expresando, la práctica indigenista se estaba desarrollando de una manera extraordinaria en comparación con los años, no sólo anteriores sino posteriores.

Entonces, las partes del proyecto estaban completas: un Presidente Nacional Indigenista: Luis Echeverría Álvarez, un Director del Indigenismo Nacional: Gonzalo Aguirre Beltrán y, finalmente, un Director del Indigenismo Latinoamericano. Ya hemos hablado acerca de la personalidad de los dos primeros, ahora veremos ¿quién era Gonzalo Rubio Orbe?, ¿de qué manera se integró como una pieza esencial en el Indigenismo?

El nuevo director del Instituto Indigenista Interamericano, Gonzalo Rubio Orbe

El nuevo director del Interamericano, ya tenía experiencia en la acción indigenista pues había sido parte del Instituto Indigenista Ecuatoriano, país miembro del Interamericano, en su discurso enunciado, al tomar la dirección del Instituto, dijo saber sobre “los esfuerzos y objetivos” del Indigenismo; y dejó asentado:

Todo cuanto sea capaz de ofrecer, lo pondré al servicio de esta respetada y querida Institución, porque sé que así ofreceré mi espíritu y acción al servicio de la causa y de los derechos de la población indígena de América⁴⁰⁰.

Otra de las funciones que promovió, en el Dr. Gonzalo Rubio Orbe, el interés por la práctica indigenista, fue en primer lugar su profesión de maestro y en segundo lugar su puesto de Subdirector General de la Junta Nacional de Planificación, en Ecuador; además de que fue servidor del Indigenismo en Bolivia, Colombia, Guatemala, Honduras, México y

⁴⁰⁰ Gonzalo Rubio Orbe, “Discurso del Nuevo Director del I. I. I., doctor Gonzalo Rubio Orbe, al posesionarse del cargo”, en *Ibíd.*, p. 541.

Perú: “Las experiencias que logré en esas jornadas, me han permitido conocer los problemas del indigenismo en esos países hermanos [...]”⁴⁰¹.

Su concepción acerca de las necesidades de las poblaciones indígenas fue expresada en las siguientes líneas:

En estos momentos en que vive el mundo, con un cambio acelerado en todos sus aspectos [...] en que la ciencia y la técnica han roto principios y realidades [...] existen en nuestros pueblos grupos humanos -los indígenas- que se debaten en el analfabetismo, en el mayor retraso: en condiciones deficientes en su dieta alimenticia, en su higiene, con formas simples de economía de autosuficiencia; pueblos, cuyos antepasados fueron dueños y señores de estas tierras nuestras; fueron y son raíz y esencia de nuestras nacionalidades y que hoy viven marginados, arrinconados en una realidad de miseria y pobreza; sin participar en el análisis y decisión de la vida económica, social y política.

Nuestros países requieren, con urgencia especial, integrar a la población indígena a su desarrollo a la vida activa y dinámica nacional y de América, para responder así al momento que vive el mundo; para que la decantada democracia sea una realidad en este aspecto, y para que puedan aprovecharse los valores, virtudes y energías aborígenes, en el amasar de los nuevos destinos de nuestros países y del Continente particularmente de lo que es Latinoamérica [...]”⁴⁰².

En síntesis, fue resaltada la importancia de la integración de las poblaciones indígenas al proyecto nacional; de lo cual subyace la prevaleciente idea de que los indígenas estaban atrasados y que era necesaria la implementación de medios que permitieran resolver su mísera condición; si bien en este fragmento no fue aludida la Antropología como un medio esencial para resolver tal problema, más adelante, Gonzalo Rubio Orbe, enfatizó la importancia tanto de la Antropología como del proyecto indigenista encauzados al desarrollo de los pueblos indios de América Latina.

⁴⁰¹ *Ibíd.*

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 542.

A continuación hablaremos sobre el proyecto que Rubio elaboró una vez que tomó posesión del cargo mencionado; sin embargo, no dejamos de lado el respeto que tenía hacia las grandes figuras del indigenismo, tanto a los fallecidos como a quienes aún vivían. Esto expresó al final de su discurso:

He tenido también otra suerte y especial honor, al estar ligado, [...] con todos los magníficos técnicos y admirables caballeros que han dirigido el Instituto Indigenista Interamericano; de Moisés Sáenz, Manuel Gamio, Miguel León Portilla y Gonzalo Aguirre Beltrán aprendí muchos conocimientos en el Indigenismo, y, lo que es más, recibí sus saludables lecciones de mística y de fe, de entrega y servicio total a la causa de los pueblos indígenas de nuestro Continente⁴⁰³.

Posterior a estas últimas líneas Rubio enunció el proyecto que pondría en práctica al iniciar su labor como director del Instituto Indigenista Interamericano. Entre quienes habían fungido como directores del Instituto, Rubio fue quien se tomó una parte significativa del contenido de la revista, 12 páginas, para exponer su proyecto; lo cual era de esperarse, considerando que estaba sustituyendo al máximo indigenista de aquel momento (Gonzalo Aguirre Beltrán) y, además, estaba poniéndose a cargo del indigenismo del país que aún mantenía su liderazgo indigenista latinoamericano: México.

Gonzalo Rubio: “Ideas para un programa de trabajo del Instituto Indigenista Interamericano”

Antes de salir de Quito hacia esta bella y grande ciudad, México, escribí unas cuartillas que contienen las ideas principales que normarán mi acción en el Instituto Indigenista Interamericano⁴⁰⁴.

Así fue como Gonzalo Rubio introdujo el proyecto que presentamos a continuación, sobre el cual reflexionaremos en torno a la esencia del desarrollismo indigenista de los años 70.

⁴⁰³ *Ibíd.*

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, p. 543.

El proyecto estuvo integrado por 14 puntos generales y otros cuantos particulares que les subyacían. Hemos realizado una síntesis de este largo y puntual proyecto:

1.- Reconocer la importancia de la obra editorial desarrollada por el Instituto Indigenista Interamericano.

2.- Ampliar las actividades del Instituto Indigenista Interamericano, específicamente:

a) “Realización de seminarios, mesas redondas y reuniones de discusión y estudio de problemas concretos en relación con la situación de la población indígena de América Latina”⁴⁰⁵. Cuyas conclusiones serían difundidas para orientar la labor indigenista.

b) Operación de la Investigación de Campo encauzada al análisis de problemas pero también logros en: la aplicación de programas concretos de reforma agraria, la enseñanza de lenguas “oficiales” a grupos “monolingües”, participación política de líderes indígenas.

c) Organizar la información de las actividades realizadas por los Institutos Nacionales Indigenistas de cada país e intercambiarla con los países miembros del Instituto Indigenista Interamericano, con el objetivo de compartir experiencias en torno al Indigenismo.

d) Planificar, evaluar y asesorar los programas para el beneficio de las poblaciones indígenas.

e) Colaborar con los organismos internacionales para “ofrecer criterios técnicos, antropológicos, sociológicos y de otra índole aplicables a la población aborigen”⁴⁰⁶.

f) Consultar a los países miembros del Instituto Indigenista Interamericano para conocer los “problemas más urgentes” y atenderlos en la medida de lo posible.

g) Conocer los programas indigenistas de los países miembros del Instituto Indigenista Interamericano.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 544.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 546.

h) Impulsar actividades que “despierten” el interés por los problemas de la población “aborigen” (como conferencias y mesas redondas).

i) Demandar “la colaboración generosa y patriótica de todos los medios de información de los países miembros” con el objetivo de “mantener un boletín de divulgación de las noticias e informaciones más importantes en materia indigenista”⁴⁰⁷.

j) Hacer lo posible para mantener actualizada la producción escrita respecto al Indigenismo de cada país e intensificar el servicio al público de la Biblioteca.

3.- Lograr alcanzar “más ayuda y más medios”. Lo cual se desglosa en los siguientes puntos:

a) “Realizar, en forma periódica y alternada, cursos y seminarios en los países que los soliciten, para el mejoramiento del personal que trabaja en estos programas en los diversos sectores”⁴⁰⁸.

b) Atención al “mejoramiento profesional y técnico de indígenas que se han superado en varios países y que requieren de una capacitación a más altos niveles”⁴⁰⁹.

c) “Será conveniente estudiar la forma de mejorar artesanías y profesiones en ciertos campos de la economía indígena, sobre la base de un intercambio saludable con ciertos indígenas seleccionados en cada país”⁴¹⁰.

d) “[...] buscar los medios más amplios posibles para atender a la formación y capacitación de los técnicos y especialistas de las ciencias sociales aplicadas, en los niveles más altos, también mediante programas de becas internacionales”⁴¹¹.

e) Estudiar “la organización de cursos de duración limitada, en centros especializados de nivel superior, para ofrecer adiestramiento y especialización en materia de planificación,

⁴⁰⁷ *Ibid.*, pp. 546-547.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 547.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 548.

⁴¹¹ *Ibid.*

dirección y evaluación de programas de desarrollo de la población indígena y campesina [...] También [...] habrá que organizar programas espaciados, estableciendo coordinación y colaboración con Organismos Internacionales, como CEPAL”⁴¹².

4.- “[...] fomentar el intercambio internacional del personal técnico que está actuando en los programas de promoción, desarrollo e integración indigenista en nuestros países”⁴¹³.

5.- “Atención especial a la elaboración de una serie de manuales sobre técnicas, metodologías y orientaciones prácticas, en materias de investigación, trato con grupos humanos, ejecución de programas específicos, coordinación y otros aspectos más en beneficio del desarrollo de la población indígena”⁴¹⁴.

6.- “[...] realizar las gestiones más efectivas y conducentes a fin de alcanzar que en los programas de becas de especialización y mejoramiento en diversas actividades y profesiones [...]. Tal sería el caso para los programas que mantiene la OEA en vivienda, en el campo agropecuario, en educación, desarrollo de la comunidad, etc. De igual manera, con los programas que tienen la **OIT, UNESCO, FAO, ONU, OMS** y otros organismos internacionales”⁴¹⁵.

7.- *La ayuda de México.*

a) “Desde el primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro en 1940, hasta ahora, **México viene constituyendo la Capital, la sede central y el pionero de la causa indigenista en América**”⁴¹⁶.

b) “[...] tengo la esperanza y la seguridad de que el prestigioso antropólogo e indigenista, excelente caballero y amigo, doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, **hoy en funciones de relación directa con el gobierno mexicano**, será una de las piedras angulares de todo cuanto

⁴¹² *Ibíd.*, pp. 548-549.

⁴¹³ *Ibíd.*, p. 549.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 550.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, (las negritas son mías).

⁴¹⁶ *Ibíd.*, (las negritas son mías).

pueda yo hacer en estas nuevas funciones y de cuanto deba demandar a los gobiernos nacionales y estatales”⁴¹⁷.

c) Dialogar con los jóvenes antropólogos de México “para escuchar sus criterios, inquietudes y afanes”⁴¹⁸.

d) La Escuela Nacional de Antropología, las Escuelas y Facultades de Ciencias Sociales, serán la base para la formación y capacitación profesional de la Antropología.

e) Demandar el consejo, la ayuda y la guía de antropólogos, sociólogos y otros especialistas; para la realización de conferencias, mesas redondas, cursillos, investigaciones, programas de asistencia técnica, etc.

f) “[...] que las investigaciones y elaboración de tesis de grado de los egresados en Antropología, Sociología, Arqueología, Lingüística, Educación y otras ramas de los planteles de Educación Superior en México, se lleven a cabo no sólo en México sino también en los países con población aborigen [pues, dejarán aportes y sugerencias para el conocimiento de la realidad indígena]”⁴¹⁹.

g) Que el personal directivo y técnico del Instituto Nacional Indigenista ofrezca al Instituto Indigenista Interamericano la elaboración de guías técnicas para la realización de cursillos.

h) Demandar “la ayuda y colaboración de técnicos y especialistas de los demás países, especialmente de los miembros del Instituto”⁴²⁰.

8.- Solicitud al doctor James E. Officer, para ayudar a la vida del Instituto por parte de los Estados Unidos de América.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 551, (las negritas son mías).

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 552.

⁴¹⁹ *Ibíd.*

⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 553.

9.- Elaboración de programas concretos para “levantar fondos, procedentes de sectores privados, en favor particularmente de la capacitación de los indígenas en los programas [...]”⁴²¹.

10.- Solicitar la colaboración y ayuda más efectivas, “particularmente en el respaldo a las labores y en la ayuda económica”⁴²².

11.- Solicitar, de manera concreta, ayuda a Organización de los Estados Unidos Americanos.

12.- “[...] realizaré todo el esfuerzo que me sea posible para cumplir con estos anhelos e inquietudes”⁴²³.

13.- “[...] elaborar [“desde el día de mañana”] el programa para el primer año de mi gestión, el mismo que pondré a consideración del Comité Ejecutivo para su estudio y aprobación”⁴²⁴.

14.- “En mi persona encontrarán siempre al colega y amigo decidido a realizar todo esfuerzo y hasta sacrificio, si es necesario, en beneficio del cumplimiento de la misión con que se me ha honrado y de **mis ideales y sentimientos indigenistas**”⁴²⁵.

El discurso fue expresado a través de *América Indígena*, con fecha del 21 de Junio de 1971; hemos sintetizado un largo discurso, que no tuvo precedentes; por supuesto, el nuevo director estaba consciente del enorme compromiso que estaba adquiriendo, pues no era un momento cualquiera en el desarrollo del indigenismo; era el mejor momento del mismo.

Así, el Dr. Gonzalo Rubio Orbe resaltó la importancia de: reconocer la trayectoria de *América Indígena*, organizar y promover seminarios, conferencias, publicaciones, y

⁴²¹ *Ibíd.*

⁴²² *Ibíd.*

⁴²³ *Ibíd.*, p. 554.

⁴²⁴ *Ibíd.*

⁴²⁵ *Ibíd.*

demás medios que pudieran difundir los objetivos del indigenismo; intensificar el compromiso indigenista de los miembros del Instituto Indigenista Interamericano a través de la comunicación en torno a los trabajos y resultados indigenistas en las principales áreas de acción (el agro, la salud, la educación, lo laboral, la política); preparar a técnicos y científicos para un desempeño en la labor indigenista; solicitar el apoyo a organizaciones internacionales y privadas, y a nuestro vecino del Norte, en pro del indigenismo; reconocer el lugar primordial de México ante el indigenismo; organizar, planificar, desempeñar y evaluar la práctica indigenista y, finalmente; comenzar un trabajo directivo “inmediato” (el indigenismo no podía esperar ni un día).

Hemos sintetizado los objetivos que pretendía alcanzar el Instituto Indigenista Interamericano a través de su nuevo director, y nos cuestionamos: ¿qué tanto se alcanzaron las expectativas? En la revista no se demostraron grandes resultados de lo previsto pues el contenido de la misma estuvo, casi exclusivamente, dedicado a la teoría indigenista más que la demostración concreta de la “ambiciosa” práctica indigenista (**Apéndice 5**); sin embargo, el Instituto Nacional Indigenista sí tuvo grandes logros, pero de ello hablaremos más adelante. Por ahora veamos qué decían aquellos artículos de *América Indígena*, relacionados con la teoría indigenista.

Así, el artículo que, a mi parecer, fue el más relevante del primer trimestre fue sin duda el de Alfonso Villa Rojas, titulado “Antropología Aplicada e Indigenismo en América Latina” ¿Por qué hemos de considerar “especial” este artículo? Porque en él no sólo se detallan las cualidades del indigenismo (considerándolo una antropología aplicada) sino que también nos permite observar las preocupaciones teóricas de esta década de los 70s en la que se definió la caída rotunda del proyecto indigenista.

Antropología Aplicada *aequale* Indigenismo

El texto mencionado es interesante porque muestra la estratigrafía del concepto Antropología Aplicada, método con el cual se desarrollaron los proyectos en los Centros

Coordinadores Indigenistas; por lo tanto es imprescindible reconocer cómo se fue teorizado dicho concepto para poder comprender cómo se desarrolló el indigenismo en este decenio del desarrollo.

Así, “comenzando por el principio” vayamos al significado del concepto mismo de Antropología Aplicada:

Se da el nombre de antropología aplicada a la rama de la antropología general que tiene por objeto intervenir en los problemas humanos, con miras a contribuir de modo inteligente o planificado en su solución [...] Este tipo de aplicación encuentra su mayor apoyo en los conceptos de estructura social, integración social, procesos de cambio y teoría de la motivación⁴²⁶.

Por supuesto, el concepto define la práctica del indigenismo; es decir, define al desempeño de tareas por parte del Estado, utilizando como medio a la Antropología, encauzadas a integrar, cambiar y/o desarrollar, y convencer a las poblaciones indígenas de la necesidad y urgencia de saltar de un estado social problemático (con respecto a su estatus social y económico, principalmente) a un estado de equilibrio con los otros grupos circundantes que no son indígenas. Si bien la Antropología es la ciencia cuyo objeto de estudio es la cultura de la humanidad, en América Latina, la Antropología iba más allá de un quehacer científico pues no tenía como objetivo esencial explicar algún aspecto de la realidad, en este caso humana, sino lograr un cambio en la realidad, precisamente, de la realidad de los indígenas latinoamericanos, es por eso que de este lado del Atlántico, Antropología era sinónimo de Antropología Aplicada, más aún, la Antropología como ciencia no tenía sentido si no era una Antropología Aplicada.

Para diferenciar a la ciencia de la “rama”, Villa Rojas recurrió al argumento de Ángel Palerm:

⁴²⁶ Alfonso Villa Rojas, “Antropología Aplicada e Indigenismo en América Latina”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXI, número 1, Enero de 1971, p. 22.

La antropología no es, ni ha sido nunca, ni podrá llegar a ser, una ciencia pura, lo mismo en el sentido literal que en el metafórico de la palabra 'pura'. Por eso nos resulta algo redundante la palabra 'aplicada', que en este caso se agrega a la antropología como un adjetivo quizá indeseable o al menos innecesario⁴²⁷.

Por lo anterior, la Antropología Aplicada no era una ciencia y mucho menos una ciencia pura, en el sentido de que no implicaba una experimentación sino más bien un trabajo que consistía "en una serie de intervenciones de ingeniería en la cultura, con el propósito de generar cambios, acelerar otros ya en desarrollo o controlar otros más en la medida de los posible"⁴²⁸.

El argumento citado, fue retomado por Villa Rojas de Lyman Bryson (un teórico de la Antropología Aplicada); y entrando en este detalle expresaremos a continuación los orígenes de este quehacer antropológico, el cual tuvo sus inicios en Estados Unidos de Norteamérica.

Orígenes de la Antropología Aplicada

A lo largo de su artículo, Villa Rojas, expone el desarrollo de la Antropología Aplicada y, como principio de este análisis, reconoce que aquella surgió de la práctica médica, con relación al Modelo Clínico⁴²⁹. Así, el antecedente de esta "rama de la Antropología" se encuentra en 1941 cuando en Estados Unidos, se estableció "The Society for Applied Anthropology", sobre la premisa "una ciencia de las relaciones humanas sólo puede desarrollarse si las teorías son puestas a prueba en la práctica"⁴³⁰.

⁴²⁷ Ángel Palerm, "Antropología aplicada y desarrollo de la comunidad" [en *Anuario Indigenista*, México, 1969, pp. 153-161], en *Ibíd.*, p. 6.

⁴²⁸ Lyman Bryson, *Science and Freedom*, Columbia, University Press, New York, 1947, p. 72; citado en Alfonso Villa Rojas, "Antropología Aplicada...", en *América Indígena... (Op. cit.)*, p. 13.

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 14.

⁴³⁰ A pie de página solamente aparecen los siguientes datos: *Applied Anthropology*, 1941, 1; citado en *Ibíd.*

¿Qué relación existía entre la Antropología Aplicada y la Medicina? La respuesta a esta cuestión es que un médico que no había tenido un paciente no podría curar al enfermo porque no había practicado la teoría y de igual manera un antropólogo que no ha realizado trabajo de campo no puede intervenir al indígena; es interesante reflexionar sobre la analogía entre la práctica clínica y la práctica antropológica y más aún la analogía entre los objetos de la práctica, los enfermos y los indígenas; es interesante porque se está considerando a las poblaciones indígenas como poblaciones “enfermas” a las cuales es necesario curar. En este sentido se reitera la idea de que el antropólogo es el médico del retraso social y cultural y que con sus prácticas debía promover un estado de salud social, la cual podía ser alcanzada con la medicina del desarrollo y la integración de las poblaciones “enfermas”.

Por otra parte es importante mencionar que se establecieron los ámbitos en los que el antropólogo necesitaba hacer la práctica encauzada al desarrollo, así; George Foster en *Applied Anthropology*, consideró que los antropólogos debían entablar contacto con especialistas [*médicos, ingenieros, agrónomos, maestros, etc.*] que estuvieran “íntimamente conectados con los problemas de la vida diaria [de los indígenas] para poner a prueba sus generalizaciones sobre el comportamiento humano, así como de ensanchar el ámbito de sus tópicos de estudio”⁴³¹; todo ello con la intención de programar acciones indigenistas.

Estos ámbitos, la salud, la innovación tecnológica, lo agrario y la educación; estuvieron vinculados, precisamente, a los departamentos que constituyeron a los Centros Coordinadores Indigenistas.

También, el artículo menciona que la Universidad de MacGill (Montreal, Canadá), había lanzado un *Programa de Antropología del Desarrollo*, destinado a preparar especialistas que se dedicaran a investigar los múltiples problemas del desarrollo

⁴³¹ *Ibíd.*, 15.

socioeconómico que, de manera planificada, se estaba llevando a cabo en muchas partes del mundo⁴³².

Estos fueron algunos problemas abordados en el programa:

¿Cuáles son los factores socioculturales y psicológicos implicados en la aceptación o rechazo de las innovaciones? ¿Por qué algunas innovaciones fracasan en tanto que otras son aceptadas ampliamente? [...] Los cursos incluyen buena parte de teoría básica, así como un amplio marco conceptual sobre el cual apoyar las medidas de acción más adecuadas para el logro exitoso del mejoramiento comunal⁴³³.

Otro elemento interesante, del artículo en cuestión, fue una reflexión acerca tanto del uso de conceptos como de la bibliografía, de la Antropología Aplicada, en “los ensayos sobre mejoramiento comunal entre los grupos indígenas de América Latina”⁴³⁴; así, la enseñanza de la Antropología se basó en textos “de modo casi exclusivo [] de autores de habla inglesa”⁴³⁵. En este sentido cabe reconocer que la influencia de las teorías norteamericanas seguía siendo efectiva, como a principios del siglo XX cuando Manuel Gamio utilizó la teoría Culturalista Boasiana para analizar a las poblaciones del Valle de Teotihuacán⁴³⁶.

Posteriormente, en el artículo se fueron anotados algunos ejemplos de cómo se desarrolló la Antropología Aplicada en algunos países Latinoamericanos; sin embargo, antes de mencionar sobre este hecho, queremos enfatizar que si bien la Antropología Aplicada surgió a partir del modelo clínico en Estados Unidos, también es posible relacionar su desarrollo con los “Estudios de Área”, creados, también en Estados Unidos.

⁴³² *Ibíd.*, p. 21.

⁴³³ *Ibíd.*

⁴³⁴ *Ibíd.*, p. 23.

⁴³⁵ *Ibíd.*

⁴³⁶ Se recomienda regresar al apartado correspondiente a este aspecto, en el capítulo 1.

Los “Estudios de Área” y la “Antropología Aplicada”

Reflexionando acerca de la construcción de las Ciencias Sociales, que hasta 1945 se dividían en dos grupos, las disciplinas que analizaban el mundo moderno/civilizado: Historia, Economía, Ciencia Política y Sociología; y las disciplinas que analizaban el mundo no moderno: Antropología y Estudios Orientales; Immanuel Wallerstein expresó que la mayor innovación académica que dio el desarrollo de las Ciencias Sociales fue la creación de los Estudios de Área.

El concepto apareció por primera vez en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial; fue ampliamente utilizado en los Estados Unidos en los diez años siguientes al fin de la guerra a continuación se extendió a universidades de otras partes del mundo. La idea básica de los estudios de área era muy sencilla: un área era una zona geográfica grande que supuestamente tenía alguna coherencia cultural, histórica y frecuentemente lingüística. La lista que se fue formando era sumamente heterodoxa: la URSS, China (o Asia Oriental), **América Latina**, el Medio oriente, África, Asia Meridional, Asia Sudoriental, Europa Central y Centro-oriental y, mucho más tarde, también Europa Occidental. En algunos países Estados Unidos (o América del Norte) pasó a ser igualmente objeto de estudios de área⁴³⁷.

Wallerstein mencionó que la principal característica de los estudios de área era la multidisciplinariedad; así, había grupos de diversos científicos sociales (de las disciplinas mencionadas anteriormente) y algunos científicos naturales que trabajaban en el análisis de estas áreas. Por otra parte, se mencionó que tales estudios surgieron precisamente en Estados Unidos debido a su papel político mundial, pues necesitaba conocer la realidad actual de las áreas que estaban teniendo cada vez más actividad política⁴³⁸.

Posteriormente, los estudios de área fueron más frecuentes en áreas no occidentales, lo que originó el cuestionamiento acerca de la igualdad entre los mundos no occidental y occidental. La respuesta dada fue que no eran iguales del todo, debido a que

⁴³⁷ Immanuel Wallerstein, *Abrir las Ciencias Sociales...* (Op. cit.), pp. 40-41 (las negritas son mías).

⁴³⁸ *Ibíd.*, p. 41.

no todas las áreas eran modernas completamente sino que las unas (no occidentales) se encontraba en un momento diferente de las otras (occidentales) en el camino rumbo a la modernidad. Esto último permitió agrupar a las áreas en aquellas que “necesitaban” ser intervenidas y/o estudiadas para agilizar su paso hacia la modernidad, y en aquellas que, por haber ya alcanzado a la modernidad, debían “ayudar” a que las otras agilizaran su destino, pues se creía que todas las naciones o áreas estaban encaminadas hacia el mismo fin⁴³⁹.

Así, para después de la década de los 60, los estudios de área (cuyos integrantes eran científicos sociales) estuvieron vinculados con políticas públicas⁴⁴⁰ dispuestas a promover y lograr el desarrollo de estas regiones. Es aquí donde encontramos un vínculo entre los estudios de área y la Antropología Aplicada; pues precisamente esta última tuvo presencia en toda el “área” de América Latina y tuvo como principal propósito promover el desarrollo de las comunidades indígenas a través de estudios y prácticas multidisciplinarios. Esto se demostró con el hecho de poner atención en los ámbitos de la medicina, la política, la sociología, la antropología, la historia, la tecnología, la economía, etc.; siendo los Centros Coordinadores Indigenistas, a través de sus departamentos, los principales gestores tanto del desarrollo como de la práctica de estas disciplinas.

Dejamos claro que no encontramos evidencia documental que muestre un vínculo concreto entre los “estudios de área” y la Antropología Aplicada; sin embargo creemos que el desarrollo de ambos métodos converge visiblemente. Tal como lo demuestra el siguiente argumento de Villa Rojas en torno al objeto del indigenismo:

Es bien sabido que el impulso inicial de los estudios antropológicos en Latinoamérica estuvo íntimamente ligado con el movimiento indigenista que se extendió a través de varios países con fuerza incontenible. La meta básica de este movimiento fue la de incorporar en la vida nacional a grandes núcleos de población que habían permanecido al

⁴³⁹ *Ibíd.*, p. 44.

⁴⁴⁰ *Ibíd.*

margen de los avances de la vida moderna y, por lo tanto sin posibilidad de hacer oír su voz ni romper su condición de marcado subdesarrollo⁴⁴¹.

Y, regresando al tema de cómo se desarrolló la Antropología Aplicada en el área de América Latina, en su artículo, Villa Rojas, dijo lo siguiente.

La Antropología Aplicada en América Latina

Los países latinoamericanos pioneros en desempeñar proyectos de Antropología Aplicada, fueron México y Perú; veamos de qué manera lo hicieron.

En el caso de Perú, fue a través de un convenio entre la Universidad de Cornell y el Instituto Indigenista Peruano, la meta: elevar el nivel de vida de los peones que habitaban la hacienda de Vicos al noreste de la ciudad de Lima.

¿Cuáles fueron las “acciones” específicas y los logros de tal aplicación? Sobre ambas cosas habló Villa Rojas.

Su población [de Perú] se componía de 1, 700 indígenas quechuas, distribuidos en 300 familias [...]. De ese número sólo unos cinco podían expresarse rudimentariamente en español y sabían algo de lectura y escritura [...] su condición económica era de extrema miseria, ya que, a más de cultivar una tierra ya bastante gastada, tenían que dedicar tres días de la semana a trabajos gratuitos en favor de la hacienda como renta de la pequeña parcela que cultivaban para subsistir [...] el proyecto Vico se puso como objetivos inmediatos: la transferencia del poder a la propia comunidad, mayor producción agrícola y mejor distribución, introducción y difusión de las técnicas modernas, promoción de salud y bienestar, elevación del status y del rol de los nativos dentro de la estructura

⁴⁴¹ Alfonso Villa Rojas, “Antropología Aplicada...”, en *América Indígena... (Op. cit.)*, p. 23.

social y , finalmente, la creación de un moderno sistema de instrucción mediante escuelas y otros recursos⁴⁴².

Más adelante fueron mencionados los alcances reales de los objetivos propuestos.

[...] es de reconocerse como logro máximo el que se haya sacado a los indios de su condición de parias, para darles dignidad de hombres libres. En buena parte, esta conquista se alcanzó al obtener la propiedad de la hacienda por venta a plazos que les hizo el gobierno nacional [...] también se mejoraron las cosechas, la vivienda, la alimentación y la educación⁴⁴³.

Aunque parece que hubo importantes logros, sobre todo el de haber promovido la propiedad de la tierra; el proyecto tuvo, también, críticas en los resultados, como ser considerado responsable de ocasionar trastornos en la salud mental:

Una investigación a base de cuestiones presentadas a casi todos los jefes de familia en 1953 y, nuevamente, en 1963, revelan aumento substancial en la incidencia de manos temblorosas, palpitations cardiacas, pesadillas, dolores de cabeza pérdida del apetito y dificultad de conciliar el sueño⁴⁴⁴.

La conclusión fue que si bien hubo mejoras el proyecto no alcanzó “la sensibilidad emocional que tan importante resulta para el justo disfrute de la existencia”⁴⁴⁵.

Posteriormente se mencionó a otros programas aplicados en Perú, Ecuador y Bolivia, denominados en conjunto “Acción Andina”, los cuales tuvieron un resultado similar al anterior; sin embargo, no nos detendremos en mencionar las cualidades de estos proyectos, más bien daremos paso a presentar qué proyecto fue aplicado en México y cuáles fueron los resultados.

⁴⁴² *Ibíd.*, p. 24.

⁴⁴³ *Ibíd.*, p. 25.

⁴⁴⁴ J. Óscar Alers, “The quest for well-being”, en *The American Behavioral Scientist*, volumen VIII, número 7, 1965, p. 20; citado en *Ibíd.*, pp. 24-25.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 26.

Villa Rojas expresó que sólo hasta 1948 se comenzó a desarrollar la antropología aplicada en México, debido a que anteriormente los antropólogos mostraban interés por sociedades prehispánicas; y ya para la fecha mencionada con el proyecto del Papaloapan se introdujeron trabajos de antropología aplicada pues se requirió el trabajo de antropólogos para “analizar la naturaleza socio-cultural de la región, así como de sus problemas más urgentes. Por tal razón se estudiaron las ciudades de Tierra Blanca y San Andrés Tuxtla, y las villas de Chalcaltianguis y Ocotlán”⁴⁴⁶.

[...] el proyecto Papaloapan tuvo por objeto poner en marcha obras gigantescas de carácter hidráulico, vial, agrícola, sanitario, etc., tendientes a promover el desarrollo integral de la cuenca del río Papaloapan [...] la parte antropológica tuvo por objeto principal conocer los modos de vida de casi medio millón de indígenas, de los cuales 205,510 ignoraban por completo el español [...] ese propósito no se limitaba simplemente a conocer sino, también, a formular los medios más adecuados para hacer **menos violento y conflictivo el paso de la cultura tradicional a otra de tipo moderna basada en la técnica y la industria**. En este proyecto participaron ocho antropólogos y brigadas de maestros, médicos, agrónomos, trabajadores sociales, promotores culturales y otros muchos expertos en asuntos de la vida rural⁴⁴⁷.

De igual manera que el autor comentó las “flaquezas” del proyecto de Perú, también lo hizo con respecto al proyecto mexicano:

[...] al igual que hemos hecho con los proyectos de Vicos y Misión Andina, debemos decir que este ensayo de antropología aplicada no logró alcanzar el nivel de nuestras aspiraciones debido a factores diversos [...] entre ellos [...] la carencia de recursos adecuados, [...] la falta de articulación entre expertos de otras disciplinas y nosotros [Instituto Nacional Indigenista...] no habersele dado a nuestros informes la debida atención que merecían para la formulación de planes a seguir [...]⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*, p. 35.

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 35-36 (las negritas son más).

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, p. 36.

Además de las críticas en torno a la ejecución de la Antropología Aplicada, también, esta rama de la Antropología recibió críticas por parte de quienes la consideraron un proyecto “etnocida”, así, aquellos de ideología marxista que de alguna manera equiparaban a los indígenas con los obreros, consideraron que los antropólogos pretendían incorporar a los indígenas al sistema capitalista⁴⁴⁹.

Para el caso de Perú fue planteada la cuestión: “¿No sabemos acaso [...] que el lugar que la sociedad ofrece a los grupos indígenas es el de un subproletariado, de un *lumpen-Proletariat* incapaz de auto-estructurarse como sociedad cultural consiente?”⁴⁵⁰. Aquí se acusa a la Antropología Aplicada por destinar a los indígenas a ser una clase dominada; sin embargo, siguiendo a Stavenhagen, en su condición de indígenas ya son una clase dominada.

Y, respecto a la incorporación de los indígenas al capitalismo, fue dicho:

Si lo que tratamos es de salir del mundo capitalista, *de cambiar el país*, no podemos hacer esto con una teoría que sirve para integrar a todos los grupos dentro de lo que precisamente queremos cambiar, dentro de la realidad capitalista que negamos rotundamente⁴⁵¹.

Con relación a tales críticas Villa Rojas concluyó:

Si a estos factores agregamos todavía la creciente oposición hacia toda investigación auspiciada o financiada por agencias extranjeras, debido a que se les atribuyen propósitos de dominación neocolonialistas, entonces, la posición de la Antropología Aplicada en asuntos de carácter indigenista se hace todavía más débil⁴⁵².

⁴⁴⁹ De lo cual ya hemos hablado con base en las tesis de Stavenhagen.

⁴⁵⁰ Stefano Varese, “La crisis de la Antropología Aplicada en Perú”, *Oiga*, número 305, enero 3, Lima Perú, 1969; en Alfonso Villa Rojas, “Antropología Aplicada...”, en *América Indígena... (Op. cit.)*, pp. 30-31.

⁴⁵¹ *Ibíd.*, p. 31.

⁴⁵² *Ibíd.*

Así, Villa Rojas no se daba cuenta de que si el indigenismo floreció extraordinariamente en los años 70, fue en gracias a los préstamos que adquirió el Estado, de “agencias extranjeras”, para financiarlo (lo cual es de alguna manera, efectivamente, un medio de dominio “neocolonial”), al menos para el caso de México, así fue.

El indigenismo guatemalteco también recibió críticas en torno a los medios para desarrollar al indigenismo.

A últimas fechas han surgido críticas en el medio universitario en el sentido de considerar obsoleto el tipo de indigenismo actual, el cual piden que desaparezca por razón de ser simple recurso paternalista del gobierno, así como medio para mantener el *colonialismo interno* que permite a la clase dominante continuar con la explotación del indio⁴⁵³.

Finalmente, para el caso de México, se anotó:

Desde luego, tal situación presenta marcada similitud con la que anotamos para Perú: la misma tendencia histórico-cultural; el mismo tipo de aplicación antropológica, la misma escasez de antropólogos debidamente entrenados en técnicas y métodos de aplicación; finalmente, la misma incomprensión respecto de la utilidad e importancia de la antropología y sociología en asuntos de carácter práctico⁴⁵⁴.

Queremos recuperar el apartado de “conclusiones” que incluye el artículo debido a que representa una síntesis de los avances del indigenismo de América Latina a 30 años de su “creación”.

Conclusiones del artículo

1.- Aun cuando existen varias obras traducidas del inglés al español, se ha aprovechado poco el “amplio bagaje de ideas, conceptos, principios y recomendaciones sobre métodos, técnicas, propósitos y contenido de lo que constituye la antropología aplicada, todavía no

⁴⁵³ *Ibíd.*, p. 33.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 34.

hemos ensayado su aprovechamiento en los problemas sociales que se confrontan en América Latina”⁴⁵⁵.

2.- Para el caso de Perú, los libros no están al alcance de los estudiosos debido tanto a la incomprensión de la lengua en que están escritos como al mismo hecho de su precaria circulación.

3.- Hay distancia entre el material etnográfico que proporciona el antropólogo y “los propósitos que orientan al administrador y otros expertos, en asuntos de salubridad, agricultura, vivienda, educación, trabajo, producción, mercados y demás”⁴⁵⁶.

4.- “[Existe] incomprensión que todavía prevalece entre funcionarios y especialistas en otras disciplinas, acerca de la naturaleza y grandes posibilidades de la aplicación de las ciencias sociales en general”⁴⁵⁷.

5.- Para el caso de Perú “los integrantes de elite nacional conservadora tienen temor y se alarman creyendo que las investigaciones serán utilizadas por los izquierdistas para fines subversivos”⁴⁵⁸.

6.- Para el caso de México, “algunos estudiantes y profesionales se oponen a la antropología aplicada e, inclusive, a la práctica de trabajos de campo, debido a que temen que sus aportes sean aprovechados por la clase en el poder como nuevos recursos de control y opresión”⁴⁵⁹.

Por todo lo dicho en estas páginas, puede verse la multiplicidad de factores que han estado contribuyendo al escaso prestigio que, todavía, rodea a los antropólogos, así como a la poca estimación en que se tiene el aspecto utilitario de la Ciencia del Hombre. Si estas breves notas pudiesen contribuir a la toma de conciencia de las fallas y vicios

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, p. 38.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*

⁴⁵⁷ *Ibíd.*

⁴⁵⁸ *Ibíd.*, p. 39.

⁴⁵⁹ *Ibíd.*

mencionados y, con ello, evitar su continuada repetición futura, entonces, nuestra intención al presentarlas no habrá sido del todo vana⁴⁶⁰.

Desafortunadamente, para Villa Rojas, las intenciones mencionadas no rindieron frutos. En primer lugar, porque la Antropología Aplicada se fue en picada al igual que el indigenismo a consecuencia de la Crisis Económica de los años 70. Y, en segundo lugar las críticas, al indigenismo, siguieron estando presentes. De hecho, queremos concluir este apartado reflexionando sobre un artículo de Gonzalo Aguirre Beltrán, de 1975, a finales del “sexenio del indigenismo”, en el que acusó a sus críticos, los críticos del indigenismo, quienes contribuirían profundamente a cambiar el paradigma indigenista; pero, esto es algo que se reflexionará particularmente en el siguiente capítulo 3.

Gonzalo Aguirre Beltrán: *Etnocidio en México: una denuncia irresponsable*

Hemos considerado imprescindible recuperar el contenido de este artículo, principalmente, por las siguientes razones:

- 1.- Encontramos una crítica al objetivo de integrar a la población indígena a la Nación por parte de antropólogos que estuvieron inmersos en la Antropología Aplicada en México, lo cual da un valor importante a tal crítica porque fue hecha desde el indigenismo.
- 2.- Encontramos una crítica y al mismo tiempo la defensa a ésta, sobre la premisa “eterna” en torno al deseo contradictorio de cambiar a los indígenas sin que cambien.
- 3.- Encontramos un argumento interesante en torno a la esencia del indigenismo en un país del tercer mundo.
- 4.- Finalmente, encontramos críticas al indigenismo desde la teoría marxista y sobre todo, encontramos el principio de la ruptura del paradigma indigenista creado desde los tiempos de Manuel Gamio: el Estado no debería integrar a los indígenas, ni hacer políticas

⁴⁶⁰ *Ibíd.*

ni proyectos de asistencia social porque sólo ha causado que estas poblaciones sean dependientes.

Veamos cómo se fueron presentando tales argumentos.

Marxismo vs Nacionalismo

El marxismo, al igual que otros esquemas grandiosos del decimonono, reclamó desde el principio validez universal [...]. Consecuentemente, sus postulados no quedan limitados a los ámbitos reducidos de un país, ni siquiera al conjunto de países europeos donde el desarrollo del capitalismo industrial y su análisis crítico dieron origen al materialismo histórico. [...] La clase proletaria, destinada a fundar la nueva sociedad, traspone las fronteras patrias y crea solidaridades, distintas a las que nacen de la identidad de origen, que configuran los intereses representados por la conciencia de clase.

[...] El proletariado y la burguesía son clases opuestas en la estratificación de las formaciones nacionales y se da por sentado que la solidaridad de clase entre burgueses y proletarios prevalece sobre la solidaridad nacional. De ahí el internacionalismo que postulan [...] también el rechazo del nacionalismo tanto por quienes propalan la unión de los proletarios del mundo, tanto por los voceros de la burguesía en los países capitalistas altamente desarrollados. Los dirigentes de los grandes imperios económicos se pronuncian, cuantas veces tienen ocasión, en contra del nacionalismo irreductible de los países del llamado Tercer Mundo, al igual que lo hacen los líderes de los partidos comunistas de los países occidentales. En esto concuerdan, aun cuando sean distintas las metas que persiguen burgueses y proletarios⁴⁶¹.

La intención, de Aguirre Beltrán, de presentar los postulados básicos del marxismo se debió a su desacuerdo con los intelectuales marxistas, quienes consideraban a la integración de los indígenas a la nación un objetivo nacionalista que implicaría que los

⁴⁶¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, "Etnocidio en México: una denuncia irresponsable", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXV, número 2, México, Abril-Junio de 1975, pp. 405-406.

indígenas perdieran su autenticidad particular; el resultado de tal integración sería la homogenización de las poblaciones indígenas que conllevaría al llamado etnocidio, o bien la muerte de la multiculturalidad de México, pues implicaba que cada etnia iba a uniformarse con el traje de mexicanidad y no con el suyo, propio de antes de la llegada de los españoles. Así, los marxistas, en contra de tal homogenización cultural:

Postulan una dispersión de minúsculas naciones, cada una con su economía, cultura, lengua e identidad étnica particulares, federadas en un Estado multinacional. No toman en cuenta que la sociedad envolvente, abrumadoramente mayoritaria y económica y culturalmente más avanzada, por su propio dinamismo, necesariamente se entrometerá y destruirá los estados corpusculares: *status in statu*.

No tenemos la intención de contradecir a los apóstoles del destino [...] Deseamos, en cambio, responder con amplitud a los apóstoles del retorno al estado de la naturaleza –en el que el salvaje encuentra supuestamente la felicidad- porque induce a grave confusión la postura política de ultraizquierda, la romántica oposición al sistema, la magnilocuente defensa de minorías oprimidas y porque el uso inmoral que hacen los *indígenas profesionales* les otorga ante el público ignaro la imagen de adalides de una causa justa⁴⁶².

Así, con un tono sarcástico Aguirre Beltrán criticó la postura que comprendía al indigenismo como un medio para homogeneizar a la población mexicana, causante de conllevar al fin de la multiculturalidad; pero, lo más importante es que el autor dejó ver que la integración era inevitable, no sólo como propósito de la causa indigenista sino, porque de por sí los indígenas eran poblaciones con tendencia a aculturarse y, a través de ello, al abandono de su ser indígena.

⁴⁶² *Ibíd.*, p. 407.

Culturalistas vs Indigenistas: “el perro que muerde la mano del amo”

El objetivo del artículo elaborado por Aguirre Beltrán, fue defender la causa indigenista que estaba siendo desprestigiada por antropólogos que habían trabajado para la misma. Por ello, es que hemos dado este título al apartado, pues tales antropólogos, de acuerdo al argumento de Aguirre, se beneficiaron del Instituto Nacional Indigenista y en lugar de publicar en México los resultados de sus investigaciones, hicieron una publicación de desprestigio en contra de esta Institución que les había dado la oportunidad de colaborar en un proyecto Indigenista.

Veamos cómo se plasmó el hecho en palabras de Aguirre:

Todo esto viene a cuento porque en noviembre de 1973, el *International Work Group for Indigenous Affairs*, de Dinamarca, publicó como documento 15, un *report* que, a mediados del año pasado de 1974, se reprodujo en el primer número de una revista antropológica publicada en lengua inglesa y editada en Londres. La revista es, en esencia, anticolonialista y, significativamente, circula en la metrópoli decadente de un imperio colonial [...] En ella se halla contenido el artículo intitulado “Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca, México”. Sus autores son Alicia Mabel Barabas y Miguel Alberto Bartolomé, licenciados en Antropología de la Universidad Nacional de Buenos Aires e investigadores de campo del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. [...]

La lectura del artículo hace patente, desde sus primeras páginas, la inconsistencia científica que domina las restantes. Lo hubiera pasado por alto si no estuviera deliberadamente encaminado a desprestigiar las finalidades últimas del movimiento indigenista y a quienes de alguna u otra manera a él hemos contribuido. No de otro modo puedo interpretar su contenido y la insistencia en divulgarlo. Los autores son típicos “happy savage anthropologists”. Forasteros por la raza, por la cultura y por el condicionamiento político a la corriente revisionista anárquica, creen dogmáticamente en el relativismo cultural y son decididos contestatarios de la aplicación de las ciencias sociales al proceso de formación nacional. Toda intervención en el estado de naturaleza de un grupo indígena es para ellos etnocidio.

El artículo –por consiguiente- tiene como propósito denunciar el etnocidio de minorías étnicas que en México llevan a cabo agencias de desarrollo regional como parte de la política de desarrollo capitalista del gobierno mexicano. Estas agencias –en el caso que exponen como prueba- son la Comisión del Papaloapan y el Instituto Nacional Indigenista. La primera [...] tiene como función eminente explotar la fuerza de trabajo del indio para incrementar la producción económica regional. La segunda tiene como tarea incorporar a los indios en el sistema capitalista nacional de producción y consumo mediante la eliminación de su semi-independencia económica y su identidad cultural, para convertirlos en un proletario rural, esto es, en una masa con conciencia de clase, pero desprovistas de cualquier sentido significativo de identidad étnica. La distorsión, por parte de los autores, de los principios que norman la acción de ambas agencias es tan evidente que no puede ser atribuida a ignorancia⁴⁶³.

Es evidente que estos antropólogos licenciados en Argentina, eran afectos al ideal de concientizar como clase a las poblaciones indígenas; sin embargo, como ya hemos referido, entre las tesis de Satavenhagen se argumentaba lo absurdo de este ideal, debido a que la clase proletaria (a la que según podrían pertenecer los indígenas) en realidad se beneficiaba con el dominio, por parte del estado capitalista, de los indígenas, debido a que los beneficios laborales no hubieran sido posibles con la dominación de aquellas poblaciones, pues tal dominación producía el presupuesto para invertir en mejoras para las condiciones laborales.

Así, la crítica de los mencionados antropólogos se fundamentó en dos premisas esenciales; la primera, que el Estado Nacional al integrar a las poblaciones indígenas a su proyecto de desarrollo estaba sometiendo y haciendo más efectivo su dominio sobre tales poblaciones, además estaba obteniendo beneficios económicos de esta opresión; la solución en última instancia, hubiera sido que los indígenas se concientizaran de este hecho y se revelaran contra tal acción que se escoltaba con el nombre de indigenismo. La segunda, que tal proyecto, además de ser un medio de coacción, era un medio de destrucción de la cultura indígena, porque al integrarse al proyecto de desarrollo, tal

⁴⁶³ *Ibíd.*, p. 407-409.

cultura abandonaría su esencia indígena; la solución hubiera sido, dejar a los indígenas “tal cual” sin que el Estado interviniera en su modo de vida. De ahí que Aguirre Beltrán aludió al absurdo ideal de “el buen salvaje”.

En defensa, ya directamente, de las Instituciones Indigenistas que habían dado “techo” a estos antropólogos “malagradecidos” Aguirre argumentó:

No es mi obligación tomar la defensa de la C. del P. [Comisión del Papaloapan...]; pero séanme permitidas unas pocas palabras en honor a la verdad. Es por sí evidente que el erario federal no dota a la C. del P. de millones y millones de pesos para esclavizar a tres, cinco o diez millones de mazatecos y chinantecos; de hacerlo así realizaría, no una inversión descabellada, sino, lo que es peor, estúpida [...].

Es realmente asombroso que [] la pesquisa se hizo a solicitud de la C. del P. que contrató y tuvo a sueldo a los antropólogos. El propósito de ésta era contar con datos de primera mano como base para tratar racionalmente el problema humano implícito en la construcción de la represa. Barabas y Bartolomé prefirieron hacer pública la denuncia de etnocidio en la revista extranjera a entregar la exclusividad de su trabajo de campo a la institución que les pagó [...].

Agréguese a lo anterior el hecho de que la denuncia vio la luz en Dinamarca y Gran Bretaña, es decir, en países cuyos intereses son tan ajenos a la problemática mexicana que apenas sí sus estudiosos la conocen en sus lineamientos más generales. No cabe duda, es más fácil fabricarse una buena imagen de héroe o de investigador de campo en tierras remotas que en la tierra natal, conmovida, en el caso, por el justicialismo. Los autores ignoraban tal vez que México goza de amplia libertad de expresión, lo que permite publicar, sin peligro, lo que se venga en gana.

¿Pero hubo, realmente, trabajo de campo? Difícil es decirlo con el solo apoyo de los datos contenidos en la denuncia. La acusación que hacen al INI no la fundan en el examen de las labores que lleva a cabo el Centro Coordinador de Chinantla –que siempre tuvo abiertas sus puertas a los investigadores sino en las declaraciones, producto de una entrevista periodística, que hizo el que esto escribe. Al pie de la letra rezan: “El propósito sigue siendo la integración y de ninguna manera desarrollar en ellos (N. B. en la

población india de México) una conciencia étnica que los separe del resto de la nación. Es necesario pasarlo de una situación de castas distintas a una situación de clases, donde exista la posibilidad de que el indígena pueda entrar dentro de un grupo mayor, en este caso el proletariado...”

No encuentro en [...] la denuncia hechos que funden la acusación de etnocidio formulada en contra de una institución y un gobierno revolucionario⁴⁶⁴.

Nación y nacionalismos

Por otra parte, regresando al culturalismo, tenemos que los antropólogos “rebeldes”, consideraban que “someter” a los indígenas a la integración de un proyecto nacional de desarrollo conducía a promover la destrucción de su cultura, de ahí la esencia de la denuncia del “etnocidio”. Aguirre Beltrán, dejó ver, a través de su análisis crítico de la postura de tales antropólogos, que era absurdo considerar que cada población indígena debía desarrollar una propia nación:

[...] Barabas y Bartolomé tienen a los chinantecos como miembros de una nación “con miles de años de existencia y cuatrocientos de resistencia al proceso colonial”, a la que la ideología indigenista niega el derecho a una existencia cultural separada⁴⁶⁵.

Lo absurdo recaía en el hecho de que una Nación no puede contener diversas naciones de lo contrario no habría Nación, pues, la homogenización de algunos aspectos en determinado territorio eran el resultado de una Nación. Entonces, considerar a cada población indígena una nación era simplemente ilógico y, por otra parte; de por sí las poblaciones indígenas ya constituían un mundo aparte, problema que, precisamente, pretendía resolver el indigenismo, ya que la incorporación a la nación iba a promover el desarrollo y sobre todo la salvación de las miserables condiciones en las que estaban sumergidas los indígenas a causa de su aislamiento.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, p. 410-411.

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, p. 411.

Ante ello, Aguirre argumentó:

[...] La nación es una comunidad étnico-social, históricamente constituida, que tiene como premisas y rasgos definidores la comunidad de lengua, territorio, vida económica y cultura. [...] la nación nace con el capitalismo como necesidad intrínseca de este modo de producción; en este sentido las comunidades indias, articuladas al capitalismo [...] no satisfacen las condiciones que exige el concepto. Llamar nación chinanteca a un grupo étnico social que carece de comunidad de lengua, de territorio y de vida económica que imponga la existencia de un mercado interno es científicamente inaceptable⁴⁶⁶.

Por otra parte, es importante reconocer cómo es que tales antropólogos llegaron a la conclusión de que el indigenismo estaba produciendo un Etnocidio. Así, ellos quisieron denunciar las actividades que estaban haciendo tanto el Instituto Nacional Indigenista como sus células indigenistas, los Centros Coordinadores Indigenistas, en relación a los proyectos de desarrollo.

Algunos de los proyectos que promovía el Instituto a través de sus Centros fue la construcción de represas; este proyecto es sumamente importante porque Arturo Warman haría una puntual y declarada observación en contra de la construcción de estas represas, declaración que representó la esencial oposición al indigenismo (de lo cual se hablará en el próximo capítulo).

Así, queremos dejar sentado desde aquí cómo el desarrollo de la tecnología con intenciones de promover el avance económico en las poblaciones indígenas, en realidad representó un arma de dos filos dentro de la visión indigenista.

Sobre este desarrollo social y tecnológico dijo Aguirre Beltrán:

El INI estableció a mediados de 1972, una agencia de desarrollo integral multidisciplinaria –Centro Coordinador Indigenista- en Tuxtepec [...] De entonces a la fecha adiestra personal bilingüe reclutado en las propias comunidades chinantecas. Al 1o. de 1975 trabajan en tareas de educación de adultos, alfabetización en lengua indígena,

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 412.

enseñanza básica, extensión agrícola y salud pública 192 promotores y 129 maestros bilingües que operan 104 unidades educativas en los municipios de Chiltepec, Valle Nacional, Usila, Tlacoatzintepec, Teotilalpan, Sochiapa, Jalapa, Teutila, Cotzocón y Ojitlán. En este último municipio trabajan 63 promotores y 23 maestros de lengua ojiteca. Sobre ellos recae la responsabilidad de mantener la cohesión de la comunidad y la persistencia de la cultura; trabajo que les será menos arduo si no hay solución de contigüidad entre el lugar al que serán movidos los afectados y el que hoy ocupan. [...] Cuan lejos de la truculencia del etnocidio están las circunstancias, ciertamente azarosas, por las que atraviesa la comunidad [...] La denuncia de etnocidio, formulada en contra del indigenismo mexicano [...] revela poca originalidad. Es producto derivado del coraje y el esfuerzo mental ajenos. El término fue acuñado por los antropólogos franceses como arma en contra de la invasión del territorio del recorrido de los indios selváticos establecidos en la gran cuenca Orinoco-Amazonas [...] ⁴⁶⁷.

De alguna manera el autor de *Regiones de Refugio* aclaraba que si bien el cambio tecnológico afectaba a una parte (por cierto minoritaria) de la población, la compensación que se hacía por parte del indigenismo, a través de un desarrollo social rebasaba los males acaecidos. Además de que dichos males en realidad estaban siendo solucionados *per se*.

Así, las críticas al indigenismo fueron tomadas por Aguirre Beltrán más como la defensa de una postura antropológica moderna que una crítica propositiva basada en hechos reales. Por ello él terminó la defensa al indigenismo argumentando que más que una denuncia, los antropólogos dejaban ver su dogmatismo teórico que en nada ayudaba a promover el bienestar de las poblaciones indígenas:

[asimilismo y culturalismo] ni la incorporación coercitiva de los grupos étnicos supérstites, ni la preservación pasiva de un pluralismo cultural que nos llevaría a una política de reservaciones y de legislación privativa, para evitar, dudosamente, la contaminación de las comunidades originales con los morbos de la civilización.

[...] las comunidades indias no viven solas en las regiones interculturales de refugio; su existencia está regulada por un centro rector no indígena y se encuentran rodeadas por

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, p. 413.

una sociedad envolvente [...] La invasión a las tierras comunales, la explotación de los recursos naturales y humanos, el trato que conlleva esa explotación, el abuso, el robo, el asesinato y otros actos delictivos cometidos por sectores de la población nacional [...] se realizan una y más de las veces sin que las autoridades locales, por estar comprometidas o por simple impotencia, puedan evitarlo. De aquí la necesidad imperiosa de la acción indigenista y el propósito intencionado de facilitar, a esas comunidades, los instrumentos de la cultura moderna que les permitan sobrevivir frente a las acechanzas⁴⁶⁸.

Así quedó plasmada una de las primeras críticas al Indigenismo, una de muchas posteriores que fracturarían la esencia desarrollista de esta práctica basada en el ideal del progreso nacional que incluyera a las poblaciones indígenas.

Antes de concluir este capítulo haremos referencia a algunas de las acciones indigenistas a través de los Centros Coordinadores Indigenistas. Así, observaremos los trabajos más sobresalientes o de los que se habló acerca del indigenismo, durante el “sexenio del desarrollo”.

El Instituto Nacional Indigenista

Así como la *América Indígena* fue un medio de expresión para el indigenismo, los Centros Coordinadores Indigenistas fueron la expresión concreta del indigenismo; la *América Indígena* fue a la teoría y evidencia indigenista como los Centros fueron a la praxis indigenista. Por ello, es de suma importancia presentar cual fue el desarrollo de estos Centros tanto en el ámbito cuantitativo como en el cualitativo, y, también no es menos importante ahondar en el discurso del primer mandatario (Luis Echeverría Álvarez), que durante su sexenio, como hemos venido mencionando, hubo un desarrollo sin igual de indigenismo.

⁴⁶⁸ *Ibíd.*, p. 417-418.

Comenzando con los datos cuantitativos, veamos el crecimiento de los Centros.

El crecimiento de Centros Coordinadores Indigenistas

Como se ha mostrado anteriormente, sólo se habían establecido, hasta 1970, 12 Centros en los siguientes lugares: Las Casas, Chiapas; Guachochi, Chihuahua; Tlapa, Guerrero; Ixmiquilpan, Hidalgo; Mezquitic, Jalisco; Cherán, Michoacán; Huautla, Oaxaca; Jamitepec, Oaxaca; Temazcal, Oaxaca; Tkachiaco, Oaxaca; Vicam, Sonora; Peto, Yucatán; además de que se había proyectado la apertura de los siguientes:

1 en Campeche, 5 en Chiapas, 1 en Chihuahua, 4 en el Estado de México, 2 en Guerrero, 1 en Morelos, 10 en Oaxaca, 4 en Puebla, 1 en Quintana Roo, 2 en San Luis Potosí, 1 en Sonora, 1 en Tabasco, 1 en Tlaxcala, 6 en Veracruz, 1 en Yucatán, (41 en total).

Así las cosas, durante el gobierno de Echeverría no sólo fue superado el número de Centros establecidos, también fue superado el número de Centros que se tenía en proyecto; entonces, en lugar de haberse construido 41 Centros, se construyeron 59, casi 200% más de lo ya existente. Los centros creados durante el sexenio de Luis Echeverría Álvarez fueron:

1 en B. C. Norte, 2 en Campeche, 7 en Chiapas, 4 en Chihuahua, 1 en Durango, 1 en el Estado de México, 1 en Guanajuato, 4 en Guerrero, 2 en Hidalgo, 1 en Jalisco, 2 en Michoacán, 1 en Nayarit, 9 en Oaxaca, 3 en Puebla, 2 en Querétaro, 1 en Quintana Roo, 3 en San Luis Potosí, 1 en Sinaloa, 4 en Sonora, 2 en Tabasco, 5 en Veracruz, 2 en Yucatán⁴⁶⁹.

Como se podrá observar los Centros se establecieron a lo largo y ancho del territorio mexicano, aun cuando en años anteriores se habían considerado la existencia de

⁴⁶⁹ Instituto Nacional Indigenista, *Seis años de acción indigenista... (Op. cit.)*, p. 39.

lugares en los que no era necesario su establecimiento (Baja California Norte, Sinaloa, Durango, Nayarit, Guanajuato)⁴⁷⁰.

¿Cuál fue el discurso de Echeverría Álvarez ante el establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas? Es importante mencionarlo porque en dicho discurso se establecieron las cualidades y propósitos del Indigenismo.

Palabras Presidenciales en torno al desarrollo de Indigenismo

Desde los primeros días del actual gobierno pusimos especial énfasis en la atención de las regiones tradicionalmente marginadas, a fin de incorporarlas definitivamente al desarrollo nacional a través del establecimiento de la Comisión Nacional de Zonas Áridas y de los centros coordinadores de las regiones Huicot, mixe y maya, tzeltal, tojolabal y lacandona⁴⁷¹.

El objetivo con respecto a la integración fue muy claro en varios discursos de Echeverría; pero, debemos recordar que también Aguirre Beltrán tuvo palabras con respecto a la labor indigenista; en este sentido, el término “palabras presidenciales” no sólo se relaciona con el Presidente de la Nación sino con el Presidente del Instituto Nacional Indigenista.

Así, Echeverría (en el primer párrafo) mencionó la importancia de incorporar al desarrollo nacional a las comunidades indígenas y Aguirre mencionó los medios que promoverían aquélla.

Con el fin de contribuir a la integración y mejorar el nivel de vida de la población indígena, el Instituto en coordinación con otras dependencias oficiales, ha promovido y realizado obras de infraestructura que permitan el movimiento de bienes de producción y la circulación humana, promuevan y fomenten la educación y la salud, mejoren los sistemas productivos y en general, eleven el nivel socioeconómico de la población. Con

⁴⁷⁰ Instituto Nacional Indigenista, *Realidades y proyectos...* (Op. cit.), p. 25.

⁴⁷¹ Instituto Nacional Indigenista, *Seis años de acción indigenista...* (Op. cit.), p. 153.

este objeto, el Instituto asesora a las comunidades en la formulación de programas, que consideran la construcción de caminos, electrificación, introducción de agua potable, infraestructura agropecuaria, centros educativos y de salud, etc. Mismos que son presentados a las diferentes dependencias oficiales para su realización⁴⁷².

Las dependencias a las que se refería Aguirre Beltrán eran las distintas Secretarías de Estado, las cuales tenían una asociación con el Instituto Nacional Indigenista (como ya se mencionó)

Por otra parte, Luis Echeverría Álvarez tuvo bien claro que la “integración” de los indígenas implicaba una democracia social en el sentido de conllevar a todos los mexicanos a mejores condiciones de vida, y que todos tuvieran las mismas oportunidades para crecer sin excepción alguna.

El país necesita organizar su actividad económica y social con el objeto de producir más y mejores satisfactores y distribuirlos en la forma más equitativa. La democracia social mexicana tiene por objeto procurar a los ciudadanos alimentación, vestido y vivienda, educación, salubridad y seguridad social; y empleo que permita al hombre, alcanzar, a través del esfuerzo, el pleno desenvolvimiento de su personalidad⁴⁷³.

Por su parte, Aguirre Beltrán mencionó las acciones indigenistas ligadas a alcanzar los objetivos prescritos por Echeverría Álvarez:

- Reducir la marginación y subdesarrollo de los pueblos y comunidades indígenas.
- Mejorar la economía de subsistencia de los indígenas.
- Liberar a los indígenas “de la explotación y dominación de que son objeto”.
- Aprovechar racionalmente los recursos naturales, así como mejorar las técnicas de explotación de los mismos.
- Promover infraestructura de comunicación “para romper el aislamiento en que viven y para introducir otros servicios indispensables”.

⁴⁷² *Ibíd.*, pp. 155-156.

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 121.

- Fomentar la producción artesanal así como mejorar las relaciones de intercambio comercial.
- “promover la canalización de créditos y, en general, contribuir, mediante las actividades económicas, al **alivio y eventual solución de la miseria y explotación de los pueblos y comunidades indígenas** [...]”⁴⁷⁴.

Recuperamos el último objetivo textualmente, porque fue totalmente real que la solución a la miseria de las poblaciones indígenas siempre fue eventual; en realidad, el indigenismo, entonces, siempre consistió en un parche que se fue desgastando a lo largo de casi medio siglo, es decir, a lo largo de la vida del indigenismo como una política de asistencia social. Como se verá en el próximo capítulo este parche ya no fue sustituido por otro y se dejó explotar la llanta.

Debido a que se ha mencionado ya la estructura de los Centros y los servicios de que proveían y sobre todo su organización institucional, terminamos este apartado enunciando algunas cifras con relación al presupuesto invertido para el indigenismo; la necesidad de hacerlo es porque una de las causas del declive del indigenismo fue, precisamente, la falta de inversión causada por la crisis de los años 70.

La Inversión en las poblaciones indígenas

En el texto que estamos analizando, se mencionó que fueron invertidos 1,304.6 millones de pesos en la construcción de Centros, lo cual hizo posible que se crearan diez centros por año, lo que significó “un logro extraordinario que mucho honra al Presidente Echeverría como auténtico paladín de la causa indigenista”⁴⁷⁵.

Pero, ¿de dónde se obtuvo tal cantidad de dinero para invertirlo a la “causa indigenista”? Echeverría decía:

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 125-126 (las negritas son mías).

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, p. 50.

Si había dinero, había que gastarlo, y si no lo había, había que imprimirlo o pedirlo prestado. ¿Para qué otra cosa había de servir el crédito acumulado del “desarrollo estabilizador”? Gastar era sinónimo de invertir, y ambas operaciones parecían buenas y productivas en sí mismas⁴⁷⁶.

Esta mentalidad tan despreocupada fue criticada por el secretario de Hacienda en turno Hugo Margáin, quien de acuerdo al testimonio presentado por Krauze:

Tiempo después reconstruiría el episodio que lo llevó a la renuncia: “Yo le dije: “Bueno hay algunas reglas que deben tomarse en cuenta, señor presidente. La deuda interna y la deuda externa tienen un límite””. Aquella primavera de 1973, Luis Echeverría aceptó la renuncia de Margáin (lo designó embajador en Gran Bretaña) y le encomendó el puesto a su amigo del alma, José López Portillo (un hombre con poca experiencia económica y política)⁴⁷⁷.

Así los gastos o bien la “inversión” en la “causa indigenista” se llevó a cabo a costa del endeudamiento; al final del sexenio, antes de su muerte (el 10 de marzo de 1976) Cosío Villegas comentó a un discípulo: “¿Ha visto usted el nivel de la deuda externa?” [...]. Llega casi a los 26 mil millones de dólares. Ya nos llevó la chingada”⁴⁷⁸.

Y no sólo para México sino para los países subdesarrollados, los años setenta implicaron un periodo de retroceso, Wallerstein anotó: “Las políticas estatales se concentraron en mendigar, pedir prestado y robar para impedir que sus presupuestos se desmoronaran”⁴⁷⁹.

No me es posible por ahora testificar el acto de mendigar o de robar de Luis Echeverría Álvarez, pero, lo que sí puedo hacer es retomar de Krauze el siguiente fragmento que testifica la acción de endeudamiento y parte de sus consecuencias:

⁴⁷⁶ Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), p. 411.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*

⁴⁷⁸ Entrevista con Gabriel Figueroa, México, D. F., marzo de 1992, en *Ibíd.*, p. 414.

⁴⁷⁹ Immanuel Wallerstein, “El liberalismo y la legitimación de los Estados Nación: Una interpretación histórica”, en *Después del Liberalismo...* (Op. cit.), p. 108.

A mediados de 1976, el fracaso del experimento populista era claro: el peso se desplomaría al final del sexenio de 12.5 a casi 25 pesos el dólar; la deuda externa se había triplicado (de 8.000 a casi 26.000 millones de dólares) y el salario real, comparado con los años del “desarrollo estabilizador”, había caído a la mitad. En *Plural*, Gabriel Zaid escribía: “... se optó por un keynesianismo inocente, digno de muchachos pasantes de economía, entusiasmados por la oportunidad de jugar al aprendiz de brujo; multiplicar milagrosamente los panes, desbocando el gasto público”⁴⁸⁰.

Con este apartado cerramos este capítulo que presentó la cúspide del Indigenismo y el inicio de su declive, en realidad podemos concluir, en lugar de considerar como una paradoja que el momento cúspide del indigenismo fue a la vez su declive, debemos considerar ambos eventos como la cara de la misma moneda pues el desarrollo indigenista fue causa de su declive.

Así, vayamos al tercer capítulo para observar que rumbo siguió el indigenismo, un indigenismo que fue entregado como una cabeza decapitada, en charola de plata, al dueto de Presidentes, el de la República y el del Instituto Nacional Indigenista: José López Portillo (1976-1982) e Ignacio Ovalle Fernández (1977-1982), respectivamente.

⁴⁸⁰ Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), p. 415.

Capítulo 3

**La Sima de la Antropología Indigenista. Arturo Warman Gryj
destructor del Indigenismo (la ruptura definitiva)**

1. Crisis económica y crisis del Indigenismo. El “comienzo” del “final” del Indigenismo Mexicano

Desde el punto de vista económico pierde consistencia la discusión conceptual sobre términos como asimilación, incorporación e integración, en tanto fórmulas elaboradas para vencer desde fuera de las comunidades étnicas el aislamiento y la marginación ya que si bien se engloba a estos grupos en el universo de la marginación –porque ciertamente han quedado al margen de los beneficios de desarrollo nacional y de la riqueza generada- nunca han estado al margen del trabajo productivo y de la explotación económica. En este sentido siempre han estado integrados a la sociedad nacional.

Ignacio Ovalle Fernández

Bases programáticas para la política indigenista

(un esquema participativo).

Este tercer y último capítulo está dedicado al declive del Indigenismo como una política del Estado cuyo objetivo era promover el bienestar, en particular, de las poblaciones indígenas de México y, en general, de América.

A lo largo de este trabajo hemos mostrado cómo se fue desarrollando el Indigenismo como parte de una ingeniería social. Así, sus “orígenes” los hemos encontrado desde el momento en que se consideraron a las poblaciones indígenas como un problema nacional, primero, y después internacional; considerando como indígenas a todas las personas originarias del Nuevo Mundo y que aún no habían pasado por un proceso de mestizaje. Por otra parte, una vez que se habían reconocido a quienes fueran indígenas, el siguiente paso fue la intervención del Estado para promover un beneficio social, político, económico y cultural; pues parte de ser indígenas era mantener cualidades

de pobreza, ignorancia, monolingüismo, fanatismo religioso, tradicionalismo, aversión al progreso; entre otras. Entonces, el Estado-Nación tenía la obligación de cambiar en estas poblaciones tales características negativas que, de alguna manera, limitaban el progreso nacional.

Regresando un poco al principio de este trabajo, encontramos que la problematización de la existencia de los indios, fue parte de una de las preocupaciones de Andrés Molina Enríquez como uno de *Los grandes problemas nacionales*; posteriormente, Manuel Gamio comenzó un proyecto para remediar este problema planteado, con la propuesta de utilizar a la Antropología como un instrumento del Estado para dar solución al problema indio.

El proyecto de Manuel Gamio estuvo construyéndose a lo largo de casi 30 años; es decir, desde surgió el Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista (en la década de los años 40) y hasta la muerte de “el padre de la Antropología Mexicana” (a finales de 1960).

Como hemos visto en el capítulo anterior, después de la muerte de Gamio y a la llegada de Aguirre Beltrán, a tomar las riendas del proyecto indigenista, el Indigenismo tuvo un “superávit” debido a que fue en las décadas de los años 60 y 70, cuando se construyeron más Centros Coordinadores Indigenistas y hubo mayores beneficios para las poblaciones indígenas.

Pues bien, nos encontramos en la década de los 80, dentro de esta investigación, y observaremos cómo el Indigenismo fue cayéndose en pedazos, teniendo su muerte en la década de los 90.

Para observar este proceso hemos dividido este último capítulo en tres partes, por sexenios, pues reiteramos que el primer mandatario tuvo una esencial incidencia en el desarrollo del indigenismo. Así, observaremos los sexenios de José López Portillo (1976-1982) y Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988) como los periodos en que comenzó un proceso de deceso del Indigenismo y el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994),

periodo en el que observaremos el declive total de un proyecto que casi tardó 40 en construirse (de 1922, cuando Gamio publicó *La población del Valle de Teotihuacán* a 1960 con la muerte de Gamio), casi 20 años en desarrollarse al máximo (de 1960 a 1976) y casi 20 años en morirse (de 1976 a 1994).

Todo ello sin contar que el problema indígena se originó desde que Occidente miró como “otro” a los indígenas americanos.

Situándonos en el momento del inicio del declive del indigenismo, analizaremos en el siguiente apartado, dedicado al periodo en que gobernó José López Portillo, cuáles fueron los factores que causaron el inicio de este declive, y qué personajes estuvieron involucrados en ello y también cómo enfrentaron esta situación.

Los personajes en la obra escénica: “Crisis económica, crisis del Indigenismo”

Los momentos de la Historia podemos considerarlos como una puesta en escena, así, mientras que el acontecer es una obra, los espectadores somos los historiadores que pretendemos comprender las acciones de los actores; es por ello que quiero desarrollar este episodio como una puesta en escena, sobre todo porque los “personajes” (especialmente López Portillo) se comportaron como actores de escena.

El escenario es un ambiente de crisis económica y en consecuencia de crisis del Indigenismo pues, reconsiderando que el indigenismo era una inversión del Estado, sin dinero no hubo inversión y sin esta última no hubo Indigenismo.

a) José López Portillo, personaje: “el inocente culpable”

Con anterioridad hemos mencionado que Luis Echeverría Álvarez dejó en pésimas condiciones económicas al país y en consecuencia a las políticas indigenistas, veamos

cómo se presentó la crisis económica, primero, y después cómo ésta afectó al Indigenismo durante el sexenio de López Portillo.

José López Portillo (1920-2004), nació en el Distrito Federal; a la edad de 40 años ingresó al servicio público; sus trabajos destacados con los Presidentes anteriores fueron los siguientes: asesor técnico del oficial mayor de la Secretaría de Patrimonio Nacional y posteriormente, director de las Juntas Federales de Mejoras Materiales en el mismo lugar. Durante el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz, en 1965, ocupó el cargo de Jefe del Consejo Jurídico de la Secretaría de la Presidencia y en 1968 Subsecretario de la Presidencia. Durante el sexenio de Luis Echeverría Álvarez fue Subsecretario de Patrimonio, director de la Comisión Federal de Electricidad y Ministro de Hacienda; en el momento de fungir en este último cargo “Echeverría lo destapa”⁴⁸¹.

Así, José López Portillo ocupó la Presidencia Nacional de 1976 a 1982. Llegó en un momento crítico y a pesar de ello propuso “un pacto de unión para superar la crisis”⁴⁸². Sin embargo, todo resultó opuesto a sus deseos.

Un límite contuvo siempre a los presidentes: la pobreza relativa de país con respecto al mundo desarrollado. Con el descubrimiento de los yacimientos petroleros en la costa del sureste de México, todo cambió. Parecía que los sueños imperiales del virreinato iban a hacerse realidad dos siglos más tarde. Y los hados fueron crueles: mandaron un criollo decimonónico para gobernar al país.

“Eran los criollos generalmente desidiosos y descuidados”, decía Lucas Alamán: “de ingenio agudo, pero al que pocas veces acompañaba el juicio o la reflexión; prontos para emprender y poco prevenidos en los medios a ejecutar; entregándose con ardor a lo presente y atendiendo poco a lo venidero; pródigos en la buena fortuna y pacientes y sufridos en la adversa”⁴⁸³.

⁴⁸¹ Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), p. 422.

⁴⁸² *Ibíd.*

⁴⁸³ *Ibíd.*, p. 419.

Aquí hay dos elementos que nos permiten reconocer la actitud de un personaje que llevó a la quiebra al país y con ello a agilizar el final del indigenismo: la soberbia y la vanidad; el primer “pecado” indujo a López Portillo a no razonar las negociaciones en los precios del petróleo y por el contrario aumentar el costo dejando al país fuera de la competencia; y el segundo “pecado” lo indujo a despilfarrar dinero para aparentar que México era un país enriquecido.

Conjugando Vanidad y Soberbia

Como ya se ha mencionado, López Portillo tomó las riendas del país en un momento extraordinario en la explotación de petróleo. “Un mensaje televisivo anunciaba: “Petróleo: el oro negro para todos”⁴⁸⁴. Pero la vanidad y la soberbia del Primer Mandatario, harían desechable la suerte que parecía traer bonanzas al país.

El plan de crecimiento moderado [fue sustituido por] un plan de crecimiento tan desbocado que la gestión de Echeverría pareció casi austera. “No aprovechar la coyuntura”, explicaría tiempo después el presidente, “hubiera sido una cobardía, una estupidez.”

[...] Como en tiempos de Echeverría, pero con una capacidad crediticia mucho mayor, se hacían gastos e inversiones de baja productividad inmediata (o nula, o negativa) con ingresos frescos o con créditos a corto plazo avalados por las reservas petroleras. Crecían geométricamente las plazas del sector público. El proyecto de López Portillo lo incluía todo: ferrocarriles, energía nuclear, petroquímica, infraestructura en el campo, decenas de vías rápidas en la ciudad de México, expansión de la plaza siderúrgica (cuando no había demanda). La modernización absoluta en un sexenio⁴⁸⁵.

Tal parecía que López Portillo vivía en un país distinto al de los mexicanos, “Lopezlandia” (y aquí nos referimos a la misma inocencia con que Vicente Fox Quezada imaginó a México durante su sexenio, por lo que los críticos decían que Fox creía vivir en

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, p. 427.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*

“Foxilandia”); pero, hubo gente de razón que, con desesperanza, predijeron la tormenta que se avecinaba a causa de la actitud del Primer Mandatario.

En aquél concierto de megalomanía se escucharon las voces disonantes de dos ingenieros: Heberto Castillo y Gabriel Zaid. El primero alertó a la opinión pública en la revista *Proceso* contra la precipitación y el despilfarro: “... no hay petróleo para siempre”.

[Por otra parte] en varios textos, Zaid profetizó el desastre que vendría no sólo por el efecto acumulado de la improductividad, el despilfarro y la corrupción, sino por la inadvertida fragilidad de un edificio construido sobre un ladrillo solitario, tan inadvertido que nadie hablaba de él: el precio del barril de petróleo. Cuando el precio cayó, el país despertó de un sueño para entrar a una pesadilla⁴⁸⁶.

Así, casi al final del sexenio de López Portillo, en junio de 1981, ocurrió el derrumbe:

[...] “al reino de la ilusión habían llegado malas noticias de la realidad”. Los clientes avisaron que tenían ofertas de crudo más baratas. El director de Pemex, Jorge Díaz Serrano, tomó la decisión natural de bajar cuatro dólares al precio. Al enterarse, el presidente lo despidió enviándolo de embajador a la URSS. Lo sensato en este momento era ajustar la paridad y cancelar los grandes proyectos. Pero López Portillo no iba a permitir que la realidad jugara con “su petróleo”. De acuerdo con el consejero económico; José Andrés de Oteyza, López Portillo no sólo bajó el precio del barril sino que lo subió dos dólares y regañó a los clientes, advirtiéndoles que si no compraban ahora, en el futuro México no les vendería. Pero los perversos clientes no hicieron caso de las amenazas y el presidente perdió la apuesta⁴⁸⁷.

A pesar de todo López Portillo no se daba cuenta de la realidad e insistió en mantener su soberbia y vanidad, creyendo que podía salir del abismo en que ya había caído:

“Defender el peso como perro”. El patetismo de la frase sólo logró alimentar la desconfianza de los perversos cuentahabientes, que no hicieron caso del

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, p. 429.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p. 430.

sentimentalismo monetario del presidente y siguieron comprando dólares. Una vez más, López Portillo había perdido la apuesta. En febrero de 1982 “devaluó y se devaluó”⁴⁸⁸.

Fueron inútiles las patadas de ahogado y López Portillo terminó su sexenio y dejó al país en bancarrota.

La vieja historia de los criollos se había cumplido una vez más, causando la ruina del país y la suya propia. Los del siglo XIX acaudillados por López de Santa Anna, habían perdido la mitad del territorio. López Portillo y sus gurús habían incurrido en una falta histórica menor, pero grave: habían hipotecado el país⁴⁸⁹.

Lo que dijo López Portillo en su defensa, años después, fue que él sólo actuó conforme a las condiciones existentes y que los préstamos requeridos fueron necesarios para desarrollar el recurso del petróleo y con ello desarrollar otros recursos “se trataba de usar la revalorización de uno de nuestros recursos, para financiar el desarrollo de los demás”⁴⁹⁰. Esta justificación la mencionó en su biografía, un escrito de más de 1200 páginas! ¿Exageramos en considerar que abundaba en su persona la vanidad y la soberbia?

Un tema indispensable en este apartado es reflexionar sobre cómo concibió López Portillo al indigenismo y qué acciones emprendió para desarrollarlo.

El Indigenismo de José López Portillo

Quiero dirigir este saludo a los pueblos indígenas del país, tan dignos y orgullosos de lo que son, y tan injustamente tratados; cantera de nuestra nacionalidad, pero relegados de las grandes determinaciones que pudieran beneficiarlos; maravillosa posibilidad de

⁴⁸⁸ *Ibíd.*

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p. 431.

⁴⁹⁰ José López Portillo, *Mis tiempos. Biografía y testimonio político*, primer tomo, México, Fernández Editores, 1988, p. 482.

enriquecimiento espiritual y, a la vez, manifestación vergonzosa de una idea del progreso que los lastima. A ellos reitero que el gobierno deplora la ignominia de la subyugación social que padecen. [...] la nación les reconoce una deuda que tendrá que saldar, si realmente queremos justificar nuestra unión popular y ser cada vez más mexicanos. No en vano, en la trayectoria política y cultural del país, los más lúcidos hombres de ciencia y acción han coincidido por encima de las diferencias ideológicas de tiempo y actividad –en su propósito de reivindicar al indio de hoy y revalorar su pasado⁴⁹¹.

Sin duda, en estas palabras dirigidas por López Portillo, encontramos aún un discurso relacionado con la idea de integrar a la población indígena al proyecto nacional; sin embargo, este discurso se encontraba ya desfasado de los postulados indigenistas en el contexto de la crisis económica. De alguna manera, en tal discurso podemos observar, lo que para ese entonces era ya un resabio del nacionalismo en su actual fase crítica.

El tiempo se encargaría de corroborar que tales palabras fueron insostenibles y la resignación dolió al Presidente pues en su VI informe de gobierno al “recordar cuanto prometió a los pobres seis años antes, ahora más pobres y marginados, el presidente derramo algunas lágrimas, hecho insólito”⁴⁹².

Por otra parte, no sólo López Portillo, estuvo fuera de contexto al dirigir el discurso mencionado, lo mismo ocurrió al Secretario de Educación Pública, Fernando Solana Morales, quien anunció:

Hoy en día dentro del Programa de Educación para Todos, puesto en marcha por el señor Presidente de la República, la educación en el medio indígena pone énfasis en la necesidad de preservar los elementos propios de las culturas indígenas, incluyendo sus lenguas, y a la vez se propone la meta de castellanizar a todos los niños monolingües en edad escolar, con el objetivo de lograr que el idioma común de la Nación cumpla

⁴⁹¹ Instituto Nacional Indigenista, *INI 30 años después. Revisión Crítica*, México, 1978, p. 5.

⁴⁹² José Fuentes Mares, *Biografía de una Nación. De Cortés a De la Madrid*, México, Océano, 1984, p. 302.

plenamente su papel de vehículo de defensa de los intereses de los pueblos indios y de vínculo entre todos los mexicanos⁴⁹³.

Estaba fuera de contexto el hecho de estar de acuerdo con el propósito de promover la homogeneidad de una lengua que diera fuerza a la Nación. Recordemos que una lengua homogénea era uno de los elementos esenciales entre los cuales debía aspirar alguna población que quisiera convertirse en una Nación. ¡Ser mexicano en tiempos de crisis era lo peor que le podía pasar a un mexicano!

En contraste, los ideólogos del Indigenismo sabían que ya no era posible desarrollar proyectos que “resolvieran el problema indio”, el Estado ya no contaba con recursos para invertir en ello. En este sentido, las políticas indigenistas fueron separándose del Estado y comenzaron a acercarse a las poblaciones indígenas. Ahora no sería el Estado el responsable de resolver el problema indígena, aunque quisiera no contaba con los recursos; ahora serían los mismos indígenas quienes se ocuparían de “su problema”. Fue así que surgió el indigenismo de participación, tanto de los propios indígenas como de la población civil, y así un nuevo paradigma indigenista (como lo veremos más adelante).

José López Portillo con un indígena Tarahumara.

Fuente: José López Portillo, *Mis tiempos. Biografía y testimonio político*, primer tomo, México, Fernández Editores, 1988.



⁴⁹³ Instituto Nacional Indigenista, *INI 30 años después...* (Op. cit.), p. 7.

b) Ignacio Ovalle Fernández, personaje: “un hombre cabal”

El “fin” de la “asimilación, incorporación e integración” de los indígenas

Continuando con el binomio Primer mandatario/Director del Instituto Nacional Indigenista; tenemos que fue el Lic. Ignacio Ovalle Fernández quien estuvo a un lado de José López Portillo durante el periodo 1976-1982. A diferencia de López Portillo, Ovalle tenía los “pies sobre la tierra” por lo que planteó que el problema de las comunidades indígenas no debía ser resuelto por el Gobierno, sino por las mismas comunidades (queda claro que, de alguna manera, este planteamiento quitaba un enorme peso de encima al Estado).

La estrategia para poner en práctica un “indigenismo de participación” opuesto al “indigenismo de integración” se llevó a cabo en dos pasos: 1. hacer una crítica de este último indigenismo y 2. Justificar la creación del primero.

Comenzando por el primer paso, Ignacio Ovalle Fernández criticó el significado de los tres pilares del indigenismo de integración:

Desde el punto de vista económico pierde consistencia la discusión conceptual sobre términos como asimilación, incorporación e integración, en tanto fórmulas elaboradas para vencer desde fuera de las comunidades étnicas el aislamiento y la marginación ya que si bien se engloba a estos grupos en el universo de la marginación –porque ciertamente han quedado al margen de los beneficios de desarrollo nacional y de la riqueza generada- nunca han estado al margen del trabajo productivo y de la explotación económica. En este sentido siempre han estado integrados a la sociedad nacional⁴⁹⁴.

Con esta crítica declaró que el propósito de este indigenismo era lograr una situación que de por sí era un hecho: la integración de los indígenas. De esta manera presentaba al nuevo indigenismo como una alternativa sin fantasías, real y óptima para las condiciones críticas en las que vivía el país. Por supuesto nunca declaró que la participación de los

⁴⁹⁴ *Ibíd.*, p. 12.

indígenas quitaría una responsabilidad al Estado, sin embargo, la táctica tuvo ese objetivo esencial.

Pues bien, es momento de ahondar en cuáles eran los objetivos de esta nueva política indigenista y cómo se planteaba en oposición a la política anterior; y que mejor que saberlo a través del propio testimonio de Ovalle, revelado a través de una entrevista⁴⁹⁵.

Una pregunta indispensable fue aquella acerca de la opinión de Ovalle sobre el Indigenismo de Integración y la nueva alternativa indigenista.

Ignacio Ovalle Fernández y el Indigenismo de Participación

A continuación presentamos la respuesta de Ovalle a una cuestión en torno a la política indigenista que le precedió, y con ello estamos ahondando en el primer paso: la crítica al indigenismo de integración.

¿Qué opinión tenía [cuando fue nombrado director del Instituto Nacional Indigenista] de la política integracionista desarrollada por el INI de 1949 a 1976?

[...] Bueno, pues ésta correspondió a una etapa de desarrollo del país, de integración a la economía del mundo con las exigencias y las presiones de la economía global que resentía México interesado en promover el desarrollo y demás; entonces eh, se percibía la intención de simplemente como si hubiera atraso en las comunidades indígenas y que gran parte de la solución al problema de las minorías étnicas consistía en integrarlas o como otros dicen en asimilarlas eh, quizás se entiende mejor porque estas palabras son más técnicas que dejaran de ser quienes son y como son para que fueran como el

⁴⁹⁵ Dicho testimonio lo obtuvimos de la amable disposición de su entrevistador Ángel Baltazar Caballero, a quien agradecemos el habernos facilitado la entrevista, la cual fue mecanoscrita, sustraída de un Disco en que se grabó y tiene como título: *Disco #1. Ignacio Ovalle Fernández, Director del Instituto Nacional Indigenista, 1977-1982*, Entrevista: Ángel Baltazar Caballero, Cámara: Rodrigo Rivas, 10 de marzo de 2010.

conjunto o el resto de la sociedad y esa es una exigencia injusta porque cada comunidad y cada persona es como es, es resultado de su historia y tradición.

Si alguien de nosotros quiere asimilarse o integrarse a otra cultura es producto de nuestra decisión personal de nuestra libertad, pero si ha de ser el precio por el desarrollo económico es decir no es algo que se pueda lograr con facilidad por una parte y por otro lado como ya dije es injusto; o sea que resulta incompleto en los dos lados⁴⁹⁶.

Lo anterior se enfoca en la principal oposición al indigenismo de integración, que es la “falta de respeto” a la identidad de los indígenas; así, es hasta este momento en que podemos observar una total ruptura respecto al indigenismo “contradictorio” desarrollado desde el periodo posrevolucionario: cambiar al indígena pero sin que cambie. Esta nueva propuesta determina la importancia de respetar la identidad del indígena, afirma, como lo mencionó Ovalle, como injusto el querer que los indígenas dejen de ser indígenas. Sin embargo, debemos aclarar que el indigenismo anterior, en parte, tampoco deseaba que los indígenas dejaran de serlo; entonces podemos asumir la nueva postura como un contenido que esclarece dos cosas, la primera, que los indígenas no pueden dejar de serlo y, la segunda, que los indígenas son un punto y aparte. Tal parece que la principal diferencia entre ambos indigenismos es que en el de integración, los indigenistas mantienen un lazo fraternal con las comunidades, la larga historia de creer que los indígenas conforman la mitad de su identidad mestiza, mientras que la otra mitad la conforma el ente occidental. En el indigenismo de participación, en cambio, los indigenistas se alejan de su “raíz” indígena, no la reconocen más, ven a los indígenas como un otro que no tiene nada que ver con ellos, y de ahí el propósito de “respetar” su identidad.

Entonces, como el indígena ya no tiene nada que ver con la identidad de quien lo estudia, él mismo debe reconocer sus problemas y plantear las soluciones, mientras que quien lo estudia sólo funcionaría como un instrumento para lograr las soluciones. De ahí la insistencia en la participación de los indígenas en el indigenismo.

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 1-2.

El indigenismo de Participación o Indígenas Indigenistas.

La idea de hacer equivalente ambos enunciados se debe a que si reconsideramos el origen del indigenismo, nos damos cuenta de que éste tenía que ver con acciones que promovieran el desarrollo de las comunidades indígenas y encauzarlas a la línea del progreso; anteriormente, era el Estado a través de la Antropología quien efectuaba tal tarea, ahora, en esta nueva etapa del indigenismo serían las comunidades indígenas quienes se encargarían de ello, lo cual las convierte en comunidades indígenas indigenistas. Así, según Ignacio Ovalle, en el proyecto indigenista: “para que las cosas cuajen deben participar los interesados y no recibir los beneficios del cielo o de los Pinos o de la Presidencia de donde fuera sino participar”⁴⁹⁷.

Pero, ¿cómo se lograría la participación de los indígenas?

Entonces ¿Qué hay que hacer? Pues encontrar mecanismos para que la gente se vaya involucrando, darles lugar, darles espacio. Entonces [...] en la búsqueda de alternativas encontramos que lo mejor era que en cualquiera de nuestras acciones tratáramos de vincular la voluntad de la gente, recogerla, interpretarla y hacerlos partícipes en los programas. Hay varios de ellos [...]⁴⁹⁸.

Y sí, efectivamente, la creación de organismos para el desarrollo de proyectos indigenistas fue lo innovador en esta nueva etapa del indigenismo. Recordemos que el Instituto Nacional Indigenista era la máxima institución que planeaba y ejecutaba los proyectos por medio de los Centros Coordinadores Indigenistas; ahora el Instituto iría perdiendo ese control del cual se apoderarían otros organismos.

Con esto último, estaríamos dando una parte de la respuesta en torno a la cuestión de qué prácticas se efectuaron para promover la participación de los indígenas.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, p. 6.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 4.

Ignacio Ovalle se perfiló como un personaje cabal porque supo qué medidas tomar en el momento preciso, medidas de participación indígena que restaran la inversión del deprimente Estado Nacional.

Finalmente hemos de presentar a los últimos actores en esta puesta escénica y ellos fueron precisamente los indígenas; un personaje que ya estaba presente en el escenario pero ahora como un actor que desempeñaba un papel activo y no sólo como parte del mobiliario de la escena.

c) Los indígenas, personaje: “una conciencia que toma voz”

Considerando que la historia no es caprichosa sino el resultado de conexiones entre diferentes eventos; podemos decir que la crítica del Indigenismo de integración y la nueva propuesta indigenista de participación produjo que las poblaciones indígenas opinaran respecto al papel histórico que habían tenido dentro del indigenismo.

Un antecedente que, consideramos, tuvo que ver con esta toma de conciencia, fue la Primera Declaración de Barbados, un texto emitido por un grupo de indigenistas (Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Váreze, Carlos Moreira Neto y Georg Grünberg) que, esencialmente, manifestaba una crítica al indigenismo de integración y establecía los nuevos objetivos del indigenismo en los que la participación de los indígenas, en todos los sentidos, sería la base del desarrollo de este nuevo indigenismo. Esta primera declaración fue realizada el 30 de enero de 1971.

Posteriormente hubo dos declaraciones más, aquella emitida en 1977 en la que además de antropólogos fueron responsables, de su elaboración, representantes indígenas; y la emitida en 1993, emitida por indigenistas. A continuación hablaremos

sobre las dos primeras declaraciones ya que en ellas se expresa tanto la razón de ser del nuevo indigenismo como la opinión de los indígenas en torno a ello.

Primera Declaración de Barbados

Reiteramos que esta declaración expresó una crítica al indigenismo de integración, en principio decía que este indigenismo estaba siendo agresivo al imponer el “desarrollo” a las comunidades indígenas, agresivo por las características de las prácticas y, también, por el hecho de no tomar en cuenta la opinión de las propias comunidades. El argumento fue:

Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino.

Ante esta situación, los Estados, las misiones religiosas y los científicos sociales, principalmente los antropólogos, deben asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena⁴⁹⁹.

Como podemos observar no sólo el Estado y sus respectivas políticas constituían una agresión, también las misiones religiosas:

La obra evangelizadora de las misiones religiosas en la América Latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada. La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ *Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena*, 1971, p. 1.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 2.

Un resultado respecto al desacuerdo de la forma en que accedían las misiones religiosas a las comunidades indígenas, fue la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en 1979 durante este sexenio que estamos analizando; pero de ello hablaremos más adelante.

Respecto al tema de la importancia de la participación de los indígenas en la solución de su situación, en la declaración se expresó:

Reafirmamos aquí el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y sociopolíticos que predominen en un determinado momento. La transformación de la sociedad nacional es imposible si esas poblaciones no sienten que tienen en sus manos la creación de su propio destino. Además, en la afirmación de su especificidad sociocultural las poblaciones indígenas, a pesar de su pequeña magnitud numérica, están presentando claramente vías alternativas a los caminos ya transitados por la sociedad nacional⁵⁰¹.

El argumento anterior es lo que nos hace pensar que esta nueva forma de concebir al indigenismo propició y dio apertura a que los indígenas expresaran su opinión en torno a las acciones indigenistas.

Así, un antecedente de la Segunda Declaración de Barbados en dónde se mostró “la voz” de los indígenas fue la *Carta de Pátzcuaro* del primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (1975). Aquí un fragmento de la carta:

No nos oponemos, antes lo deseamos y urgimos a la incorporación de nuestras comunidades al progreso del país en todos los órdenes; pero sí nos negamos cuando esta incorporación es a sistemas que explotan el trabajo de nosotros y nos mantienen como jornales con salarios de hambre en las grandes y pequeñas propiedades y aún en nuestras propias tierras o en las obras de la construcción urbana; a los sistemas comerciales que verdaderamente saquean nuestras artesanías; a los que nos venden alcohol y corrompen a nuestros hijos a través de la radio y televisión con mensajes que

⁵⁰¹ *Ibíd.*, p. 5.

nada tienen que ver con nuestro modo de vida y costumbres habituales, y sí en cambio, queremos reforzar nuestra castellanización para consumir lecturas que nos conecten con lo más positivo de la cultura nacional e internacional y nos alleguen los conocimientos para elevar la calidad del trabajo agrícola e industrial, para entendernos mejor en las grandes tareas del pueblo mexicano para su total liberación⁵⁰².

Aquí se puede ver que los indígenas tenían una idea de pertenencia a la Nación. Se nota que asumen que México está en problemas y que ellos tienen el compromiso de contribuir a la solución. Entonces son los antropólogos y el Estado quienes los han visto como ajenos a la Nación. Aquí encontramos una primera ruptura en los postulados indigenistas, pues la deseada integración era un objetivo necesario de alcanzar; sin embargo, los mismos indígenas se consideraban parte de la Nación. Se estaba buscando algo que ya existía.

Por otra parte, los indígenas, según la carta, además de creerse parte de la nación también mencionaron que sus problemas no eran únicamente de ellos ni ellos eran los únicos grupos que se encontraban en problemas, había otros grupos en una situación problemática y la solución radicaba en unir esfuerzos para hacerle frente: “Los pueblos indígenas declaramos, en este sentido, que para rebasar la marginación que padecemos, el mejor camino se encuentra en nuestra integración a las luchas de los obreros de los campesinos y del pueblo todo de México”⁵⁰³.

Además de manifestar la solidaridad hacía otros grupos, la voz de los indígenas, dio a demostrar qué tan enterados estaban de los movimientos obreros e incluso de la teoría marxista.

⁵⁰² Instituto Nacional Indigenista, *INI 30 años después...* (Op. cit.), p. 363.

⁵⁰³ *Ibíd.*, p. 361.

Segunda Declaración de Barbados

Esta Declaración fue realizada el 28 de julio de 1977, en Barbados. Como ya se mencionó: “Se decidió no firmar ya que participaron alrededor de 20 indígenas y 15 antropólogos, la redacción fue realizada por líderes indígenas con la colaboración de los antropólogos”⁵⁰⁴. En síntesis, el escrito parece haber sido redactado por indígenas y de igual manera, dirigido a indígenas; diferente de la Primera Declaración, la cual fue elaborada por antropólogos:

Los antropólogos participantes en el Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, reunidos en Barbados los días 25 al 30 de enero de 1971, después de analizar los informes presentados acerca de la situación de las poblaciones indígenas tribales de varios países del área, acordaron elaborar este documento y presentarlo a la opinión pública con la esperanza de que contribuya al esclarecimiento de este grave problema continental y a la lucha de liberación de los indígenas⁵⁰⁵.

Mientras que las primeras líneas de la Segunda Declaración decía:

Hermanos indios:

En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural. La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros⁵⁰⁶.

Así, la carta continúa mencionando cuál es la dominación cultural (de la cual eran partícipes las políticas indigenistas), cuáles eran las principales manifestaciones de ambas

⁵⁰⁴ *Segunda Declaración de Barbados*, 1977, p. 3.

⁵⁰⁵ *Primera Declaración de Barbados...* (*Op. cit.*), p. 1.

⁵⁰⁶ *Segunda Declaración de Barbados...* (*Op. cit.*), p. 1.

dominaciones (física y cultural) y finalmente enuncia las estrategias a través de las cuales se haría frente a tal dominación.

Veamos el punto que nos atrae en primera instancia, designar que el indigenismo en una manifestación de tal dominación:

La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones. La dominación cultural se realiza por medio de:

La política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etcétera.

El sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros, preparándonos así para ser más fácilmente explotados.

Los medios masivos de comunicación que sirven como instrumentos para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural⁵⁰⁷.

Así como la política de “integración” fue criticada en la Primera Declaración, también lo fue en esta Segunda.

En general la Declaración planteó la forma en que sería enfrentada, por los pueblos indígenas, la dominación; los instrumentos utilizados serían: la organización política propia encauzada a la liberación, el desarrollo de una ideología concisa y clara para todos los indígenas (aquí la conciencia de la importancia entre la filosofía y la praxis), la elaboración de un método para la movilización, la creación de un “elemento aglutinador que persista desde el inicio hasta el final de la liberación”⁵⁰⁸, la creación de un medio de información entre los pueblos y, finalmente, la consideración y decisión de formas de apoyo internacional.

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, p. 1 (las negritas son mías).

⁵⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 2-3.

Tal parece que estos medios serían utilizados posteriormente por los indígenas chiapanecos en torno al Ejército Zapatista de Liberación Nacional; que emergió el 1 de enero de 1994.

Se cierra el telón: “El Estado se lava las manos”

En general tanto La Carta de Pátzcuaro como la Segunda Declaración expresaron una acusación en contra del indigenismo y pronunciaron la necesidad de la Autodeterminación:

[...] exigimos el respeto a la autodeterminación y a todo lo que configura nuestra personalidad como pueblos, aceptamos lo positivo que la sociedad nacional nos ofrece; las tradiciones libertarias del pueblo mexicano son también de nuestro patrimonio, porque de una u otra manera hemos contribuido a ellas. De esta suerte, autodeterminación nos significa integración consciente a la comunidad Nacional y cabal ejercicio de los derechos democráticos con sujeción al orden Constitucional de la República, no es pues un signo de privilegio o aislacionismo⁵⁰⁹.

El Estado, en cambio, entendió por autodeterminación que los indígenas tenían la obligación de crear sus propias políticas y formas de resolver sus problemas; lo cual no era posible, pues aunque las hicieran necesitaban que el Estado invirtiera en sus iniciativas, pero, para ese entonces, este último sólo deseaba deslindarse.

La declaración de la autodeterminación quedó *ad hoc* a la mala situación económica en que se encontraba México. El Instituto Nacional Indigenista supo ocupar a su favor esta propuesta de los indígenas:

La política indigenista del actual Gobierno [de José López Portillo] ha hecho explícito el derecho de los grupos étnicos a preservar, transformar y desarrollar sus culturas [...] se trata de poner fin tanto a medidas compulsivas con fines de homogeneización y

⁵⁰⁹ Instituto Nacional Indigenista, *INI 30 años después... (Op. cit.)*, p. 363.

mestizaje cultural, como a medidas paternalistas que suplanten la iniciativa propia de las comunidades e inhiban el desarrollo de las potencialidades creativas de estos grupos.

[...] la política indigenista [...] Al incluir las reivindicaciones étnicas en su proyecto político no sólo responde a la obligación de respetar la libertad cultural de un importante grupo humano sino que también requiere de sus aportaciones para afirmar la personalidad de la nación en un marco de pluralidad étnica y cultural⁵¹⁰.

De esta manera se abrió un nuevo discurso y paradigma indigenista: Los indígenas mismos deben crear soluciones para sus problemas, pues la intervención del Estado en esa tarea, únicamente ha logrado crear indígenas inútiles y dependientes. El nuevo paradigma, basado en esta premisa, fue desarrollado por un grupo de jóvenes antropólogos (Arturo Warman, entre ellos) cuyos argumentos dieron un giro total a las políticas indigenistas (de ello hablaremos más adelante).

¿Cómo se planteó este nuevo enfoque indigenista en las Instituciones Indigenistas?
De ello hablaremos en el siguiente apartado.

⁵¹⁰ *Ibíd.*, pp. 20-21.

2. Las Instituciones en el Escenario de la crisis del Indigenismo

a) La Revista *América Indígena*

Como un medio de difusión del indigenismo latinoamericano, *América Indígena* siguió publicándose (**Apéndice 6**). Por supuesto, hubo muchos cambios en su contenido pues recordemos que, como revista, representaba las ideas de los indigenistas contemporáneos; es decir los ideales del momento.

Parte de esos ideales fueron los objetivos expresados por el nuevo director el Dr. Oscar Arce Quintanilla. Vayamos a ver qué objetivos se planteó en este contexto de crisis, no sólo económica sino del indigenismo mismo.

Oscar Arze Quintanilla nació el 4 de agosto de 1931. De origen Boliviano y con la profesión de Antropólogo Social y Abogado y “Especialista en Ciencias Sociales Aplicadas”⁵¹¹; tenía una amplia carrera profesional y un gran desempeño en diversas instituciones de asistencia social (según lo marcaba un extenso Currículum Vitae publicado en *América Indígena*).

Los siguientes son algunos de los cargos que desempeñó:

- Jefe del Departamento de Investigaciones Sociales del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, de 1955 a 1957.
- Director del Instituto Nacional de Cooperativismo y Jefe del Departamento de Educación Cooperativa de la Dirección Nacional de Cooperativismo, de 1957 a 1959.
- Sociólogo del Proyecto de Colonización del “Alto Beni”, de la Corporación Boliviana de Fomento, en 1962.

⁵¹¹ “Currículum Vitae” [Dr. Oscar Arce Quintanilla], en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXVII, número 3, Abril-Junio de 1977, p. 598.

- Director del Instituto Indigenista Boliviano, de 1962 a 1966⁵¹².

También tuvo un desempeño profesional en nuestro país, como:

- Primer Coordinador del proyecto de Desarrollo de la Comunidad de la Sierra de Puebla México, de 1960 a 1961⁵¹³.

Y en otros lugares de América Latina:

- Consultor del Departamento de Asuntos Sociales de la OEA en Desarrollo de la Comunidad, con misiones en Perú, Chile y Panamá, en 1967⁵¹⁴.

Como podemos observar su compromiso con la Antropología Aplicada era muy sólido.

Vayamos a ver cómo tenía planeado enfrentar la ineludible crisis económica y, en consecuencia, de la Antropología al posicionarse como Director del Instituto Indigenista Interamericano.

“Fuerzas revelaciones”: El discurso del Nuevo Director del Instituto Indigenista Interamericano Oscar Arce Quintanilla.

Sean éstas las primeras palabras para expresar mi agradecimiento a los gobiernos de los países miembros del Instituto Indigenista Interamericano por el alto honor que me confirieron al elegirme Director de este importante Organismo; considero que tal honor se basa no tanto en méritos personales míos, sino que expresa un reconocimiento del legado cultural precolombino de mi país, legado que es necesario conservar, vitalizar y acrecentar. Bolivia resulta ser, entre todos los países americanos, el que tiene mayor población indígena relativa y el que, en todas las etapas de su existencia histórica y de su desarrollo cultural, ha estado permanentemente bajo el signo de su tradición nativa. Por todo ello aprecio en grado sumo la honra conferida y prometo, al hacerme cargo de la

⁵¹² *Ibíd.*

⁵¹³ *Ibíd.*, p. 599.

⁵¹⁴ *Ibíd.*

Dirección poner todo mi esfuerzo y espíritu al servicio de la causa indigenista, donde trataré de continuar la excelente tarea llevada a cabo por mi antecesor el Dr. Gonzalo Rubio Orbe⁵¹⁵.

Sí bien es una mención respetuosa el referirse al trabajo del anterior director, resulta muy irónica, debido a que esta administración viviría todas las condiciones opuestas a la anterior, pues en lugar de bonanza y despilfarro, estarían presentes la carencia y ausencia de presupuesto. A lo cual se referirá enseguida el “nuevo director”.

La crisis de la Antropología Indigenista

Como parte de su discurso de ingreso al Instituto Indigenista Interamericano, Arce Quintanilla, dejó claro la situación en la que se encontraba la Antropología Indigenista. No está por demás recordar aquí, que esta Antropología, como lo hemos venido anunciando a lo largo de este trabajo, tenía un carácter instrumental pues el Gobierno la utilizaba como un medio para la asistencia social de las poblaciones indígenas. Vayamos a cómo presenta Arce Quintanilla la situación y sobre todo cuáles fueron las medidas que planteó para dar solución a la misma.

¿Una crisis de teoría?

Estamos viviendo una etapa extremadamente compleja en la que se cuestionan las más importantes teorías de las Ciencias Sociales y se impulsan actitudes de extrema radicalidad en cuanto se refiere a las políticas de promoción social. Más concretamente en el plano teórico propio del Indigenismo en nuestro continente se esbozan características que conducen a las siguientes consideraciones:

⁵¹⁵ “Discurso del nuevo Director del Instituto, doctor Oscar Arze Quintanilla, en la toma de posesión de su cargo”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXVII, número 3, Abril-Junio de 1977, p. 607.

1.- El Indigenismo no podía escapar al proceso de crisis contemporánea, proceso en el cual se convulsionan los más sólidos sistemas ideológicos y se busca con deseo una nueva orientación que permita resolver las grandes dudas, temores y anhelos de los seres humanos [...].

2.- Los conflictos entre tendencias opuestas en el plano político se proyectan en el Indigenismo sugiriendo soluciones impetuosas [...] Hay quienes siguiendo los planteamientos de la Antropología Cultural, piden un dejar vivir parecido al dejar hacer y pugnan porque los grupos étnicos permanezcan en sus comunidades como entidades aisladas e intocables para que desarrollen sus propias culturas sin interferencia de aquellos conjuntos humanos que por su mayor desarrollo seguramente provocarán con su contacto profundas innovaciones en el ámbito cultural de las primeras. Algunas postulaciones reclaman la actuación de los indígenas mismos en su proceso de desarrollo, promoviendo lo que se llama la autogestión de los grupos indígenas, sobre la base del principio planteado de que la liberación de los indígenas debe ser la obra de ellos mismos. También demandan toda la proliferación de todas las culturas en un conjunto armónico que culmine en la constitución de una nacionalidad pluricultural.

3.- [...] las orientaciones políticas de los antropólogos llevan a éstos a optar por posiciones extremas en las que se reclama la revolución social y la necesidad de preparar a los grupos indígenas para dicho proceso.

4.- La mayor parte de estas nuevas tendencias han resultado beneficiosas para el desarrollo de la Antropología y la política indigenista [...] ⁵¹⁶.

De los seis puntos que el director estableció para esclarecer la situación de la Antropología Indigenista los cuatro primeros, apenas enunciados, se relacionaron con la idea de que esta Antropología estaba en un estado crítico en la parte teórica; entonces, el autor enfatizó la presencia de una crisis ideológica causada por una oposición de teorías; por un lado la Antropología que establecía que los indígenas deberían vivir “aislados e intocables” y, por otra parte, la Antropología que establecía la importancia de la participación de los indígenas en pro de la solución a sus problemas, tanto económicos como sociales.

⁵¹⁶ *Ibíd.*, pp. 607-608.

El autor no declara “de qué lado está” pero a lo largo de su discurso es posible asumir que se declara partidario de la Antropología de Participación; en la que, efectivamente se promueve que los indígenas cooperen de alguna manera (no precisamente económica) para solucionar el “problema indígena”. El hecho fue causado tanto por el lado de los antropólogos como de los mismos indígenas. De los primeros, porque la situación de crisis económica no permitió hacer inversiones en el proyecto indigenista (como en otros tiempos) y de los segundos, porque se dio una etapa de reflexión hacia dentro de las comunidades indígenas en las que ellos decidieron ser partícipes de los proyectos que los incluían.

El título en forma de pregunta, está expuesto así porque creemos que la crisis teórica fue un factor secundario para explicar y sobre todo enfrentar un factor primario: la crisis económica, el hecho de que el Estado ya no podía invertir en Indigenismo.

En los dos últimos puntos el autor se refirió a la posición de los indígenas y al apoyo que requería el indigenismo por parte de instituciones internacionales. Reiteramos que los indígenas deseaban ser escuchados y, por otra parte, los antropólogos también deseaban ser escuchados pero por instituciones internacionales para poder continuar la obra indigenista.

Indigenismo de participación: “Indio: ayúdame que yo te ayudaré”

Con respecto a la participación de los indígenas en el proyecto indigenista Oscar Arce Quintanilla dijo:

5.- [...] La agudización de la crisis y de las luchas sociales ha provocado el creciente desarrollo de la conciencia social de los indígenas que ya no se limitan a la actitud pasiva, de sometimiento sin discusión a los cambios sociales que se les imponían, sino que en la

actualidad quieren saber el porqué de esos cambios y ser agentes activos en los proyectos que tienen que ver directamente con su futuro⁵¹⁷.

Y con respecto al proyecto para afrontar la crisis tanto de la Antropología, pero principalmente de la economía, Arce Quintanilla declaró:

6.- Un gran impulso para nuestros propósitos nos lo ha dado la Resolución [...] de la Asamblea General de la OEA [Organización de Estados Americanos] realizada recientemente en Grenada [...] encomendándonos la elaboración de un plan quinquenal de Acción Indigenista Interamericana, a fin de encontrar las soluciones adecuadas para los problemas culturales, económicos, políticos y sociales en general de la población nativa⁵¹⁸.

¿En qué consistió este Plan quinquenal? Antes de pasar a ello, queremos reiterar la importancia que se le dio al hecho de recurrir a Organismos Interamericanos e Internacionales para solventar el proyecto indigenista, así, Arce Quintanilla lo estableció claramente en las siguientes líneas:

[...] espero contar con la significativa colaboración de la Organización de los Estados Americanos, de los Organismos Especializados del Sistema Interamericano de Ciencias Agrícolas, el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, la Comisión Interamericana de Mujeres, el Instituto Interamericano del Niño y la Oficina Panamericana de la Salud. Los Organismos Internacionales tales como Naciones Unidas, la UNESCO, la OIT, la CEPAL y la FAO.

Al asumir la Dirección del Instituto Indigenista Interamericano lo hago con profunda convicción de trabajar, por el hombre de América, por aquellos con derechos anteriores a la formación de las sociedades actuales, a objeto de contribuir a superar los obstáculos que aún impiden su acceso a un orden social más justo, más digno y más humano⁵¹⁹.

⁵¹⁷ *Ibíd.*, p. 609.

⁵¹⁸ *Ibíd.*

⁵¹⁹ *Ibíd.*, p. 614.

Oscar Arce Quintanilla, al igual que sus predecesores, inició con mucho entusiasmo su función de director del Instituto Indigenista Interamericano. Por otra parte, en este contexto, no sólo bastó el entusiasmo sino resolver el estado crítico de la Antropología, una solución fue el llamado a las agencias “Continetales”⁵²⁰ e Internacionales (creadas en 1945⁵²¹) mencionadas con la intención de solicitar recursos para desempantamar al Indigenismo; sin embargo, el Indigenismo cayó justamente en un pantano del que ya no pudo salir.

La Revista *América Indígena* y el nuevo Indigenismo de Participación

“Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericana”

Una nueva época se inicia para el Instituto Indigenista Interamericano y para los destinos del Indigenismo en América. Mientras asistimos a una pronunciada crisis de las políticas indigenistas tradicionales y a un **desarrollo de la conciencia de los grupos étnicos** que reclaman salir del estado de marginación y de miseria en que se encuentran, la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos, realizada recientemente en Grenada en su sesión plenaria celebrada el 22 de junio último, emitió una resolución que, sin exageraciones puede calificarse de trascendental. La Resolución mencionada comprende los siguientes puntos:

1º.-Destaca expresamente el deber interamericano de cooperar en un esfuerzo continental que busque la participación de los indígenas en los esquemas de desarrollo integral.

2º.-Encomienda al Instituto Indigenista Interamericano la misión de preparar un *Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericana* que permita sugerir soluciones para los

⁵²⁰ La principal fue la Organización de Estados Americanos (OEA), surgida en 1948, remplazo de la Unión Panamericana. Alicia Hernández Chávez, *México una breve Historia. Del mundo indígena al siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 406.

⁵²¹ *Ibíd.*, p. 403.

problemas culturales, políticos, sociales y económicos que afectan gravemente la vida de las colectividades nativas.

3º.- Sugiere a los gobiernos miembros de los Estados Miembros que aumenten sus contribuciones al Instituto Indigenista Interamericano a fin de que éste pueda intensificar la labor que ha venido realizando desde 1940, y atender los gastos que supone la elaboración del referido plan quinquenal.

4º.- Pedir al Consejo Permanente de la OEA e instruir a la Secretaría General de la misma para que cooperen con el Instituto Indigenista Interamericano a fin de que éste pueda cumplir con eficiencia la misión que se le encomienda en el punto 2⁵²².

En esta primera parte del argumento referente al “Plan Quinquenal”, encontramos premisas que ya habían sido mencionadas en el discurso de Arce Quintanilla como nuevo director del Instituto Indigenista Interamericano, a decir: la crisis de las políticas indigenistas, la importancia de promover la participación de los indígenas, la necesidad de aumentar los ingresos del Instituto para continuar el desarrollo del proyecto indigenista y finalmente la “emergente” toma de conciencia de los grupos indígenas, en torno a sus problemáticas.

Si bien Arce Quintanilla dejó claro este último punto quien puso mayor atención a ello fue el Director del Instituto Nacional Indigenista, Ignacio Ovalle Fernández, de lo cual hablaremos en breve.

Otro elemento importante del discurso referente al Plan Quinquenal, fue reconocer que el problema indígena era un problema “continental”, para lo cual se consideró básico el ideal Americanista que desde los años 40s dio origen al Indigenismo Institucionalizado.

Conviene destacar el punto inicial de la Resolución de Grenada, que enfoque el problema indígena con visión continental. Ya en la Convención Internacional de 1940, que dio

⁵²² “Plan Quinquenal de Acción Indigenista”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXVII, número 3, Julio-Septiembre de 1977, p. 603 (las negritas son mías).

origen a este Instituto se dijo “el problema indígena atañe a toda América” y desde entonces, nuestro Instituto ha defendido la tesis del **carácter continental** del problema indígena, para **pedir cooperación a todos los países del Continente e invitarlos a que se incorporen a nuestro Organismo**, aún en el caso de que en la actualidad carezcan de población indígena⁵²³.

Creemos que una de las principales razones de recuperar ese carácter continental, está relacionado con la posibilidad de obtener aportaciones económicas de países desarrollados como Estados Unidos y Canadá, en este contexto de época de crisis.

Respecto al Indigenismo de Participación y de la Interdisciplinariedad, Arce Quintanilla mencionó:

En la elaboración del plan quinquenal tendrán que participar antropólogos, economistas, indigenistas, educadores y demás científicos sociales y paralelamente, en forma relevante deberán también participar, representantes auténticos de la población aborígen, para que tengan la oportunidad de presentar los puntos de vista de sus hermanos y exponer las aspiraciones y anhelos de los pueblos aborígenes.

Durante el primer año del proyectado quinquenio será necesario poner cierto énfasis en la labor investigadora para completar el diagnóstico y facilitar el cumplimiento de los programas de acción concreta. **Investigar para actuar es la mejor forma de proceder científicamente en la planificación**⁵²⁴.

Se reitera el postulado de Manuel Gamio referente a la importancia de la investigación para conocer primero los problemas de las comunidades indígenas y en consecuencia poder desarrollar proyectos en torno a las necesidades observadas.

Al parecer a lo largo de este primer año, el tema principal de *América Indígena* fue dar a conocer las características de ese “nuevo Indigenismo” que se oponía al Indigenismo tradicional de “Integración”. Sin duda fue en el último número del año de 1977 en el que se dio un mayor detalle acerca del Indigenismo mencionado. Así, a continuación

⁵²³ *Ibíd.*, p. 604 (las negritas son mías).

⁵²⁴ *Ibíd.*, pp. 604-605 (las negritas son mías).

presentaremos algunos fragmentos de la nota editorial del número 4, que se refirió al nuevo proyecto indigenista.

“Indigenismo y desarrollo rural integrado”

El concepto en sí no es nuevo porque ya otros programas de desarrollo comunitario y reforma agraria en América Latina señalaron algunos cauces para encontrar la solución coordinada al problema de la población marginada; lamentablemente gran parte de esos empeños en la región latinoamericana contaron con muy pocos recursos [...] Empero en los últimos años este impulso cobró mayor vigor por el interés demostrado por organismos de financiamiento como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo⁵²⁵.

Volvemos al tema de la falta de presupuesto para los proyectos indigenistas y también, volvemos al tema de solicitar ayuda a Organismos Internacionales.

Por otra parte, es importante mencionar que debido a la crítica situación, el gobierno de José López Portillo creó instituciones a las cuales se destinaban fondos que serían utilizados para el desarrollo de proyectos de asistencia social y que estarían asociados al Instituto Nacional Indigenista.

También otros gobiernos de países latinoamericanos adoptaron esta iniciativa con el mismo fin: mantener el indigenismo.

Es así como en la presente década han surgido varios proyectos integrados superando el marco estrictamente agrícola [...] Programa Integral de Desarrollo Agropecuario (PRIDA) en Venezuela, el Programa de Integración de 7 Zonas de Acción Conjunta en el Perú, el Proyecto de Ingavi en Bolivia, el Desarrollo Rural Integrado (DRI) en Colombia, el Programa de Inversiones Públicas para el Desarrollo Rural (PIDER) y el Programa de Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos

⁵²⁵ “Indigenismo y Desarrollo Rural Integrado”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXVII, número 4, Octubre-Diciembre de 1977, p. 846.

Marginados en México (COPLAMAR), proyecto este último dedicado exclusivamente a áreas indígenas⁵²⁶.

Para el caso de COPLAMAR se aclaró:

[...] uno de sus objetivos [de COPLAMAR] es “elevar la conciencia y la capacidad de organización de los grupos sociales marginados para que sean capaces de influir en mayor medida en la orientación de las políticas nacionales y contribuir con ello a modificar o remover las condiciones que hacen posible la excesiva acumulación de la riqueza”⁵²⁷.

Así, COPLAMAR fue el órgano por excelencia dedicado a promover un indigenismo de participación.

De esta manera terminamos de analizar el contenido de *América Indígena* del año de 1977, y podemos concluir que, como primer número, dejó establecido concretamente que el indigenismo se encontraba en una crisis; sin embargo, cabe reconocer que también se dejó claro que no el indigenismo por completo sino sólo en su fórmula institucional; pues se estipuló que un nuevo indigenismo estaba en puerta: un “indigenismo de participación” en donde el Estado sólo compartía la responsabilidad de promover soluciones a los problemas de las poblaciones indígenas, pero ya no cómo un responsable en su totalidad. Por otra parte, esa responsabilidad implicaría pedir apoyo a organizaciones debido a que el mismo Estado ya no estaba en condiciones de sanear la problemática; así, como bien lo dice un apartado anterior, la crisis económica tuvo consecuencias en una crisis del indigenismo.

Por otra parte, en torno a los contenidos, la Revista en este sexenio publicó artículos de corte teórico, algunos incluso ya no hablaban de los indígenas sino de otros sujetos más comunes al estudio de los sociólogos (**Apéndice 6**).

⁵²⁶ *Ibíd.*

⁵²⁷ *Ibíd.*, pp. 847-848.

Tal como lo mencionó Guadalupe Méndez, debido a la situación de crisis del paradigma indigenista, se abrieron nuevas líneas de interés en Antropología como: El agravamiento de la situación económica, política y social; La Dependencia, Instrumentación del Estado, Petrolización como base del desarrollo nacional y El fortalecimiento de monopolios”⁵²⁸.

Finalmente, queremos concluir el análisis de *América Indígena* durante el sexenio de José López Portillo y durante la dirección del Instituto Indigenista Interamericano de Oscar Arce Quintanilla, con una breve reflexión de tres artículos que nos parecen importantes dentro del nuevo proyecto indigenista; el primero que trata sobre la Antropología en América Latina y el Caribe, el segundo sobre una reflexión del desarrollo de las comunidades indígenas, y el tercero sobre el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), pues todos ellos reflejaron la crisis del Indigenismo que hemos venido mencionando.

“La Antropología en América Latina y el Caribe”

El artículo habla sobre la crisis en la que se encontraba la Antropología y alude a una reunión muy importante en la que se establecieron propuestas de cómo “retomar” los trabajos antropológicos y en consecuencia indigenistas.

Al parecer los antropólogos de América Latina están pasando por una fase introspectiva y de auto-análisis; después de tantos años de tormenta, reina hoy una calma que permite hacer estas evaluaciones [...] en este número de *América Indígena* publicamos las ponencias de la Reunión Técnica de Antropólogos y Arqueólogos de América Latina y el Caribe, auspiciada por el Departamento de Asuntos Culturales de la

⁵²⁸ Guadalupe Méndez Lavielle, “La quiebra política (1965-1976)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México... (Op. cit.)*, p. 445.

OEA y el Instituto Indigenista Interamericano, que se celebró en Cocoyoc, Morelos, México, en diciembre de 1979⁵²⁹.

En este párrafo podemos observar que México sigue manteniendo un lugar primordial en cuanto a materia indigenista (independientemente que aquí se encontraba la sede del Instituto Indigenista Interamericano).

En el texto, en general, se mencionaron las conclusiones de dicha reunión, las cuales expresan que los indigenistas estaban conscientes y preocupados por la situación crítica. Así algunas de las conclusiones fueron: orientar las investigaciones antropológicas hacia otros sectores sociales, considerar a la Antropología un medio para promover cambios en la sociedad, y promover el respeto hacia los “pueblos” y reconocerlos como sujetos “protagonistas” no como objetos de estudio.

[...] la disciplina antropológica debe definir con claridad su posición con relación a los derechos de las comunidades, lo que implica una nueva praxis, así como la búsqueda, clarificación y explicitación de una comprensión más adecuada de los procesos sociales que se están forjando. [...] estamos convencidos que la antropología contribuiría [...] al proceso de autoidentificación de los pueblos poniendo a su servicio todo su cuerpo de conocimiento⁵³⁰.

Y, a pesar de plantear el respeto a los valores y decisiones de las comunidades indígenas, se reiteró que finalmente era el antropólogo quien podía hacer algo por contribuir al desarrollo de los indígenas; esto quería decir que de una manera u otra sin antropología no habría indigenismo y sin Estado no habría ni la primera ni el segundo. Esto nos lleva a reafirmar que aun cuando el indigenismo se encontraba en una crisis terminal, los indigenistas se empeñaron en dar su último mejor esfuerzo.

⁵²⁹ “Editorial: La antropología en América Latina y el Caribe”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XL, número 2, 1980, p. 199.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 205.

“Indigenismo y Desarrollo”

En el número 3 de 1980, la temática de la *América Indígena* fue en torno al Indigenismo y al Desarrollo; de todo el número rescato la nota editorial porque menciona dos elementos importantes para comprender esta nueva etapa del indigenismo. El primer punto es sobre una crítica al “desarrollo” y el segundo punto sobre el “indigenismo de participación”.

Con respecto al primer punto, se hizo una valoración respecto a las “promesas” del desarrollo y los alcances reales. Se presenta una crítica de lo que significó encauzar al país en el camino hacia el progreso.

La “cara” del progreso:

La promesa del desarrollo fue realmente deslumbrante, porque ofrecía en un lapso relativamente corto de tiempo, cerrar la brecha entre los beneficios que gozaban los habitantes de las naciones industrializadas y las condiciones de pobreza y carencia de las poblaciones de los países que desde esa época prefirieron llamarse naciones en vías de desarrollo. Igualdad de oportunidades, crecimiento económico, mejora de las condiciones de vida y estabilidad social dentro de un marco de liberación de oportunidades fueron las promesas. Apoyados por un sincero esfuerzo de parte de los países desarrollados y de las agencias de desarrollo mediante el aporte de recursos económicos, ayuda técnica y la transferencia de tecnologías, se esperaba lograr este “despegue” al desarrollo. El indigenismo, dadas las coincidencias con las metas propuestas, asume en los años sesentas con entusiasmo los objetivos y la metodología del desarrollo; y logra en muchos casos canalizar recursos destinados al desarrollo hacia las áreas indígenas de sus países⁵³¹.

La “cruz” del progreso:

Lo que antes fue la promesa del desarrollo, ahora se convierte en amenaza. Las tierras comunales aún “no desarrolladas” y los territorios tribales de las zonas tropicales se convierten en virtud de estas políticas en la última frontera para el desarrollo

⁵³¹ “Editorial: Indigenismo y Desarrollo”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XL, número 3, 1980, p. 424.

capitalista. Poseedores de riquezas inesperadas, estos territorios que hasta hace poco eran considerados sin valor ni potencial, y por lo tanto apto para los “indios”, se ven hoy sometidos a un acoso brutal que lo único que busca es el despojo de los indígenas. Bajo estas condiciones no debe sorprender a nadie que los grupos indígenas se opongan y resistan al desarrollo de sus territorios⁵³².

Y, en el aire: el indigenismo de participación... una respuesta al “desarrollismo salvaje”:

Hoy, época en que se da mucha importancia -aunque sea de palabra- a la *participación* de los grupos involucrados en el proceso de desarrollo, tenemos que plantear las siguientes preguntas: ¿No es el conflicto el grito frustrado del que quiere participar, pero no es oído? ¿Cómo es que se puede pedir la participación plena de aquellos a quienes se reprime al mismo tiempo? Y a estas dos, subyace una tercera que es en realidad el punto de partida de la evaluación crítica del desarrollismo. Es ésta: ¿Cómo es posible que una promesa de desarrollo social y humano requiera para su implementación de tan violenta represión de aquéllos que supuestamente son los que han de beneficiarse del proceso mismo?⁵³³

Estos fragmentos de la editorial nos permiten reflexionar acerca del indigenismo de participación no sólo fue una respuesta a la situación crítica del Estado (como promotor de asistencia social) que al no poder realizar más inversión en el proyecto indigenista tuvo que echar mano de los mismos indígenas para continuar desarrollando el indigenismo; el indigenismo de participación también fue una postura crítica en torno a los beneficios reales que habían obtenido las poblaciones indígenas con el indigenismo de acción.

Lo anterior nos lleva a revalorar un cambio en el paradigma indigenista que pasó de un indigenismo paternalista a un indigenismo de autodeterminación; lo que quiere decir que los principales actores indigenistas serían ahora los mismos indígenas. Esto se fue dando por dos razones, la primera porque el Estado (a través de la Antropología) no podía invertir en ello y la segunda porque los indígenas comenzaron a participar en este proyecto indigenista del cual, de una forma u otra forma, habían sido excluidos.

⁵³² *Ibíd.*, pp. 426-427.

⁵³³ *Ibíd.*, pp. 427-428.

¿Cómo fue que los indígenas decidieron incluirse en este proyecto y ser partícipes de proponer soluciones a sus problemas? Es una respuesta que no tenemos porque este trabajo se ha enfocado en los indigenistas; sin embargo, sí contamos con los argumentos de los indigenistas en torno a la importancia de la inclusión e interés de las comunidades indígenas a este proyecto de nuevos bríos.

“Ideología y Política en Antropología: el caso del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México”.

Para finalizar el análisis de *América Indígena* durante este “sexenio de la crisis”, presentamos una reflexión sobre el ILV porque creemos que la derogación de este Instituto, en este contexto, reflejó la crítica que se estaba haciendo a la Antropología de Acción.

Este artículo se presentó en la sección de “Documentos”, en la cual se incluían datos históricos sobre el acontecimiento en cuestión; en este caso se presentó una semblanza histórica sobre el ILV.

EL ILV surgió cuando comenzaba la década de los 30 y fue fundado por dos misioneros protestantes norteamericanos, Richard Legters y William C. Townsend. [...] Los personajes mencionados fueron invitados a México por Moisés Sáenz, antropólogo fundador de los que algunos gustan llamar “escuela mexicana de antropología” (el indigenismo). [...] El respaldo explícito del Estado no terminó sino hasta **1979 año en que el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C., presenta pruebas contra el ILV** [...] ⁵³⁴.

⁵³⁴ “Ideología y Política en Antropología: el caso del ILV en México”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLI, número 3, julio-septiembre de 1981, p. 556 (las negritas son mías).

¿Cuáles eran los intereses del ILV por traer a México la evangelización protestante? Y más importante, ¿por qué hasta después de casi 50 años de funcionar en México se promovió una acusación con el objetivo de desalojarlo del país?

Antes que nada, vayamos a lo que nos dice el artículo y después pasaremos directamente a mostrar algunos puntos sobre la carta contra el ILV que, en 1979, presentó el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C.

¿Qué era el ILV?

El ILV es una organización muy compleja que tiene un propósito central explícito: difundir la biblia en su versión fundamentalista. La meta implícita es otra y está probada por las vinculaciones reales del ILV con el imperialismo norteamericano: “combatir al comunismo como una manifestación satánica”. Esto último ha quedado ampliamente evidenciado por la actuación del ILV en contra de los movimientos de liberación nacional en Asia, particularmente en Cambodia y Vietnam [...].

“Dios usa tropas militares pero tiene también otros métodos. Dios volteó las cosas en Indonesia frente a una revolución marxista, y la respuesta de miles volviendo hacia Cristo ha sido tremenda. Cambodia puso los misioneros fuera del país y parecía que el trabajo de Dios allí estaba terminado. De pronto un nuevo golpe de Estado y de nuevo llegan los misioneros”. [Referencia: Richard Watson, *Traslations*, Oct-Dic de 1971, p. 2; ver: A. Fábregas, “El Instituto Lingüístico de Verano y la penetración ideológica” en *Indigenismo y Lingüística*, UNAM, México, 1980, pp. 153-158.]⁵³⁵

Según las líneas anteriores el ILV más que promover el protestantismo tenía como objetivo principal combatir al comunismo.

El texto menciona algo en particular acerca de los objetivos del ILV en México, con las comunidades indígenas que es donde se establecieron los misioneros de este Instituto.

⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 357.

Los planteamientos “científicos” del ILV fueron incorporados a la teoría indigenista de los Estados locales, sin ninguna dificultad, porque al final de cuentas a los misioneros les tiene sin cuidado el destino social de las poblaciones indígenas. Su propósito es otro; contribuir a crear una conciencia pronorteamericana, antinacional, a través de la prédica del anticomunismo y el protestantismo fundamentalista [...]

[...] El ILV [ha introducido] una división artificial que impide a las comunidades exigir solución a sus problemas básicos [...] ha inculcado la idea de que no es válido luchar en la tierra sino salvar el alma para encontrar el paraíso celeste [...]

“Terminar (la traducción) del Nuevo Testamento debe ser nuestra más alta finalidad, más que los proyectos socioeconómicos o de desarrollo”. [Referencia: William C. Townsend, *The call of the Bibleless*, s/f, p. 2.]⁵³⁶

Indigenismo VS ILV

En el fragmento anterior se asoma una respuesta a la cuestión de por qué fue hasta 1979 que se decidió expulsar de suelos mexicanos al ILV. Lo que podemos pensar es que el ILV, de alguna manera atentaba con la nueva política indigenista, con el indigenismo de participación, en el que los indígenas debían expresar y proponer soluciones a su estado marginal; entonces al determinar los misioneros del ILV que concientizarse y solucionar los problemas no era cuestión del presente sino de un futuro, y hasta eso un futuro “celestial”, estaban limitando los objetivos de este nuevo indigenismo. Así, rescatamos un fragmento que remata con el ideal de que los problemas de los indígenas y su situación se solucionarían con la evangelización y no con la acción. Un elemento totalmente contradictorio al indigenismo y no sólo a este nuevo indigenismo sino al indigenismo de integración, pues la acción, en la política indigenista, siempre se consideró indispensable; en el indigenismo de integración, la acción del Estado por medio de la Antropología, y en el indigenismo de participación, la acción de los indígenas, por ser los protagonistas de sus problemas.

⁵³⁶ *Ibíd.*, p. 358.

Queremos hacer notar que, aparte de la total carencia de planteamientos científicos (¿o alguien los ve?), esta ideología desplaza lo estrictamente religioso e introduce consideraciones políticas. Con el cinismo que caracteriza al pragmatismo del imperialismo y sus agencias, el ILV enfatiza la domesticación política a través de la introducción de la idea de que lo que importa es la fe y el abandono de todo interés político calificado como terrenal y demoníaco⁵³⁷.

El veredicto final: ¡fuera de México el ILV!

[...] El justificar la presencia del ILV en Latinoamérica por sus supuestas aportaciones científicas (por cierto, ¿en dónde están?) es un argumento que sorprende por su vacuidad. Agregar a ello que como los mexicanos somos incapaces de hacer buena lingüística la presencia de la agencia imperialista está más que justificada, es actuar con miopía política deliberada. [...] Queremos expresar nuestra confianza en el veredicto final: la condena unánime de los pueblos a la práctica mercenaria del conocimiento como lo ejemplifica el caso del Instituto Lingüístico de Verano⁵³⁸.

Este fue el veredicto final, sin apelación, de quienes suscribieron la declaración. Los indigenistas no sólo estaban en contra de la estancia de este Instituto porque limitaba la acción de los indígenas sino porque también estaba actuando de manera provechosa en contra de la nación.

Según comunicaciones del propio ILV al INI y a la SEP fechadas en octubre y noviembre de 1978, este organismo concentraba sus esfuerzos misionero-lingüísticos en 89 localidades en 16 estados.

[...] “El gobierno de México ya ha ayudado a nuestros colaboradores lingüistas hasta con la cantidad de 9,000.00 moneda mexicana, y ha erogado cuando menos 150,000 pesos en proyectos de desarrollo recomendados por nuestros colaboradores. En la actualidad el Presidente Cárdenas desea que reclutemos más jóvenes americanos, por

⁵³⁷ *Ibíd.*, pp. 359-360.

⁵³⁸ *Ibíd.*, p. 360.

cuenta del gobierno” (Archivo General de la Nación, Ramo Presidente Cárdenas. Exp. 710,1/1958)⁵³⁹.

Estos datos aluden a la administración del Presidente Lázaro Cárdenas, en la que penetró el ILV a México, de hecho se alude a los personajes mexicanos que respaldaron la estancia del ILV, respaldo palpable a través de su papel membretado en el que figuraban los siguientes nombres:

[...] Sra. Amalia Solórzano Vda. de Cárdenas; vicepresidente, el fallecido Dr. Juan Comas; Secretario, Mario Aguilera Dorantes; Tesorero, Aarón Sáenz; y como vocales, Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, Dr. Ignacio Bernal, Ing. Cuauhtémoc Cárdenas, Profra. Angélica Castro de la Fuente, Lic. Manuel Gamio Jr., Mtro. Wigberto Jiménez Moreno, Dr. Miguel León-Portilla, Ling. Leonardo Manrique, Prof. Luís Felipe Obregón, Dr. Daniel Rubín de la Borbolla, Sra. Herlinda Treviño Vda. De Sáenz, Dr. Demetrio Sodi M., Dra. Yolanda Lastra de SUÁREZ, Dr. Gutierre Tibón y Antrop. Alfonso Villa Rojas⁵⁴⁰.

Muchos de estos personajes fueron parte del proyecto de la Antropología Aplicada o de Acción, entonces es visible que la crítica al ILV y el desacuerdo con su estancia en México representó una crítica, implícita, al paradigma indigenista anterior; de ahí que expresábamos que la importancia de hablar sobre el ILV se debía a que, su expulsión, representaba la crisis del Indigenismo desarrollado por el Estado por casi 40 años. Y de igual manera representó la fe en el nuevo proyecto indigenista: en el que los indígenas serían los responsables de llevar a cabo a través de su participación.

En general, estos artículos que hemos retomado nos parecen esenciales para demostrar los cimientos sobre los cuales se estaba construyendo el nuevo paradigma indigenista. Ahora vayamos al tema de cómo se llevó a cabo esta construcción desde el Instituto Nacional Indigenista.

⁵³⁹ *Dominación ideológica y Ciencia Social. El I.L.V. en México. Declaración José C. Mariátegui del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C.*, México 7 de septiembre de 1979, pp. 37-39.

⁵⁴⁰ *Ibíd.*, p. 40.

b) El Instituto Nacional Indigenista

“De Catedral a Capilla”: el INI pierde su grandeza

Hablar de la administración y de los proyectos indigenistas es hablar de la capacidad que tenía el Estado para invertir en la asistencia social. A lo largo de este apartado hemos escrito reiteradamente que la crisis económica se vio reflejada en la crisis del indigenismo; a nivel institucional la evidencia se mostró en el hecho de que el Instituto Nacional Indigenista, en 1948, cuando se fundó, constituyó un Organismo descentralizado del Gobierno Federal, y ya para 1977 pasó a formar parte “de las entidades agrupadas en la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados – COPLAMAR- creada mediante acuerdo presidencial el 21 de enero del mismo año”⁵⁴¹.

Por lo anterior es que expresamos, en el subtítulo, que el Instituto pasó de ser un Organismo más importante que, incluso, alguna Secretaría de Estado, a una entidad subordinada a una Coordinación.

Veamos a fondo en qué consistió la función de COPLAMAR; según el testimonio de Ignacio Ovalle Fernández:

El Presidente de la República de entonces [José López Portillo] consideró que había unos temas que aunque eran abordados por las Secretarías de Estado y por otros Organismos, requerían como ahora se dice una especie de análisis horizontal, es decir que se viera una manera de coordinar los de distintas instancias en una dirección y decidió crear unas coordinaciones que dependían directamente de él⁵⁴².

COPLAMAR, de acuerdo con el testimonio de Ovalle, funcionó como un fondo independiente del cual se tomarían recursos económicos para contratar y pagar servicios de Instituciones de Asistencia Social. Esto se llevó a cabo debido a que tales instituciones por sí mismas no contaban con fondos para realizar o ejecutar proyectos; así las Instituciones elaboraban los proyectos y COPLAMAR los financiaba.

⁵⁴¹ Instituto Nacional Indigenista, *Acta de Reunión de Consejo Directivo del Instituto Nacional Indigenista*, México, Mayo de 1983, p. 3.

⁵⁴² Ángel Baltazar Caballero, *Disco #1. Ignacio Ovalle Fernández... (Op. cit.)*, p. 11.

COPLAMAR vino a salvar los proyectos indigenistas pues el problema radicaba en que “las instituciones que se ocupaban de los marginados eran a la vez instituciones marginadas, instituciones marginadas para marginados. Entonces ¡le daban nada de dinero, hombre! iba, ve atiende a las poblaciones pues ¿con qué ojos divina tuerta? No había manera”⁵⁴³.

Por lo anterior, el Instituto Nacional Indigenista creó proyectos en los cuales fue necesaria la intervención de otras instituciones como el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) o la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), por ejemplo, y COPLAMAR los financiaba.

No sólo la ayuda económica de este fondo y la creación de proyectos hicieron posible la labor indigenista, la participación de los indígenas fue una pieza fundamental:

Decíamos, “haber [*sic*] Seguro Social yo necesito que me construyas un hospital de campo o estas clínicas, pero tú no decides dónde Seguro Social, yo te voy a decir dónde” ¿por qué? Porque el INI que era el que tenía la penetración en los pueblos sabía dónde dolía, dónde se necesitaba, entonces decíamos vamos a hacer una reunión, reuniones con pueblos huicholes por decir algo, o este, con pueblos chinantecos. Y decíamos haber [*sic*], dónde, tenemos para tres clínicas, dónde las quieren y ellos participando decidían⁵⁴⁴.

Así, la participación de las poblaciones indígenas era un pilar fundamental para el desarrollo de proyectos. Sin embargo, aun cuando se contaba con tal participación, con el financiamiento y con las “buenas intenciones” de los antropólogos, la crisis no permitió un desarrollo fructífero.

En general para 1977 el Instituto Nacional Indigenista contaba con “12 Direcciones Coordinadoras Estatales, 81 Centros Coordinadores Indigenistas, 6 Residencias, 6 Radiodifusoras y 10 Museos”⁵⁴⁵. Realmente no hubo un gran avance en la creación de más centros, en lo que sí fue en la creación de medios de comunicación para las comunidades indígenas.

⁵⁴³ *Ibíd.*, p. 17.

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, p. 18.

⁵⁴⁵ Instituto Nacional Indigenista, *Acta de Reunión...* [Mayo de 1983]... (*Op. cit.*), p. 3.

Los medios de difusión del indigenismo

Es interesante comparar el uso de la publicidad sobre las obras de asistencia social (entre ellas el indigenismo) entre el periodo del gobierno de José López Portillo y Carlos Salinas de Gortari. El cambio fue impresionante, de un uso nulo de la publicidad a un uso excesivo que incluso aparecía en la televisión.

Este cambio va a revelarnos una sociedad en la que los medios de comunicación manipulan la realidad en beneficio de quienes financian los proyectos de asistencia social, pues su objetivo es gastar lo menos pero justificar lo más. Esto lo veremos más adelante con el proyecto de Solidaridad “hija directa de COPLAMAR”⁵⁴⁶.

Para el caso de este periodo Ignacio Ovalle Fernández, declaró que en este tiempo el Instituto Nacional Indigenista no ocupó recursos para publicidad, aun cuando existían las condiciones para hacerlo, pues se consideraba un gasto infructuoso.

[...] creo que no gastamos ni un peso en publicidad ¡un peso en publicidad! Quizás se debiera hacer, pero ¡no! Hay una deuda del país con esos pueblos. A que me estoy refiriendo, un spot de TV, un spot de radio, un aviso un anuncio, somos muy fregones vengan a ver lo que estamos haciendo, ni un peso, ni un peso. Nos parecía criminal cuando sale uno y ve las necesidades que hay en aquellos pueblos, pasarle dinero a las cadenas televisivas o a las estaciones de radio, nada. Digo, que quizás un error porque quizás eso contribuiría a sensibilizar a la población en general pero en realidad eso no debiera pagarse debiera hacerse como parte de lo que esos medios le deben al país ¡pero ni un peso eh! Publicidad Cero⁵⁴⁷.

La participación indígena “rebasa los límites”

Hemos mencionado que el fomento a la participación de las poblaciones indígenas en “el indigenismo” se convirtió en un arma de dos filos. Por un lado, tal participación fue una alternativa para continuar la obra indigenista, debido a que la participación frenó el gasto en la inversión; por otro lado, intensificó que los indígenas tomaran las riendas del indigenismo; pues además de que ellos decidirían en qué se iba a gastar el presupuesto

⁵⁴⁶ Ángel Baltazar Caballero, *Disco #1. Ignacio Ovalle...* (Op. cit.), p. 35.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

destinado a ellos, con base en lo que consideraban necesario, también fueron consolidando una posición crítica, que si bien ya existía, no la habían dado a conocer; recordemos que los Congresos o Reuniones fueron medios para lograrlo.

De ambos acontecimientos habló Ovalle en la entrevista de la cual nos hemos venido ocupando. Así, respecto a la necesaria participación, él argumentó:

Yo creo que si hay un verdadero respeto a la gente, respeto, si tienes respeto la consultas, si tienes respeto la haces participar, si tienes respeto no le das limosnas, le das modo para que trabaje para que emerja con su propio patrimonio, que es quizá lo que queríamos entender por participación a lo mejor nos quedamos cortos⁵⁴⁸.

Tal parece que la misma participación promovió que las poblaciones indígenas reflexionaran respecto a su situación marginal, como ya se mencionó, no es que no lo hubieran hecho ya sino que ahora se preocupaban por dar una solución a la misma. Ignacio Ovalle, sin intención, nos da la pista para pensar en ello:

¿Qué ocurrió? Que cuando empezamos a promover la participación de los pueblos, surgían líderes, liderazgos, y tenían ellos deseo de comunicarse porque la problemática de una comunidad indígena aunque sea una cultura y esta otra cultura el fenómeno de discriminación venía a ser más por lo menos semejante y, entonces sí recuerdo que se creó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas⁵⁴⁹.

Lo cierto es que la participación e intercomunicación entre las comunidades indígenas promovió posturas críticas ante este fenómeno de marginación y discriminación que a más de 500 años ha permanecido impune.

En general hemos podido observar que para este momento, el indigenismo comenzó su declive, la realidad fue que la crisis económica limitó la inversión en el proyecto indigenista, y cómo decíamos en un principio, es posible que a causa de ello aparecieran nuevas alternativas de desarrollar el indigenismo; una de ellas fue echar mano de las mismas poblaciones indígenas para continuar este proyecto.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 40.

⁵⁴⁹ *Ibíd.*, p. 27.

Lo que podemos concluir para este apartado es que hubo dos resultados importantes de esta nueva etapa del indigenismo: primero, la elaboración de un argumento malabar que propiciara la participación de los indígenas para limitar el gasto económico por parte del Estado y, segundo, que tal argumento al convertirse en una práctica fue quizá la causa de que los indígenas comenzaran a revelar públicamente que en realidad seguían en una situación marginada a pesar de las “buenas intenciones” del Estado, por lo que ahora se proponían tomar las riendas del problema y buscar las soluciones apropiadas para enfrentarlo.

Así, en el siguiente apartado observaremos cómo enfrentaron, tanto el indigenismo como los indígenas, la situación crítica del Estado Mexicano.

3. El último suspiro del Indigenismo Mexicano

Yo le dije un día al Doctor Aguirre [Beltrán] en Peto cuando yo era jovencito ¿Oiga Doctor pero yo no veo aquí una región de refugio? La región de refugio son los blancos de Mérida allá están en su región, pero todos los demás pos si la región de refugio tarahumara, bueno, pues allá están los tarahumaras pues esa región mejor no llamarle del refugio llamarle Estado tarahumara, Estado Maya y que tengan dinero, tengan representación tengan grilla, tengan políticas se peleen, discutan, bueno esa es la naturaleza humana.

Salomón Nahmad Sittón

Entrevista de Margarita Sosa, junio de 2011.

Las palabras de Salomón Nahmad Sittón, corresponden a una visión crítica respecto al tema de las Regiones de Refugio desarrollado por Gonzalo Aguirre Beltrán. Es una crítica porque se da un revés al significado del concepto; así, mientras que para Aguirre Beltrán las Regiones de Refugio van a ser lugares ocupados por las poblaciones indígenas, para Nahmad van a ser lugares ocupados por los **no indígenas**. De alguna manera Nahmad ve con extrañamiento el concepto y analiza que en realidad los que están refugiados son “los blancos” porque, como ya lo argumentamos en el apartado correspondiente a este concepto, los indígenas no son ajenos a su hábitat porque siempre han estado ahí (por lo cual decíamos que en realidad no es un refugio en el sentido de que la estancia en éste es temporal). En cambio “los blancos” sí son ajenos porque llegaron después.

Dejando de profundizar en la crítica de Nahmad queremos comentar que su consideración acerca de que en lugar de llamarse refugios a las regiones ocupadas por

poblaciones indígenas deberían llamarse Estados “étnicos” (es decir, de acuerdo a la particular población indígena que habita y ha habitado ese lugar) ¿A qué nos lleva este asunto? A que los indígenas ya no se están considerando como parte de la identidad nacional. Sí, en los años anteriores se pensaba en una antropología indigenista como un medio para cumplir el compromiso de desarrollar a las poblaciones indígenas que formaban parte de nuestros orígenes, de ahí el objetivo de “integrarlas”, sacarlas de su “refugio”. Ahora, para este tiempo, las poblaciones indígenas dejan de pensarse como parte de la Nación y se considerarían como “naciones independientes”; de ahí la nueva ideología de respetar las culturas indígenas y respetar las formas que a ellas convengan para resolver sus problemas, pues ahora se consideran poblaciones independientes y sobre todo capaces de resolver su situación marginal.

Ahora es momento de “juzgar” la política indigenista como una política paternalista que convirtió a las poblaciones indígenas en “dependientes”.

De esta nueva política indigenista (porque mientras sea el Estado quien decida cómo proceder con las poblaciones indígenas, ya sea interviniendo en su desarrollo o “respetándolo”, seguirá considerándose parte de una política), hemos comenzado a hablar en el apartado precedente y hemos dicho que la vía de fomentar la participación de las poblaciones indígenas fue un medio para que el Estado comenzara a deslindarse de la asistencia social que realizaba para ellas.

Así, el instrumento de la participación en los proyectos indigenistas fue el comienzo, esta fue la parte práctica, después sería necesario deslindarlas de la Nación, faltaba la parte teórica. Desechar la idea que por más de 50 años se había establecido como una verdad intocable, lastimosa a veces, pero intocable: “Las poblaciones indígenas son parte de los orígenes de los mexicanos”.

¿Cómo quitar esta idea tan enraizada en la mente de los “mexicanos”? Parte de ello lo veremos en el siguiente apartado.

a) El fin del nacionalismo mestizo: el desconocimiento de los orígenes indígenas

En la década de los 70 todo parecía ir “normal”, es decir, se había desarrollado un indigenismo que, en términos de su originalidad, pretendía reconocer a las poblaciones indígenas como parte de la Nación y, también, contribuir al desarrollo de las mismas alejándolas de la marginalidad. En un principio la vía fue la integración y posteriormente la participación.

En la década de los 80, todo comenzó a derrumbarse, ahora se cuestionaba a la Antropología como un medio para el Indigenismo, lo cual rompía su razón de ser pues originalmente la Antropología Mexicana había nacido para ser instrumento de la obra indigenista ahora, en esta década, los Antropólogos cuestionaron esta relación e incluso la penalizaron ¿por qué? Como ya hemos mencionado creemos que por el hecho de que los Antropólogos dejaron de verse en los indígenas, por primera vez, la Antropología se planteaba en sus términos de origen occidental, como una ciencia que mira y explica al “otro”, quien le es totalmente ajeno. Así, comenzaron a considerarse a los indígenas ajenos a la Nación.

El texto que abrió la caja de pandora fue aquél que editaron los alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia titulado *De eso que llaman Antropología Mexicana*, este texto constituyó una crítica al Indigenismo pues, reiteramos, la Antropología Mexicana y, en sí, la Antropología Latinoamericana, eran sinónimo de Indigenismo.

De eso que llaman Antropología Mexicana: la primera herida al indigenismo mexicano.

Creemos que este texto “abrió la caja de pandora”, porque su publicación significó un atentado mortal contra la Antropología Indigenista. Así, a través de los cinco ensayos que integran el texto se pueden observar las críticas al indigenismo en diversos puntos particulares.

Como ya mencionamos, la crítica comenzó, en este contexto, con el Indigenismo de Integración, evocando al Indigenismo de Participación, sin embargo; este fue el comienzo de la desestructuración de la Antropología como Indigenismo, porque una vez asumiendo que los indígenas debían ser responsables de sus problemas, en consecuencia, se diluiría la relación simbiótica entre indigenistas e indígenas. Por lo tanto se comenzó a desvincular a los indígenas como parte de la Nación, ellos ya no significarían parte de los orígenes de los mexicanos.

Veamos cuáles fueron las críticas al Indigenismo de este grupo de estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la escuela que en sus orígenes había sido fundada con el propósito de producir antropólogos indigenistas.

Arturo Warman: Antropología Indigenista como Antropología Occidental

Así como Manuel Gamio puede considerarse el origen y Gonzalo Aguirre Beltrán el desarrollo de la Antropología Indigenista, Arturo Warman (1937-2003) puede ser considerado, el final de este proyecto indigenista que duró al menos 50 años (1940-1994).

Arturo Warman Gryj fue el compilador del texto en mención. Antropólogo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, comenzó a deconstruir el carácter indigenista de la Antropología Mexicana desde su tesis de maestría “La danza de moros y cristianos. Un estudio de aculturación”, en la que declaró que:

Indígena no implica en ningún caso prehispánico, ni una lengua, ni un traje o una clasificación étnica.

Es un concepto que adquiere significado diferente en cada época o desde cada punto de vista [...] indígena es un nombre para reconocer un tipo de cultura⁵⁵⁰.

⁵⁵⁰ Arturo Warman Gryj, “La danza de Moros y Cristianos. Un estudio de Aculturación”, Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1968, p. 183.

Con lo anterior el autor dejó claro que los indígenas no son una raíz de los mexicanos, sino que son un tipo de cultura. Con ello estaba diciendo también, implícitamente, que no debía existir un proyecto en pro de los indígenas, es decir, un indigenismo puesto que los indígenas eran un grupo cultural y ya.

Cabe mencionar que esta tesis, aun siendo de Antropología, no tuvo nada de indigenista, su contenido era acerca de una tradición que habían traído los españoles y que los indígenas se la habían apropiado, ello había provocado un caso de aculturación pues se refería a cómo una cultura se apropiaba de algún elemento de otra cultura, haciéndolo suyo.

Entonces desde este texto Warman desechó el hecho de que los antropólogos debían ser indigenistas.

Dos años después declararía que la Antropología misma fue una ciencia que se apropiaron los mexicanos y (haciendo nosotros una analogía), al igual que la danza de moros y cristianos, la Antropología conservó los caracteres occidentales, debido a que su origen ocurrió en Occidente. Precisamente de este tema trató el primer ensayo del texto *De eso que llaman Antropología Mexicana* en el que Warman escribió en las primeras páginas.

¿En qué sentido la Antropología Mexicana era semejante a la Antropología Occidental? En que ambas habían tenido como razón de ser un objetivo expansionista.

La Antropología en México siempre ha estado ligada a procesos expansionistas de grupos adscritos a la cultura occidental. Primero sirvió a la metrópoli imperial y luego a los sectores nacionales lanzados al colonialismo interno y conectados con las potencias internacionales. Aunque siempre se ha justificado en la supuesta defensa de los colonizados, la antropología mexicana siempre ha servido al colonizador⁵⁵¹.

⁵⁵¹ Arturo Warman Gryj, "Todos Santos y todos Difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana", en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, C. P. AENAH, 1970, p. 36.

Los antropólogos indigenistas habían servido a tales propósitos porque en lugar de analizar cuestiones culturales y observar al “otro”, se habían dedicado, en contubernio con el Estado, a crear proyectos de aculturación que destruían la cultura indígena pues para los indigenistas “el problema indio sólo admitía una respuesta: que los indios dejaran de serlo”⁵⁵².

Así, este texto implicó una crítica a la antropología indigenista más al servicio del Estado que de la ciencia.

Por otra parte, los indigenistas veían un compromiso por “ayudar” a los indígenas a desarrollarse porque tenían una filiación con ellos; el grupo de estudiantes de la ENAH, mientras tanto, comenzó a romper tal filiación, porque los indígenas eran considerados por ellos una cultura y nada más, como Warman lo consideró en su tesis de maestría.

Con ello, los indígenas comenzaron a ser distanciados de la identidad de los mexicanos y también de formar parte de la Nación, ahora se planteaban como grupos que debían ser estudiados por el antropólogo, como “otros”, como un objeto de estudio; como lo vieron los antropólogos extranjeros a finales del siglo XIX y principios del XX, un “otro” ajeno a ellos⁵⁵³.

Como continuación del argumento de Warman, respecto a cómo deben ser considerados y estudiados los indígenas por parte de los antropólogos, nos encontramos con el siguiente texto de Guillermo Bonfil Batalla, el cual consolidó las palabras de Warman.

⁵⁵² *Ibíd.*, p. 24.

⁵⁵³ Remito al lector a mi tesis de maestría cuyo objetivo fue el análisis de los trabajos etnográficos de algunos antropólogos extranjeros. Karina Sámano Verdura, “Hacia la construcción de un estereotipo del indígena mexicano, 1890-1920...” (*Op. cit.*)

Guillermo Bonfil Batalla: “el etnocentrismo del indigenismo”

En su ensayo, Guillermo Bonfil Batalla, consideró que la Antropología se había dedicado a trabajar en el objetivo de que el “indio” dejara de serlo:

Hay que educar al indio para que abandone sus “malos hábitos”, para que cambie su actitud y su mentalidad, para que produzca más y consuma más, para que esté en plano de igualdad con los demás mexicanos [...] el etnocentrismo de la política indigenista encubre hoy los intereses de la población india⁵⁵⁴.

Entendemos por etnocentrismo del indigenismo que las prácticas antropológicas se habían conducido al objetivo de transformar al indígena en un “mexicano”, el etnocentrismo deriva del hecho de considerar como centro de atención a lo mexicano como un modelo a seguir ¿Pero quién era ese mexicano? Roger Bartra dio una definición apropiada para este contexto de crítica del indigenismo, lo cual veremos más adelante.

Por otra parte, decíamos que, Bonfil Batalla apoyó el argumento de Warman respecto a que la Antropología había tenido un carácter occidental. El argumento lo desarrolló de manera más puntual en su texto *México Profundo* que publicó casi 20 años después (1987) de que apareció *De eso que llaman Antropología Mexicana*.

***México Profundo*: “la desindianización del indio”**

A lo largo de este texto Guillermo Bonfil Batalla hace alusión al hecho de que la Antropología Mexicana ha trabajado en aculturar a los indígenas al modelo occidental, cuando ellos provienen de un “modelo mesoamericano”. Así, argumentó que el concepto de civilizar ha significado desindianizar “imponer occidente”⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ Guillermo Bonfil Batalla, “Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”, en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman... (Op. cit.)*, pp. 43-44.

⁵⁵⁵ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo... (Op. cit.)*, p. 158.

Respecto a ese México de raíces mesoamericanas, o bien el “México Profundo” mencionó:

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tiene su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico⁵⁵⁶.

Más allá de que podamos analizar la crítica a la Antropología Indigenista, nos parece de mayor importancia observar que Bonfil, al igual que los críticos de la Antropología mexicana, está asumiendo que ésta es occidental porque busca cambiar al indio al modelo occidental; sin embargo, eso es lo que precisamente hizo a la antropología mexicana y, en general, a la Antropología Indigenista Latinoamericana, diferente de la Antropología occidental, a decir: que no vio a los indígenas como “otros”, sino como parte de la identidad nacional de ahí el compromiso de cambiarlos para desarrollarlos, así, esa integración tan juzgada en este contexto era más nacionalista que occidental, por lo tanto esto nos conlleva a determinar que más bien es la antropología crítica la que pretende afiliarse al modelo occidental al ver a los indígenas como ajenos a la población mexicana con base en el argumento de que los propios indígenas deberían ver por ellos mismos sin dejar intervenir al Estado, sin indigenismo.

Así, el ver al indígena como “otro” (el del México Profundo) al estilo de la antropología occidental dio cabida a desecharlo de las identidades nacionales, a esto nos referíamos con que la Antropología que en su momento fundó la idea de nación ahora comenzaba a ser la autora de su ruptura. Pues si hay muchas naciones o entidades pluriculturales la idea de nación que significa homogeneidad está siendo quebrantada.

Al respecto de la ruptura del concepto de Nación, y en este caso nación mexicana, el siguiente ensayo en *De eso que llaman Antropología Mexicana*, nos da el argumento.

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, p. 21.

Margarita Nolasco Armas: El indigenismo como promotor del nacionalismo

Desde la época de la independencia nacional siempre ha estado en el ambiente una idea: para que México como país constituya una nación, se requiere que todos sus ciudadanos sean iguales, lo que en la segunda década de nuestro siglo se traduce en que sean homogéneos (se necesita que exista homogeneidad territorial, étnica, lingüística, cultural y económica) ¡Se llega al absurdo de negar al indígena su derecho a la existencia misma como indígena! Tiene obligadamente, que ser igual al resto de los mexicanos. La aculturación y la integración de los indígenas pasan a ser la ocupación principal de la antropología social⁵⁵⁷.

Con este argumento de Margarita Nolasco nos damos cuenta de esa ¿inconsciente? desestructuración, no sólo de la idea de nación sino, del nacionalismo. Precisamente, los ideólogos de la Nación consideraban que para la conformación de la misma eran necesarios los elementos que menciona Nolasco: “homogeneidad territorial, étnica, lingüística, cultural y económica”; entonces si critica al objetivo de alcanzar tales elementos, por parte del Estado, de alguna manera está criticando el objetivo de alcanzar una Nación.

Aquí, otra vez reiteramos el hecho de que la “Antropología Crítica” está rompiendo la Idea de Nación y con ello la del Nacionalismo. Los indígenas ya no se observarán como parte de la Nación, porque en sí se está desechando la idea de Nación, lo cual es consecuencia de contradecir que determinados elementos dan coherencia a una Nación. El papel de los indígenas en tal ruptura es que si ellos conforman un mosaico de culturas diversas y a su vez se encuentran en un territorio que incluye, también, un mosaico de diversidades ecológicas, entonces no hay homogeneidad, elemento indispensable en la conformación de una Nación.

En cuanto a la “Antropología Crítica” que se menciona en el ensayo de Nolasco, se dice que ésta debería ser un conocimiento desligado tanto del Estado como de la

⁵⁵⁷ Margarita Nolasco Armas, “La Antropología Aplicada en México y su destino final: el indigenismo”, en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman... (Op. cit.)*, p. 67.

Antropología Occidental. Respecto a lo primero, tal atributo se relaciona con la oposición al Indigenismo, y en cuanto a lo segundo, se refiere a que la Antropología no debe ser colonialista sino que debe respetar al Indígena como otro. Quizá lo de respetar haga una diferencia con la Antropología Occidental, pero definitivamente, el querer ver al indígena como alguien ajeno al antropólogo, es un elemento de corte meramente occidental.

Nolasco concluyó su ensayo con una esperanza:

¿Hay la posibilidad de otro tipo de antropología? Creo que sí: una antropología crítica, política, pero no en el sentido de estar afiliada a una u otra tendencia filosófica de un grupo determinado, esté o no en el poder, ya que sería un tipo de antropología coludida siempre con una situación dada [...] Sólo así dejaría la antropología, como ciencia social, de ser una ciencia al servicio de un amo, o un mecanismo más de dominio⁵⁵⁸.

Mercedes Olivera: Sed de una Antropología Científica

Profundizando en el tema de la “falta de científicidad de la Antropología Mexicana”, uno de los temas centrales del texto que estamos tratando; Mercedes Olivera de Vázquez expuso, en su ensayo, las causas de por qué la Antropología Mexicana, o Indigenista, se hallaba limitada para alcanzar la científicidad.

“En nuestro país la antropología no se ha desarrollado como libre empresa o profesión”⁵⁵⁹ –decía-. Esta premisa tiene que ver con el hecho de que el Estado, a través de los proyectos indigenistas, había manipulado el quehacer antropológico; sin embargo, tal situación no fue exclusiva de México ni del contexto posrevolucionario; Olivera olvidó que en sí, la Antropología surgió como una empresa patrocinada por los Estados, así, la Antropología había sido un conocimiento implicado con el Estado o ¿no era la Escuela Nacional de Antropología e Historia una institución financiada por el Estado?

⁵⁵⁸ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁵⁵⁹ Mercedes Olivera de Vázquez, “Algunos problemas de la investigación antropológica actual”, en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman... (Op. cit.)*, p. 94.

A lo largo de su argumento Olivera expresó las limitaciones, para desarrollarse, que tenían los saberes antropológicos a causa de su relación con el Estado Nacional. Mencionó que:

La mayor parte del presupuesto del Instituto Nacional de Antropología e Historia se dedica a las funciones de conservación de los monumentos históricos y la divulgación de los materiales antropológicos en museos, lugares arqueológicos, reproducciones y publicaciones costosas⁵⁶⁰.

Como podemos observar una de las principales causas del desarrollo limitado de la Antropología, era que no se invertía en la investigación sino en la conservación de los monumentos. Esta acción estaría vinculada al ejercicio de sacar provecho de los monumentos para producir beneficios económicos a través del turismo. Así, tanto las zonas arqueológicas como los Museos serían un punto de entradas monetarias, sobre todo por extranjeros.

Olivera fue clara respecto a este problema al mencionar el caso de Teotihuacán:

La carencia presupuestal ha orientado a la arqueología a su utilización en la industria turística, o a ubicarse como apéndice de otras instituciones, lo cual también ha impedido en los últimos años hacer aportes significativos en este terreno. [Respecto a] las reconstrucciones de sitios arqueológicos patrocinadas por el Departamento de Turismo; como ejemplo podemos citar a Teotihuacán, en donde los datos científicos obtenidos son relativamente pobres en relación con la belleza turística que adquirió esa antigua ciudad con la reconstrucción de muchos de sus edificios⁵⁶¹.

También la práctica de la Etnología fue criticada:

El abandono en el campo rural y urbano y la conciencia de las limitaciones para el estudio de la población actual han llevado a muchos etnólogos al análisis historicista, dando gran importancia al estudio de las sociedades pretéritas, fundamentalmente de las prehispánicas [...] La etnología histórica –etnohistoria como la llamó Jiménez Moreno-

⁵⁶⁰ *Ibíd.*, p. 97.

⁵⁶¹ *Ibíd.*, p. 104.

se desprendió del carácter comparativo de la etnología y se convirtió en una historia de la cultura que no ha llegado a elaborar amplias hipótesis de tipo general sobre el carácter del desarrollo de las comunidades que estudia, y mucho menos su ubicación en el desarrollo de la humanidad⁵⁶².

En general la antropología, tanto en sus variantes, etnológica y etnohistórica, pretende en este contexto de declive del Indigenismo, un análisis de tipo anacrónico ¿con qué objetivo? Estudiar a los indígenas como sujetos pluriculturales para hacer a un lado su historicidad y su papel en la historia de la conformación de la Nación. Aquí, cabe reconocer que aunque los Antropólogos pretendían olvidar la historicidad de los indígenas, paradójicamente, ellos iban a tenerla muy presente, lo cual se expresó en sus congresos y sobre todo en sus exigencias, por ejemplo aquella de exigir un México donde ellos ya no fueran excluidos como siempre lo habían sido. Exigencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en la década de los 90.

Olivera concluye que el quehacer antropológico no ha producido nada positivo, de ahí que recupera la frase de Casanova “que me cambien a los antropólogos por tractores”⁵⁶³, lo cual expresaba que eran más útiles para los indígenas unos tractores que el hecho de ser “analizados por un antropólogo. Entonces ¿qué le quedaba a la Antropología, por hacer, para expiar su “inutilidad”? ¡Llenarla con denuncias!: “estamos de acuerdo con Bonfil en que la función social más positiva que por ahora puede llenar nuestra disciplina es la denuncia, el análisis crítico”⁵⁶⁴.

Por supuesto, nuestra expresión admirativa sobre tal objetivo significa que en realidad no era una antropología crítica sino efectivamente, una Antropología que ni siquiera se denunciaba a sí misma sino denunciaba al Indigenismo.

⁵⁶² *Ibíd.*, p. 111.

⁵⁶³ *Ibíd.*, p. 115.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 117.

Enrique Valencia: La inútil producción de Antropólogos Mexicanos

Qué mejor artículo para concluir el texto *De eso que llaman Antropología Mexicana* que aquel que planteó la cuestión sobre la existencia de la Antropología; tal aseveración representó el objetivo final del texto: el repudio hacia la aún existencia de la antropología indigenista.

De manera muy puntual Valencia hizo un balance de las limitaciones de la Antropología, pero a diferencia de Olivera, partiendo de “la raíz”: la producción de antropólogos por parte de la ENAH:

Quisiéramos llevar concretamente nuestras reflexiones generales y críticas al análisis de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, *alma mater* de la antropología mexicana y, hasta no hace mucho tiempo, la más importante institución que hubo en América Latina para la formación de nuevos antropólogos⁵⁶⁵.

Dentro de esas reflexiones generales y críticas estuvieron: el considerar que el campo de trabajo de los antropólogos se hallaba limitado a la docencia, lo cual tenía como consecuencia la escasa investigación antropológica; el que la ENAH se había convertido en un “prolongación administrativa” del INAH, lo cual conducía que no tuviera una dinámica propia y creativa. Entonces, si la ENAH no producía investigadores sino profesores y tampoco producía novedades científicas, era necesario preguntarse: “si es conveniente para el país y su sistema educativo mantener la formación de profesionales en una rama del conocimiento que ha demostrado ser tan improductiva”⁵⁶⁶.

Con este panorama sombrío terminó el texto que hemos analizado; no estaría equivocado, pues independientemente de prever la muerte de la antropología, estaba anunciando la muerte del indigenismo y, algo más “grave” aún, el principio de la desarticulación del nacionalismo mexicano.

⁵⁶⁵ Enrique Valencia, “La formación de nuevos antropólogos”, en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman... (Op. cit.)*, p. 137.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 153.

La jaula de la Melancolía: la segunda herida al nacionalismo (indigenismo) mexicano.

Con anterioridad he dicho que el indigenismo comenzó a fragmentarse a partir de las posturas de las nuevas generaciones de antropólogos y sobre todo de las nuevas prácticas “indigenistas”, que en realidad las llamamos así no porque lo sean sino para identificar la relación entre la antropología y el Estado; porque en realidad, considerando que el indigenismo era un medio de promover la asistencia social, para este contexto el indigenismo (y las prácticas que lo sustentaban) había desfallecido debido a que teóricamente se exigía que terminara el “paternalismo” del Estado que no había hecho más que impedir el desarrollo de las comunidades indígenas.

Dentro de la complejidad del proceso de deceso del indigenismo encontramos, a su vez, un proceso de desconfiguración del nacionalismo mexicano ¿Cómo es esto? Pues considerando que el indigenismo consistía en una acción nacionalista porque el Estado pretendía consolidar la Nación al integrar los elementos volátiles (los indígenas) para lograr una homogeneidad social, al proponer los antropólogos que los indígenas no deben ser integrados sino respetados, entonces se está anulando la idea de Nación. Ya no se pretende una nación homogénea sino una heterogénea que contenga muchas naciones, tantas como la pluralidad cultural que existe en el territorio mexicano; tal como lo propuso Salomón Nahmad⁵⁶⁷.

Precisamente, Roger Bartra hizo un análisis de “lo mexicano” y con ello puso de manifiesto esta desarticulación del nacionalismo mexicano. Así, haciendo caso de que su ensayo era “una interpretación para generar interpretaciones”⁵⁶⁸, creo que al presentar “un manojo de estereotipos codificados por la intelectualidad, pero cuyas huellas se producen en la sociedad provocando el espejismo de una cultura popular de masas”⁵⁶⁹; Roger Bartra hace una crítica del nacionalismo mexicano y en consecuencia de su ícono fundamental: el mestizo: “el axolote”.

⁵⁶⁷ Leer el epígrafe de este apartado (“El último suspiro del Indigenismo Mexicano”).

⁵⁶⁸ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis de lo mexicano*, México, Grijalbo, 1996, p. 22.

⁵⁶⁹ *Ibíd.*, p. 16.

Creo que su análisis se relacionó con la crítica a la antropología indigenista; pues aun cuando el texto fue publicado en 1987, el autor se formó como antropólogo en la ENAH en la década de los sesenta, por lo cual fue parte de aquellos que se propusieron criticar al indigenismo. Así, en su texto encontramos la idea del declive del nacionalismo mexicano y con ello una relación con el declive del indigenismo. Veamos cómo podemos inferir esta consecuencia.

El declive del mestizo (“axolote”) como identidad nacional.

Hay quien traduce la palabra nahua *axólotl* como “juego de agua”, y es evidente que su misteriosa naturaleza dual (larva/salamandra) y su potencial reprimido de metamorfosis son elementos que permiten que este curioso animal pueda ser usado como una figura para representar el carácter nacional mexicano y las estructuras de mediación política que oculta⁵⁷⁰.

En este fragmento Bartra describe la naturaleza del “axolote” la cual se asocia al estereotipo de “lo mexicano”: un ser mestizo que por su naturaleza dual no tiene la posibilidad de transformarse y cambiar. Pero es eso, un estereotipo, pues Bartra encuentra en el “axolote” la figura óptima que representa el estereotipo que se configuró con mayor precisión en la primera mitad del siglo XX, en el periodo posrevolucionario.

Por otra parte, hemos dicho de manera reiterada que el indigenismo como instrumento de asistencia social, del Estado, comenzó a desarrollarse en el periodo posrevolucionario. El objetivo de la antropología indigenista, entonces, era promover el desarrollo de las comunidades indígenas ¿por qué? Porque el ícono que daba configuración al nacionalismo mexicano era el mestizo y considerando que éste contiene una “mitad” indígena en su ser, existía un compromiso y una necesidad de mantener “vivas” a las comunidades indígenas.

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, p. 20.

Pero ¿qué pasa cuando se deja de pensar en el mestizo como ícono nacional? Pues también se deja de tener interés por su contenido más vulnerable: el indígena.

Así, en el texto que estamos abordando el autor expone cómo el estereotipo del mexicano, resultado de la mezcla entre lo indígena y lo hispano, contiene una contradicción que en sí es la consecuencia tanto de la diferencia entre los elementos que contiene como la “represión” del elemento hispano hacia el elemento indígena.

Esta “relación de dominio” es la causante de que los mestizos sean mediocres pues una parte les deja avanzar mientras que la otra está inmobilizada y pretende permanecer, de ahí la metáfora de “axolote” porque está a la mitad de convertirse en algo mejor, pero no lo logra. Lo hispano es el contenido mientras que lo indígena es la forma que moldea al contenido obligándolo, de alguna manera, a ser como la forma lo decide.

Este proceso parece más claro cuando leemos:

-¡Y decidí convertirme en axolote, porque axolote se escribe con x!

En ese momento Cortázar se percató de que el animal tenía una x marcada en su amplia frente. Pensó que era un ser consciente, esclavo de su cuerpo y de su clase, infinitamente condenado a un silencio abismal, a una reflexión desesperada.

-Mi cráneo –susurró el axolote- es el cráneo del indio; pero su contenido de sustancia gris es europeo. Soy la contradicción en los términos...

Es el famoso anfibio del mestizaje, pensó Julio Cortazar⁵⁷¹.

Este fragmento que Bartra escribe como una crítica al estereotipo de lo mexicano, representa la idea en que se ha fundado la identidad nacional mestiza, a decir, que la parte occidental contiene el intelecto, la civilización; mientras que la parte indígena la ignorancia, el salvajismo. Creemos que Bartra está haciendo un sarcasmo pues como antropólogo (y sobre todo del contexto de la crítica al indigenismo) denuncia el estereotipo del indígena; también creemos que dicho argumento atentaba contra el

⁵⁷¹ *Ibíd.*, p. 28.

indigenismo en el sentido de que éste consideraba a las comunidades indígenas como no civilizadas, a las cuales debía llevar el desarrollo.

Entonces, ese mestizo mediocre por constituirse de dos partes tan distintas, es exterminado al considerar que los indígenas no forman parte de su identidad porque, los indígenas son ajenos a su configuración occidental. De esta manera, al atentar contra el mestizo se atenta a su contenido indígena y se le separa, pasando lo indígena de una parte interior a una parte exterior, se convierte en ajeno.

Como resultado de nuestra lectura de Bartra, queremos poner sobre la mesa que la idea de que la identidad mestiza contiene una contradicción de esencias (la hispana y la indígena), representa una forma de alejar al indígena del ícono nacional. Así, la “nueva” antropología, sustituía al indigenismo de integración por una antropología preocupada por la diversidad cultural pero enemiga de propuestas “desarrollistas”.

Hasta ahora hemos revisado las posturas de los antropólogos respecto a las políticas indigenistas de la década de los 80s; ahora es importante, también, observar cuáles fueron en sí estas políticas propuestas para esa década tan difícil para el Estado Mexicano. Un sexenio en el que la austeridad fue la alternativa ante la difícil situación “heredada” de los gobiernos precedentes.

b) El vacío del Indigenismo en la Política Mexicana del “sexenio de la austeridad”

La década de los 80s, en México, expresó que la puesta en escena llamada “Las Glorias Revolución Mexicana” llegaba a su desenlace. Así, el escenario que representaba una *Oda* comenzó a transformarse y cambiar sus elementos para convertirse en una *Tragedia*.

Muchos fueron los cantos que elogiaron a la Revolución Mexicana, aquél sobre las mejoras sociales para los desprotegidos, éste sobre la construcción de una figura nacional: el mestizo que daba contenido al patriotismo y que representaba (tanto al interior como

al exterior) el orgullo de ser mexicano; ese otro sobre el reparto de tierras a los campesinos, ese más sobre la integración de los indígenas al proyecto nacional, y el estelar sobre la conformación de una Nación Mexicana construida sobre la base de una Política sustentada en la Democracia. Pues bien, como hemos dicho, esta *Oda* a la Revolución, se fue transformando para terminar en un final trágico: los desprotegidos despertaron a su mísera realidad al perder su débil patrimonio (su hogar) con la sacudida del temblor de 1985⁵⁷²; los charros y los pachucos⁵⁷³, Pedro Infante y *Tin-Tan* fueron sustituidos por los narcos, drogadictos y ficheras, los hermanos Almada, Valentín Trujillo y Sasha Montenegro, para representar una sociedad mexicana decadente sin principios ni identidad; los campesinos se quedaron esperando el reparto porque ya no había tierras por repartir⁵⁷⁴; los indígenas nunca salieron de sus “regiones de refugio”, y; finalmente en 1988 se asesinó a la democracia con el fraude de los comicios⁵⁷⁵ que benefició al partido producto de los soñadores de la Revolución Mexicana.

El indigenismo también dio su último suspiro, pues los antropólogos que habían “nacido” para apoyar al indígena, para sacarlo de su “refugio”, ahora renegaban del “estado paternalista” que promovió aquella tarea. Ahora se creía que el Estado en lugar de haber ayudado a los indígenas, los había hecho dependientes y en consecuencia unos inválidos sin aspiraciones.

Ahora, los antropólogos dejaban caer en el abismo el único elemento que los unía a los indígenas y los comprometía a promover su desarrollo, el medio que los identificaba con ellos: la identidad del mestizo.

⁵⁷² Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), pp. 441-442.

⁵⁷³ Ricardo Pérez Monfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez Ensayos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.

⁵⁷⁴ Arturo Warman, *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, Colección: Los grandes problemas nacionales, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1972.

⁵⁷⁵ Guillermo Bonfil Batalla, “Prefacio a la segunda edición” [la de 1989, dos años después de la primera edición], en *México Profundo...* (Op. Cit.), pp. I-IV.

Recordemos que la antropología indigenista surgió como un proyecto de los “mestizos” a quienes se consideraba la “raza” que contenía lo mejor de lo hispano y de lo indígena. Ahora, se creía que la equivalencia entre mestizo y mexicano había sido una treta del Estado de Revolución para dominar. Así lo expresó Bartra:

Me interesa [...] mostrar críticamente la forma que adopta el mito [nacionalista], pues me parece que los mexicanos debemos deshacernos de esta imaginería que oprime nuestras conciencias y fortalece la dominación despótica del llamado Estado de la Revolución Mexicana. ¿Vamos a entrar en el tercer milenio con una conciencia nacional que es poco más que un conjunto de harapos procedentes del deshuesadero del siglo XX, mal cosidos por intelectuales de la primera mitad del siglo XX que pergeñaron un disfraz para que no asistiéramos desnudos al carnaval nacionalista?⁵⁷⁶

¿No es esta afirmación una afrenta contra el nacionalismo? Me parece que sí. Con ello reitero mi argumento respecto a que en este último cuarto del siglo XX comenzó a desintegrarse el nacionalismo mexicano y con ello, por consecuencia, el indigenismo que no era más que una de sus expresiones.

Vayamos ahora a observar cómo se presentó la política indigenista en este contexto de crisis económica, de “austeridad” ofrecida y solicitada por el Estado y, de nuevas posturas de generaciones adversas a una conciencia nacionalista.

La puesta en escena: ¿Cómo afrontar a la crisis de TODO?

Siguiendo un argumento análogo a una puesta en escena podemos determinar que en esta crisis de muchos elementos, la política del Estado Mexicano tuvo un papel protagónico; en consecuencia, tuvo mucho que ver en la política indigenista, pues como lo hemos ido presentando el Primer Mandatario elegía al director del Instituto Nacional Indigenista; así, el cambio de dos directores en un sólo sexenio fue, por supuesto, la manifestación de este caos político, social y económico.

⁵⁷⁶ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía... (Op. Cit.)*, p. 17.

Así, veremos cuál fue la postura de Miguel de la Madrid Hurtado (1934--) ante el indigenismo, en esta época de crisis; ocupamos esta palabra en su sentido más estricto, ya que una crisis es un momento de transición, en donde algo muere para dar paso a algo que nace, algo nuevo, mejor o peor depende de quién lo juzgue.

Para afrontar la crisis económica: La austeridad

Miguel de la Madrid Hurtado, personaje: “El Valiente”

Por fin, llegó la crisis. ¡La crisis! Temida, anunciada, diferida o controlada, pero durante muchos años invisible, escurridiza, amorfa o agazapada, la crisis se presenta hoy ataviada con los ropajes más espectaculares. La nacionalización de la banca y el control generalizado de cambios fueron las sorprendentes medidas anunciadas por el Presidente el 1o. de septiembre de 1982, quien –no sin sollozos y angustias- reveló la existencia de la más profunda crisis económica y política que haya vivido México en los últimos cincuenta años⁵⁷⁷.

Con estas palabras inició Bartra el desarrollo de su Texto *La democracia ausente*, publicado en 1986, cuatro años después de que Miguel de la Madrid tomó el puesto de primer mandatario. Nos hemos remitido a estas líneas porque nos parece que ilustran la posición del Presidente ante la situación en que se encontraba el país.

Le hemos dado a Miguel de la Madrid Hurtado el sobre nombre de “el valiente”, en el subtítulo, porque consideramos que “tuvo que tener valor” para enfrentar la difícil situación. Así:

Desde un principio, el nuevo presidente Miguel de la Madrid Hurtado prometió no prometer lo imposible. Fue muy claro en su diagnóstico del mal que debía vencerse –la

⁵⁷⁷ Roger Bartra, *La democracia ausente*, México, Grijalbo, 1986, p. 19.

inflación- y en advertir que la medicina que suministraría al paciente –en la sala de urgencia- sería durísima⁵⁷⁸.

¿Cuál fue la medicina suministrada? “Volver a la sobriedad y austeridad propias del régimen republicano”⁵⁷⁹.

Más que referirnos a la política de Miguel de la Madrid, nos interesa referirnos a cómo la “medicina de la austeridad” se vio reflejada en el proyecto indigenista.

El Indigenismo de Miguel de la Madrid Hurtado

Uno de las alternativas que, a nuestro parecer, estuvo acorde a este difícil contexto fue la intensificación de la participación de los indígenas en los proyectos sociales; lo creemos así debido a que al fomentar tal participación el gobierno mexicano no cargaba todo el peso del problema indígena.

Así, en “el programa-presupuesto 1985” la política indigenista estuvo dirigida a cumplir los “propósitos enunciados por el C. Presidente de la República [Miguel de la Madrid Hurtado]”, entre los cuales, y en primer lugar, se encontraba: “Aprovechar la planeación democrática para diseñar e instrumentar **una política con los indígenas y no tan sólo para los indígenas**”⁵⁸⁰.

En la última frase podemos observar el carácter de la política indigenista de participación que desde el sexenio pasado se estaba implementando ¿por qué? Porque desde el sexenio pasado ya no había presupuesto para invertir en el indigenismo; por lo tanto la participación de los indígenas no era una propuesta o un objetivo era una necesidad que debía resolverse. Así el etnodesarrollo y el autodiagnóstico fueron las alternativas para asegurar esta participación.

⁵⁷⁸ Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), p. 435.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 437.

⁵⁸⁰ Instituto Nacional Indigenista, *Reunión del Consejo Directivo del INI celebrada el 4 de Julio de 1985*, México, s/p (las negritas son mías).

Para garantizar la participación de los grupos indígenas, comprometer el trabajo coordinado de los organismos estatales y federales, y ampliar los recursos destinados a la solución de sus problemas se ha continuado con el establecimiento de los subcomités de **etnodesarrollo** [esto] ha requerido, como una parte fundamental, de una amplia participación comunitaria consistente en la puesta en marcha de un esfuerzo de **autodiagnóstico** que orienta la definición de líneas de trabajo, como resultado de reflexiones colectivas en las que grupos representativos (autoridades tradicionales, padres de familia, maestros bilingües, comités locales, jóvenes y autoridades civiles) precisan sus problemas fundamentales y la cantidad y calidad de los recursos necesarios para hacerles frente.

Se parte de la convicción de que solamente un conocimiento compartido, por los indios y los trabajadores indigenistas, permite asegurar soluciones viables⁵⁸¹.

Así, las poblaciones indígenas serían ahora quienes se evaluarían para conocer sus necesidades y con base en tal evaluación desarrollarían los proyectos necesarios para alcanzar un desarrollo; el objetivo era, como ya se ha mencionado, lograr un *indigenismo hecho por los indígenas*.

Democracia y pluralismo étnico

Enrique Krauze mencionó que Miguel de la Madrid tenía un “as en la manga” para afrontar la situación crítica del Estado que gobernaría, este as fue la Democracia.

La ausencia de límites a la silla presidencial había llegado a sus límites y “el tigre” comenzaba a despertar. En muchos poblados del sur y del centro, anclados en el México viejo, era común encontrar un alto grado de radicalización. En el sureste, algunos obispos sembraban la teología de la liberación [...] Una vez más, como en 1908, la sociedad, las generaciones, las ideas y la geografía política estaban cambiando. Porfirio Díaz no lo ignoró, pero en vez de restablecer la vida constitucional quiso detener indefinidamente el paso a la democracia y pagó con su régimen y su prestigio con ese agravio. ¿Seguiría

⁵⁸¹ *Ibíd.*, pp. 4-5 (las negritas son mías).

sus pasos el viejo sistema político mexicano? [...] En 1983 Miguel de la Madrid tenía en la mano una clara oportunidad de hacer el bien: desmontar paulatinamente el sistema político mexicano y devolver el poder a la sociedad a través de los votos. Era la forma más elevada y natural de desagravio⁵⁸².

Así, devolver el poder a la sociedad era el as pero Miguel de la Madrid no concluyó la “jugada”, pues al igual que Porfirio Díaz perdió la oportunidad de hacerlo ¿Cuál fue la oportunidad? El acontecimiento del terremoto de 1985.

Diluyendo la idea de nación- El temblor de 1985

El 19 de septiembre de 1985 el peor terremoto de la historia de México golpeó el corazón del país: la ciudad de México. El gobierno reaccionó con estupor y lentitud. [...] La esclerosis oficial contrastó con la valerosa actitud de la juventud [...] Los jóvenes desplegaron una auténtica cruzada de acopio y distribución de bienes, información y servicios [...]

Se trataba a todas luces de un momento dúctil en el que el gobierno podía haber intentado descentralizar la vida del país. La ciudad de México era una auténtica “ciudad-Estado” que, como nuevo centro imperial, devoraba los recursos y las divisas de sus colonias en el resto del país. [...] Era la oportunidad pero el gobierno la dejó pasar⁵⁸³.

Hemos retomado tales argumentos ya que se relacionan con el hecho de que el nacionalismo estaba dando las últimas al interior del país.

En el primer argumento podemos observar que la juventud colaboró de manera voluntaria en las labores de rescate, y no se menciona que esto lo haya hecho en nombre de la nación sino por humanidad; es decir, la juventud y todos los que ayudaron solidariamente no lo hicieron como mexicanos sino como “sociedad civil”.

⁵⁸² Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), p. 436.

⁵⁸³ *Ibíd.*, pp. 442-443.

Entonces este nuevo concepto constituyó un sustituto del concepto de mexicano, un conjunto de personas sin patria actuaban por un principio más allá del individual nacionalismo: la humanidad.

Además de la desestructuración del nacionalismo las acciones voluntarias en ayuda para los perjudicados en el temblor del 85 mostraron, también, “la cooperación de la población civil en sustitución de la ineptitud y corrupción oficiales”⁵⁸⁴.

Respecto al segundo argumento se expresa que, una vez destruida la “ciudad-Estado”, era posible regresar a un federalismo democrático, hecho que hubiera sido una herida mortal para el nacionalismo mexicano, debido a que ya no hubiera existido una nación homogénea; pero la “ciudad-Estado” fue reconstruida. Sin embargo, la idea de un federalismo sí tuvo trascendencia y atendió al asunto en la mano que poseía Miguel de la Madrid (devolver la democracia) sólo que fue una jugada a favor de las poblaciones indígenas (e implícitamente del Estado, por no contar con recursos para invertir en la “integración”); así, se planteó el objetivo de concretar un pluralismo étnico lo cual, por supuesto, “atentó” contra el nacionalismo.

Diluyendo la idea de nación- De indígenas mexicanos a “federación de nacionalidades”

Si la “población civil” sustituyó a los “mexicanos”; “las etnias” sustituyeron a los “indígenas mexicanos”.

Pareciera un juego de palabras pero no lo es. El significado de “indígena mexicano” implica que un indio alcance una transformación en mestizo; mientras que un grupo étnico no implica una transformación sino todo lo contrario. Se refiere a un grupo de indígenas que deben mantener lo más original posible su cultura. En este sentido a un grupo étnico no se le debe “integrar” o “aculturar”; éste debe por sí mismo evaluar cómo podría desarrollarse sin dejar de ser indígena.

⁵⁸⁴ Carlos Illades, *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*, México, Océano, 2011, p. 152.

Por lo tanto, como no se aspira a que los indígenas se adapten a un estereotipo nacional, entonces un grupo étnico es un nación en sí misma ¿Cómo se expresó este argumento durante el gobierno de Miguel de la Madrid? Se expresó, de acuerdo a Bonfil, bajo el concepto de pluralismo.

El pluralismo como posibilidad admitida, el “indigenismo participativo”, el etnodesarrollo y hasta la necesidad de convertir a México en una verdadera “Federación de Nacionalidades” (enunciada por el licenciado Miguel de la Madrid durante su campaña como candidato a la presidencia de la República), forman ya parte del lenguaje indigenista oficial, pero la acción indigenista real no se ha enterado⁵⁸⁵.

Si bien Guillermo Bonfil Batalla nos dice que el discurso de Miguel de la Madrid hace hincapié en una nueva forma de considerar a las poblaciones indígenas; nos expresa también la imposibilidad del hecho:

Una nación étnicamente plural exige la anulación y la supresión de toda estructura de poder que implique la dominación de cualquiera de los grupos (pueblos) sobre los demás. En el caso de México esto quiere decir la supresión del orden colonial que se instauró hace 500 años y que no ha sido cancelado hasta ahora⁵⁸⁶.

El hecho fue que el indigenismo realmente tuvo cambios esenciales y creemos que, en realidad, con las nuevas propuestas de participación sí se logró que los indígenas ya no fueran objeto de transformación pues realmente comenzó a arraigarse la idea de un pluralismo étnico que conducía al respeto por la integridad de las culturas indígenas, y hablamos del concepto integridad en su sentido amplio que se refiere a la permanencia de la originalidad.

Finalmente, en este contexto de la “caída de los nacionalismos”, consideramos que un evento internacional que representó la disolución del estereotipo del mexicano mestizo, fue la configuración de la mascota del Mundial México 86, durante este sexenio, totalmente diferente a la que fue configurada en el Mundial México 70.

⁵⁸⁵ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo...* (Op. cit.), p. 223.

⁵⁸⁶ *Ibíd.*

De mexicano-mestizo a mexicano-cosa.

Juanito y Pique, las mascotas de los Mundiales México 70 y México 86.

Ya hemos hablado acerca de la desconfiguración del estereotipo nacional en el interior tanto de la antropología como de la política del sexenio en mención; sin embargo queremos proponer una hipótesis de cómo se dio este proceso al exterior. Es decir cómo ante el mundo lo mexicano ya no era lo mestizo.

Quizá parezca una locura incluso enunciar esta conjetura, sin embargo, es una idea que podría, al menos, estudiarse más a fondo.

Creemos que un elemento que nos permite observar la imagen “nacionalista” que México quería proyectar al mundo, fue la que se configuró en la mascota de los mundiales que acaecieron en el país.

Queremos aclarar que no contamos con fuentes que corroboren o sostengan la idea, sin embargo creo que toda idea, en principio, es válida debido a que nos proporciona la “tela de donde cortar”.

México vivió con muy poco tiempo de diferencia (16 años) dos Copas del Mundo. La primera, en 1970, le fue asignada por el comité organizador, lo cual no sucedió con la segunda pues el país que había de ser el anfitrión de tal evento, era Colombia; sin embargo este país declinó la asignación y se le otorgó a México la Sede del Mundial de 1986.

Las mascotas elaboradas para dicho evento, y sobre todo, la comparación entre ellas nos permiten observar un proceso en torno a la configuración de estereotipos.



Fuente:

https://www.google.com/search?q=im%C3%A1genes+de+la+mascota+pique+mundial+1986&client=firefox-b-ab&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=LnMmV10OosX4bM%253A%252CeJeKynt1uMMw6M%252C&usg=AI4 -kTIXqG1ve0jcAQLcl9yqoY0inaZWA&sa=X&ved=2ahUKEwiAs_eG1OTgAhVODq0KHURiBVoQ9QEWAHoECAAQBA#imgrc=c2jl0TezqzclPM

México 70

- Nombre: Juanito; es un nombre propio que se eligió por ser un nombre común entre los mexicanos.
- Contenido: Es una persona, específicamente un niño cuyas características representan el mestizaje, o sea, lo mexicano.
- Forma: es un niño bonachón que tiene de mestizo el color de la piel y de indígena un sombrero de palma como el que usaban algunos indígenas del sur de México.

México 86

- Nombre: Pique; proviene del verbo picar referente a enchilar, se eligió por considerarse que es una acción común entre los mexicanos.
- Contenido: Es un vegetal, específicamente un chile serrano que representa un alimento básico en la dieta de los mexicanos.
- Forma: es un chile que conserva el sombrero de palma de la mascota anterior, tiene bigote (entonces ya no representa a un niño) y no se observa algún elemento mestizo.

Lo que concluimos de nuestra comparación anterior es que lo que se pretendía representar ante el mundo, como lo mexicano, eran los elementos propios de las culturas indígenas, como lo es la presencia del chile en la dieta de los indígenas desde el México Antiguo; pero, podemos observar que ya no aparecen elementos mestizos; por lo tanto creemos que estos elementos publicitarios pueden ser un medio que nos permita observar los cambios efectuados en la configuración de lo que se consideró como lo mexicano en dos sexenios tan diferentes: El último sexenio de bonanza y el más crítico, respectivamente.

Ahora vayamos a cómo pensaron el indigenismo los directores del Instituto Nacional Indigenista, en este sexenio de “la crisis de todo”.

Para afrontar la crisis del indigenismo: La diversidad étnica

Salomón Nahmad Sittón, personaje: El “libertador” de las naciones indígenas

Recuperar la conciencia histórica para que los jóvenes no crean que el hilo negro lo inventó el Subcomandante Marcos sino que ya aquí había y el Subcomandante Marcos, como dicen algunos, trabajó en el INI y si no trabajó pos casi [...] sin antropología estaríamos haciendo beneficencia pública, lo que se trata es no hacer beneficencia, los indígenas no son niños no necesitan la tutela de la CDI [Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas] ni de nadie, son seres humanos pos aquí está, son seres como tú y yo y que ellos pueden hacerse responsables de su propio destino y pueden compartir el país como lo han hecho generosamente [...] ⁵⁸⁷.

Nahmad únicamente estuvo un año como director del Instituto Nacional Indigenista, la causa la ignoramos, estuvo durante el año de 1983 y no completo, pues para el último trimestre de la Revista *América Indígena*, apareció como director Miguel Limón Rojas, quien estuvo en el puesto de 1983 a 1988, quien de formación abogado no planteó algún proyecto relevante para el indigenismo.

Las palabras que enunció Nahmad en la entrevista que se le realizó en el 2011, no cambiaron mucho de lo que pensaba sobre el indigenismo más de 20 años atrás, cuando la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas no existía aún y en su lugar estaba el Instituto Nacional Indigenista.

Observamos la reiteración de un indigenismo de participación en el que se promovía la autoconciencia del “ser indígena”.

Por otra parte, le hemos denominado “el libertador” porque, no sólo él sino otros de su generación, daba a entender que la antropología debía promover que lo indígenas

⁵⁸⁷ Dicho testimonio lo obtuvimos de la amable disposición Ángel Baltazar Caballero, a quien agradecemos el habernos facilitado la entrevista, realizada por Margarita Sosa, la cual fue mecanuscrita, sustraída de un Disco en que se grabó y tiene como título: *Disco #1. Salomón Nahmad Sittón*, Junio de 2011, p. 35.

se “independizaran” de un Estado que sólo los había convertido en dependientes de él, y por lo tanto había limitado su iniciativa y creatividad para resolver problemas que les eran propios.

Justamente, en 1988, en el año que culminó el sexenio de la ausencia del indigenismo “oficial”, Nahmad escribió en unas líneas lo único que los indígenas podían recibir del Estado (que además de haberlos oprimido los había hecho dependientes): el reconocimiento de su existencia como Etnias.

México no escapará a los conflictos étnicos de carácter político que hoy se manifiestan en decenas de países del orbe que han mantenido un largo dominio y sometimiento de sus pueblos étnicos. *Por ello un proyecto de gobierno que se proyecte hacia el futuro y desee una independencia nacional más sólida requiere de un plan de descolonización interna que liquide definitivamente todas las estructuras y rasgos coloniales que se mantienen y reproducen dentro de la sociedad civil, por lo cual se requiere de:*

*El reconocimiento constitucional de que México es un país pluriétnico y plurilingüístico para que de ello se deriven las leyes particulares que legislen en esta dirección política*⁵⁸⁸.

Nahmad enunció las 12 “políticas de acción”⁵⁸⁹ que conducirían a tal objetivo. Vamos a una síntesis de ellas:

1. Creación de nuevos estados y reorganización política del país.
2. Restitución de sus tierras originales a los grupos étnicos.
3. Reconocimiento de los idiomas indígenas como lenguas nacionales.
4. Reformas para que los grupos étnicos administran los recursos municipales, estatales y federales.
5. Fortalecimiento del sistema de educación bilingüe.

⁵⁸⁸ Salomón Nahmad Sittón, “Los derechos humanos de los pueblos indígenas de México a su propio desarrollo político, económico y cultural”, en Arturo Warman y Arturo Argueta (coordinadores), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM/Porrúa, 1988, p. 312.

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 313-315.

6. Autogestión para un aprovechamiento más efectivo de los recursos naturales que conduzca a un desarrollo propio y autosostenido.
7. Programas que fortalezcan el diseño de proyectos culturales propios.
8. Participación en la formulación de planes y programas que se adscriban a los grupos étnicos.
9. Administración de programas que lleven a cabo las secretarías de Estado y los gobiernos estatales en los territorios étnicos.
10. Que los pueblos étnicos tengan derecho a definir y decidir sobre su identidad étnica.
11. Que los primeros beneficiarios de los recursos naturales (hidrocarburos, energía eléctrica, minerales, etc.) de las regiones étnicas, sean los grupos étnicos.
12. Apoyo, sin restricciones, a las formas de gobierno de los grupos étnicos y a sus organizaciones políticas culturales y sociales.

Ni siquiera una de las 12 políticas fue concretada. Y aquí reiteramos el merecido nombre de este periodo del indigenismo; el periodo de su último suspiro; pues si bien las propuestas de Nahmad hubieran dado una renovación al indigenismo; la realidad fue que no hubo ni el dinero ni el compromiso de transformar al indigenismo.

Por lo anterior tuvieron que ser las mismas comunidades indígenas quienes se encargarían de hacer valer algunas de las propuestas mencionadas arriba, aunque ello tuvo que esperar hasta el acontecimiento del levantamiento de los indígenas de Chiapas, en 1994.

Para afrontar la miseria social: La Independencia

Los indígenas, personaje: La dignidad manifestada

Aunque el desarrollo de las rebeliones indígenas estaría presente de manera visible hasta el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, hemos considerado importante dejar desde este

momento el planteamiento de que fueron los mismos indígenas quienes establecieron un proyecto para obtener el reconocimiento de su cultura y fueron ellos quienes realmente se empeñaron en tal objetivo hasta lograr su autonomía (nos referimos a los municipios autónomos en el Estado de Chiapas).

Resulta paradójico que las propuestas indigenistas, se convirtieran en una realidad pero no gracias a los indigenistas sino a los mismos indígenas; y que tal logro fuera visto como un atentado en contra de la nación, y no estamos hablando del movimiento armado.

Así, parecía que el Estado debía seguir limitando y/o promoviendo el desarrollo de los indígenas, una contradicción, pues primero se había planteado que el Estado los había hecho dependientes y ya cuando los indígenas actuaron por sí mismos se le acusó de violar el Estado de derecho ¡¿Entonces?!

En el próximo apartado de este capítulo observaremos algunas acciones propias de los indígenas conducidas al logro de su libertad. Pero antes concluiremos esta parte con el análisis de cómo se desarrolló el indigenismo al interior de sus Instituciones.

c) Las Instituciones en el Escenario de la crisis terminal del Indigenismo

La Revista *América Indígena*

En forma y contenido, *América Indígena* continuó publicándose con elementos semejantes al sexenio anterior (**Apéndice 7**). Así, la Revista ya no incluyó artículos en los que se observara la práctica del indigenismo ¿por qué? porque ello era cosa del pasado.

Los artículos se trataban de análisis y descripciones de elementos culturales de las diferentes poblaciones indígenas de América Latina. Sólo hubo un artículo que representó el último suspiro del Indigenismo, aquél titulado “Revitalización de las lenguas indígenas”; del cual hablaremos un poco.

Pedir ayuda a la ONU: Revitalización de las lenguas indígenas

En líneas anteriores hemos mencionado que en el contexto de la crisis del indigenismo hubo la necesidad de solicitar la intervención de Instituciones Internacionales en proyectos relacionados con las poblaciones indígenas. Así el proyecto que mencionaremos a continuación, aunque sólo fue un proyecto ya que no se mencionaron resultados sobre su aplicación posteriormente, fue puesto en consideración a la Organización de las Naciones Unidas y en él se incluyeron a varios países de América Latina, como a continuación lo veremos.

Los números tres y cuatro del volumen XLVII de *América Indígena* recogen las ponencias y comentarios presentados al Seminario sobre Políticas de Revitalización Lingüística, realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en julio del año en curso. El primero de estos dos números contiene los documentos generales y los estudios de caso correspondientes a Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica y Guatemala; el segundo los de México, Panamá, Perú y Venezuela [...] un proyecto formulado por los participantes para impulsar el Programa Regional de Revitalización Lingüística, el que ha sido propuesto en consideración de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)⁵⁹⁰.

Así, reiterando que se trataba de un proyecto, más adelante se enunciaron los objetivos que “podrían ser”, en este sentido literal lo que se “pretendía” alcanzar era lo siguiente:

1. Persuadir a la opinión pública de que la lucha por la revitalización de las lenguas [...] forma parte integrante de todo un conjunto de iniciativas propiciadoras del pluralismo creador del ser humano [...]
2. Motivar y propiciar la formación de lingüistas y técnicos en lingüística, que estén dispuestos a trabajar permanentemente en pro de la revitalización de lenguas minoritarias [...]
3. Motivar a las comunidades, etnias y nacionalidades minoritarias hacia la revitalización de su patrimonio lingüístico como aspecto sustantivo de la

⁵⁹⁰ “Editorial”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLVII, número 3, 1987.

reorientación de toda su organización social, económica y cultural en busca de niveles cada vez más altos de autonomía local, calidad de vida y participación activa y decisoria en las instituciones gubernamentales.

4. Diseñar y poner en práctica pautas metodológicas apropiadas para lograr esa revitalización en cada contexto específico, mediante la transferencia generacional de la competencia de los hablantes más ancianos a las generaciones jóvenes [...]
5. Acelerar los trabajos de planificación lingüística, estandarización de lenguas minoritarias, elaboración de estudios gramaticales y diccionarios, creación de metalenguajes, emisión de publicaciones de toda índole [...]
6. Investigar en profundidad la situación de las lenguas menos favorecidas en todos los rincones del planeta [...]
7. Exigir a los gobiernos un apoyo irrestricto y una participación plena en las labores de esta naturaleza [...]
8. Formar grupos de trabajo encargados de movilizar, reforzar y coordinar estas iniciativas en todos los países y a todos los niveles, para enfrentar resueltamente la situación de emergencia que, de no resolverse aceleradamente, llevaría a la decadencia y extinción segura de gran número de idiomas en las próximas dos o tres generaciones, así como el debilitamiento irreversible de las culturas minoritarias [...] ⁵⁹¹.

En las líneas precedentes observamos que el proyecto de “revitalización” no se pensaba únicamente para las poblaciones indígenas de América, el punto número 6 se refiere a un alcance hacia “todos los rincones del planeta”; entonces vemos reiterado el argumento de que el indigenismo ya no tiene patria o no es exclusivo de la “nación latinoamericana”, el proyecto se vislumbraba hacia todo lugar donde existieran lenguas minoritarias. Vemos una vez más el fin de los nacionalismos y sobre todo la disociación de éstos con el indigenismo.

⁵⁹¹ *Ibíd.*

Así, las lenguas minoritarias se consideraban como un “Patrimonio Cultural y Lingüístico”⁵⁹² que debían valorar todos los seres humanos y no únicamente las naciones que contaran con la existencia de “lenguas en peligro de extinción”.

Finalmente, en el marco del proyecto de “revitalización” se declaró el “Derecho a la Lengua”⁵⁹³ en el año de 1980.

En conclusión, para este sexenio, ya no se mencionan en *América Indígena* proyectos indigenistas, el indigenismo había quedado en el pasado y entonces la antropología dejó de ser una institución para convertirse, finalmente, en una ciencia común y corriente.

El Instituto Nacional Indigenista

La “cruda realidad”

Los documentos circunscritos a las sesiones y sobre todo a las propuestas de acciones indigenistas (al interior del Instituto Nacional Indigenista), estuvieron relacionados con la promoción de la participación de las poblaciones indígenas y con la declaración del estado crítico en que se encontraba tanto el Instituto como el Indigenismo.

Para 1985 se concluyó un informe con la declaración de la “cruda realidad”:

Las limitaciones financieras ocasionadas por los recortes presupuestales obligaron en 1985 a reducir algunas metas específicas, pero sin que se haya dejado de avanzar en la atención de aspectos fundamentales [...] Un elemento fundamental para dar mayor eficacia a las tareas de desarrollo en las zonas indígenas, es la elaboración de planteamientos regionales. Conforme avancemos en esta dirección, será más fácil

⁵⁹² *Ibíd.*

⁵⁹³ *Ibíd.*

conseguir recursos adicionales para las comunidades indígenas e involucrar de manera cada vez más eficaz a mayor número de dependencias⁵⁹⁴.

Un año después las “malas noticias”:

[...] las actividades del Instituto se han concentrado principalmente en la gestión para obtener recursos y apoyos por parte de diversas dependencias. Viéndose afectados en sus metas y objetivos los programas productivos y de asistencia social por **la situación inflacionaria en que vive el país**⁵⁹⁵.

Así las cosas, los informes declaraban de manera poco clara que el indigenismo se hallaba en banca rota, comenzaba el periodo de “las vacas flacas”. El presupuesto ya no alcanzaba ni para hacer promesas a las poblaciones indígenas. En sí, el “adelgazamiento” de los informes del Instituto Nacional Indigenista únicamente reflejaban la “cruda realidad”, no había fondos para el indigenismo.

En el último informe de las actividades del Instituto, correspondiente a 1988 se anunció el futuro que le esperaba al Indigenismo: su final como política de bienestar social.

Anunciando el final del indigenismo

En los próximos años será tarea prioritaria que las dependencias públicas asuman cabalmente su responsabilidad en la ejecución de más y mejores proyectos en comunidades indígenas. El INI deberá concentrarse más en los esfuerzos dirigidos a la organización y capacitación, y a asegurar la eficacia y congruencia de diversas acciones – con diferentes fuentes de financiamiento- para lograr impactos duraderos en las condiciones de vida de la población indígena, bajo un esquema de creciente

⁵⁹⁴ Instituto Nacional Indigenista, *Informe al Consejo Directivo*, México, Marzo 24 de 1986, p. 12.

⁵⁹⁵ Instituto Nacional Indigenista, *Informe de evaluación*, México, Enero-Junio de 1987, p. 5 (las negritas son mías).

corresponsabilidad que aliente la iniciativa de los pueblos indios y propicie su mayor bienestar⁵⁹⁶.

Ese anuncio de una “creciente corresponsabilidad” entre Gobierno y poblaciones indígenas no fue más que el anuncio del final del Indigenismo como un conjunto de tácticas (entre ellas la Antropología) que utilizaba el Gobierno para alcanzar su gran objetivo: lograr el desarrollo de las poblaciones indígenas para alcanzar la consolidación de una Nación fuerte, en donde el papel de los indígenas era figurar como una masa que dejaba moldearse, pues como masa carecía de capacidad racional para hacerlo por ella misma.

En adelante se confiaría en el nacimiento de esta capacidad creadora. El infante había crecido, había cumplido la mayoría de edad y sus padres lo único que podían hacer por él era darle consejos pero no solucionarle más la vida. Así, las poblaciones indígenas habían alcanzado “su independencia” y el Estado los seguiría de cerca, como su creador, para aconsejar el rumbo hacia un buen camino y apoyar de vez en cuando para que los indígenas no olvidaran que él era su creador y, aunque “mayores de edad”, debían respeto y agradecimiento a quien les dio la vida.

d) El *epitafio* del Indigenismo: “Aquí yace un magnífico proyecto para alcanzar la igualdad social y vivirá para siempre en el recuerdo de los indigenistas; quien aún crea que por sus venas corre sangre indígena, sin ser indígena, tendrá la capacidad de revivirlo”.

No está hecha la miel para el hocico de los burros ni la política de irrigación para el beneficio del campesino tradicional [...].

⁵⁹⁶ Instituto Nacional Indigenista, *Informe de autoevaluación sexenal*, Agosto de 1988, p. 63.

Cuando quedan incluidos en las obras de irrigación tienen que pagar por el desarrollo. Tienen que entregar sus tierras a las empresas para que sean sabiamente administradas. Para que sus tierras den ganancias a la empresa deben aportar su fuerza de trabajo. Además tienen que callarse y dar las gracias, ya que todo se ha hecho en su nombre y beneficio. No en balde son los hijos predilectos de la patria.

Arturo Warman Gryj

Los campesinos: hijos predilectos del régimen.

A lo largo de este último capítulo hemos observado cómo se fue “muriendo” el proyecto indigenista. Así, a partir de la década de los 70 comenzó la cuesta abajo y fueron el final de los 80 y la primera mitad de los 90 los años en que se “enterró” al indigenismo.

Para estas últimas fechas ya nadie creía en que lo mexicano tenía, en parte, su origen en lo indígenas; los antropólogos se dirigieron a otros temas de investigación (como también ya lo hemos visto) y; finalmente el Estado redujo a “migajas” el presupuesto para el indigenismo; total que si no expiraba el indigenismo por causa de la indiferencia lo haría de cualquier manera por causa de la no inversión.

En el siguiente sexenio por analizar, cuyo primer mandatario fue Carlos Salinas de Gortari, vamos a dar cuenta de la importancia que tuvo la conjugación de tres elementos para la aniquilación total del indigenismo, a decir: la reforma agraria de 1992 encauzada por Arturo Warman Gryj, la política neoliberal de Carlos Salinas y, finalmente la exaltación de un nacionalismo por parte de los indígenas revelado intensamente a través del levantamiento, abanderado por indígenas de Chiapas, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

La caída definitiva del indigenismo en el sexenio del neoliberalismo.

Para terminar con el indigenismo terminar con el campesinado. La reforma agraria de 1992.

Dar fin al campesinado para dar fin al indigenismo.

La relación entre indígenas y campesinos ha sido muy estrecha, al grado que podemos decir que si bien no todos los campesinos son indígenas sí la mayoría de los indígenas son campesinos. Y es que si nos ponemos a reflexionar acerca de cuál es la actividad económica que da sustento a las comunidades indígenas, caemos en la cuenta que es precisamente la agricultura.

Claro que estamos hablando de las poblaciones indígenas que viven en las zonas aún rurales pues aquellos que se encuentran en la urbanidad se dedican, en su mayoría, a la venta de artesanías.

Y así como los indígenas fueron considerados un “problema” nacional, también lo fueron los campesinos, específicamente en torno a su relación con la tenencia de la tierra (tema que ya hemos tratado en la segunda parte del primer capítulo); este “problema” fue enunciado particularmente en *Los grandes problemas nacionales* por Andrés Molina Enríquez; y resulta interesante observar que Arturo Warman, quien fue precursor de la Reforma Agraria de 1992 (al igual que Molina Enríquez a principios del siglo XX), haya escrito el texto *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*⁵⁹⁷, en la colección “Los grandes problemas nacionales”.

Así, Warman volvió a poner el dedo en la llaga y, en este texto, explicó los pormenores que trajo la reforma agraria de 1917, y por supuesto anotó la importancia de echarla atrás lo antes posible.

El tema del campesinado es esencial dentro del tema del indigenismo debido a la relación que mencionábamos entre indígenas y campesinos; entonces, el tema de la

⁵⁹⁷ Arturo Warman, *Los campesinos...* (Op. cit).

reforma agraria tiene mucho que ver con el indigenismo. Veamos a través de este texto de Warman por qué.

El reparto de tierras: una “vieja demanda” fuera de lugar

En la parte introductoria de su texto Arturo Warman expresó la imposibilidad de que el gobierno pudiera continuar con una de las principales demandas revolucionarias: el reparto de tierras; una demanda declarada por la facción zapatista que congregó a una gran cantidad de campesinos como afiliados al movimiento armado.

“Tierra y Libertad”, lema zapatista que concentraba el objetivo de la lucha armada campesina, para Warman una exigencia con posibilidades de ser resuelta en aquel “lejano” contexto del México Posrevolucionario; pero caducada para el contexto del México Moderno en el que no había más tierra ni para ofrecer ni para otorgar.

La principal demanda campesina, reparto de tierras, ya fue satisfecha. La reforma agraria no tiene más perspectivas. [...] hasta las tierras marginales que pueden repartirse, como los cerros, desiertos y selvas, corren el riesgo de agotarse. Habrá que dotar el mar, como de hecho empieza a hacerse⁵⁹⁸.

Reconociendo que Warman fue el ideólogo de la Reforma al artículo 27 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, es importante reconocer el antecedente que enunció en el texto en discusión: la reforma sobre la distribución de títulos de propiedad privada.

Sin títulos, los dueños de la tierra no pueden ser sujetos de crédito, ni oficial ni privado, y para beneficiarlos con la distribución del agua alguien tuvo que cerrar los ojos de la ley que también esto prohíbe. Los campesinos no son poseedores legales de su tierra y esto impide o dificulta el movimiento de las instituciones encargadas de promover el desarrollo en el campo⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 10-11.

⁵⁹⁹ *Ibíd.*, p. 18.

Además de la propiedad de la tierra Arturo Warman, criticó la inversión del Estado para proveer de agua a los campesinos por medio de la construcción de presas hidráulicas.

Con respecto a la tierra...

El principal objetivo de la reforma fue lograr que los campesinos tuvieran un documento de propiedad.

Con los campesinos, Salinas de Gortari empleó una estrategia más compleja. Las manifestaciones de crisis económica en el campo eran evidentes desde tiempos de Cárdenas: baja productividad, pobreza extrema, erosión de la tierra, éxodo a las ciudades. El gobierno de Salinas comenzó a preparar la más ambiciosa reforma económica y social desde tiempos de Alemán: nada menos que una modificación de fondo al intocable artículo 27 constitucional. Se trataba de dar al campesino la oportunidad de decidir libremente el régimen de propiedad que le conviniese, ya sea el colectivo (ejidal) o el individual (propiedad privada). Lo importante era que el campesino tuviera títulos de propiedad sobre su tierra, no meros “derechos ejidales” que en la práctica lo sometían a la tutela permanente de ese eterno e impersonal patrón: el gobierno local, estatal o federal en turno⁶⁰⁰.

La anterior opinión crítica de Krauze puede ser comparada con la formalidad con que Warman expresó los resultados de tal reforma.

El artículo 27 reformado garantizó que todos los expedientes agrarios instaurados antes de que finalizara el reparto, el llamado rezago agrario, serían desahogados de conformidad con las leyes vigentes en el momento de su iniciación. En 1997 el Poder Ejecutivo entregó a los tribunales agrarios los últimos expedientes pendientes para su resolución. Salvo aquellas que enfrentaban procesos judiciales inconclusos, todas las solicitudes de dotación fueron jurídicamente culminadas⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), p. 458.

⁶⁰¹ Arturo Warman, *El campo mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 180.

Estas palabras de Warman fueron expresadas en el 2001 que fue el año de la publicación del texto *El campo mexicano en el siglo XX*. Aunque todo parece muy justo, resulta que no todas las comunidades fueron beneficiadas. Cuatro años antes de tal publicación, Enrique Krauze recriminó la incoherencia de la reforma.

[...] las reformas al artículo 27 –vivas por muchos campesinos como amenazantes– favorecieron la vía armada. En Chiapas, adonde apenas sí había llegado, la reforma agraria se daba por concluida. La concentración de la tierra en unas cuantas manos era la regla. Inmensos latifundios gozaban de certificados de inafectabilidad. Sólo faltaba la caída de los precios del café y, tras ella, el acto que fue percibido como el Apocalipsis: el Tratado de Libre Comercio. Los indígenas se preguntaron cómo iban a competir con los granjeros norteamericanos: muchos decidieron no esperar la muerte lenta. Prefirieron seguir a Marcos y levantarse⁶⁰².

Sí estamos de acuerdo con Krauze respecto a que tal incoherencia de la reforma fue una causa que propició el levantamiento del EZLN, en lo que no estamos de acuerdo es en la imagen que se ha tenido de los apoyos del movimiento que no son indígenas; tal pareciera que los indígenas se dejaron dirigir como autómatas o porque era lo menos peor, lo cual los convierte, nuevamente, en personajes con inferioridad racional.

Al respecto, Pablo González Casanova pronunció:

Los ideólogos neoliberales de hoy intentaron explicar la rebelión de Chiapas como obra de “estalinistas” y “extranjeros”, de minorías de obcecados y advenedizos que manipulan a los “pobrecitos Indios”.

Si por “causa” entendemos los factores que anteceden y determinan un hecho, la explicación con mitos modernos, por distinta que sea de las medievales, atribuye a fuerzas malignas las batallas que desagradan a los poderosos. [...]

⁶⁰² Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), pp. 477-478.

En cuanto a Marcos, el más conocido de sus voceros y líderes, es a propósito “subcomandante”, y al presentarse a sí mismo dice que tiene superiores, y que éstos, para ciertas decisiones, consultan a sus pueblos de forma exhaustiva en que vota la gente mayor y hasta los niños. El movimiento zapatista supera las graves experiencias autoritarias, antiguas y modernas, de caudillos latinoamericanos y “nomenklaturas” al estilo ruso⁶⁰³.

Así, nosotros creemos que los mismos indígenas se han organizado y rebelado por convicción propia; para comprender eso hay que comprender también que su historia de rebeliones ha sido larga, de hecho Pablo González Casanova mencionó tal trayectoria beligerante como otra causa del levantamiento, aparte de aquélla de la reforma agraria y otras seis causas más⁶⁰⁴; y de ello iremos hablando a lo largo de este último capítulo.

Respecto al agua...

Un gasto infructuoso: el sistema de irrigación en las poblaciones indígenas.

Otro elemento “contra-indigenista”, precedente al de la reforma agraria de 1992, fue el reconocimiento de la inutilidad de proveer de recursos a los indígenas para contribuir a su progreso. Uno de ellos fue el sistema de irrigación. Así, Arturo Warman Gryj (veinte años antes, en 1972) además de criticar la inutilidad de tal recurso, reconoció y reitero un viejo estereotipo (no porque fuera lejano en el tiempo sino porque se evitaba mencionarlo): los indígenas como poblaciones retrasadas.

Sucede que la **mayoría abrumadora de los pobladores son indios**, tan indios que muchos de ellos sólo hablan zapoteco [...] Los mestizos cuentan, [...] que los indios son perezosos y fiesteros [...] que mientras dichas celebraciones duren nadie trabaja ni por doble salario, que nadie ofrece por cierto. [...] Son, más que nada, conservadores y

⁶⁰³ Pablo González Casanova, *De la Sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI* (Antología y presentación de Marcos Roitman Rosenmann), Colombia, Siglo del Hombre Editores/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2009, p. 265, 291 (las negritas son mías).

⁶⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 266-288.

reacios al progreso [...] Insisten en que el agua la da Dios y no el gobierno; siembran cuando se les antoja y rechazan la técnica científica; desconfían de los tractores y prefieren sus toscas carretas; no pagan impuestos, rehúsan unirse en explotaciones modernas y tecnificadas, manejadas con criterio empresarial; rehúyen al crédito como si fuera inspirado por demonios; compran oro en lugar de depositar en bancos, hasta para vacunarlos hay que corretearlos [...] no son aptos para el desarrollo moderno⁶⁰⁵.

Si bien Arturo Warman echa la culpa a los “mestizos” por las cosas negativas que “se dicen de los indígenas”, es un hecho que desde el momento que él los denomina “indios” está haciendo uso de un lenguaje peyorativo; lo cual quedó reafirmado en la siguiente frase: “No está hecha la miel para el hocico de los burros ni la política de irrigación para el beneficio del campesino tradicional”⁶⁰⁶. Aunque esta frase hable de los campesinos y no precisamente de los “indios”, en la cita anterior sí se habla de los indios; y Warman mantuvo implícitamente, a lo largo de su texto, una relación estrecha entre indígenas y campesinos.

Entre tierra y agua

En sí, tanto la inversión en presas hidráulicas en la década de los 70 como la reforma agraria de 1992, fueron acontecimientos que reflejaron que Arturo Warman tuvo, por un lado, una postura crítica ante el indigenismo y, por otra parte, una postura “neoliberal”, donde finalmente la segunda resultó ser una consecuencia de la primera. Esto en el sentido de que, en el contexto de la elaboración del texto sobre los campesinos, Warman, recordemos, formó parte de la generación que criticó fuertemente al indigenismo por considerarlo un medio que promovía la dependencia de los indígenas hacia el Estado.

Ya en el contexto de la elaboración del texto que presentaba los resultados de la reforma, Arturo Warman reafirmó que lo mejor para los campesinos (muchos de ellos indígenas) era que tuvieran una propiedad privada de su tierra para que no dependieran de

⁶⁰⁵ Arturo Warman, *Los campesinos...* (*Op. cit.*), pp. 18-19 (las negritas son mías).

⁶⁰⁶ *Ibíd.*, p. 42.

nadie y pudieran hacer de ella lo que mejor les conviniera. Continúo la idea de deshacer cualquier tipo de dependencia de los indígenas.

En conclusión, el no dotar a los campesinos de agua para el riego significaba un ahorro para el Estado porque de cualquier manera “los campesinos” no estaban “preparados para la modernidad” y resultó infructuoso encauzar el agua con la tecnología cuando “los indios esperaban que fuera encauzada por Dios”. Del mismo modo el hecho de no dotar a los campesinos de tierra significaba también un alivio para el Estado porque “ya no había más tierra que dotar”, ya toda se había entregado (aunque no precisamente a todos los campesinos) y restituir o regresar a los campesinos las tierras que se le había arrebatado a sus antecesores no era posible, ya eran de los empresarios, quienes habían hecho el favor de modernizar al país⁶⁰⁷.

Por lo anterior es que hemos denominado a Arturo Warman Gryj “deconstructor del Indigenismo”, pues coadyuvó a argumentar el hecho de quitar a los indígenas los apoyos (que de por sí nunca fueron suficientes), el dejar de pensar en políticas de bienestar social por considerarlas un medio de dependencia; y finalmente el deteriorar las relaciones comunales al promover una reforma promotora de la propiedad privada.

Si eligiéramos alguna frase apropiada para dicha deconstrucción creemos que la de: “que los indios se rasquen con sus propias uñas”, quedaría muy bien; y, quedaría *ad hoc* para la reforma de 1992: “El que alcanzó tierra alcanzó y el que no con las ganas se quedó”.

⁶⁰⁷ Una historia que refleja, precisamente, los abusos de que fueron objeto las comunidades indígenas o campesinas por parte de empresas a las que el Estado apoyó para arrebatarse las propiedades de aquéllas, es la que se plasma en la novela *Rosa Blanca*; historia que puede considerarse vigente aun cuando nos encontramos en pleno siglo XXI. B. Traven, *La Rosa Blanca*, México, Selector, 2015.

Para terminar con el indigenismo, cambiar indigenistas por “gente solidaria”. El gobierno neoliberal de Carlos Salinas de Gortari

Carlos Salinas de Gortari, personaje: la astucia en persona.

El fin justifica los medios

En líneas anteriores hemos hablado de la ilegitimidad de la Presidencia de Carlos Salinas de Gortari, así el medio para alcanzar el poder fue el fraude. Pero ¿Cuál era el fin?, llegar a la Presidencia para lograr otro fin secundario: El progreso del país.

En la historia del México moderno ha habido algunos cuantos presidentes reformadores, hombres decididos a escuchar la llamada del futuro. Porfirio Díaz, Plutarco Elías Calles y Miguel Alemán eran de esa estirpe modernizadora. Creían en el progreso económico más que en la libertad política. Eran los nuevos Borbones, los déspotas ilustrados de la edad moderna. A esa estirpe imperiosa e impaciente pertenecían Salinas de Gortari y sus generaciones⁶⁰⁸.

¿Cómo iba a lograr Carlos Salinas de Gortari (un presidente ilegítimo) el progreso (económico) del país, si la crisis continuaba en la misma dirección? Miguel de la Madrid Hurtado hizo su “esfuerzo” porque al menos no empeorara la crisis; pero Carlos Salinas estaba en una situación difícil pues ni tenía legitimidad ni bases para siquiera comenzar el rumbo hacia su objetivo.

Una situación difícil para cualquiera pero no para Carlos Salinas quien supo cómo enfrenar la situación. Al respecto nos dice Krauze:

El plan de acción no podía incurrir ni en anacronismos ni repeticiones. Por definición, era imposible e indeseable volver a las épocas del populismo dadivoso que había llevado al país a la quiebra, pero tampoco se necesitaba destruir todas las prácticas del sistema. Algunas podrían resultar útiles. La clave estaba en hallar un diseño equilibrado y eficaz

⁶⁰⁸ Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), p. 457.

para poner en práctica la frase de oro de Jesús Reyes Heróles: “Cambiar para conservar”⁶⁰⁹.

Así, el populismo dadivoso fue posible en las décadas de los años 60 y 70, obviamente antes de la crisis del petróleo que afectó tanto a la economía mexicana; pero ahora, en tal situación ¿qué prácticas se debían mantener?, ¿qué se debía cambiar para conservar?

Carlos Salinas de Gortari: *Los medios justifican el fin*

Así como Miguel de la Madrid “tenía un as en la mano”, Carlos Salinas también lo tuvo. Este as se llamó “Solidaridad”.

Esta iniciativa, regresando a lo que se debía mantener y cambiar para conservar, mantuvo la práctica populista, sólo que con un “pequeño gran cambio”, el gobierno iba a promover obras públicas y con ello el desarrollo social de las poblaciones marginadas (entre ellas las indígenas), pero no apoyaría con todo, recordemos que “el populismo dadivoso había llevado al país a la quiebra”; la población colaboraría con la mano de obra y el gobierno con la parte económica y, eso sí, con el apoyo moral.

De hecho, hubo más apoyo moral que de otro tipo, fue tan ambiciosa la campaña que comprometía a “todos los mexicanos” a colaborar para sacar a México de la pobreza, que fue necesario echar mano de un instrumento que hiciera llegar el mensaje de la necesaria “solidaridad”, este instrumento fue nada menos que la televisión.

“Solidaridad”: un regreso al nacionalismo

El nombre de la campaña fue tal debido a que se requería una ayuda mutua. Todos los “mexicanos” debían poner su granito de arena para ayudar a los más necesitados. La responsabilidad era de todos; de ahí que esta iniciativa implicó una vuelta al nacionalismo

⁶⁰⁹ *Ibíd.*

exacerbado, que produjera en cada mexicano el deseo de ayudar al prójimo, aunque esa ayuda sólo fuera moral.

El cambio fue que los mexicanos se hicieran responsables de la pobreza de las poblaciones marginadas y lo que se conservó fue la idea de que el Gobierno realmente “ayudaba” a estas poblaciones; y sí que las ayudó “echándoles porras” para que por sí mismas salieran de su miseria; una postura totalmente neoliberal en donde el Estado ya no intervenía para no causar dependencia; pues al igual que se pensó, que los indígenas habían desarrollado una dependencia del Estado, ahora se creía que las poblaciones marginales no debía ser dependientes sino tener iniciativa para dejar de ser pobres (como si esa fuera la solución).

Así, la campaña de “Solidaridad” llegó a todos los rincones del país a través de la televisión. La gente sentía el compromiso moral para apoyar a los más pobres, y sobre todo, volvía a creer en el Gobierno como un ente que ayudaba a los más necesitados.

Una publicidad emblemática de la campaña de Solidaridad fue una canción, con el mismo nombre, que entonaban “artistas” de la televisión. Cantantes de género pop y ranchero (los más famosos de ese momento) “unieron sus voces” por la causa y a través de su canto promovieron la Solidaridad.

Así, esta canción, con una duración de más de 7 minutos y un videoclip de más de 8 minutos⁶¹⁰, fue producida en 1990, dos años después de que Carlos Salinas de Gortari ocupó la Presidencia.

⁶¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=hCbnnnewabpE> (Consultado el 10 de abril de 2019)

El nuevo himno nacional: *“Solidaridad, venceremos...”*

Solidaridad

Un nuevo amanecer hermanos
en nuevo día despertamos
de pie y de contra al viento estamos
nobleza y honra, mexicanos
hijos de una misma madre
bien vestida en tres colores
tierra buena que revive
con los más altos honores.
Nuestro enemigo “la pobreza”
hay que acabarla con destreza
la solidaridad es nuestra
con desarrollo, se demuestra
gobierno y pueblo hacen la fuerza
el campesino y la gran empresa
unidos por naturaleza
que viva México y florezca.

(CORO:)

Solidaridad, venceremos

desde hoy en adelante,

**llevaremos tu ejemplo
cantaremos a una voz,
el esfuerzo de unión
formando así una gran nación.**

**Solidaridad, estaremos
desde el niño hasta el anciano
en ti creemos y seremos
tu más digno mensajero
en tiempos malos o muy buenos
somos águilas en vuelo.**

Al amparo de nuestra bandera
no es difícil la manera
de construir entre nosotros
toda una nueva era
el verde será la esperanza
el blanco la limpia confianza
el rojo la sangre que alza.

Recuerdos de aquellos tiempos
cuando la plata era un peso
después la lucha contra aquellos
que duraron de lo nuestro.

Siempre anfitriones

de cualquier otro país
con alegría recibimos
porque así es nuestra raíz.

(CORO:)

Solidaridad, venceremos...

(se repite)

...Con alegría recibimos
porque así es nuestra raíz⁶¹¹.

Hemos considerado a esta canción como un “nuevo himno nacional”, porque invoca a luchar por el país, en este caso la lucha es “contra el enemigo la pobreza”; una lucha que sólo podría ser enfrentada con la unión de todos los mexicanos, y qué mejores mensajeros que los “artistas del momento” que al unísono evocaban a la Solidaridad.

La televisión se llenó de anuncios que pregonaban sus logros como un nuevo Evangelio del progreso. Con el tiempo, las malas lenguas dirían que Solidaridad era el embrión de un nuevo partido que encabezaría Salinas al salir de la presidencia, su plataforma histórica. Tales rumores nunca se confirmaron [...] ⁶¹².

El mensaje era enviado a todos los mexicanos, sin importar edad ni condición social; lo importante era promover la unión, de ahí que se mencionaba que “desde el niño hasta el anciano” y “el campesino y la gran empresa”.

Aunque Solidaridad fue más una campaña publicitaria que un proyecto de acción para la asistencia y desarrollo social, en algunos lugares donde se realizaron obras,

⁶¹¹ [https://timbiriche.fandom.com/es/wiki/Solidaridad_\(Canci%C3%B3n\)](https://timbiriche.fandom.com/es/wiki/Solidaridad_(Canci%C3%B3n)) (Consultado el 10 de abril de 2019)

⁶¹² Enrique Krauze, *La presidencia imperial...* (Op. cit.), p. 459.

precisamente con el apoyo de la gente, de pavimentación, la implementación de agua potable y drenaje, o incluso la venta de lotes a bajo costo (debido a que los lugares no reunían las condiciones básicas para su habitación); la gente estuvo agradecida con el Gobierno de Carlos Salinas. Tal fue el caso de la creación del municipio “Valle de Chalco Solidaridad”, cuyos habitantes a corto plazo agradecieron tener un lugar para vivir pero unos cuantos años después, en el 2000, sufrirían las consecuencias de habitar en lugares inapropiados; el desbordamiento del canal de aguas negras “La Compañía”, les haría ver su error⁶¹³.

Solidaridad fue un proyecto que pretendía incluir a todos los mexicanos; sin embargo se intentó ver a las poblaciones indígenas de manera particular dentro de las iniciativas neoliberales de Carlos Salinas de Gortari.

El indigenismo de Carlos Salinas de Gortari

El 7 de abril de 1989 Carlos Salinas instaló la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México expresando:

“Recojo con interés la propuesta de elevar a rango constitucional el reconocimiento de las comunidades indígenas. Si algún mexicano tiene que reconocerse en, y ser reconocido por la Constitución, es precisamente el indígena [...]”

La reforma constitucional [continúa el informe] puede ser un factor de la mayor importancia para lograr un cambio general en las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado a partir del reconocimiento de derechos específicos. Se trata de un planteamiento general que **no pretende ofrecer soluciones concretas e inmediatas a**

⁶¹³ <https://reforma.vlex.com.mx/vid/desborda-80979117> (Consultado el 10 de abril de 2019)

problemas particulares, aunque incidirá en la apertura de espacios y formas de gestión para su atención⁶¹⁴.

Además de que implícitamente se habló de muchos mexicanos dónde los indígenas eran algunos de ellos, también, implícitamente en el segundo párrafo del informe del consejo del Instituto Nacional Indigenista (cuyo director era Arturo Warman) se declaró que ya no había “ayuda” para el bienestar social.

Indígenas: confórmense con la propuesta de ser reconocidos en la Constitución...

La legislación republicana –en su aspiración igualitaria- no ha otorgado reconocimiento a los pueblos indígenas como sujetos específicos de derecho. La Constitución de 1917 sólo reconoció a los indígenas en sus derechos a la restitución y confirmación de tierras comunales [...] El reconocimiento de los derechos históricos y culturales específicos de los pueblos indígenas aún no ha sido incluido en esta corriente.

La emergencia de la dimensión étnica y su reconocimiento jurídico constituyen hoy un fenómeno mundial presente en muchos países, independientemente de su nivel de desarrollo y régimen político⁶¹⁵.

Las líneas anteriores nos conllevan a asumir que México sólo pretendía seguir los pasos de lo que se promovía a nivel internacional y no tanto se hacía la propuesta a causa de una concientización de la importancia de reformar los derechos de las poblaciones indígenas.

Así, se dejó muy claro que la propuesta de tal reforma no ofrecía una solución sino “un paso fundamental en el complejo y dilatado proceso de garantizar la igualdad de los indígenas ante la ley”⁶¹⁶; en estos términos la propuesta contenía los siguientes elementos:

⁶¹⁴ Instituto Nacional Indigenista, *Reunión del Consejo Directivo...* [Octubre de 1989]... (*Op. cit.*), pp. 23-24 (las negritas son mías).

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

- 1.- La declaración de que la existencia de colectividades indígenas determina que México es un Estado pluriétnico y multicultural.
- 2.- La declaración de que el Estado reconoce el derecho específico e inalienable de los grupos y comunidades indígenas a la protección, preservación y desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, así como sus formas de organización social.
- 3.- La declaración de que en la legislación federal, estatal y municipal se establecerán normas, medidas y procedimientos para la protección, preservación y promoción de la cultura, las lenguas, los usos y costumbres de las comunidades indígenas, así como sus formas específicas de organización social.
- 4.- La declaración de que las disposiciones que resulten en materia indígena serán de orden público e interés social.
- 5.- La declaración sobre la necesidad de que existan normas y procedimientos que garanticen el efectivo acceso de los indígenas a la justicia individual y colectivamente.
- 6.- La declaración de que el juzgador debe tomar en cuenta las prácticas y costumbres de los indígenas, tanto en lo que concierne al procedimiento como cuando haya que resolver la cuestión de fondo.
- 7.- La declaración de que se debe recaer en los estados la obligación de legislar al respecto en las áreas de su competencia, así como de armonizar su legislación local con las prácticas y costumbres jurídicas de los pueblos indígenas, en caso de conflicto o de normatividad diferente⁶¹⁷.

En general todas las propuestas para nada tenían que ver con proyectos de asistencia social, vemos al indigenismo convertido en un discurso puro; así, el indigenismo como una práctica social pertenecía ya al pasado.

En este contexto hacer indigenismo (si es que es válido mencionarlo así porque el indigenismo implicaba la práctica de asistencia social) era “legalizar” lo que de por sí se debía practicar: el respeto a las culturas indígenas.

⁶¹⁷ *Ibíd.*

Queda claro que legalizar los derechos de las poblaciones indígenas era nada costoso para el Estado a diferencia de la realización de prácticas de asistencia social.

Legislación del artículo 4º Constitucional: Proponer no cuesta nada.

Reiterando que al Estado nada le costaba (en términos económicos) la inclusión de los derechos indígenas en la Carta Magna (y menos aún una propuesta que no iba a concretarse), fueron presentadas las líneas que se pensaban integrar al artículo 4º de la Constitución.

Se propone que la reforma se ubique como un agregado de dos párrafos del artículo 4º. Constitucional [... pues] es considerado como el que consagra los derechos sociales de grupos específicos [derechos sobre: igualdad del hombre y la mujer, decisión sobre el número de hijos, protección de la salud, medio ambiente adecuado, vivienda digna; alimentación, salud, educación y sano esparcimiento para la niñez⁶¹⁸] por lo que parece adecuada, aunque en algunos aspectos insuficiente, la inclusión en ese apartado de los derechos culturales de los pueblos indígenas⁶¹⁹.

Así, los dos párrafos que se pensaba agregar eran:

“La nación mexicana tiene una composición étnica plural, sustentada fundamentalmente en la presencia de los pueblos indígenas de México. Las constituciones de los estados y las leyes y ordenamientos de la Federación y de los estados y municipios, establecerán las normas, medidas y procedimientos que protejan, preserven y promuevan el desarrollo de lenguas, culturas, usos, costumbres y formas específicas de organización social de las comunidades indígenas que correspondan a su competencia, en todo aquello que no convenga a la presente Constitución. Las referidas disposiciones serán de orden público e interés social.

⁶¹⁸ Miguel Carbonell, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 154ª ed., Porrúa, México, 2007, pp. 10-11.

⁶¹⁹ Instituto Nacional Indigenista, *Reunión del Consejo Directivo...* [Octubre de 1989]... (*Op. cit.*), pp. 27-28.

La ley establecerá los procedimientos que aseguren a los indígenas el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios de orden federal y local, en los que un indígena sea parte, se tomarán en consideración sus prácticas y costumbres jurídicas durante todo el proceso, y al resolver el fondo del asunto”⁶²⁰.

Finalmente concluimos que en realidad sí le costaba mucho al Estado el incluir ambos párrafos, por ello es que no fueron integrados, y la propuesta, como dijimos, nunca se concretó.

El tiempo haría ver que la decisión final de no incluir tales líneas sería injusta, pues precisamente una petición de los indígenas neozapatistas fue la inclusión del respeto a las comunidades indígenas en la Constitución.

Indigenismo NO, Solidaridad SÍ. La Solidaridad alcanza para los indígenas

En el periodo de 1989-1994 el Presidente Carlos Salinas de Gortari respondió a los compromisos contraídos con los pueblos indígenas, a través de la creación del programa Nacional de Solidaridad [...] Sin embargo, es necesario reconocer que a pesar del trabajo realizado, el rezago histórico que lesiona a los pueblos indígenas es enorme, por lo que el esfuerzo de la Nación para abatirlo deberá continuar por **largo tiempo**⁶²¹.

Carlos Salinas de Gortari pretendía llevar el programa Solidaridad a todos los rincones del país, incluyendo a las comunidades indígenas; sin embargo como lo hemos venido diciendo, tal programa fue más grande en su propaganda que en sus acciones. La idea de elevar la Solidaridad hasta las comunidades indígenas fue pronunciada por Carlos Salinas en su discurso del 1 de Diciembre de 1988, al tomar posesión de su cargo como primer mandatario.

⁶²⁰ *Ibíd.*, p. 28.

⁶²¹ Cristina Oehmichen Bazán (coordinadora), *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 11-12 (las negritas son mías).

“Pondré de inmediato en marcha el Programa Nacional de Solidaridad, con acciones eficaces en las regiones rurales y en las zonas urbanas con niveles de vida más deprimidos. Asimismo se enfocará a los grupos indígenas quienes exigen respeto, nuestro máximo apoyo y trato justo”⁶²².

Y a todo esto, ¿qué fue Solidaridad?

En el texto que incluye las palabras de Carlos Salinas de Gortari precedentes, se aclaró en qué consistía Solidaridad, lo cual es importante mencionar en este momento, para comprender por qué este programa suplantó al indigenismo y, no sólo eso sino que también acabó con él.

Programa Nacional de Solidaridad: “El instrumento creado por el gobierno de la República para emprender una lucha frontal contra la pobreza extrema mediante la suma de esfuerzos coordinados de los tres niveles de gobierno y los concertados con los grupos sociales”⁶²³.

Tal parece que estas líneas son una síntesis de la canción que ya hemos mostrado, a decir, Solidaridad consistía en una iniciativa gubernamental para combatir la pobreza, pero tal iniciativa integraba a todos los mexicanos, algunos que participarían con el apoyo moral o en la aceptación y reproducción del discurso nacionalista de que el combate a la pobreza era responsabilidad de todos los mexicanos; otros, participarían combatiendo su propia pobreza. Esto último demostraba expresamente la parte neoliberal del asunto, porque el gobierno ya no daría asistencia social, sólo promovería y apoyaría, pero la responsabilidad ya era de cada grupo marginal. De ahí que fueran 3 acciones esenciales las de Solidaridad:

- 1.- Mejorar las condiciones de quienes tienen extrema pobreza.
- 2.- Promover el desarrollo regional equilibrado.

⁶²² *Ibíd.*, p. 33.

⁶²³ *Ibíd.*

3.- Promover y fortalecer la participación y gestión de las organizaciones sociales y de las autoridades locales⁶²⁴.

Acciones de bienestar social pero sin la intervención del Estado. De ahí que Solidaridad consistía en un programa de tendencia neoliberal. Es por ello que decimos que, de alguna manera, ésta terminó con el indigenismo, pues si recordamos que el concepto de indigenismo implicaba aquellas acciones de asistencia social realizadas por el Estado, que utilizaba como instrumento a la antropología para tal fin, Solidaridad es la cara opuesta, aunque de la misma moneda, porque interviniendo el Estado y dejando de intervenir, en 1994, los neozapatistas dejaron muy claro el olvido y en que se encontraban las comunidades indígenas.

Así, tanto el Indigenismo como Solidaridad (como proyectos relacionados con las poblaciones indígenas) representaron más un discurso que una realidad en cuanto a acciones concretas que erradicaran las condiciones de miseria en que se encontraban las poblaciones indígenas de México.

Para terminar con el indigenismo, terminar con la Antropología Mexicana.

Arturo Warman: personaje: Verdugo del Indigenismo o crítico de la Antropología Mexicana

“A estas altura del partido” sería reiterativo aclarar por qué hemos nombrado así a Arturo Warman, pues ya hicimos referencia a sus años de juventud cuando se opuso a continuar realizando “antropología tradicional” sinónimo de “antropología indigenista”.

Así, desde su tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas (ENAH, 1968), el “manifiesto” que presidió con el nombre *De eso que llaman Antropología Mexicana* (1970), la publicación de *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen* (1972, que representó el antecedente de los principios que sustentarían la Reforma Agraria que

⁶²⁴ *Ibíd.*

presidió), la publicación de *La historia de un bastardo: Maíz y Capitalismo* (1988), sus años como director de Instituto Nacional Indigenista (de 1988 a 1992), hasta su desempeño en la Reforma Agraria (1992); nos hablan de un personaje totalmente convencido de terminar con el Indigenismo que sustentaba la Antropología Mexicana.

Poner fin al Indigenismo o bien a la Antropología Mexicana implicaba exiliar, de una vez por todas, a las poblaciones indígenas de la Nación. Así, los indígenas ya no se pensarían como un resabio de los orígenes de la población nacional, ahora iban a pensarse como poblaciones ajenas a los mexicanos, como resabios sí pero de un pasado lejano que ya nada tenía que ver con el mexicano moderno.

¿Cuál sería ahora la “función” de los antropólogos? Recordemos que la Antropología Mexicana surgió como un instrumento del Estado para promover el desarrollo de las poblaciones indígenas, una antropología indigenista, pero ahora que se pretendía terminar con esta “función”, se establecieron las bases para producir una antropología de corte teórico en lugar de una antropología de acción.

Los antropólogos se dedicarían ahora, en lugar de promotores del desarrollo de los indígenas, a realizar estudios sobre la constitución de estas poblaciones y a promover la reflexión al interior de ellas, intentando fomentar la participación de los indígenas en su propio desarrollo. La base fundamental de esta nueva vertiente, consistía en colaborar a que los indígenas se hicieran responsables de sus propios problemas lo que conduciría a una independencia del Estado; es decir, se comenzó a construir una Antropología Neoliberal.

La “nueva antropología mexicana”. El fin del indigenismo al interior del saber antropológico.

Un tránsito definitivo: de Indígenas a Etnias o minorías étnicas

En el apartado 2 de este presente capítulo nos hemos referido a la transición que tuvo el concepto de indígenas, comentábamos que el considerar a “los indígenas” como “etnias” implicaba una disociación de identidad entre indígenas y mexicanos. Los mexicanos serían, a partir de aquel contexto, las personas nacidas en México pero sin ningún lazo biológico o cultural con los indígenas. De ahí que decíamos que era el fin del mestizo como ícono nacional.

Así, todo el discurso acerca de que lo mexicano era lo mestizo y que el mestizo era el grupo más apto y sobre todo el responsable para promover el desarrollo de quienes consideraba parte de sí, o sea de los indígenas, había llegado a su fin.

En cuanto al indigenismo, considerando que éste implicaba un medio que utilizaba a la Antropología (Mexicana) para promover tal desarrollo, al dar por sentado que los indígenas eran “minorías étnicas” o pueblos minoritarios dentro de una nación, enterraba su razón de ser. Al no existir indígenas dejaba de existir el indigenismo.

Habíamos dicho también que al concebir los antropólogos que la Antropología no debía seguir practicando el indigenismo, la Antropología Mexicana también perdía su razón de ser.

Esta transición de conceptos fue sembrada por el grupo de Arturo Warman, quienes dieron sus argumentos de tal “necesidad” a través del texto *De eso que llaman Antropología Mexicana*. Posteriormente al interior del Instituto Nacional Indigenista y en consecuencia del Instituto Indigenista Interamericano (a través de *América Indígena*) se continuó desarrollando dicha transición, ya fuera a través de una propuesta de nueva antropología o bien de la publicación de temas diferentes a la Antropología Aplicada (o indigenista), consecuentemente.

Si bien no fue Arturo Warman, principalmente, y “su grupo” quienes propiciaron una nueva forma de hacer antropología, la cual se alejaba “para siempre” del indigenismo; sí fueron ellos quienes profundizaron y lograron construir una antropología disociada del indigenismo. Con este comentario volvemos a uno de los argumentos medulares de la presente investigación, a decir, que los antropólogos mexicanos realizarían una antropología distinta de la Occidental, debido a que ellos se encontraban identificados con su “objeto de estudio”, no así para los antropólogos de Occidente que observaban a su objeto de estudio como un “otro”.

Nos referimos a dicho argumento porque de igual manera, el disociarse de los indígenas como parte de una identidad nacional fue un proceso complejo. Así, mientras los antropólogos mexicanos dejaban de mirar a los indígenas como parte de sus orígenes, los antropólogos europeos continuaron viendo a los indígenas como siempre: “un otro”, aunque, “otro” que ahora se manifestaba y que exigía sus derechos.

Ese “otro” que Occidente estudió, a través de la antropología, como un ente “diferente”, ahora lo estudiaría como una minoría a la que debía dejar expresarse para no propiciar desequilibrios sociales. Ahora la tarea, no sería estudiar la cultura del “otro”, sería “respetar” la cultura del “otro” para reforzar el derecho de la igualdad social; siempre y cuando ese “otro” asumiera que era parte de una minoría y, de alguna manera, parte de un grupo rezagado que debía valerse por sí mismo, el respeto consistía entonces en no “intervenir” en las formas que tales minorías consideraban adecuadas para desarrollarse.

Entonces fue un avance vano para los grupos indígenas pues ¿de qué les servía que se les diera respeto si no se les otorgaban algo más necesario que eso: asistencia social?

Parte de la idea de dicha transición que en nada benefició (en cuestión económica) a las poblaciones indígenas del mundo, fue desarrollada en un trabajo de Rodolfo Stavenhagen, del cual hablaremos a continuación.

La cuestión étnica (nuevamente Rodolfo Stavenhagen)

En su momento nos hemos referido al trabajo de Stavenhagen *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, en el que se pregunta qué tanto es, realmente posible, desarrollar a los países subdesarrollados, de igual forma se cuestiona las características determinadas de tales países que les han impedido desarrollarse.

A diecisiete años del texto mencionado, fue publicado el texto *La cuestión étnica*, el cual en palabras de propio Stavenhagen era una síntesis de:

[...] los resultados de un proyecto de investigación realizado bajo los auspicios de El Colegio de México y la Universidad de las Naciones Unidas entre 1985 y 1989, sobre las minorías étnicas y el desarrollo. Fue publicado originalmente en inglés por la Universidad de las Naciones Unidas en 1990⁶²⁵.

Es así que en la década de los 80 se priorizó el urgente tema de la discriminación y sus consecuencias de las minorías étnicas; ya el debate sobre las condiciones en que vivían los países del tercer mundo había pasado a segundo plano o quizá ya ni existía. Una vez que había llegado “la caída del socialismo”, ya no tenía caso culpar al capitalismo por causar el subdesarrollo.

Ahora el tema prioritario era saber cómo podrían coexistir las “minorías étnicas” con los Estados Nacionales. La pobreza en las naciones se había aceptado, ahora era importante analizar a los más pobres de los pobres.

Al igual que el discurso sobre el subdesarrollo fue desarrollado sin considerar a los “afectados” y peor aún sin alguna solución que resolviera la situación; el discurso sobre las “minoría étnicas” pasó por tal proceso, a decir, sin tomar en cuenta a las “minorías étnicas” y sin promover, de manera práctica, alguna solución.

⁶²⁵ Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, p. 7.

A lo más que se trascendió fue a la “revelación” de que, así como el subdesarrollo era la causa del desarrollo capitalista, la causa de la existencia de “minorías étnicas” estaba inmersa en la existencia del sistema capitalista.

Grupos étnicos y minorías étnicas

El sistema internacional está constituido por casi doscientos estados nacionales, pero las culturas y los grupos étnicos del mundo suman varios miles. De hecho la mayoría de los países son poliétnicos (o, en ciertos casos, estados multinacionales). Las teorías sobre los procesos de desarrollo social y modernización, que dominaban el pensamiento de las ciencias sociales durante la segunda mitad del siglo XX, se basaban en el supuesto de que las diferencias étnicas y culturales dentro de los estados tenderían, con el tiempo, a desvanecerse⁶²⁶.

Por lo anterior nos percatamos que en cada Estado hay de facto alguna “minoría étnica”, simplemente si consideramos que en México hay una minoría étnica por cada grupo étnico, la cifra pasaría de más de 50, o sea, una cuarta parte de los 200 Estados Nacionales existentes a nivel mundial ¿Qué quiere decir esto? Que hubiera sido imposible que se desvanecieran tales “minorías” y que es más plausible decir que las poblaciones nacionales son entonces las “minorías”.

Pero a todo esto ¿por qué las “mayorías” son consideradas “minorías”? Es como preguntar ¿Por qué la mayoría de los países (a nivel mundial) forman parte del tercer mundo, mientras que una minoría forma parte del primer mundo? La respuesta a ambas preguntas nos la da Immanuel Wallerstein:

Me temo que el racismo y el subdesarrollo son más que dilemas; en mi opinión son elementos constitutivos de la economía-mundo capitalista como sistema histórico. Son condiciones primarias y manifestaciones esenciales de la distribución no equitativa de la plusvalía. Posibilitan la incesante acumulación de capital; son la razón de ser del

⁶²⁶ *Ibíd.*, p. 9.

capitalismo histórico. Organizan el proceso de manera ocupacional y le otorgan legitimidad política. Es imposible conceptualizar una economía-mundo capitalista que no los tenga [...] El sistema no puede funcionar sin ellos y a la larga tampoco puede funcionar con ellos⁶²⁷.

Así, para que sea posible la existencia del desarrollo económico y de la conformación de los Estados Nacionales, deben existir en consecuencia el subdesarrollo y el racismo (creemos que el concepto de minorías étnicas conlleva a una concepción racista ya que se mira a tales “minorías” peyorativamente).

Entonces, si bien se esperaba que se desvanecieran las “minorías étnicas” a través de asistencia social que promoviera el cambio (como lo fue, a través de la Antropología Indigenista, en México), esto no sucedió. Ahora era necesario “calmar las aguas” debido a que tales “minorías” llegaron a su límite y por supuesto expresaron sus inconformidades por ese trato, en México, de más de 500 años. Creemos que a este punto se refiere Wallerstein respecto a que el sistema, a la larga, no puede vivir con el racismo.

¿Cuál fue la solución por la que optó el Estado Mexicano, en este caso? Escuchar las opiniones de las minorías y nada más, sin acción y a distancia. Tal parece que con la escucha darían una esperanza infinita para actuar en una solución.

Parte de esa escucha fue esta “nueva antropología” desarrollada por Arturo Warman, en la que los antropólogos escuchaban, veían y callaban.

Una antropología Neoliberal: los indígenas pueden valerse por sí mismos sin intervención del Estado.

En relación al hecho de promover que las poblaciones indígenas o “minorías étnicas” fueran autónomas, en cuanto a la toma de decisiones; Arturo Warman contribuyó a la elaboración de un texto, precedida por una investigación en torno a los discursos de “los

⁶²⁷ Immanuel Wallerstein, “6. El legado de Myrdal: racismo y subdesarrollo como dilemas”, en *Impensar las Ciencias Sociales*, 3ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 2003, p. 101.

movimientos indígenas”. Esto lo estamos relacionando con lo anterior, respecto a que la “nueva antropología” se aleja de su “objeto de estudio” y lo examina pero sin intervenir, a distancia.

El indigenismo, como definición de las políticas estatales y como reflexión intelectual, se desarrolló en el México posrevolucionario sin la participación directa de los pueblos indígenas. Un destacado grupo de intelectuales vinculados a los medios académicos y a las instituciones indigenistas elaboraron los diagnósticos y los planteamientos de política y asumieron en la práctica la representación de los pueblos indígenas en la dimensión nacional⁶²⁸.

La nota anterior refleja el “anti-indigenismo” de Arturo Warman. Por otra parte, tal párrafo le fue útil para declarar que “en la actualidad”, es decir, en 1993 (que fue cuando se publicó el texto), los indígenas ya habían dado el gran paso de representarse a sí mismos y no ser representados por un indigenismo (que además ya ni existía).

*En los últimos años se observa un notable incremento en el surgimiento, conformación y consolidación de organizaciones locales y regionales que, a su vez, organizan foros, mesas redondas y congresos de temática amplia y diversa. [...] El viejo paradigma del desarrollo exclusivamente comunitario y su secuela de objetivos pensados desde afuera, se ve desplazado por el surgimiento de **nuevos sujetos histórico sociales**, las organizaciones del más variado corte, que **confirman su legitimidad de pensar, decidir y ejecutar sus propios programas de desarrollo**, asumiendo desde una perspectiva propia lo que ese desarrollo significa para ellos⁶²⁹.*

Ni eran “nuevos sujetos” (o sí para el Estado porque ya no eran vistos como parte de un proyecto nacional) ni era nuevo que declararan su capacidad de decidir; más bien el Estado ahora los veía diferentes.

⁶²⁸ Arturo Warman y Arturo Argueta, “Presentación”, en Arturo Warman y Arturo Argueta (compiladores), *Movimientos Indígenas Contemporáneos en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM/ Miguel Ángel Porrúa, 1993, p. 7.

⁶²⁹ *Ibíd.*, pp. 9-10 (las negritas son mías).

Así, la compilación integró textos “*elaborados para un seminario auspiciado por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades*” que dirigía Pablo González Casanova; en tal seminario “*se alteró la regla académica*”, quienes hablaron fueron “*destacados intelectuales indios [“que no fue fácil reunir”]*” y “*se dejó a los indigenistas la participación como comentaristas y críticos*”⁶³⁰.

A continuación mencionaremos de qué hablaron esos “*intelectuales indios*”.

Los temas de los “destacados intelectuales indios que no fue fácil reunir”

En general nos parece importante mencionar quienes fueron las personas que participaron en el simposio, qué temas figuraron en él y finalmente de qué lugares o de qué grupos indígenas se habló; todo ello con la intención de reflexionar el impacto de este evento en las luchas indígenas.

Las ponencias fueron 11:

1. “El proceso de organización de las comunidades indígenas en Michoacán”, por Pedro Alonso Salmerón (PURÉPECHA DE MICHOACÁN, Promotor cultural bilingüe y Profesor de Educación Primaria).
2. “Los mayas en la conciencia nacional”, por Bartolomé Alonso Caamal (MAYA DE YUCATÁN, Licenciado en Etnolingüística).
3. “Quiatoni: una experiencia organizativa para el autodesarrollo”, por Eucario Ángeles Martínez (ZAPOTECO DE OAXACA, Promotor cultural bilingüe).
4. “Movimientos indígenas contemporáneos del estado de Chiapas”, por Jacinto Arias (TZOTZIL DE CHIAPAS, Doctor en Antropología, autor de varios artículos y de *El mundo numinoso de los mayas*).

⁶³⁰ *Ibíd.*, pp. 11-12.

5. “Tetelcingo: un pueblo masehual en pie de lucha”, por Ricardo Becerro (NAHUA DE MORELOS, Dirigente campesino; promotor de la formación del primer municipio indígena de Morelos), y Tirso Clemente (NAHUA DE MORELOS, Profesor Normalista).
6. “Organización y producción indígena en la Chinantla”, por Elías García Martínez (CHINANTECO DE OAXACA, Licenciado en Ingeniería Química, Profesor de Educación Primaria).
7. “El movimiento indígena en el Estado de México”, por Julio Garduño Cervantes (MAZAHUA DEL ESTADO DE MÉXICO, Profesor de Educación Primaria, poeta, pintor y ensayista).
8. “Es la comunidad nuestra identidad”, por Jaime Martínez Luna (ZAPOTECO DE OAXACA, Maestro en Antropología y compositor de canciones).
9. “Las artesanías del Valle del Mezquital. Política Institucional y movimiento social”, por Amalia Pedraza Secundino (HÑAHÑÚ DE HIDALGO, Profesora de Educación Primaria y participante de congresos nacionales sobre la mujer indígena).
10. “Comentarios sobre historia india”, por Luis Reyes García (NAHUA DE VERACRUZ, Maestro en Etnohistoria, ha publicado artículos y libros como *Los anales de Cuauhtinchan* y *La historia tolteca-chichimeca*).
11. “La formación de profesionistas indígenas”, por Manuel Ríos Morales (ZAPOTECO DE OAXACA, Profesor de Educación Primaria; Licenciado y Maestro en Sociología; coordinador del Programa de Licenciatura en Ciencias Sociales del CIESAS, actualmente participa en la coordinación de la Maestría de Lingüística Indoamericana, INI-CIESAS [en la actualidad de ese momento, por supuesto])⁶³¹.

⁶³¹ *Ibíd.*

Si bien Arturo Warman había mencionado que los “indigenistas” iban a tomar el papel de comentaristas de las ponencias, esto no se vio reflejado en la publicación, por lo tanto no sabemos si se llevó a efecto tal determinación. De no haber sido así entonces el simposio cumplió con los objetivos, a decir, dejar expresar a “determinados” indígenas sus ideas. Tal hecho hubo de matar dos pájaros de un tiro, primero “demostrar” que la Antropología ya no era para nada indigenista pues se mantenía al margen de los proyectos o reflexiones de los indígenas con respecto a sus comunidades; y, en segundo lugar, el hecho de haber convocado a “intelectuales”, implicaría no acercarse a los grupos marginados quienes tenían problemas serios con o sin indigenismo.

Así, tal Simposio fue ícono de la esencia de la “política social en México” durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari. En palabras de Arturo Warman:

La política social recupera su origen en la movilización popular y le otorga a la misma la iniciativa, el papel protagónico, el carácter del sujeto y no de objeto de la acción institucional. **Ya no hay “beneficiarios”, receptores pasivos de la acción unilateral de las instituciones.** En su lugar las comunidades rurales o urbanas, organizadas con libertad en sus propios términos, proponen y promueven el apoyo y respaldo de las instituciones a su propia iniciativa, a su diagnóstico de lo más urgente y prioritario, a su propuesta de la solución más adecuada. Respaldan su iniciativa con la aportación de sus recursos y su trabajo, con su capacidad de convocatoria, con su representatividad como interlocutores. El diálogo y la concertación ajustan la capacidad de respuesta de las instituciones con las demandas de la sociedad organizada, definen con precisión el proyecto y su ejecución compartida, concretan la corresponsabilidad⁶³².

Entonces, el escuchar a determinados “indígenas” y asumir que ellos representaban la voz de las poblaciones indígenas “deseosas de ser autónomas” fue la columna vertebral de tal política social neoliberal, en la que el Estado, literalmente, “se lavó las manos”:

⁶³² Arturo Warman (compilador), *La política social en México, 1989-1994. Una visión de la modernización de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 19-20 (las negritas son mías).

Las instituciones públicas con su carga de inercias e ineficiencias, de prácticas paternalistas y clientelares, no respondieron de manera uniforme y efectiva al planteamiento y los propósitos de la política social [...] **La reforma del Estado** tiene que penetrar más profundamente en esas estructuras, romperlas con el apoyo de la población organizada, hacer de las normas de Solidaridad un comportamiento congruente y cotidiano de los servidores públicos y de las instituciones. La política social del Estado tiene que superar las inercias clientelares y las ineficiencias de sus operadores institucionales. Tarea inconclusa de la mayor urgencia⁶³³.

La organización de las poblaciones indígenas, en realidad, no era nada nuevo; creemos que el hecho se enfatizó para dar soporte a esta Reforma Política: la no intervención del Estado; en realidad a los indígenas no les faltaba organización ni participación, les faltaba algo primario: recursos, de los cuales tenían que prescindir aún más que en el pasado, gracias a la nueva política social salinista.

Así, mientras en el Simposio mencionado, determinados indígenas sustentaban la aceptación de una política contraria al indigenismo, “otros indígenas” expresaban su malestar con las condiciones marginales en que se encontraban a través de la Tercera y última “Declaración de Barbados”.

La expresión de los “indígenas no intelectuales indios”: la Tercera y última Declaración de Barbados, 1993.

A la Tercera Declaración de Barbados le precedieron las de 1971 y 1977, ambas en una misma década, mientras que la última (Tercera) vendría a emitirse hasta casi dos décadas después. Nos parece importante mencionar, nuevamente, las Declaraciones precedentes porque en ellas existieron varias similitudes, por hallarse en un contexto similar; mientras que en la Tercera, nos encontramos en un contexto distinto y, por supuesto, las exigencias debían ser otras.

⁶³³ *Ibíd.*, pp. 23-24 (las negritas son mías).

Así, en la Primera Declaración se manifestó una crítica hacia los procesos de “integración” de los indígenas, dispuestos por el Estado y ejecutados por la Antropología Indigenista. En la Segunda Declaración se pasó de la crítica mencionada al establecimiento de instrumentos para enfrentar “la dominación”, algunos de ellos, como ya se mencionó en su momento, fueron: la organización política, la elaboración de un método de movilización y comunicación entre las diversas poblaciones indígenas y, finalmente, la consideración del apoyo de grupos no indígenas ¿Qué cambios hubo para la Tercera Declaración?

Antes que nada debemos reconsiderar que las Declaraciones mencionadas pertenecieron a un contexto de transición respecto a la crisis del Indigenismo, mientras que la Tercera perteneció a un contexto de un indigenismo fallecido. Por otra parte, también hablamos de dos contextos diferentes respecto a los sistemas económicos, para la Tercera Declaración nos encontramos con un sistema neoliberal en el que el Estado no auspiciaba más el “desarrollo” de las poblaciones indígenas; y fue este sistema reconocido desde las primeras líneas en la Tercera Declaración de Barbados:

El discurso neoliberal individualista y competitivo impone y disfraza la real constitución de la desigualdad creciente y del conflicto entre naciones, etnias, clases y otros grupos sociales, afirmando una ilusoria igualdad, cuando en realidad, enfrenta nación contra nación, pueblo contra pueblo, comunidad contra comunidad⁶³⁴.

Esta fue la primera crítica a un sistema neoliberal, sin embargo, en líneas posteriores fueron criticadas las consecuencias de este sistema, las cuales afectaban directamente a las comunidades indígenas.

A continuación presentamos, de manera breve, otras de las críticas y determinaciones estipuladas en la Declaración en cuestión.

⁶³⁴ *Tercera Declaración de Barbados*, 1993, p. 1.

1.- La limitaciones de las iniciativas de los organismos internacionales ONU, UNESCO, OEA, UNICEF, OIT, los cuales habían “emitido lineamientos, documentos y convenios a favor de los pueblos indígenas del continente y del mundo”⁶³⁵.

2.- La presencia de dos tipos de Organizaciones No Gubernamentales (ONG), por un lado, aquellas que significaban:

[...] un fortalecimiento de la sociedad civil que exige al Estado el ejercicio pleno de sus responsabilidades y, en muchas oportunidades, se convierten en aliadas estratégicas de la lucha de las diversas comunidades humanas en contra de la homogeneización globalizante y en la defensa de sus derechos sociales⁶³⁶.

Y por otro lado, aquellas que

[...] actúan pragmáticamente, sin reflexión crítica, carentes de una visión integral de la inserción de los pueblos indígenas en el contexto mundial y sin conocimiento de sus realidades culturales específicas, beneficiando sólo ambiciones individuales de poder y degenerando en un *modus vivendi* y en otros mecanismos de intermediación. Todo lo cual redundaría en el aumento de la presión sobre los pueblos indígenas, crea confusión, retrocesos y hasta desgastes en sus luchas⁶³⁷.

3.- La petición a los organismos internacionales de desarrollo y financiamiento (BM, BID, FMI) para que consideraran: “con carácter prioritario, que sus políticas no afecten los derechos de los pueblos indígenas; igualmente deben rechazar los proyectos económicos, estatales o privados, que afecten las tierras o los patrimonios primordiales de las sociedades indígenas”⁶³⁸.

4.- Una crítica a la propuesta de la “incorporación” de América Latina a “un orden planetario controlado por una especie de oligopolio transnacional”⁶³⁹.

⁶³⁵ *Ibíd.*, p. 3.

⁶³⁶ *Ibíd.*, p. 4.

⁶³⁷ *Ibíd.*

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 3.

⁶³⁹ *Ibíd.*, p. 1.

5.- Una crítica a “algunas vertientes” de las Ciencias Sociales y a:

[...] cierta antropología orientada más hacia la crítica estética y estéril de sus propias disciplinas que a la reflexión y acción solidarias. También es el caso de un sector de la lingüística que no manifiesta mayor compromiso con las comunidades étnicas, además de no favorecer las metodologías más apropiadas para la codificación, recuperación y consolidación de los idiomas autóctonos⁶⁴⁰.

6.- Una crítica al “gremio médico” respecto al desarrollo de mecanismos desvinculados con la cultura indígena, como la implementación del control de natalidad “como mecanismo para atemperar algunos problemas económicos y sociales en las comunidades indígenas, siempre vulnerables en su integridad demográfica”⁶⁴¹.

Se propone al contrario, “la elaboración y aplicación de políticas de salud preventivas y curativas, incluyendo la legitimación de la etnomedicina como aporte fundamental de las culturas étnicas para toda la humanidad”⁶⁴².

7.- Se “saluda” el que algunos economistas busquen “diseñar estrategias económicas alternativas a las políticas neoliberales”⁶⁴³.

8.- Se “condena” a:

[...] las prácticas etnocidas de algunas iglesias protestantes, muchas veces responsables de la fragmentación y des- politización de los pueblos indígenas. En este contexto propugnamos el reconocimiento irrestricto de las múltiples formas que asumen sus religiosidades, entre ellas las iglesias autónomas nativas, hoy en día perseguidas y estigmatizadas por las iglesias dominantes⁶⁴⁴.

9.- Finalmente, la Declaración determinó que los indígenas tendrían derecho a aspirar:

⁶⁴⁰ *Ibíd.*, p. 5.

⁶⁴¹ *Ibíd.*

⁶⁴² *Ibíd.*

⁶⁴³ *Ibíd.*

⁶⁴⁴ *Ibíd.*, p. 6.

[...] a ciudadanías dobles o múltiples, de acuerdo con las situaciones contextuales. En cualquier caso la autonomía territorial implicará no solamente la toma de decisiones acerca del uso de recursos naturales y económicos sino también la autogestión política y cultural, autodeterminación que sólo podrá hacerse efectiva a partir de la aceptación global de la soberanía compartida⁶⁴⁵.

En síntesis, todas las temáticas mencionadas en esta Tercera Declaración reflejan completamente un contexto en el que el indigenismo ya no figura como un medio de “intervención” para el desarrollo de las comunidades indígenas. Anteriormente la educación, la economía, la salud, la política y en general la cultura, eran ámbitos en los que el indigenismo intervenía para promover “mejoras” en las comunidades. En dicha Declaración, por el contrario, observamos una independencia en las decisiones y en la formación de convicciones respecto al modo de mantener los principios culturales de las comunidades indígenas; de ahí que se reitere la exigencia del respeto a sus modos de vida.

Tal exigencia no sólo iba dirigida a las Ciencias Sociales, en particular a la Antropología, que en otros tiempo estaban dedicadas a intervenir en el *modus vivendi* de las poblaciones indígenas; también iba dirigida a los organismo internacionales, tanto aquellos relacionados con el ámbito social como aquellos relacionas con el ámbito económico.

Finalmente, en esta Declaración, se estableció el derecho a la autodeterminación, a una “independencia nacional”; así, de alguna manera, este argumento estuvo relacionado con el discurso del Estado sobre el respeto a la multiculturalidad. Podemos notar que para los indígenas esto no fue sólo un discurso, sino que alcanzar el respeto a la multiculturalidad se convirtió en una meta por alcanzar.

Esta Declaración firmada el 10 de diciembre de 1993 sería un antecedente inmediato de las exigencias presentadas en el discurso de los indígenas chiapanecos que representaban al EZLN, que emergió a los 20 días de emitida la Declaración, a decir, el 1 de Enero de 1994. Así, la exigencia del respeto a los derechos de las poblaciones indígenas

⁶⁴⁵ *Ibíd.*

y el repudio a la intervención de corporaciones tanto estatales como internacionales o incluso no gubernamentales, en los asuntos de tales poblaciones, estuvo presente en el discurso de los neozapatistas.

Finalmente queremos mencionar que, en la Primera Declaración se dijo que ésta constituía un documento relacionado al análisis de la situación de las poblaciones indígenas realizado por los antropólogos participantes en el “Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, reunidos en Barbados”; los participantes, entonces firmaron el documento. Por otra parte en la Tercera Declaración, aunque no hubo esta aclaración, los firmantes del documento casi fueron los mismos. En cambio en la Segunda Declaración se mencionó que habían participado en la realización de documentos varias personas tanto antropólogos como indígenas y por ello no se había firmado.

Veamos las coincidencias de los firmantes tanto de la Primera como de la Tercera Declaraciones (los nombres sombreados son los que coinciden (10 personas))

Firmantes de la Primera Declaración de 1971:

Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Várese, Carlos Moreira Neto y Georg Grünberg

Firmantes de la Tercera Declaración de 1993:

Nelly Arevelo, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Darcy Ribeiro, Mercio Gomes, Silvio Coelho dos Santos, Carlos de Araujo Moreira Neto, Joao Pacheco de Oliveira, Stefano Várese, Víctor Daniel Bonilla, Esteban Mosonyi, Salomón Nahmad, Georg Grünberg, Alberto Chirif, Leo Gabriel, Pedro Agostinho da Silva, Rubén Thomaz de Almeida.

En ambas declaraciones aparece un personaje esencial en la historia del Indigenismo; Guillermo Bonfil Batalla en la Primera y, Salomón Nahmad en la Tercera. Mencionar esto nos parece importante porque en ambos casos los firmantes (reconociéndose como

quienes elaboraron los documentos) están alejados del Indigenismo y cerca de las comunidades indígenas. En ambos casos, entonces, reconocemos una antropología “alternativa” que se construyó alejada de la Antropología Mexicana.

Y ya que tocamos el punto de la Antropología Mexicana vayamos al análisis de cómo se desarrollaron las instituciones relacionadas a ella, es decir, el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Indigenista Interamericano.

e) Las instituciones en la muerte del indigenismo

La Revista América Indígena

En cuanto a la forma *América Indígena* tuvo algunos cambios, sobre todo en la portada (**Apéndice 8**). Tal parece que la crisis también afectó a la creatividad para el diseño.

En cuanto al contenido, los artículos siguieron el rumbo que ya habían emprendido años atrás: prevaleció el análisis de la cultura y lo “pluricultural”, ya no se hablaba del Indigenismo (a menos que fuera para criticarlo).

En general hemos analizado algunos artículos que nos parecen clave porque representan cómo la Antropología estuvo centrada en ese tipo de análisis; como el que mencionaremos de Stavenhagen.

Por otra parte también hablaremos sobre las notas editoriales que representaban la nueva ideología de *América Indígena* y sobre los textos en relación a la noticia del levantamiento del EZLN con la finalidad de observar, lo que hemos ya delineado, la posición de los Indígenas en torno a las nuevas políticas indigenistas.

En torno al análisis del *oxímoron*: “etnias-nación”

El número 1 de *América Indígena* fue el primero del año 1989, entonces había que delinear cuáles eran los principales intereses y temáticas de quienes daban sustento teórico a la publicación de esta revista.

Fue así que en este número la editorial estuvo dedicada al tema “Etnias y Estados Nacionales en América Latina”. En este texto la idea principal fue la crítica a las “aspiraciones” de los pueblos indígenas con respecto a su reconocimiento como naciones autónomas; lo cual para los intelectuales significaba un oxímoron pues no pueden existir naciones dentro de una Nación, dado que esta última implica una integración de la población y también una cultura de identidad, en dónde el elemento esencial es la homogenización en todos los aspectos y no la heterogeneidad.

Los movimientos indígenas de América Latina han escogido en los últimos años, para autodenominarse y significar sus reclamos, términos como **pueblo**, **nación** y **nacionalidad**, provocando con ello una confrontación –al menos nominal- con el Estado, única forma sociopolítica que se atribuye naturaleza y carácter nacional. [...] estos movimientos han empezado a demandar el reconocimiento de *derechos territoriales* [...] en aparente contradicción con los derechos patrimoniales del Estado nacional. Revindican también diseñar y conducir su *propio desarrollo material y cultural* de conformidad con sus prácticas y capacidades; y hacerlo en condiciones de *autonomía*, respecto de la rectoría central del gobierno en este campo⁶⁴⁶.

Más adelante se expresó que tal discurso estaba ocasionando “enfrentamientos graves entre los estados y los pueblos que los constituyen”⁶⁴⁷; y, ante tales acontecimientos los “profesionales de las ciencias sociales, la geografía y la historia” fueron convocados, de manera urgente, a un “Simposio Internacional sobre Etnia y Nación en América Latina”, organizado por ni más ni menos que el Instituto Indigenista Interamericano, el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y “organismos especializados del Sistema de la

⁶⁴⁶ “Editorial”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLIX, número 1, 1989, p. 5.

⁶⁴⁷ *Ibíd.*

Organización de los Estados Americanos (OEA)”. El Simposio tuvo lugar en San Isidro de Coronado, Costa Rica, del 9 al 12 de Octubre de 1988⁶⁴⁸.

Sobre el concepto de “minoría”. Rodolfo Stavenhagen.

En el presente número de *América Indígena* se integraron 9 de las 15 ponencias presentadas en tal Simposio. Entre las más relacionadas con el tema de la “minorías étnicas”, encontramos la de Rodolfo Stavenhagen; texto en el que por principio de cuentas el autor dio a conocer el concepto de “minoría”:

El término minoría se ha convertido en un concepto sociológico específico con implicaciones políticas y legales, tanto en la legislación nacional como internacional. En un informe especial de Naciones Unidas se define la minoría como: Un grupo numéricamente inferior al resto de la población del estado, en una posición de no dominación y cuyos miembros –siendo nacionales de estado- poseen características étnicas, lingüísticas o religiosas distintas a las del resto de la población y que muestra, aunque sólo sea implícitamente, un sentimiento de solidaridad dirigido a la preservación de su cultura, tradiciones o lengua⁶⁴⁹.

En dicho concepto encontramos nuevamente el oxímoron ¿cómo puede una población ser nacional de Estado pero no de cultura? Se supone que en una Nación no deben existir facciones debido a que la constitución de la nación implica integración, homogeneidad.

Y si bien se dice que las minorías son “nacionales de Estado”, fueron precisamente tales minorías quienes desconocieron esa filiación. Este desconocimiento o negación estuvo representado en la propuesta de llevar a efecto la “autodeterminación”; pero, como las instituciones, como la ONU, relacionadas a los estados Nacionales, no podían aceptar que dentro de las Naciones se conformaran seudonaciones, hubo que esclarecer por qué las minorías no podían ser naciones dentro de las Naciones:

⁶⁴⁸ *Ibíd.*, p. 6.

⁶⁴⁹ Rodolfo Stavenhagen, “Comunidades Étnicas en Estados Modernos”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLIX, número 1, 1989, p. 19.

[...] ¿a quién se aplica entonces el derecho a la libre determinación? Como suele ocurrir con frecuencia, las Naciones Unidas todavía no han podido esclarecer este asunto y sólo han declarado que, definitivamente, no se aplica a las minorías y que únicamente se aplica [...] a los territorios coloniales [...] Este es justamente el quid de la cuestión: **si a las minorías no se les reconoce el derecho a la libre determinación** –básicamente para complacer a los estados nacionales que temen movimientos separatistas o irredentistas, la fragmentación territorial, la anexión o algún otro terrible proceso que pudiera amenazar la seguridad del Estado- **entonces, lógicamente, no se considera a las minorías como *pueblos* entre la comunidad internacional, ya que el derecho de libre determinación supuestamente pertenece a todos los pueblos.** Sin embargo, si las minorías no son pueblos, legalmente hablando, entonces tampoco pueden reclamar los diversos derechos colectivos a que son acreedores los pueblos en el sentido sociológico, equivalente al concepto de naciones. De este modo, las minorías deben resignarse a aceptar los derechos que los gobiernos buenamente quieran concederles, y a ello se debe que esta cuestión de los derechos de las minorías no haya podido progresar dentro del sistema de Naciones Unidas⁶⁵⁰.

¿Qué podemos concluir con todo esto? Pues que las minorías tienen el derecho de permanecer como minorías y de ser consideradas como minorías. Lo interesante es que esas “minorías” no aceptaron ese derecho y se declararon en oposición a ese veredicto.

Ni etnias ni minorías: “el cuarto mundo”. Héctor Díaz Polanco

Otra ponencia cuyo contenido queremos recuperar es aquella de Héctor Díaz Polanco en la que habló sobre nuevos conceptos creados al interior del ya moribundo indigenismo.

Es apenas en los últimos años, a medida que los llamados *tanques pensantes* utilizados por el imperialismo para manipular, dividir e incluso anular el movimiento indígena (sobre todo en los países en que el movimiento popular ha alcanzado un cierto nivel

⁶⁵⁰ *Ibíd.*, p. 26 (las negritas son mías).

inquietante, como Nicaragua y Guatemala) pasando abiertamente a *codificar* los tópicos etnicistas en el marco de una teoría política del **Cuarto mundo**⁶⁵¹.

Y así como se creó el “tópico” de Tercer Mundo para esclarecer que ciertos países se encontraban en dicho grupo a causa del subdesarrollo; el “tópico” del Cuarto Mundo, se creó para esclarecer que a su vez el Tercer Mundo incluía al Cuarto Mundo, es decir, a poblaciones indígenas que se encontraban en un estado más inferior que los subdesarrollados. Creemos que el argumento era que, al menos los subdesarrollados sabían hacia dónde dirigirse, a alcanzar el progreso; en cambio, los miembros del Cuarto Mundo ni siquiera dejaban ayudarse para al menos vislumbrar algún objetivo de progreso.

Díaz Polanco fue claro en determinar que las condiciones de las poblaciones indígenas, integrantes de ese “Cuarto Mundo”, no eran causadas por la indiferencia o la desigualdad sino que, al igual que el origen del Tercer Mundo, la causa era la existencia del sistema capitalista.

Mientras más rápidamente se aborde el conflicto étnico-nacional que atraviesa a la sociedad, más pronto las etnias y nacionalidades subordinadas caerán en la cuenta de que la causa fundamental de su situación es la opresión clasista que organiza el sistema capitalista y no la desigualdad o la falta de derechos; de que su situación no deriva en esencia de sus particularidades socioculturales, sino de su posición en una estructura clasista indeseable; y más dispuestos estarán esos núcleos a emprender las transformaciones socioeconómicas en unión con los demás sectores populares⁶⁵².

Tanto el argumento de Stavenhagen en torno al concepto de minorías y su relación con el tema de la autodeterminación como el argumento de Díaz Polanco respecto a origen de la situación de las comunidades indígenas, fueron un reflejo de una consistente crítica al indigenismo neoliberal.

⁶⁵¹ Héctor Díaz Polanco, “Etnias y Democracia Nacional en América Latina”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLIX, número 1, 1989, p. 39 (las negritas son mías).

⁶⁵² *Ibíd.*, p. 53.

1993: “Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo”. En la víspera del levantamiento del EZLN

A lo largo de este trabajo hemos hablado de las ideas y de las prácticas indigenistas, obviamente de los intelectuales o servidores públicos; pero, ha llegado el momento en que finalmente hablemos sobre las ideas de los propios indígenas. Para ello hemos rescatado de *América Indígena*, de la sección “noticias indigenistas”, notas que fueron publicadas en el periódico “La Jornada” y que fueron concentradas y presentadas en tal sección.

Aunque primero nos parece importante hablar del contexto precedente a los hechos del 1 de enero de 1994; fue aquel en que ya existían protestas de algunas poblaciones indígenas en las que exigían el respeto a su cultura y el derecho a la autodeterminación, como lo hemos venido comentando.

Así, en la nota editorial de *América Indígena* de 1992, encontramos una preocupación por parte de las instituciones internacionales ante algunos levantamientos indígenas, por ello en esta nota se reconoció la importancia de tales acontecimientos.

En el indigenismo americano de hoy, dos hechos son decisivos. Por un lado, la movilización cada vez más autónoma, orgánica y madura de los pueblos indios, en demanda del respeto a su identidad étnica diferenciada, en procura de sus reivindicaciones históricas tradicionales: territorio y derechos humanos, y en su lucha permanente contra la pobreza, la discriminación y el trato inequitativo. Por otro, una creciente y novedosa corriente de opinión, que comprende a gobiernos e importantes sectores no indígenas de la sociedad civil –movidos en parte por convicción y en parte por la euforia circunstancial del quinto aniversario colombino- dispuestos a reconocer y a atender la demanda indígena, aceptando el carácter multiétnico y plural de los estados nacionales.

Estos hechos dan cuerpo a una coyuntura sorprendentemente favorable para los pueblos indios de América que, sin duda, se prolongará y será aún más propicia durante

1993, declarado recientemente “Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo” por la Asamblea General de la Naciones Unidas⁶⁵³.

Por supuesto que la anterior declaración no resolvía los problemas en que se encontraban las poblaciones indígenas, sin embargo, hubo algo valioso en dicha declaración: el reconocimiento de un largo y tortuoso camino que habían recorrido las poblaciones indígenas, desde hace 500 años.

[...] hay que detener la mirada en la situación que prevalece en los pueblos indios después de 500 años de persistente y dura presión deculturante y empobrecedora. Hace falta tomar conciencia de los graves daños y deformaciones que el dominio y la discriminación coloniales ocasionaron en la cultura, los sistemas organizativos e ideológicos y aún en la base biológica de los indígenas americanos. Las culturas indígenas fueron subordinadas, despreciadas y estigmatizadas; sus sistemas organizativos y políticos fueron mutilados, deformados y acomodados, para facilitar la dominación y evitar la insurgencia; la base biológica fue expuesta a las carencias del hambre, la malnutrición y las enfermedades⁶⁵⁴.

El reconocimiento “oficial” de este difícil camino recorrido por las comunidades indígenas, insistimos, no resolvía en nada sus condiciones y problemas, como la pobreza y la discriminación. De ahí que fueron los indígenas mismos quienes decidieron expresar en forma definitiva el hecho de no aguantar más la situación en que se encontraban, logrando con esta expresión que el mundo volteara a verlos y, en primera fila, por supuesto las primeras miradas y comentarios ante los acontecimientos fueron sin duda, las de la institución “especializada” en los asuntos indígenas: el Instituto Indigenista Interamericano a través de la Revista *América Indígena*.

⁶⁵³ “Editorial: Una tarea impostergable”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen LII, número 3, Julio-Septiembre, 1992, p. 5.

⁶⁵⁴ *Ibíd.*, p. 6.

Editorial “Las lecciones de Chiapas”

El primer día de 1994 estalló en Chiapas, México, un alzamiento armado contra el orden constitucional y el Estado creados por la primera revolución agrarista triunfante del continente.

Desde entonces, una bizantina discusión intenta dilucidar si la insurrección es o no indígena, dado el carácter evidentemente “moderno” y “globalizante” del lenguaje, la ideología y las propuestas mostradas por el incógnito dirigente y vocero de los alzados.

*Para quienes siguen de cerca la evolución de la emergencia indígena de los años recientes, esta discusión no tiene sentido. Los indígenas ya no son más los entes aislados, exóticos y anacrónicos que fueron hasta hace pocos años. Han escapado al **ghetto** al que los confinaron la discriminación y el racismo, y se han incorporado a las respectivas sociedades nacionales sin perder su identidad étnica diferenciada.*

Esta es quizá una de las principales lecciones de Chiapas para todo el continente: los indígenas han dejado de ser minorías remotas y pasivas, y son ahora un sector central y muy dinámico que pugna por sus reivindicaciones históricas específicas, al mismo tiempo que se interesa por el presente y el futuro del conjunto de la sociedad en que viven, en la cual quieren verse, junto a los demás sectores, iguales en deberes y derechos, pero étnicamente distintos⁶⁵⁵.

En esta primera parte de la nota, podemos observar que en realidad no causó mucha sorpresa, pues obvio se conocían las condiciones en las que vivían las comunidades indígenas y era de esperar que tarde o temprano habría una respuesta por su parte.

¿Por qué Chiapas?

La otra lección de Chiapas, tal vez la más valiosa y universal, es que la pobreza y la marginación, que han sido los signos distintivos de la condición de indígena en América

⁶⁵⁵ “Editorial: Las lecciones de Chiapas”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen LIV, números 1-2, Enero Junio, 1994, p. 5.

por más de 500 años, no tienen más lugar en sociedades que aspiran a la modernidad, a la justicia y el pleno desarrollo. No hay que olvidar que la zona del alzamiento, el Estado de Chiapas, es la de mayor densidad indígena en México y, por coincidencia que no es casual, es también de las más deprimidas y pobres de todo el país.

Por eso, la rebelión chiapaneca es un signo de la justificada impaciencia que agita la conciencia de los pobres y, entre ellos, de los indígenas, los más pobres y olvidados de los americanos⁶⁵⁶.

Esta fue la respuesta de por qué Chiapas. Los antropólogos finalmente hablaban del olvido de las comunidades indígenas, pues si bien los neozapatistas lograron atraer las miradas no podemos omitir que en sí todas las poblaciones indígenas habían sido olvidadas.

Así, los indígenas tuvieron que tomar las armas y cubrir su rostro para que fueran vistos, por ello la fecha 1 de enero de 1994 es de suma relevancia; por ello presentamos las siguientes líneas que nos hablan un poco de los primeros instantes de ese día

El Alzamiento

Integrantes del autodenominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, tomaron a las 0:30 horas de hoy por asalto la ciudad de San Cristóbal de las Casas, ocuparon la presidencia municipal, incendiaron la coordinación de la Procuraduría de Justicia del Estado y ocuparon también las ciudades de las Margaritas, Altamirano y Ocosingo⁶⁵⁷.

Declaración de guerra

En la madrugada los integrantes del EZLN tapizaron la ciudad con una “*declaración de guerra al ejército federal mexicano, pilar básico de la dictadura que padecemos*”

⁶⁵⁶ *Ibíd.*, p. 6.

⁶⁵⁷ “Crónica de Chiapas”, en *Ibíd.*, p. 385, pp. 385-432

monopolizada por el partido en el poder y encabezada por el Ejecutivo federal que hoy detenta su jefe máximo e ilegítimo: Carlos Salinas de Gortari.”

Dicha declaración pide “a los otros poderes de la nación que se aboquen a restaurar la legalidad y estabilidad de la nación deponiendo al dictador.”

La declaración de guerra rechaza cualquier acusación de narcotráfico, narcoguerrilla y otro calificativo a la lucha del EZLN y ordena a sus fuerzas militares “*avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano,*” protegiendo en su avance a la población civil y permitiendo a los “*pueblos liberados*” elegir democráticamente a sus propias autoridades administrativas⁶⁵⁸.

Su vestimenta

Muchos de ellos están uniformados con pantalón verde oscuro y camisa café; algunos usan pasamontañas y otros se tapan la cara con paliacates. Todos llevan rifles y una buena parte de ellos machetes; algunos portan el emblema de una estrella roja en la camisa⁶⁵⁹.

Sobre los problemas que padecen

Al mediodía un comité de información del EZLN dio una conferencia de prensa en el palacio municipal. Tres indígenas, hablando dificultosamente en español, señalaron que se alzaron en armas porque “*no hay solución a los problemas: falta vivienda, trabajo, educación, no hay justicia, tenemos hambre, el gobierno no nos soluciona nada y cuando negociamos con ellos luego vienen y nos desalojan. Hay mucha gente sin tierra, hay miles de solicitudes en la Secretaría de la Reforma Agraria y no les dan solución*”.

Cuestionados respecto a la presencia de guatemaltecos en sus filas armadas, lo negaron rotundamente: *nosotros somos todos mexicanos, nosotros estamos cansados de*

⁶⁵⁸ *Ibíd.*, p. 386.

⁶⁵⁹ *Ibíd.*, p. 387

*promesas, engaños, desalojos, represión; torturan a nuestros líderes y los asesinan. No hay otro camino que la acción. El objetivo es luchar por el trabajo porque el pueblo, los indígenas, tienen muchos años de gestión y nunca dan solución*⁶⁶⁰.

Cese al fuego; Manuel Camacho (comisionado de Paz) y El valor de la palabra de Samuel Ruiz.

Se da a conocer nuevos comunicados del EZLN, fechados el 17 y 18 de enero, en los que señalan diversas violaciones al cese al fuego y advierten: *“podríamos reconsiderar el cese al fuego ofensivo de nuestras tropas”*. Declaran que la Ley de Amnistía es prematura pues prevalecen las causas políticas y sociales que originaron su movimiento. Señalan también que sólo las comunicaciones que reciban a través de Samuel Ruíz, tendrán valor para el EZLN y reconocen oficialmente a Manuel Camacho como comisionado para la paz. Por su parte, el comandante Marcos envía a diversos medios una emotiva carta en la que pregunta *“¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿de qué nos van a perdonar?”*

En reunión con el Presidente de la República, representantes de organizaciones campesinas e indígenas apoyan el diálogo con los zapatistas y exigen una nueva revisión al 27 constitucional⁶⁶¹.

Apoyo de la sociedad civil

Salinas de Gortari recordó su oferta de perdón: *“Reitero que aquellos que hayan participado por presión o desesperación y que ahora acepten la paz y la legalidad encontrarán el perdón. Así, estoy seguro de que México saldrá fortalecido”*.

Horas después del anuncio presidencial, decenas de miles de personas marcharon desde la Plaza de la Revolución al Zócalo capitalino coreando consignas contra la

⁶⁶⁰ *Ibíd.*, p. 388.

⁶⁶¹ *Ibíd.*, p. 406.

intervención del ejército nacional en Chiapas. “Alto a la masacre”, “justicia”, “paz”, “alto al genocidio”, fueron las principales demandas de los manifestantes [...] ⁶⁶².

“Nos levantamos en armas por...”

“Nos levantamos en armas por la marginación, el olvido, el desprecio y la miseria. Nos levantamos en armas por una vivienda digna, por un buen trabajo, por tierras donde trabajar, por libertad de expresión, por participación, por democracia. Pero, -indicó Juan, delegado del EZLN-, también nos alzamos por la dignidad y el respeto. Estamos ofendidos más que si nos muriéramos de hambre o de miseria, que es la falta de poder expresar nuestros sentimientos, nuestras demandas; luchamos porque se nos respete nuestra dignidad, porque no se diera entre nosotros ningún desprestigio. También por eso luchamos. Nos levantamos en armas porque no se nos había respetado desde nuestros abuelos, padres, hijos, nietos, de por sí no se nos había respetado... Pero ha habido malas personas que nuestros mismos muertos, la sangre de ellos, la han estado agarrando como si fuera mercancía. A las personas que realizan esa actividad de vender la sangre heroica de nuestros compañeros, hoy nosotros lo sentimos y queremos decirles que a éstos no los vamos a recibir con felicitaciones”.

“Queremos respeto a la dignidad indígena, para que no nos sigan vendiendo como animales en un zoológico, sino que nos traten como personas y seres humanos” ⁶⁶³.

“Organizaciones indígenas presentan propuesta política”

A la sociedad mexicana

A los partidos políticos

A los intelectuales del país

⁶⁶² *Ibíd.*, p. 418.

⁶⁶³ *Ibíd.*, p. 429.

Nosotros, integrantes de los pueblos indígenas, hoy por hoy, hemos demostrado nuestra presencia social contemporánea. Formamos parte del México moderno. Somos pueblos que nos hemos negado a renunciar a nuestro propio destino histórico. Somos, quizás, quienes con mayor fuerza hemos defendido la soberanía del país y aportado elementos culturales para la conformación de la identidad de México como nación.

A pesar de todo hemos recibido, desde la colonia hasta nuestros días, un trato muy desigual, caracterizado por la explotación y la discriminación. Hemos sido históricamente excluidos del proyecto nacional. En los últimos 50 años, el Estado Mexicano ha llevado a cabo acciones tratando de incorporarnos a la vida del país, con políticas indigenistas que en última instancia han desembocado en actitudes paternalistas e integracionistas. Frente a todo esto, hemos tenido, desde siempre, la mayoría de edad no reconocida.

Por todo ello, creemos que ha llegado el momento de apelar a la conciencia más profunda de la sociedad mexicana, de los diferentes partidos políticos y de los intelectuales, para que nos escuchen y respalden nuestra propuesta⁶⁶⁴.

Las notas anteriores nos permiten observar que los neozapatistas manejaban un discurso cuyas demandas integraban a las poblaciones indígenas en plural y no únicamente a aquéllas de Chiapas. Así, como producto de este levantamiento y de la inclusión de todas las poblaciones indígenas en el discurso “el EZLN y el gobierno federal habían firmado el 16 de febrero de 1996, los primeros acuerdos mínimos sobre Derechos y Cultura Indígenas”⁶⁶⁵. Los compromisos del gobierno federal para con los pueblos indígenas fueron:

- 1.- Reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional.
- 2.- Ampliar la participación y representación políticas local y nacional de los pueblos indígenas.

⁶⁶⁴ *Ibíd.*, p. 429.

⁶⁶⁵ Cristina Híjar González (texto) y Juan E. García (fotografía), *Autonomía Zapatista. Otro mundo es posible*, México, 2008, p. 80.

- 3.- Garantizar acceso pleno a la justicia.
- 4.- Reconocimiento a la pluriculturalidad; respeto y promoción de las culturas indígenas.
- 5.- Un nuevo marco jurídico nacional y en las entidades federativas. Los compromisos que asume el gobierno federal son principalmente los de impulsar las acciones necesarias para el reconocimiento y respeto de los derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, e incorporarlas tanto a las leyes estatales como a la Constitución Política de México⁶⁶⁶.

En síntesis, podemos determinar que el indigenismo, en ninguna de sus vertientes en las diferentes etapas de la historia del siglo XX, coadyuvó a un logro de este tipo. Así, podemos aseverar que el indigenismo sólo fue una política vana.

Para concluir este último apartado, veremos cómo se desarrollaron las políticas y/o discursos de este indigenismo neoliberal al interior del moribundo Instituto Nacional Indigenista.

El INI en la SIMA del indigenismo

Solidaridad, Solidaridad y más Solidaridad

Ya se ha mencionado sobre las características del programa de Solidaridad; y, considerando que dicho programa tenía como principal recurso la participación de quienes iban a ser “beneficiados”, era de esperar que también al interior de las comunidades indígenas se fuera a propiciar la participación para que unidos indígenas y gobierno trabajaran para beneficiar de alguna manera a las comunidades.

Fue por tal propósito que se creó el programa **Fondos Regionales de Solidaridad**.

La creación de los Fondos Regionales de Solidaridad es una de las acciones acertadas del Gobierno para mejorar el nivel de vida de los pueblos indígenas del país, acción que ha

⁶⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 81-82.

propiciado la participación activa de las comunidades, en la elaboración y ejecución de proyectos productivos [...] Este programa ha propiciado la transferencia directa de los recursos a las organizaciones, lo que ha traído como consecuencia una mayor transparencia en su distribución y manejo⁶⁶⁷.

En el argumento anterior encontramos el continuo propósito de hacer partícipes a los indígenas en los proyectos de desarrollo en beneficio para ellos mismos.

La ONU también se “solidariza”

Otro punto que hemos mencionado ya, es la necesidad que tuvo el gobierno mexicano, a causa de su crisis económica, de solicitar ayuda a instituciones internacionales con el objetivo de ser apoyado para financiar proyectos sociales. Proyectos que incluían a las comunidades indígenas.

A finales del mes de julio se firmó un convenio más de financiamiento entre la Procuraduría General de la República, como entidad ejecutora, el Instituto Nacional Indigenista y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, donde el INI y PNUD se comprometen a realizar un desembolso conjunto por la cantidad de 900 Millones de pesos, mismos que deben ser canalizados a proyectos de orden social y económicos⁶⁶⁸.

El INI y SEDESOL

Un acontecimiento importante que reflejó el comienzo de la decadencia del indigenismo fue el hecho de que el Instituto Nacional Indigenista dejó de ser una institución autónoma, un órgano descentralizado del gobierno federal, para formar parte de COPLAMAR en 1977. Ya para 1992, la decadencia fue grave cuando se convirtió en “parte del sector social con la nueva Secretaría de Desarrollo Social” (SEDESOL).

⁶⁶⁷ Instituto Nacional Indigenista, *Reunión del Consejo Directivo*, México, Noviembre de 1992, p. 15 (las negritas son mías).

⁶⁶⁸ *Ibíd.*, p. 20.

El Lic. Luis Donaldo Colosio dio la bienvenida al Consejo Directivo del INI y al Director del mismo. Y expresó su satisfacción de que el Instituto haya pasado a formar parte de [...SEDESOL...] Señaló que, por instrucciones del Presidente de la República [Carlos Salinas de Gortari], ambas entidades deben conjuntar esfuerzos que redunden en beneficio de las comunidades indígenas del país⁶⁶⁹.

Un año después, en un informe del Instituto, se plasmó un compromiso con el “Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1991-1994, reconociéndose “el gran rezago y la exclusión que vive la población indígena del país””⁶⁷⁰.

El nombre de este programa fue el que tomó el Instituto Nacional Indigenista en el año de 2003 durante el gobierno de Vicente Fox Quezada, llamándose “Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas” (CDI). Con ello el INI dejó de ser un INSTITUTO para ser una comisión.

Aunque para Diciembre de 2018 la CDI “regresó” a ser un Instituto con el nombre de Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), bajo el actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador⁶⁷¹, lo cierto es que no es un Instituto “de” los pueblos indígenas sino más bien “para”, pues en realidad ellos no son quienes tienen autoridad sobre tal institución.

Y, por otra parte, cabe mencionar que el Instituto Indigenista Interamericano dejó de existir en el año de 2009 cuando:

El 31 de julio de 2009, el Consejo Directivo del III aprobó el “cierre operativo” del Instituto, con base en los acuerdos establecidos en la Asamblea General Ordinaria de su consejo directivo, celebrada el 26 de junio de ese mismo año, por los representantes de los Estados Contratantes de la Convención de Pátzcuaro. También en aquella fecha fueron entregadas las instalaciones y los acervos al Programa Universitario México

⁶⁶⁹ Instituto Nacional Indigenista, *Reunión del Consejo Directivo*, México, Septiembre de 1992, p. 2.

⁶⁷⁰ Instituto Nacional Indigenista, *Informe de autoevaluación del Instituto correspondiente a 1993*, México, p. 27.

⁶⁷¹ Decreto publicado en el Diario Oficial el martes 4 de Diciembre de 2018.

Nación Multicultural de la UNAM [...] comprometiéndose [la UNAM] a crear un Centro de Investigación, Información y Documentación de los Pueblos indígenas de América [...] ⁶⁷²

Anterior a estos cambios y decadencia de ambas instituciones, hubo un “ultimo estirón durante el gobierno de Ernesto Zedillo Ponce de León. Veamos que pasó en tal sexenio.

El INI durante el gobierno de Ernesto Zedillo Ponce de León

Durante la Presidencia de Ernesto Zedillo se redactaron dos documentos relacionados con las poblaciones indígenas.

“Nueva Relación Estado-Pueblos Indígenas”

Este documento, según se dice en el informe, contiene los planteamientos básicos de la “política social del Presidente Zedillo” ⁶⁷³. El documento contiene 36 puntos, y a continuación mencionaremos algunos de ellos y su contenido esencial.

En primer lugar se determinó el carácter “pluriétnico” del país.

“1.- México es y se reconoce jurídicamente como un país pluriétnico y multicultural” ⁶⁷⁴.

Posteriormente se reclamó al “indigenismo de integración” por intentar homogeneizar a las culturas indígenas y haber contradicho el carácter pluricultural mencionado. Así lo dicen los siguientes puntos:

⁶⁷² Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, 2ª. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 295.

⁶⁷³ Instituto Nacional Indigenista, *Consejo Directivo. Carpeta de trabajo*, México, Junio de 1995, p. 16.

⁶⁷⁴ “Anexo 2. Nueva Relación Estado-Pueblos indígenas”, en *Ibíd.*, p. 24.

12.- Desde la Revolución, el Estado definió una política de incorporación de los pueblos indios a la corriente central de la mexicanidad y su integración al desarrollo nacional.

13.- No sólo fue suficiente esta política sino que la integración propuesta. Al no reconocer como sujetos de derecho a los pueblos indios, derivó en un menosprecio de su capacidad para definir sus propias alternativas de progreso basadas en sus culturas milenarias y produjo en consecuencia, una subestimación de las culturas indígenas para enfrentar exitosamente el futuro.

17.- Hoy, no sólo en México sino en el mundo entero, se ha demostrado que la idea y práctica de lograr naciones homogéneas no significa un camino viable y deseable a la rica diversidad del mundo, ni un camino adecuado para la democratización de las sociedades. Por el contrario, esta aspiración se reveló como empobrecedora y como un potente obstáculo para su desarrollo futuro⁶⁷⁵.

No podía faltar en los puntos, al argumento sobre la “indispensable participación” de todo el conjunto social incluyendo al Estado) para lograr un importante cambio a bien de las comunidades indígenas.

26.- Si bien el gobierno asume explícita y cabalmente este renovado compromiso, es indispensable que la sociedad toda participe en lo que constituye una urgente tarea nacional: definir una nueva alianza de los pueblos indios y la sociedad mexicana.

27.- La nueva alianza implica un cambio sustantivo de la política estatal a partir del reconocimiento autocrítico de la insuficiencia de las estrategias para abatir los problemas ancestrales de los pueblos indios y para facilitar su propio desarrollo y de la ausencia de corresponsabilidad de los otros poderes del Estado en los diversos niveles de gobierno y de la sociedad en su conjunto.

29. La complejidad del asunto y la multiplicidad de actores involucrados ayudan a introducir orden y dirección en este terreno. Por lo mismo el proceso hacia un nuevo compromiso entre Estado y pueblos indios pasa por la elaboración conjunta y consensual –poder legislativo, ejecutivo, partidos, pueblos indígenas y sociedad civil en general- de

⁶⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 26-27.

una agenda que permita un ejercicio de democracia que se traduzca en una justicia real para los indígenas⁶⁷⁶.

Y, contrariamente, también fue argumentada la necesidad de que los indígenas debían valerse por sí mismos, lo cual era una forma de ejercer su libertad.

32.- El sentido general de la reforma ha quedado plasmado en el compromiso del presidente Zedillo de reconocer en los pueblos indígenas a los sujetos de su propio destino y, por tanto, diseñar y perfeccionar con ellos las políticas y acciones adecuadas para que la lucha por remontar sus carencias responda a sus demandas y aspiraciones.

34.- El libre desarrollo de los pueblos indios debe ser entendido como la capacidad de los pueblos y comunidades indígenas de ser sujetos de las decisiones que les son propias en el ámbito económico y sociocultural, pero primordialmente en el ámbito político. Este último elemento es una condición fundamental para su **desarrollo libre y autónomo**⁶⁷⁷.

Este texto representó la afirmación del indigenismo neoliberal que ya se había afianzado durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari; así, la concepción de las comunidades indígenas como pluriétnicas, el respeto a sus decisiones de cómo resolvían sus problemas y el apoyo a sus iniciativas propias fueron, como podemos observar, los puntos esenciales del documento mencionado. Y si bien se determinó el respeto por su “desarrollo libre y autónomo”, el hecho es que los indígenas chiapanecos, quienes fueron los pioneros en desarrollar la autonomía en sus comunidades llamadas “caracoles”⁶⁷⁸, la realidad es que tuvieron que sufrir hostigamiento militar por parte del gobierno, debido a que al manifestar y ejercer su autonomía eran “culpables de violar el Estado de derecho”.

⁶⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 29-30.

⁶⁷⁷ *Ibíd.*, p. 31 (las negritas son mías)

⁶⁷⁸ Cristina Híjar González *Autonomía Zapatista... (Op. cit.)*, pp. 102-119.

“Programa de Desarrollo para los Pueblos Indios 1995-2000”

Desde el título notamos que este programa estuvo inserto en la política de Ernesto Zedillo. Es muy importante, reiterar, que este fue el último sexenio en el que existió el Instituto Nacional Indigenista y; como Comisión (para el año 2003), volvió a tener el lugar insignificante que tuvo algún día el “Departamento de Asuntos Indígenas”.

Veamos que precedentes, a esta configuración, encontramos en tal “Programa”.

Los principios bajo los cuales deberá regirse la acción del INI son: el respeto al libre desarrollo de los pueblos indígenas y la creación de condiciones equitativas de participación y decisión, con pleno reconocimiento a su diversidad cultural [...]

Frente al actual panorama de ajuste económico y renovadas necesidades de cambio, la actuación del Instituto Nacional Indigenista se centrará en cinco líneas de acción.

- a) Desarrollo económico
- b) Bienestar social
- c) Procuración de Justicia
- d) Promoción del patrimonio cultural
- e) Atención a otras formas de interacción indígena⁶⁷⁹.

Las mismas líneas de acción que estuvieron presentes en la política indigenista del Instituto Nacional Indigenista, pero para este final del siglo XX, políticas dirigidas a la diversidad cultural de México, pues “los indios” como una parte esencial de la identidad del mexicano ya habían sido sepultados.

⁶⁷⁹ “Anexo 2. Programa 1995”, en Instituto Nacional Indigenista, *Consejo Directivo... [Junio de 1995]... (Op. cit.)*, p. 33.

Conclusiones

Al llegar al final de este trabajo podemos reafirmar la vigencia de una de las principales tesis del antropólogo Miguel León Portilla, presente en su más importante trabajo *La visión de los vencidos*; y es que la Historia es escrita por los vencedores y por lo tanto refleja una visión jerárquica de ellos. Así, de la misma forma, el indio fue una idea que los conquistadores construyeron en el momento del contacto con los indígenas del “Nuevo Mundo”, idea que como tal, únicamente representaba el cómo Occidente “asumió” a ese “otro” que era “diferente” a Él; y del mismo modo fue una visión que implicó una jerarquía en donde los indígenas fueron considerados inferiores.

A lo largo de estos más de 500 años de acaecido el suceso hoy llamado “encuentro de dos mundos”, tanto los “vencedores” han denominado de varias formas a los “vencidos” como los “vencidos” han sido observados bajo la luz de esos conceptos sin poder revelar lo que son realmente; es decir, los indígenas han existido en un “para sí” (para los indigenistas) y no en un “en sí”. En este trabajo hemos mostrado las diferencias en la idea del indio a lo largo de los diferentes periodos en la historia de México, haciendo un énfasis esencial en el siglo XX, debido al proceso de institucionalización que desarrolló el indigenismo. Del análisis sobre las ideas del “indio”, podemos realizar las siguientes conclusiones:

1. La poblaciones indígenas de México (“indígenas” en el sentido estricto del concepto que significa “originarios del lugar”) tal como lo han demostrado estudios como el de Paul Kirchhoff; eran diferentes, pues si bien compartían condiciones geográficas que unificaban sus actividades económicas, como la agricultura en Mesoamérica (centro y sur del país); su cultura era diversa; de ahí que tal autor, con base en el análisis de particularidades culturales, dividió a la población indígena en “regiones culturales”.

Esta diversidad cultural fue un elemento invisible para los europeos, quienes sólo pudieron observar a la población indígena como un enorme grupo homogéneo; una idea

válida para la época pues todos los indígenas eran simplemente “los otros”, iguales ante los ojos de Occidente.

2. La convivencia e incluso el mestizaje entre indígenas y europeos (y sin ignorar la existencia de otras “mezclas”) ocasionó una “evolución” en la idea de “indio”. Ya no sería posible ignorar, para los criollos y mestizos, el hecho de que el indio ya era alguien familiar, alguien cercano, alguien no tan “otro”. Para los criollos el “indio” era parte de su madre tierra (su patria) y para los mestizos el indio era parte de la sangre que corría por sus venas.

Nombramos la existencia de una “evolución” en la idea de “indio”, porque ésta pasó a un nivel superior. El “indio” ya no era un desconocido, se había acercado lo suficiente a la idea del europeo como ser civilizado.

3.- En el periodo posrevolucionario el acercamiento ya no tuvo límites, el “indio” fue convertido en la media naranja del mestizo; por lo que fue necesario “comprobar” y “precisar” primero, que los mestizos eran la “raza” óptima para dirigir el desarrollo de la nación y, segundo, que los orígenes indígenas del mestizo debían ser enaltecidos.

Aparte de la intensificación del orgullo mestizo de tener orígenes indígenas, se determinaron los medios para lograr que las poblaciones indígenas quedaran integradas a la Nación Mexicana. Así, el medio que se estableció para tales fines fue la Antropología.

4.- La ciencia antropológica en México tuvo particularidades que la distinguieron de otras antropologías, como la europea y la norteamericana.

La Antropología Mexicana fue una antropología indigenista; es decir, si bien su objeto de estudio era “el otro” (como lo es en sí de toda Antropología), al establecer una “relación de parentesco” con ese otro, se estableció el compromiso de promoverle un cambio “para bien”, para “mejorar” algún o algunos aspectos sociales, culturales, económicos y sociales; y he aquí el indigenismo, pues en sentido estricto el indigenismo implicaba más una preocupación que una investigación sobre las comunidades indígenas. Entonces el enaltecimiento del mestizaje y el indigenismo fueron procesos imbricados uno

en el otro; los mestizos eran quienes debían ocuparse de mejorar las condiciones de las comunidades indígenas con base en la existencia de una filiación.

5.- La Antropología Mexicana o Indigenismo fue un método de ingeniería social para construir una Nación sólida al integrar a las comunidades indígenas, que lideró México ante los demás países de América Latina que también contenían población indígena y por supuesto población mestiza que se comprometió a lograr tal objetivo.

Como producto de este liderazgo surgieron dos instituciones: el Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista, ambos originados en la década de los años 40 del siglo XX.

El Instituto Indigenista Interamericano tuvo la tarea de promover una ideología indigenista a través de la *Revista América Indígena*, en cuyos artículos se mostraban las posiciones teóricas de los indigenistas en torno a cuáles eran las mejores formas de llevar a cabo el indigenismo en los países de América Latina. Además de la teoría se demostraban prácticas indigenistas y, por supuesto, los resultados de las mismas prácticas. Así, la Revista funcionó como un medio de discusión, de difusión y de evidencia del indigenismo

La gran diversidad de poblaciones indígenas, además de la beneficiada posición económica de México ante los demás países latinoamericanos conllevó a que el país se posicionara como el líder del indigenismo en América Latina.

Por lo anterior el indigenismo en México contó con una infraestructura y recursos acordes a dicha posición, de ahí que el Instituto Nacional Indigenista se construyera como una magna institución con diversos canales que pretendían el óptimo desarrollo del indigenismo mexicano, tales canales fueron los Centros Coordinadores Indigenistas.

Tanto el contenido de la *Revista América Indígena* como la construcción de Centros, fueron de una prestigiada calidad durante la mejor época en la economía del país; pues posteriormente, con la entrada de la crisis económica en la década de los 70s, el color dorado del indigenismo dejó de brillar.

6.- No sólo fue la crisis económica la que derrumbó al Indigenismo, también lo fue el cambio de paradigma, un cambio en la forma de percibir y pensar al indígena.

La “nueva generación” de antropólogos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Institución creada especialmente para la producción de Académicos Indigenistas; determinó que el indigenismo en lugar de haber promovido el desarrollo de los indígenas había ocasionado un retraso en ellos, incluso, un tipo de retraso mental, porque el “paternalismo indigenista” había impedido que los indígenas se valieran por sí mismos, los había convertido en inválidos dependientes de las políticas gubernamentales de asistencia social.

7.- Esta nueva generación de antropólogos en donde podemos ubicar como actor representativo a Arturo Warman, fue una generación que se disoció completamente de las comunidades indígenas; por primera vez la antropología mexicana miraba al indígena como un “otro”, como un mero objeto de estudio, alguien ajeno a “lo mexicano”.

Una percepción totalmente distinta a la de las anteriores dos generaciones, en la construcción de las instituciones mencionadas (III e INI), pues tanto la generación de Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán, respectivamente, se ocuparon en desarrollar un indigenismo basado en la asistencia social con fin en el progreso de las comunidades indígenas, debido a que el indígena no era visto como un extraño, era visto y pensado como una parte esencial de “lo mexicano”.

8.- Para finales de los 80 y principios de los 90, la idea de que el indígena era alguien ajeno se nutrió de la teoría antropológica internacional, en la que se estipuló que todas las poblaciones indígenas del mundo (no sólo las de México o incluso las de América) “tenían derecho a ser diferentes”; las teorías sobre la etnicidad terminaron por ahogar al indigenismo, porque el aceptar la diferencia implicaba respetar las maneras en que los indígenas por sí mismos resolvieran sus problemas de cualquier tipo. La conclusión de todo esto fue: no más paternalismo, no más ayuda. Se hablaba de pluriculturalismo y de los “derechos de los indígenas a regirse como ellos quisieran” sin que el Estado entorpeciera “sus decisiones”.

9.- Para el caso de México, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, fue la máxima expresión de que el indigenismo en realidad no fue exitoso ni en su periodo más álgido. Así, los indígenas neozapatistas se levantaron en armas en contra del olvido de que habían sido objeto, ya que además de la discriminación que habían padecido, también revelaban que ni siquiera contaban con las condiciones básicas para subsistir, no tenían servicios de salud, educación, vivienda, ni medios para satisfacer sus necesidades primarias. Esto nos hizo pensar en que el indigenismo fue más una construcción ideológica que una práctica de asistencia social, que sí la hubo, pero insuficiente.

10.- A “estas alturas del partido”, sólo podemos reafirmar que tanto el indigenismo integrador como el indigenismo “eticista”, aunque opuestos en sus paradigmas, no lograron una mejora en las condiciones de las comunidades indígenas, no sólo en el aspecto económico sino que tampoco contribuyeron en nada para construir una idea del indígena como un ser que tuviera los mismos o incluso más derechos sociales, debido a que son los indígenas los originarios de este lugar que hoy conocemos como México.

Por lo anterior fue que los mismos indígenas fueron quienes determinaron exigir esos derechos y promover un respeto y trato de igualdad hacia ellos.

El ocaso de la Antropología Mexicana fue equivalente al ocaso del indigenismo y este último a su vez el ocaso de la existencia de la idea del indígena como un ente al que se le podía estereotipar, como alguien pasivo que únicamente adquiriría movimiento cuando alguien lo pensaba. La rebelión de los neozapatistas expresó que los indígenas existen en la realidad y no sólo como una idea; por ello no sólo fue una rebelión sino también fue una revelación; la primera porque se opusieron a seguir siendo una idea y la segunda porque fue revelada su existencia.

Así a principios del siglo XXI se derrumbaron las grandes Instituciones del Indigenismo Mexicano y Latinoamericano; el Instituto Nacional Indigenista en el 2003, bajo el gobierno de Vicente Fox Quezada y el Instituto Indigenista Interamericano en el 2009 bajo el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa.

Ya no hay más indigenismos y quizá no los habrá más debido a que estamos en la era del fin de los nacionalismos en donde la figura de lo originario como ícono nacional ya no es buscada. Pero, lo que sí hay son indígenas, indígenas dispuestos a luchar por sus derechos para alcanzar la igualdad social.

Indígenas que manifiestan “Nunca más un México sin nosotros”, y es que el Indigenismo fue eso en realidad, un proyecto social que de raíz, “paradójicamente”, excluyó a los indígenas pues nunca partió de un proyecto que no intentara cambiarlos.

12 de diciembre de 2019

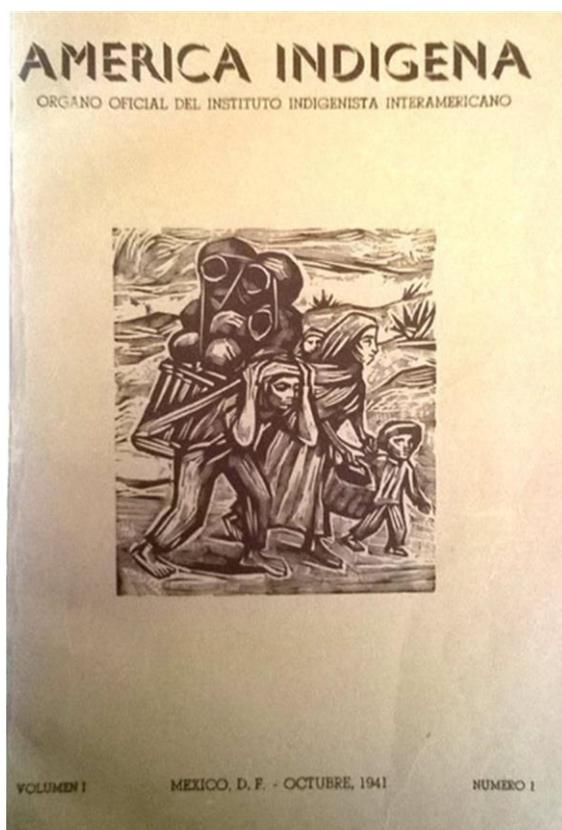
Tenango del Aire, Edo. de México

Apéndices

Apéndice 1: *América Indígena*, volumen I, número 1, 1941.

El contenido de la *América Indígena* estuvo constituido por tres partes:

1. **Editorial**, constituyó un apartado en el que se daba una reflexión general en torno al Indigenismo en América.
2. **Artículos**, sección integrada por una serie de textos elaborados por especialistas en Antropología, Educación, Sociología, etc. Los temas desarrollados estuvieron, por supuesto, relacionados con el indigenismo y/o el proyecto de acción indigenista.
3. **Notas bibliográficas**, sección que incluyó el reconocimiento de algunas publicaciones relacionadas con el Indigenismo.



Portada del primer número de la Revista *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen I, número 1, Octubre de 1941. Biblioteca Juan Rulfo, (CDI).

El comité ejecutivo del Instituto Indigenista Interamericano, responsable de la organización y publicación de la revista, en este primer número estuvo constituido por las siguientes personas:

- **Presidente: Luis Chávez Orozco (1901-1966);** “Ministro de México en Honduras, [ex] subsecretario de Educación Pública y Jefe del Departamento de Asuntos Indígenas en México, autor de trabajos como *Historia de México* (dos tomos)”⁶⁸⁰.
- **Director: Moisés Sáenz (1888-1941);** “Fue discípulo de John Dewey e intentó implantar o adaptar al país la llamada Escuela de Acción [...] mediante un programa de participación local en la enseñanza rural” [...] En la Escuela Rural, Sáenz veía un “vehículo de cambio social, en un país fragmentado étnica y lingüísticamente”⁶⁸¹.

La vinculación entre el indigenismo y la creación de las Escuelas Rurales fue muy importante pues como parte del proyecto indigenista se encontraba el contribuir al desarrollo de la educación de los indígenas, parte de esta educación tenía como propósito castellanizar a las poblaciones indígenas pues, la heterogeneidad lingüística siempre fue vista como una limitante para promover el desarrollo.

Así, “Sáenz consideraba que para incorporar al indígena era necesario enseñarle a hablar español y de esta manera formar una auténtica nación sobre una base idiomática”⁶⁸². Las ideas de Sáenz fueron consideradas en los proyectos, pues él ya no pudo intervenir directamente porque “murió un año después de haberse celebrado el

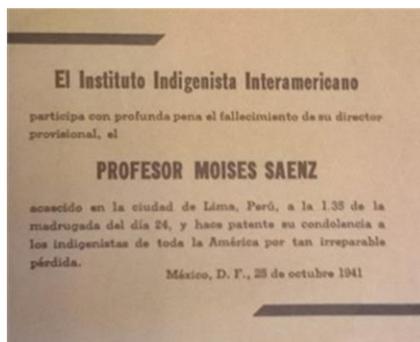
⁶⁸⁰ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen I, número 1, Octubre de 1941, p. 6.

⁶⁸¹ Jaime Noyola Rocha, “La visión integral de la sociedad nacional (1920-1934)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México*, tomo II. Panorama Histórico 2. Los hechos y los dichos (1880-1986), México, INAH, 1987, pp. 152-153.

⁶⁸² Arturo España Caballero, “La práctica social y el populismo nacionalista (1935-1940)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México... (Op. cit.)*, p. 240.

Congreso Indigenista Interamericano, sin llegar a ocupar el cargo de presidente del Instituto [...] que en dicho evento se le había otorgado”⁶⁸³.

Incluso, como muestra la siguiente imagen, al final del contenido de *América Indígena* del primer año, apareció la esquila de Moisés Sáenz.



- **Secretario: Carlos Girón Cerna;** “Cónsul General de Guatemala en México, autor de textos sobre temas indígenas, [por ejemplo] *Ixquic* y *Monografía quiché*”⁶⁸⁴.

Las tres personalidades mencionadas escribieron para el número 1 de *América Indígena*. Me ha parecido importante mencionar, también, a los demás colaboradores de este número, pues no debemos de perder de vista que la publicación de la Revista tuvo el objetivo de vincular las discusiones de los diferentes indigenistas americanos con el afán de promover el argumento de la existencia de una hermandad latinoamericana unida por una causa: resolver la situación mísera de las poblaciones indígenas de América.

Así la sección de artículos de este número quedó conformada en el siguiente orden (la semblanza biográfica de cada autor fue escrita en la contraportada del Sumario, con el título de “Colaboradores”):

⁶⁸³ *Ibíd.*, p. 241.

⁶⁸⁴ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen I, número 1, Octubre de 1941, p. 6.

- “Chiapas de los Indios”, Luis Chávez Orozco; Ministro de México en Honduras, [ex] subsecretario de Educación Pública y Jefe del Departamento de Asuntos Indígenas en México, autor de trabajos como *Historia de México* (dos tomos).
- “Nuevos Conceptos sobre la Unidad Indígena”, John Collier; Jefe del Departamento de Asuntos Indígenas de Estados Unidos [ex] Secretario General de la American Indian Defense Association, Director del Magazine *American Indian Life*.
- “El Indigenismo y el Indio”, Carlos Girón Cerna; Cónsul General de Guatemala en México, autor de textos sobre temas indígenas, [por ejemplo] *Ixquic y Monografía quiché*.
- “A Obra de Proteção Ao Indigena no Brasil”, Vicente de Paulo Texeira da Fonseca Vasconcelos; director del Servicio de Protección a los Indios en el Ministerio de Agricultura de Brasil.
- “América Indígena”, José Andrés Orantes; Subsecretario de Instrucción Pública de El Salvador [quien] publicó el *Informe de la Delegación Salvadoreña al Primer Congreso indigenista Interamericano*.
- “The International Labour Organisation and the Indigenous Workers of the Americas”, David H. Blelloch; Miembro de la Oficina Internacional del Trabajo [ex] servidor de la Secretaría de las dos Conferencias del Trabajo de los Estados Unidos de América [exconsejero] de los Gobiernos de Venezuela y Bolivia en asuntos de trabajo.
- “Martí, Amigo del Indio”, Pedro de Alba, Sub-Director de la Unión Panamericana [ex] Presidente de la Cámara de Senadores de México. Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de México, y Delegado de México a la Liga de las Naciones y a la Oficina Internacional del Trabajo. Autor de *Fray Bartolomé de las Casas, Padre de los Indios*.

- “Creencias Indígenas sobre la Onchocercosis, el Paludismo y otras enfermedades”; Julio de la Fuente, Etnólogo del Museo Nacional de Arqueología e Historia en México y Profesor de Artes Plásticas en la Secretaría de Educación Pública [...] Autor de varias monografías antropológicas, así como de numerosos artículos sobre problemas indígenas y de educación indígena en México.
- “The “Handbook of South American Indians””, Julian H. Steward; Antropólogo de la Oficina de Etnología Americana de la Smithsonian Institution en los Estados Unidos, ha hecho estudios etnológicos entre algunas tribus indígenas de los Estados Unidos, Ecuador y Perú.
- “¿Qué es el indigenismo?”, Javier Uranga H.; Investigador, [ex] Jefe de una Misión Cultural y maestro de escuelas rurales en regiones indígenas de México, autor de *La raza Tarahumara*.

Como se puede observar todos los colaboradores de este volumen estuvieron relacionados con la investigación antropológica, el indigenismo y la educación. No debemos perder de vista que en este primer número se asoma el perfil latinoamericano de un indigenismo que problematizaba la situación indígena.

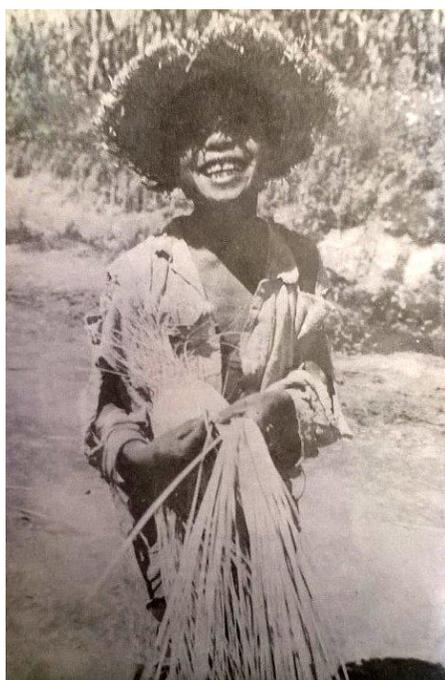
Otro elemento que no podemos omitir es la presencia de las imágenes en la Revista, las cuales, como se irá mostrando, presentaron cambios importantes que hicieron notar la transformación del paradigma indigenista.

Así, en este primer número, al final de algunos artículos se anexaron imágenes de diferentes indígenas de América, lo cual reiteraba el perfil latinoamericano mencionado.

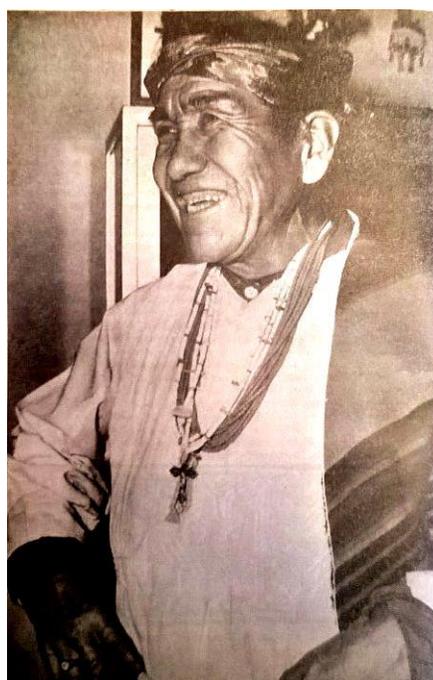
En términos particulares, las imágenes no tenían nada que ver con el contenido de los artículos, sin embargo, en términos generales representaban a las diversas poblaciones de la “América Indígena”, la cual era la materia prima de la producción literaria de la Revista.

Por otra parte, las imágenes cobraron un papel importante porque funcionaron como una evidencia de la investigación antropológica y también reflejaron el estereotipo que se tenía de los indígenas; por ejemplo, el de los trabajadores artesanales quienes mostraban las cualidades artísticas de los indígenas⁶⁸⁵; tal como se muestra en las imágenes 1), 3) y 4).

Ya en las imágenes 2) y 5) se alude únicamente al atuendo que caracteriza a ciertos indígenas.



**1) Niño otomí fabricante de sombreros.
Estado de México, México. ***

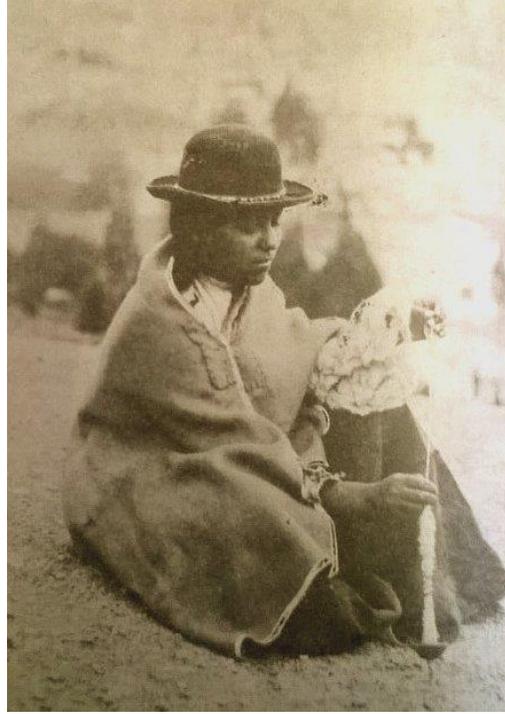


**2) El Gobernador indígena del pueblo
Jerez. Nuevo México, Estados Unidos. ***

⁶⁸⁵ Ya en otro momento he reflexionado sobre los estereotipos de los indígenas en las fotografías etnográficas y su relación con las fotografías artísticas de los “tipos populares”; en este caso me parece que las imágenes mostradas de este primer número de *América Indígena*, tienen una convergencia de ambos estilos; pues se muestra parte de antropometría (es el caso de la imagen 5) pero también parte de la representación pintoresca. Para una interpretación sobre las diferencias entre ambos estilos *Cfr.*, Karina Sámano Verdura, “El indígena en la fotografía: tipos físicos y populares en el siglo XIX en México”, en revista *Alquimia*, Dossier: Tipologías, SEP/ CONACULTA/ SINAFO/ INAH/ año 17, número 51, mayo-agosto, 2014, pp. 22-43.



3) Tejedora mixqueña de Guatemala,
Guatemala. *



4) India hilandera de cerca de la Paz,
Bolivia. *

5) Indio de Cuzco, Perú.

*Revista *América Indígena*,
volumen I, número 1,
México, Octubre de 1941.
Biblioteca Juan Rulfo,
Comisión Nacional para
el Desarrollo de
los Pueblos Indígenas (CDI).



Apéndice 2: *América Indígena*, segundo año, Director: Manuel Gamio, 1942.

Para el segundo año de la publicación de *América Indígena* se presentó un nuevo director: Manuel Gamio, quien sustituyó a Carlos Girón Cerna. La portada de la revista cambió, ya no mostraba la imagen “del indígena realizando trabajos forzados y de familia numerosa” (como en el número 1), ahora mostraba imágenes prediseñadas de rostros indígenas.

Portada del volumen II,

número 4, Revista

***América Indígena*,**

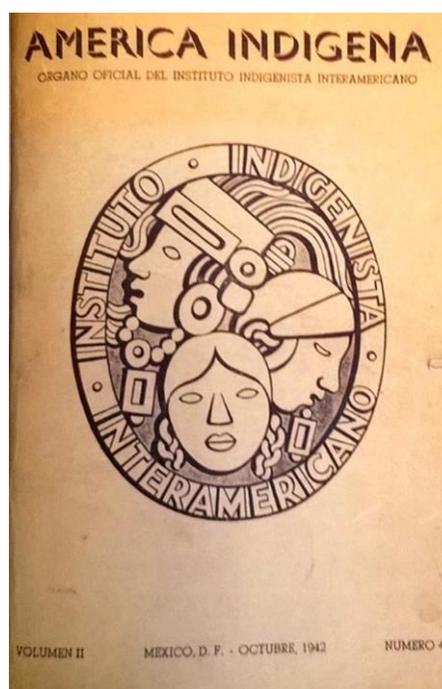
México, Octubre de 1942.

Biblioteca Juan Rulfo,

Comisión Nacional para

el Desarrollo de los

Pueblos Indígenas (CDI).



Elegimos presentar el contenido y algunos comentarios sobre la revista del segundo año para observar las consistencias en el formato, el cual duraría hasta 1960. (Como se puede observar en la imagen se presenta la portada del número 4, pues del número 1 al 3 en el acervo sólo cuentan con fotocopias y no hay los originales.)

En esta Revista del segundo año aparecen artículos que se refieren más al análisis de la cultura indígena que a la teoría indigenista (como en el caso del número 1), lo cual se entiende debido a que en éste último era necesario dejar en claro los objetivos de la Revista y su vinculación con la investigación antropológica.

Así en la Revista número 4, se publicaron los siguientes artículos:

- “La alimentación en el campo y los niños”, Alfredo Ramos Espinoza; mexicano. Doctor en Medicina. Del Departamento de Salud Pública de México. Especializado en problemas de alimentación. Autor de *La Alimentación en México* y de otras muchas publicaciones sobre problemas similares. (**Imagen 1**)
- “Primitivos habitantes de Cuyo”, María de las Mercedes Constanzó; argentina; Doctora en Filosofía, Ayudante y Jefe de Trabajos Prácticos de Antropología en la Universidad de Buenos Aires. Secretaria de la Sociedad Argentina de Antropología. Autora de diversos trabajos de investigación en su especialidad.

“Clasificación de características culturales de los grupos indígenas”, Manuel Gamio, mexicano, Doctor en Ciencias Sociales. Director del Instituto Indigenista Interamericano; anteriormente ha sido Subsecretario de Educación Pública; Director del Departamento de Antropología; Magistrado del Consejo Supremo de Prevención Social; Jefe del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación. Algunas de sus obras son: *La Población del Valle de Teotihuacán, Aspects of Mexican Civilization, Hacia un México Nuevo.*

- “Native Administration in America”, Emil J. Sady, norteamericano. Comisionado del Instituto Indigenista Nacional de EE. UU. en el Instituto Indigenista Interamericano. Ha tenido experiencia práctica entre los indígenas Pueblos de Nuevo México y es autor de “The Indian Service of Mexico” y varios trabajos en el campo de administración pública.

- “Los resguardos indígenas en Colombia”, Gerardo Cabrera, colombiano. Doctor en Ciencias Sociales. Ex –Jefe de Asuntos Indígenas del Cauca. Experiencias entre los indígenas de dicho Departamento, especialmente en la cuestión de las parcialidades. Autor de *El Gobierno del Cauca y los problemas indígenas*, y otros problemas relacionados con problemas agrarios.
- “Un caso de gigantismo en la raza india”, Luis A. León, ecuatoriano. Doctor en Medicina. Ha realizado investigaciones entre los indígenas de Otavalo. Médico de los Hogares de Menores del Ministerio de Previsión Social. Autor entre otras de *La herencia y el porvenir del mestizaje*, *El Mal del Pinto en el Ecuador*, *Morbilidad y Mortalidad de los Escolares en el Ecuador*. **(Imagen 2)**
- “La educación bilingüe en las escuelas indígenas de los Estados Unidos”, W. W. Beatty norteamericano. Doctor en Pedagogía. Director de Educación en el Departamento de Asuntos Indígenas de Washington. Autor de diversas publicaciones en relación con los problemas educativos. Director de la Revista *Indian Education*; y R. W. Young, norteamericano. Especialista en el idioma Navajo del Departamento de Asuntos Indígenas de los Estados Unidos; está colaborando en la aplicación del programa de educación bilingüe en dicha reserva indígena.
- “Ethnic Relations in Guatemala”; Sol Tax, norteamericano. Doctor en Antropología. Ha realizado distintas investigaciones entre grupos aborígenes norteamericanos [...] y guatemaltecos [...] Investigador de la Carnegie Institution of Washington. Autor de distintos trabajos: *Some Problems of Social Organization*, *Social Organization of Fox Indians*, *Culture and Civilization in Guatemala*, etc.
- “Grupos sanguíneos de autóctonos del Chaco”, Rogelio Urizar, paraguayo. Doctor en Medicina. Ex –Director del Instituto Nacional de Parasitología. Ha realizado investigaciones serológicas entre distintos grupos indígenas. Autor de varias publicaciones de su especialidad.

Como ya hemos mencionado, en este número ya se presentan reflexiones producto de la investigación antropológica, temas relacionados con Antropología Física, como se muestra en los artículos de Luis A. León sobre el gigantismo en los indígenas (un caso), y el de Rogelio Urizar sobre grupos consanguíneos en el Chaco; temas relacionados con la Etnología (entendida como el estudio de las características culturales de los indígenas), como se muestra en los artículos de Alfredo Ramos sobre la alimentación, y del mismo Manuel Gamio sobre características culturales⁶⁸⁶; finalmente se incluyeron temas muy importantes en relación a los objetivos de la revista, entre los cuales se encontraba el analizar los problemas sociales de los indígenas y medios para tratarlos, así como sus posibles causas; los artículos a este respecto corresponden a Gerardo Cabrera sobre los resguardos indígenas, y a W. W. Beatty y R. W. Young, sobre educación bilingüe en escuelas indígenas.

Es muy importante resaltar esta última parte en que mencionamos que algunos artículos se refieren al “tratamiento” del problema indígena, pues más adelante cuando se crearon los Institutos Nacionales Indigenistas dicho “tratamiento” fue intensivo a través de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI).

Al igual como hicimos con el número del primer año, para este segundo año presentamos las imágenes integradas a la revista y mencionamos que en esta ocasión las imágenes sí tenían que ver con el contenido de los artículos (como se ha aclarado al final del artículo correspondiente). Así, además de que las imágenes representaron una evidencia del trabajo antropológico, también fueron un instrumento recurrente de la Etnografía.

⁶⁸⁶ Precisamente hemos resaltado la nota de su artículo porque no queremos que se pierda de vista que el análisis de la revista está ligado profundamente a cómo figuró dentro de la misma.

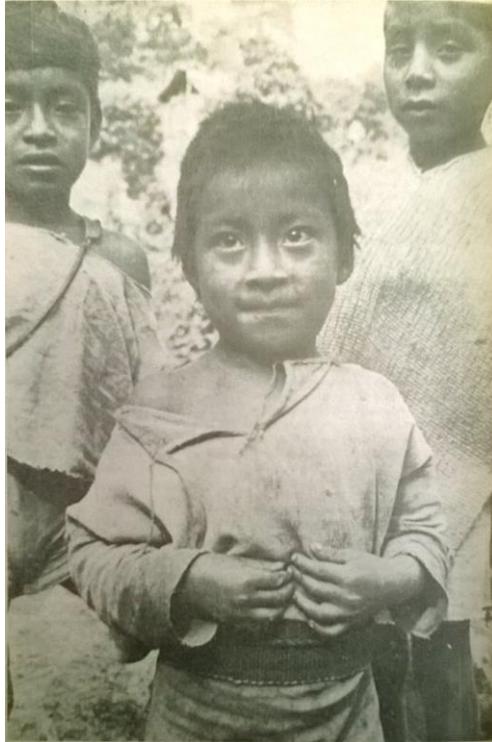
1) → Niños indígenas de la aldea,
Chiapas, México.

Cortesía de Juan Comas.

América Indígena, México,

Octubre de 1942.

Biblioteca Juan Rulfo, CDI.



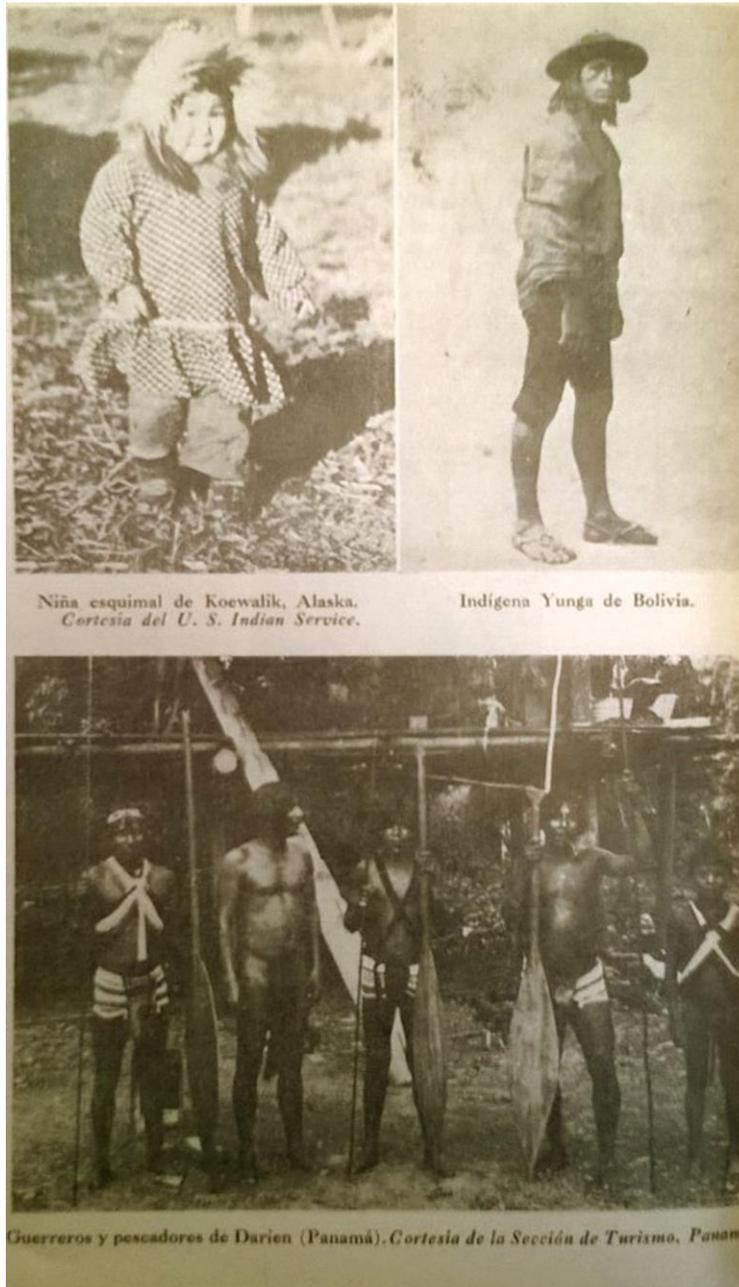
2) ← El gigante Francisco
Oyagata, de Otavalo. –Ecuador

Cortesía de Luis A. León.

América Indígena, México,

Octubre de 1942.

Biblioteca Juan Rulfo, CDI.



4) ←↑ Niña esquimal de Koewalik, Alaska. Cortesía de U. S. Indian Service

5) ↑→ Indígena Yunga de Bolivia

6) ↑ Guerreros y pescadores de Darien (Panamá). Cortesía de la Sección de Turismo. Panamá.

América Indígena, México, Octubre de 1942. Biblioteca Juan Rulfo, (CDI).

Apéndice 3: *América Indígena*, 1949. El origen del Instituto Nacional Indigenista y su primer Director: Alfonso Caso.

En este número únicamente encontramos cinco artículos, algo inusual, pues por lo regular los números anteriores contenían cerca de diez. Por otra parte, en esta ocasión encontramos una fotografía integrada a un artículo que no corresponde con el tema tratado, es la imagen 2 que representa a una madre con su hija, tzotziles, y el artículo trata sobre indígenas de Ecuador. Sin embargo, las demás fotografías que sí se relacionan con los artículos, reiteramos, representan la evidencia de la observación antropológica. Tres textos tratan sobre cómo son algunas comunidades indígenas de Paraguay, Ecuador y Perú. Los otros dos artículos tratan sobre la investigación y práctica antropológica en Brasil y Ecuador, respectivamente.

Así, los artículos, con sus respectivos autores, y las fotografías integradas en este número, fueron:

- “Os Grandes Problemas da Antropologia Brasileira”, Arthur Ramos, brasileño. Antropólogo y Doctor en Medicina. Catedrático de Psicología Social y de Antropología en la Universidad de Río, así como Jefe del Servicio de Higiene Mental del Depto. de Educación. Es autor de numerosos trabajos de su Especialidad, destacándose entre otros, su libro *Introdução á Antropologia Brasileira*, en dos gruesos volúmenes, aparecidos el 1º en 1943 y el 2º en 1947.
- “Síntesis de la Medicina Racional y Mística Mbyá-guaraní”, León Cadogan, paraguayo. Representante del Patronato Nacional de los Indígenas en Villarica (Paraguay). Autor de *Las Tradiciones Religiosas de los Indios Jeguaká Tenondé Poragüé del Guairá; la religión guaraní de acuerdo a las tradiciones conservadas por los Mbyá-apyteré del Guairá; Mbopi Guasú y Otras Leyendas, etc. (Imagen 1)*

- “Comunidades Indígenas del Ecuador”, César Cisneros C., ecuatoriano. Doctor en Leyes. Dedicado a investigar en los campos histórico, demográfico y sociológico de su país; autor del importante libro recientemente aparecido, *Demografía y Estadística sobre el Indio Ecuatoriano*, con el que se da gran impulso a los estudios de población en el Ecuador. **(Imagen 2)**

- “Missions for the Social Protection of the Rural Population of Ecuador”, Anibal Buitrón, ecuatoriano. Profesor Normalista y Graduado en Antropología en la Universidad de Chicago. Associate Fellow del Institute of Andean Research de New York. Actual Jefe de Investigaciones Sociales del Instituto Nacional de Previsión, habiendo realizado y publicado importantes trabajos en las Provincias de Imbabura, Pichincha y Chimborazo, acerca de la situación socio-económica de los Indios ecuatorianos. **(Imagen 3)**

- “Granjas comunales indígenas”, Luis A. Guevara, peruano. Indigenista dedicado a estudios económicos. Ha ocupado los cargos de Secretario de la Dirección de Asuntos Indígenas y Auxiliar en la Jefatura Técnica de la misma. Más tarde Inspector, Visitador y Sub-Jefe del Depto. de Inspecciones Regionales. Iniciador en 1940 de las Granjas Comunales lanares del Perú. Autor del libro titulado *Granjas Comunales Indígenas*. **(Imagen 4)**



1) Un Kerá –médico-, dirigente de Paso Yováí, Paraguay.

Foto: L. Cadogan.

***América Indígena*, México,**

Enero de 1949.

Biblioteca Juan Rulfo, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

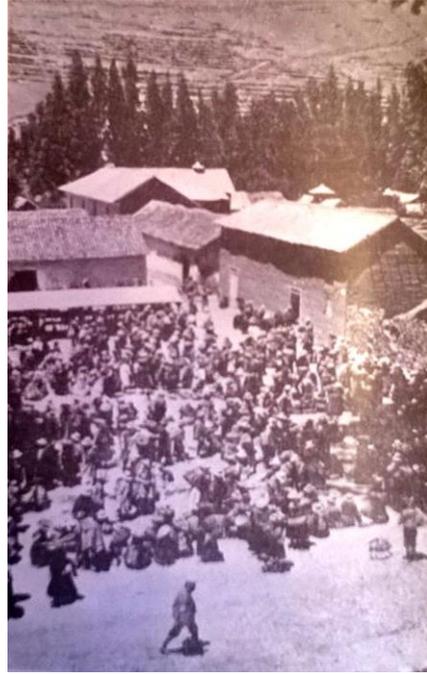


2) Madre e hija Tzotziles de Chamula, Chiapas, México. Foto: C. Guiteras N.



3) Aldea Indígena en Ecuador.

Foto: Grace Line

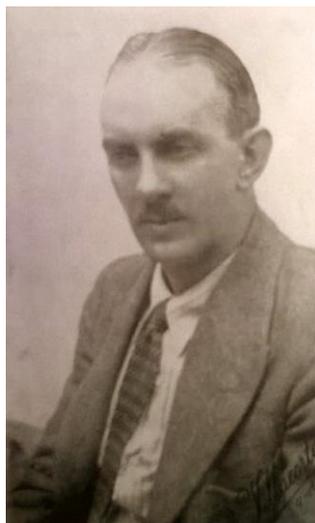


4) Día de Mercado en Piura, Perú.

Foto: Cia Punugru

América Indígena, México, Enero de 1949. Biblioteca Juan Rulfo, CDI.

Apéndice 4: *América Indígena*, 1960. La pérdida del Creador del Indigenismo Americano y Mexicano: Manuel Gamio.



El Dr. Gamio en 1936.

***América Indígena*, México,
Octubre de 1960.**

**Biblioteca Juan Rulfo, Comisión
para el Desarrollo de los Pueblos
Indígenas.**

En el volumen XX del número 4 de Octubre de 1960, *América Indígena* expresó su luto debido a la pérdida de uno de los máximos exponentes y promotores del indigenismo, no sólo de México sino de América.

El presente número de *América Indígena* está dedicado a la memoria de quien fuera Director de este *Instituto* durante dieciocho años: el Dr. Manuel Gamio, quien al lado del insigne Mariscal brasileño don Cândido Mariano da Silva Rondón, puede ser llamado iniciador y padre del indigenismo interamericano [...] la muerte del Dr. Gamio acaecida el 16 de julio de este año [1960], ha constituido motivo de profunda pena en México y en todo el Continente⁶⁸⁷.

Por supuesto, todos los artículos incluidos en este número estuvieron relacionados con la pérdida de Manuel Gamio.

⁶⁸⁷ "Editorial: In memoriam Dr. Manuel Gamio", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XX, número 4, México, Octubre, 1960, p. 43.

Los artículos incluidos con sus respectivos autores fueron:

- “La vida y la Obra de Manuel Gamio (1883-1960)”, Juan Comas, mexicano. Doctor en Antropología por la Universidad de Ginebra. Durante largo tiempo secretario del Instituto Indigenista Interamericano. Actualmente, investigador de tiempo completo de la Universidad Nacional de México y profesor del Doctorado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Autor de numerosos estudios sobre Pedagogía, Antropología física e Indigenismo.
- “Dr. Manuel Gamio and the Instituto Indigenista Interamericano”, John Collier, norteamericano. Antiguo comisionado de Asuntos Indígenas de los Estados Unidos de Norteamérica. Autor de numerosos trabajos, entre los que se destaca *The Indians of America*, obra traducida recientemente al castellano.
- “La Obra de Manuel Gamio”, Ignacio Marquina, mexicano. Actual Secretario General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Colaborador del Dr. Gamio en varios trabajos y proyectos. Especialista en Arquitectura Prehispánica, tema sobre el cual ha escrito una obra fundamental.
- “La Obra de Manuel Gamio en Teotihuacán”, Ángel María Garibay K., mexicano. Lingüista y Sacerdote Misionero. Especialista en las lenguas y culturas Náhuatl y Otomí. Director del Seminario de Cultura Náhuatl del Instituto de Historia de la Universidad Nacional de México. Autor de numerosos estudios, entre ellos *La Historia de la Literatura Náhuatl*.
- “Oración Fúnebre”, Eusebio Dávalos Hurtado, mexicano. Actual Director del Instituto de Antropología e Historia de México. Ha sido Secretario de la Sociedad Mexicana de Antropología, Secretario de la Escuela Nacional de Antropología y Director del Museo Nacional de Antropología. Autor de numerosos estudios, principalmente de Antropología Física, en relación con la población indígena.
- “El Dr. Manuel Gamio y el Proyecto de la Mujer Indígena”, Margarita Gamio de Alba, mexicana. Antropóloga que ha dedicado su atención al estudio de las

condiciones de vida de la mujer indígena. Continuando la tradición indigenista de su padre, el Dr. Manuel Gamio, ha publicado varios estudios, entre otros *La Mujer Indígena de Centroamérica*.

- “Algunas Ideas Fundamentales del Dr. Gamio”, Miguel León Portilla, mexicano. Funcionario en el Instituto Indigenista Interamericano desde 1953. Ha desempeñado los cargos de Secretario y Subdirector. Con fecha 22 de septiembre de 1960, fue electo por unanimidad Director de este Instituto. Ha publicado numerosos estudios sobre indigenismo y sobre el pasado prehispánico de los antiguos mexicanos.
- “El Pensamiento Socio-Económico de don Manuel Gamio”, Daniel Moreno, mexicano. Sociólogo y Economista, con estudios en la Universidad Nacional de México. Autor de varias obras sobre desarrollo y planificación.
- Comunicaciones de Duelo recibidas en el Instituto Indigenista Interamericano con motivo de la muerte del Dr. Manuel Gamio.



Familia del Dr. Gamio en 1924. *América Indígena*, México, Octubre de 1960. Biblioteca Juan Rulfo, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.



El Dr. Gamio Acompañado de los Dres. José A. Mora, Secretario General de la OEA y Miguel León-Portilla en 1957. *América Indígena*, México, Octubre de 1960. Biblioteca Juan Rulfo, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Apéndice 5: *América Indígena* en el “Auge del indigenismo de acción”, 1968-1971.

Durante el “auge del indigenismo” hubo cambios tanto en el formato de la revista como en los contenidos (y como lo hemos venido haciendo, aquí mostraremos únicamente los cambios en el formato). Así, desde 1941 hasta 1967, la revista estuvo constituida por tres partes:

- **Editorial:** una reflexión general en torno al Indigenismo en América.
- **Artículos:** una serie de textos, elaborados por especialistas en Antropología, Educación, Sociología, etc., sobre la acción indigenista.
- **Notas bibliográficas:** reconocimiento de algunas publicaciones relacionadas con el Indigenismo.

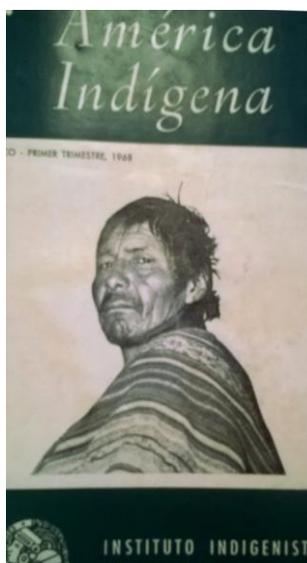
Para 1968, siendo aún director Gonzalo Aguirre Beltrán del Instituto Indigenista Interamericano, el contenido estaba constituido por las siguientes partes:

- **Artículos:** Se integraban textos producto de investigaciones etnográficas. Se enfatizó el análisis de la cultura y se hizo de lado la descripción de la acción indigenista. Así, ya no se hacían observaciones acerca de qué tanto avanzaban los proyectos indigenistas en América Latina.
- **Documentación:** Se integraban referencias de artículos contenidos en revistas, libros, publicaciones periódicas, etc., sobre temas Sociales en América Latina.
- **Información:** Sección integrada por biografías o discusiones sobre cuestiones teóricas de la Antropología.
- **Resúmenes:** Sobre libros relacionados con la Antropología.
- **Reseñas:** Sobre publicaciones consideradas importantes dentro de la Antropología.
- **Libros Adquiridos:** Sección en la que se incluían las referencias bibliográficas y hemerográficas de los materiales adquiridos por el Instituto.

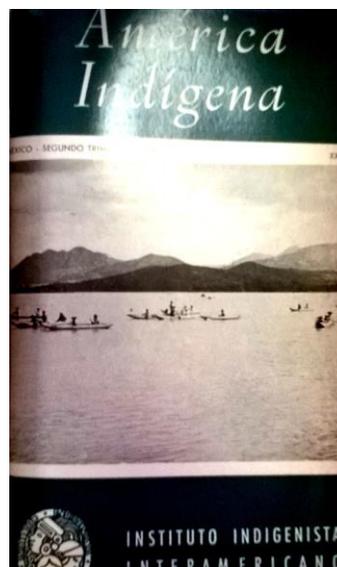
Es importante notar que desaparece la sección Editorial. Recordemos que en ella se presentaba una reflexión sobre el indigenismo en América Latina. Esto nos muestra que la acción indigenista comenzó a perder peso dentro de la revista. Por otra parte, como se ha mencionado, el corazón de la publicación, los artículos se refieren más a la discusión de conceptos o de elementos culturales vinculados a las poblaciones indígenas; que a las acciones indigenistas vinculadas al desarrollo.

La portada de la revista es una imagen fotográfica de algún grupo indígena, suponemos que se pretendía con ello, presentar aspectos culturales que daban particularidad a los indígenas.

Las portadas de los 4 trimestres fueron las siguientes.



↑ *Indígena del alto Perú,*
número 1, Enero.

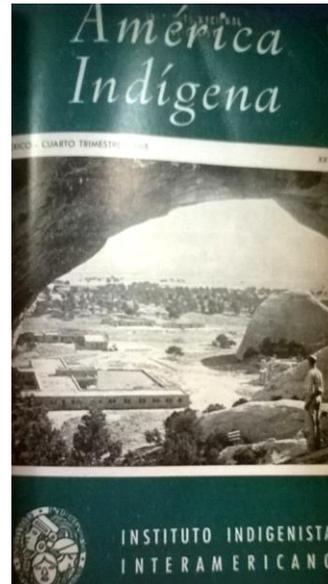


↑ *Pescadores de Janitzio,*
número 2, Abril.



↑ *Aldea típica de los selvícolas de Brasil*, (foto F. Barreto)

número 3, Julio.



↑ *Reservación navajo. Window Rock Arizona* (foto U. S. Indian Service)

número 4, Octubre.

***Todas las portadas pertenecen a la Revista *América Indígena* del volumen XXVIII y del año de 1968. Biblioteca Juan Rulfo, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.**

Por otra parte, las imágenes integradas a la revista, van a ser escasas y de poca calidad (en cuanto a la resolución y el papel en que se imprimieron), ya no se imprimían en opalina sino en las mismas hojas revolución que integraban a toda la revista.

A continuación presentamos algunas imágenes del artículo “Agasajo a los espíritus en una comunidad de indígenas mayenses”, por June Nash, pp. 871- 890, del último número de 1968. Los objetivos de hacerlo son dos: confirmar que el contenido de los artículos alude más a cuestiones culturales que a prácticas indigenistas y presentar un ejemplo de las pocas imágenes de buena calidad en la revista.

Lámina 4, “[...] los hombres mayores del grupo doméstico, y los shamanes, hacen cruces de palma llamadas *tatik martil* [...] que hacen alusión a San Pedro Martir el cual, a su vez, es un espíritu identificado con el Señor del Relámpago maya, p. 873.



Lámina 5, “Al frente del poste central de la pared posterior de la casa se ordenan los símbolos protectores utilizados en la fiesta, a saber: el arco de ramas y las flores, velas, licor, cigarrillos hechos a mano, cruces de palma y una jícara con agua del manantial”, p. 873.



Lámina 8, “[...] las mujeres preparan una comida de arroz, tomate y tortillas [...]”, p. 874.



Lámina 9, “Se sirve café y panecillos y después se ofrece a todos los invitados la comida de arroz y tomate”, p. 874



Para 1970, la Revista tuvo modificaciones en el contenido; desaparecen las secciones de Resúmenes y Reseñas, y aparece la sección de **Noticiero Indigenista**: en la que se mencionaban los reconocimientos hacia algunas personalidades en el medio de la Antropología, presupuestos a proyectos indigenistas, particularidades de algunos indígenas. Acontecimientos que se consideraban excepcionales.

Por otra parte también cambió el diseño de la portada, en lugar de imágenes fotográficas, se presentaron dibujos alusivos a elementos de la cultura indígena, presentados en colores fuertes y llamativos.

Fotos de portada de 1970, del volumen XXX.



↑ Enero, número 1.



↑ Abril, número 2.



↑ Julio, número 3.



↑ Octubre, número 4.

Las fotos van a ser escasas a partir de esta década. Así, en el número 1 podemos encontrar dos fotos de la sección del noticiero. La primera es de un indígena miembro de la comunidad Kiowa quien recibió un premio por una novela que escribió sobre su comunidad.

América Indígena, volumen XXVIII,
número 1, Enero de 1970, p. 291.
Biblioteca Juan Rulfo, Comisión para
el Desarrollo de
los Pueblos Indígenas.



La segunda es de un indígena zuni, cuya comunidad “pide 55 millones para un plan de desarrollo”.

***América Indígena*, volumen XXVIII,**

número 1, Enero de 1970,

p. 303.

Biblioteca Juan Rulfo,

Comisión para el Desarrollo de

los Pueblos Indígenas.



En el contenido del número 3 del año de 1970, encontramos, una foto de un Indio Carajá, Brasil; en relación a la noticia de que “84 indios que componen la primera guardia rural indígena nacional comenzaron a ser enviados a las reservas federales para vigilar y proteger a sus hermanos de sangre [...] Los indios son enviados a reservas que por orden constitucional son propiedad inviolable de los indios, a fin de protegerse de las incursiones de los blancos, especialmente los buscadores de piedras preciosas y caucho [...]”, p. 870.

América Indígena,

volumen XXVIII,

número 3, Julio de 1970,

p. 869.

Biblioteca Juan Rulfo,

Comisión para el Desarrollo

de los Pueblos Indígenas.



Finalmente hemos rescatado una foto más de este año y este volumen; dicha foto es la Esquela de Lázaro Cárdenas, que apareció en la contraportada. Quizá la foto en sí pueda resultar insignificante; sin embargo, cabe reconocer que fue Cárdenas quien dio la pauta para el desarrollo del proyecto indigenista. Resulta, entonces, irónico que tanto fue la muerte de Cárdenas como el comienzo del declive del Indigenismo.

América Indígena,

volumen XXVIII,

número 4,

Octubre de 1970.

Biblioteca Juan Rulfo,

Comisión para

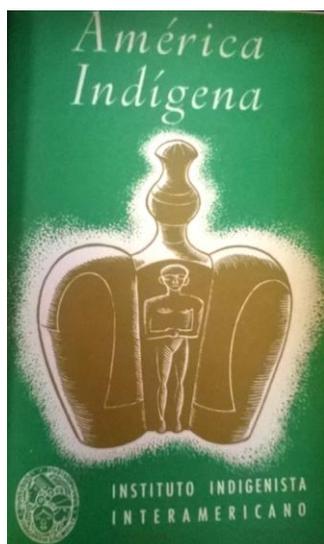
el Desarrollo

de los Pueblos Indígenas.

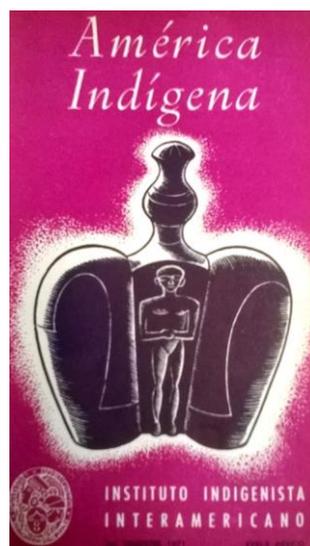


Para el año de 1971, las portadas de la revista fueron semejantes a aquellas del año anterior, figuras alusivas al indígena y colores llamativos. Con relación a los contenidos, se mantuvo la inexistencia de la nota editorial (a excepción de la nota editorial que apareció en el Número 3, respecto a los 30 años de la revista), la presencia de artículos referentes a teoría de la cultura, la escasez de resultados del indigenismo y de imágenes fotográficas.

Algunas portadas de 1971 del volumen XXXI.



↑ Abril, número 2.



↑ Julio, número 3.

Los cambios en el contenido de *América Indígena* en este periodo fueron un reflejo de que la “acción indigenista” no se concretó en la realidad. Así, la revista sólo fue el medio para difundir, entre los indigenistas, el desarrollo de la teoría del indigenismo mas no de la práctica indigenista a nivel continental.

Apéndice 6: América Indígena en el “Sexenio de la Crisis”, 1976-1982.

En cuanto a las características del formato, las portadas de la revista continuaron siendo de objetos indígenas, todas las revistas de cada año mantenían la misma portada, cambiando únicamente el color.

Para el caso del año de 1977 la imagen que se mantuvo en las cuatro revistas (recordemos que se publicaba de manera trimestral) fue la Estela de Ixtún realizada por Alberto Beltrán.

Aquí presentamos el número 1 (imagen 1) y 4 (imagen 2) de 1977, para que se pueda observar que lo único que cambiaba era el color (verde y después anaranjado, respectivamente).



Imagen 1 ↑ Número 1.



Imagen 2 ↑ Número 4.

En el primer número del año de 1977, volumen XXXVII, Enero-Marzo; aparece nuevamente la sección editorial, la cual había desaparecido en la publicación desde el sexenio anterior. Al igual que en años pasados la editorial enunciaba como se estaba desarrollando el indigenismo; para el caso de este número, la sección editorial (a cargo del aún director Gonzalo Rubio Orbe) aludió al indigenismo en Brasil.

En el contenido de la revista encontramos, además de la sección editorial:

- **Sección General** (política indigenista brasileña, Ismarth Araujo Oliveira; El indio brasileño: imagen y realidad, Egon Schaden)
- **Etnología** (El indio y los otros: la visión multiétnica de un indio maiongong, Alcida Rita Ramos; Los kariri de mirandela: un segmento rural indígena, María Rosario Gonzalez de Carvalho)
- **Antropología Social, Económica** (Comercio y aculturación entre los nambicuara, O. David Price; Velocidad de cambio socio-económico en una sociedad tribal, George de Cerqueira Leite Zarur; Posibilidad de una antropología de acción entre los tükúna, Roberto Cardoso de Oliveira; El papel del antropólogo en los proyectos de desarrollo de la comunidad, Delvair Montagner Melatti; La asistencia médico sanitaria en las relaciones indígenas, Aldo Olmos Molina; hechos e ideas para una discusión sobre los indios brasileños en la actualidad; Antonio Olinto)
- **Nota Necrológica**
- **Noticiero Indigenista**

En el número 2 del mismo volumen XXXVII, trimestre abril-junio, aparece en la sección editorial el texto “Terminación de mi labor en el Instituto Indigenista Interamericano”, por Gonzalo Rubio Orbe. Al igual que en su presentación, Rubio Orbe detalló un reporte acerca de los logros que había tenido el indigenismo durante su función como Director del Instituto Indigenista Interamericano, el apartado consistió en 10 páginas. Como se podrá

pensar, muy extenso para una nota editorial, sin contar un texto que antecedió a dicha nota titulado “Mi despedida”.

En el Número 3, del mismo volumen XXXVII, Julio-Septiembre, se mantuvieron los apartados relacionados con disciplinas de la Antropología (Etnología, Antropología Médica; problemas Agrarios); además de Crónicas Bibliográficas, Libros Adquiridos y Noticiero Indigenista). Este número es de suma importancia porque en la sección editorial se presentan dos textos importantes: “Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericana”, que presentó la nueva manera en que se desarrollaría el Indigenismo.; y el “Discurso del nuevo Director del Instituto, doctor Oscar Arze Quintanilla, en la toma de posesión de su cargo”.

**El nuevo director del Instituto
Indigenista Interamericano:
Dr. Oscar Arze Quintanilla**

***América Indígena, México,
Instituto Indigenista
Interamericano, volumen XXXVII,
número 3,
Abril-Junio de 1977.***



Desde el sexenio anterior, en la Revista ya no se incluían fotografías ni reflexiones sobre las poblaciones indígenas; ahora los contenidos estuvieron relacionados con dejar claras las características del indigenismo de participación, así como dejar claro la crisis tanto de

la Antropología como del Indigenismo. De la primera, su principal característica en decadencia era que ya no debía dirigir sus investigaciones al objetivo de conocer a las poblaciones indígenas para integrarlas; y del segundo, su principal característica decadente fue que ya no podía establecer políticas de asistencia social sostenidas en un apoyo económico por parte del Estado.

Por lo tanto los contenidos fueron cambiando, ya no se trataba de una revista vinculada a la Antropología Aplicada, ahora su principal contenido fueron publicaciones de corte teórico que incluso ya no hablaban de los indígenas sino de campesinos o de actores sociales más propios del objeto de estudio de los sociólogos. Lo cual era de esperar dado que otra crítica a la Antropología fue que sólo se dedicaba a la investigación de grupos indígenas, cuando otros sectores sociales también debían ser estudiados.

Revista *América Indígena*,

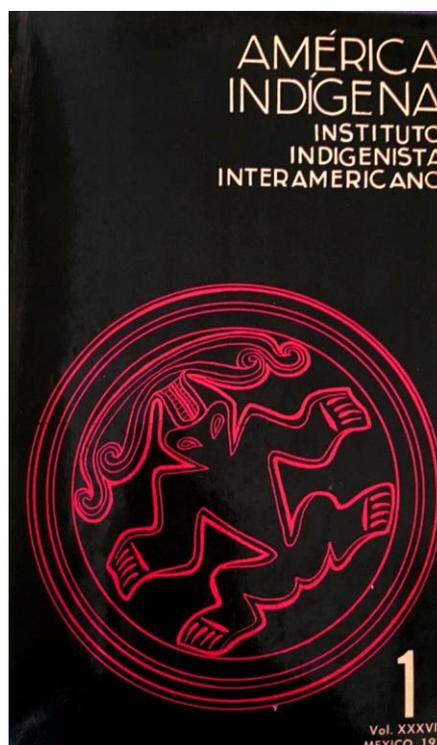
Instituto Indigenista Interamericano,

volumen XXXVIII, número 1,

enero-marzo de 1978.

“1978. Año del VIII Congreso Indigenista interamericano que se realizará en Panamá”.

Portada de Alberto Beltrán.



Creemos que consecuencia de lo anterior, fue el hecho de dedicar todo el número 2 de *América Indígena* de 1978 a artículos sobre las mujeres, campesinas, asalariadas, rurales, domésticas; en ocasión *Al Año Internacional de la Mujer*.

Por otra parte, si bien en la Revista se presentaron nuevas temáticas de la Antropología, también se fue dedicando un tema específico en algunos números. Por ejemplo el número anterior que estuvo dedicado al tema de la mujer o el número 4 de ese mismo año (1978) que estuvo dedicado al tema del Uso de la Coca en varias regiones de Sudamérica

En estos años, 1977-1978, *América Indígena* integró artículos relacionados con el “nuevo indigenismo”, resaltando el proyecto y las estrategias, ambos elementos fundamentados en la crítica del indigenismo de integración. En los siguientes años se trataron temas relacionados con la cultura indígena, como ya se ha mencionado, los artículos sobre la Antropología Aplicada quedaron atrás.

Algunos temas tratados fueron los movimientos religiosos⁶⁸⁸, la migración⁶⁸⁹, la cultura andina⁶⁹⁰, la agricultura prehispánica⁶⁹¹, el paisaje urbano⁶⁹², artesanías indígenas⁶⁹³, los Líderes Indígenas⁶⁹⁴.

⁶⁸⁸ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXIX, número 1, Enero-Marzo, 1979.

⁶⁸⁹ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXIX, número 2, Abril-Junio, 1979.

⁶⁹⁰ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXIX, número 4, Octubre-Diciembre, 1979.

⁶⁹¹ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XL, número 4, Octubre-Diciembre, 1980.

⁶⁹² *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLI, número 1, Enero-Marzo, 1981.

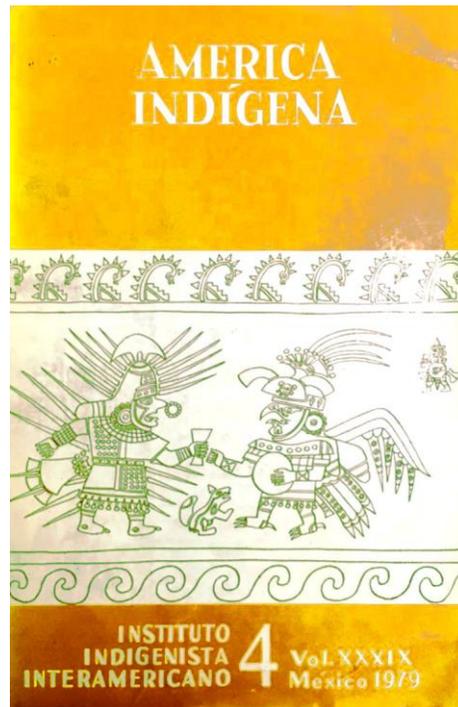
⁶⁹³ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLI, número 2, Abril-Junio, 1981.

⁶⁹⁴ *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLI, número 3, Julio-Septiembre, 1981.

→ *América Indígena*,
volumen XXXIX,

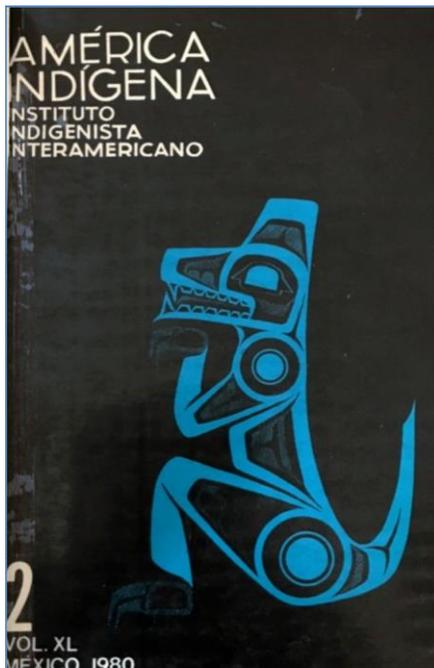
número 4, 1979.

Portada de Alberto
Beltrán, “Mural de
Pañamarca” (Perú).



← *América Indígena*,
volumen XL, número 2,
1980.

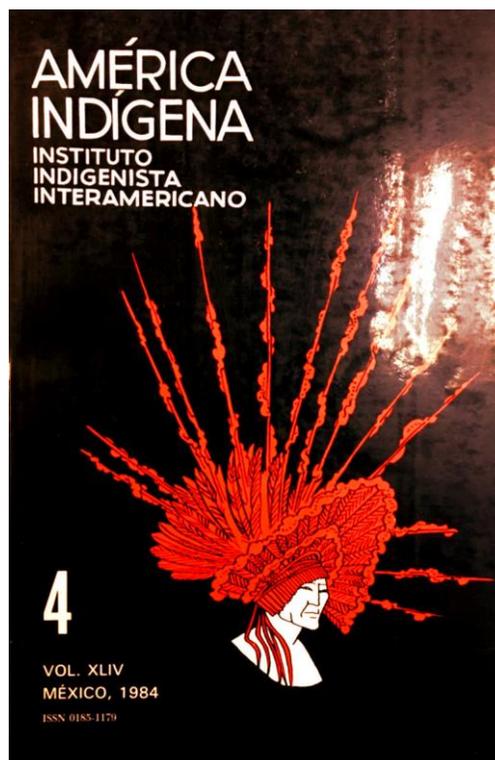
Portada de Alberto
Beltrán, “Representación
de un Lobo” (proviene de
los Indios Gitskan del
grupo Haida de la costa
occidental del Canadá en
la Provincia British
Columbia).



Apéndice 7: *América Indígena* en el “escenario de la crisis terminal del Indigenismo”,

Durante todo el sexenio la revista continuó publicando en sus portadas imágenes sobre objetos propios de la Arqueología; en los cuatro trimestres aparecía la misma imagen y el único cambio era su color, todas las portadas fueron de fondo negro.

Así, las siguientes imágenes nos muestran los siguientes objetos:

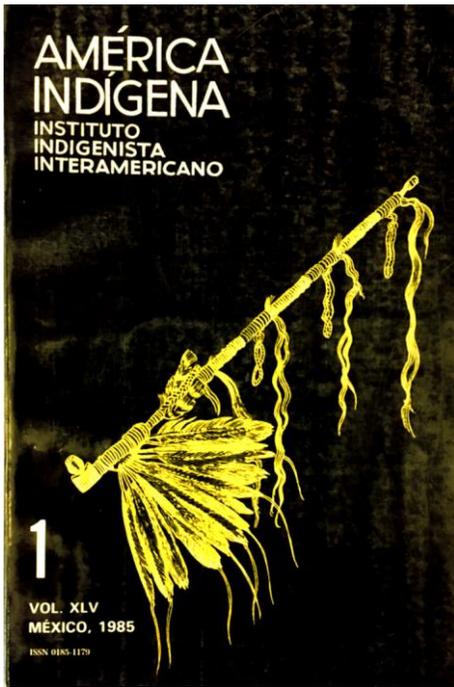


←↑ “Lápida Decorada”, *América Indígena*, volumen XLIII, número 3, 1983.

↑→ “Arte Plumario de Brasil”, *América Indígena*, volumen XLIV, número 4, 1984.

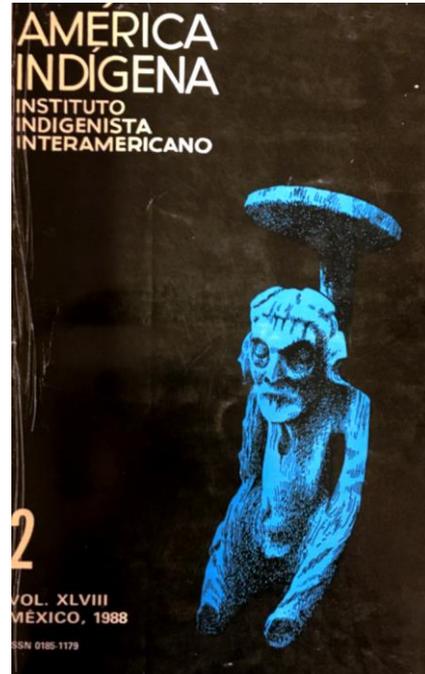
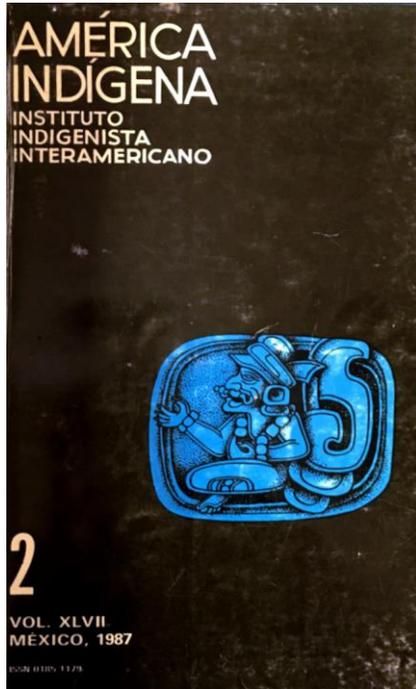
←↓ “Pipa Ceremonial Indígena Norteamericana”, *América Indígena*, volumen XLV, número 1,
1985.

↓→ “Maraca Ye’Cuana (Venezuela)”, *América Indígena*, volumen XLVI, número 3, 1986.



←↓ “Petroglifo Maya (Belice)”, *América Indígena*, volumen XLVII, número 2, 1987.

↓→ “Ídolo de Cohoba (Rep. Dominicana)”, *América Indígena*, volumen XLVIII, número 2, 1988.



En cuanto al contenido, encontramos a lo largo del sexenio el mismo patrón: una serie de artículos especializados en torno a una región indígena de América o a un rasgo cultural de las poblaciones indígenas americanas.

Haciendo un concentrado general de todo el sexenio tenemos la siguiente tabla de contenido.

1983

Núms. 1-2: Costa Rica, Núms. 3-4: Amazonia (A partir del número 4 ya aparece como director del Instituto Nacional Indigenista Miguel Limón Rojas en lugar de Salomón Nahmad Sittón).

1984

Número 1: "Misiones y Pueblos indígenas", Número 2: "Compadrazgo y Poblaciones indígenas en América Latina", Número 3: Honduras, Número 4: "Literaturas Indígenas de las Américas".

1985

Número 1: Canadá, Núms. 2-3: "Visión de los indígenas durante la Colonia", Número 4: "Religiosidad popular y pueblos indígenas".

1986

Número 1: "Chamanismo y etnobotánica en la cuenca amazónica", Número 2: "Indígenas: paleotecnologías y tecnologías apropiadas", Número 3: "El ritual de la política y la política del ritual", Número 4: "Identidad, etnicidad e indigenismo".

1987

Número 1: Belice, Número 2: "Pueblos y cultura", Núms. 3-4: "Revitalización de las lenguas indígenas". (Hay un cambio muy importante en el tipo de papel, éste ya no es de tipo cultural sino blanco, es de menor calidad.)

1988

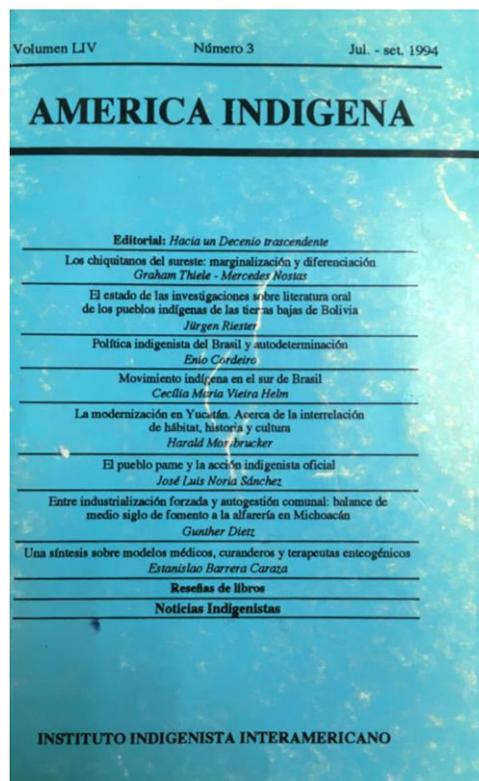
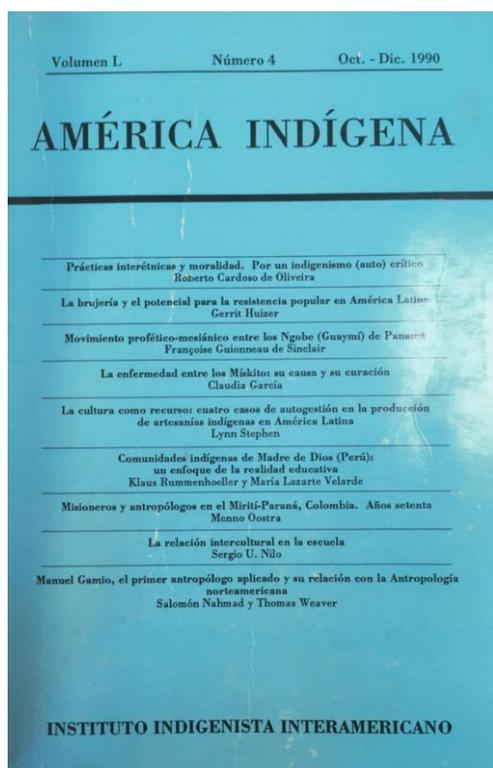
Número 1: "Identidad étnica y sistemas de representación", Número 2: "Caribe Amerindio", Número 3: "Naturaleza y cultura: Antropología de la alimentación en América Latina", Número 4: "Chile Indígena".

No está por demás reiterar que en la revista ya no aparecen proyectos relacionados con el indigenismo, es decir, proyectos de asistencia social; sólo encontramos artículos acerca de temas diversos de la "nueva antropología", aquella que valora y analiza los aspectos culturales de los indígenas, como su sistema social, su alimentación, sus costumbres, en fin. El único artículo que resulta un resabio del indigenismo es el que apareció en los números 3-4 sobre un proyecto de "Revitalización

de las lenguas indígenas”; de ahí en fuera, ningún otro artículo presenta algún proyecto que se involucre directamente con las poblaciones indígenas, todos los artículos constituyen análisis “etic”.

Apéndice 8: América Indígena en la muerte del Indigenismo, los 90s.

Durante el sexenio “salinista” *América Indígena* tuvo algunos cambios, en cuanto a la forma, principalmente a partir del año de 1990 pues de ahí en adelante la portada de la revista ya no contenía alguna imagen; la portada consistía en la presentación del contenido de la Revista.



←↑ *América Indígena*, volumen L, número 4, 1990.

↑→ *América Indígena*, volumen LIV, número 3, 1994.

Para el año de 1989 continuaba siendo el Director del Instituto Indigenista Interamericano Oscar Arze Quintanilla, mientras que el nuevo director del Instituto Nacional Indigenista era Arturo Warman Gryj.

En el número 4 (el último de 1989) se registró un nuevo director del Instituto Indigenista Interamericano: José Matos Mar.

Arturo Warman, dejó la dirección del Instituto Nacional Indigenista el año de 1992, para ocuparse de la Reforma Agraria. Quedó en su lugar Guillermo Espinoza Velasco.

En relación al contenido textual, la revista mantuvo mucha similitud con el sexenio anterior, es decir, artículos críticos de la Antropología Indigenista y artículos de corte teórico sobre análisis de las Etnias; como se ha mencionado, el indigenismo ya no era un tema que figuraba en la revista ¿por qué? Porque ya no existía. Ya no había proyectos de asistencia social para las poblaciones indígenas o bien propuestas de desarrollo.

El contenido se refería a análisis sobre la cultura, dado que vivíamos en un mundo “pluricultural”.

Referencias bibliográficas

Considero necesario decir que, tratándose el presente trabajo de una investigación de historia intelectual, cuyas fuentes utilizadas fueron, principalmente, los textos escritos por aquellos intelectuales que desarrollaron y ahondaron sobre la idea del Indigenismo y/o de los indígenas; resaltamos en negritas a tales personajes y sus respectivos textos.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, 1991.

AGUIRRE Rojas, Carlos Antonio, “Los tres Méxicos de la Historia de México. Una pista crítica para la construcción de una Contrahistoria de México”, en *Contrahistorias*, México, año 2, número 4, marzo-agosto 2005, pp. 9-20.

-----, *Antimanual de buen rebelde. Guía de la Contrapolítica para Subalternos, Anticapitalistas y Antisistémicos*, 6ª. ed., México, Editorial Contrahistorias, 2015.

-----, *Movimientos antisistémicos y cuestión indígena en América Latina. Una visión desde la larga duración histórica*, Chile, Quimantú, 2018.

AILLÓN Soria, Esther, “La política cultural de Francia en la génesis y difusión del concepto L’Amerique Latina, 1860-1930”, en Aimer Granados y Carlos Marichal (compiladores), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de Historia Intelectual*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 71-105.

ANDERSON, Benedict “El origen de la conciencia nacional”, en *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 63-76.

AUBRY, Andrés, *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para Su historia en perspectiva histórica*, México, Editorial Contrahistorias/Centro (De estudios de Información y Documentación) Immanuel Wallerstein, 2005.

BARTRA, Roger, *La democracia ausente*, México, Grijalbo, 1986.

-----, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis de lo mexicano*, México, Grijalbo, 1996.

BASAVE Benítez, Agustín, *México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BATE Petersen, Luis Felipe, “Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial”, en *Boletín de Antropología Americana*, número 9, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Julio de 1984, pp. 47-86.

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, edición anotada por Étienne Bloch, prefacio de Jacques Le Goff, traducción de María Jiménez y Danielle Zaslavsky, 2ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

BOAS, Franz, *Race, Language and Culture*, Nueva York, The Free Press-A division of Macmillan Publishing Co., Inc., 1966.

BONFIL Batalla, Guillermo, “Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”, en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, C. P. AENAH, 1970, pp. 39-65.

BONFIL Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994.

CARDOSO de Oliveira, Roberto, “Vicisitudes del “concepto”, en América Latina”, en Miguel León Portilla (coordinador), *Motivos de la Antropología Americanista, indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 73-84.

CASTRO Leal, Antonio “Prólogo”, en Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer Obispo y Arzobispo de México*, México, Porrúa, tomo I, 1988, pp. vii-xxiii.

DARNTON, Robert, *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010.

DOSSE, François, *La marcha de las Ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Universidad de Valencia, 2006.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, 2ª. ed., México, Era, 2000.

ESPAÑA Caballero, Arturo, “La práctica social y el populismo nacionalista (1935-1940)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México*, tomo II. Panorama Histórico 2. Los hechos y los dichos (1880-1986), México, INAH, 1987, pp. 223-287.

FRANK, André Gunder, *Capitalismo y Subdesarrollo en América Latina*, 3ª. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1976.

FUENTES Mares, José, *Biografía de una Nación. De Cortés a De la Madrid*, México, Océano, 1984. GALTON, Francis, *Hereditary Genius and Inquiry into it's Laws and Consequences*, Londres, Macmillan and Co., 1892 (edición facsimilar electrónica).

GAMIO, Manuel, *Opiniones y juicios críticos sobre la obra La población del Valle de Teotihuacán*, México, Imprenta de la Dirección de Estudios Geográficos y Climatológicos, 1924.

-----, *Sugestiones para el estudio de las poblaciones primitivas en los países indo-ibéricos de América*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1932.

-----, *Hacia un México nuevo. Problemas sociales*, México, 1935.

-----, *La población del Valle de Teotihuacán*, edición facsimilar, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.

-----, *Forjando Patria*, 2ª. ed., México, Porrúa, 1982.

GANTÚS, Fausta, "Justo Sierra: El proyecto de una identidad integradora, en Aimer Granados y Carlos Marichal (compiladores), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de Historia Intelectual*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 107-127.

GARCÍA Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer Obispo y Arzobispo de México*, México, Porrúa, tomo I, 1988.

GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, traductor: Antonio Alatorre, 2ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

GONZÁLEZ Dávila, Fernando, “El doctor Nicolás León. Ensayo bibliográfico”, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura en Historia, 1996.

GONZALEZ Gamio, Ángeles, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

GONZÁLEZ Casanova, Pablo, *La democracia en México*, México, 4ª. ed., Era, 1971.

-----, *De la Sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI* (Antología y presentación de Marcos Roitman Rosenmann), Colombia, Siglo del Hombre Editores/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2009.

GRAYSON, Donald K., *The Establishment of Human Antiquity*, University of Washington, Academic Press, 1983.

GUDIÑO Cejudo, María Ros, “Estado Benefactor y ciudadanos obedientes. Guerra al Paludismo, Cruzada Heroica y Erradicación del Paludismo en México, tres cortometrajes para una campaña, 1955-1960”, en Ariadna Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero (coordinadoras), *Ciudadanos Inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 167-190.

HALE, Charles A., *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

HANFFSTENGEL, Renata von y Cecilia Tercero Vasconcelos (editoras), *Eduard y Caecilie Selser: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas A. C., Ediciones y Gráficos Eón, 2003.

HERNÁNDEZ Chávez, Alicia, *México una breve Historia. Del mundo indígena al siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

HÍJAR González, Cristina (texto) y Juan E. García (fotografía), *Autonomía Zapatista. Otro mundo es posible*, México, 2008.

HIRIART Urdanivia, Humberto, "Prólogo", en Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, Ediciones del Instituto Nacional de la Juventud Mexicana, 1964, pp. 7-32.

HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Presentación de Juan José Sánchez, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

HRDLIČKA, Aleš, *Physical Anthropology. Its Scope and Aims; Its History and Present Status in the United States*, Filadelfia, The Wistar Institute of Anatomy and Biology, 1919.

-----, *The Pueblos. With comparative Data on the Bulk of the Tribes of the Southwest and Northern Mexico*, Filadelfia, The Wistar Institute Press, 1935.

ILLADES, Carlos, "Prólogo", en Plotino C. Rhodakanaty. *Obras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 7-19.

-----, *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*, España, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, 2002.

-----, *Las otras ideas. Estudio sobre el primer socialismo en México 1850-1935*, México, Era/UAM, 2008.

-----, *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*, México, Océano, 2011.

KIRCHHOFF, Paul, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica, y características culturales*, México, Suplemento a la Revista Tlatoani, CPAENAH, ediciones Aguirre Beltrán, s/f.

KNIGHT, Alan, "Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham (editor), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 71-113.

-----, "Carácter y repercusiones de la Gran Depresión en México", en *La Gran Depresión en América Latina*, Paulo Drinot y Alan Knight (coordinadores), México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 269-307.

KRAUZE, Enrique, *La presencia del pasado*, México, Tusquets, 2007.

-----, *La presidencia imperial. De Manuel Ávila Camacho a Carlos Salinas de Gortari*, México, Tusquets, 2015.

KOURÍ, Emilio, "Introducción", en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina Enríquez. Cien años de Los grandes problemas nacionales*, México, El Colegio de México, Centro Katz, The University of Chicago, 2009, pp. 9-32.

LEÓN, Nicolás, *Cátedra de Etnología del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1906.

-----, *Programa del curso de Antropología Física del Museo Nacional de Etnografía, Arqueología e Historia*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1911.

-----, *Catálogos generales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1922.

-----, *Antropología ¿Qué es la Antropología Física y con qué objeto hay un Departamento de ese nombre en el Museo Nacional de Arqueología, Etnografía e Historia?*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1924.

LENKERSDORF, Carlos, *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, 4ª. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 2005.

LIRA, Andrés, *Espejo de discordias. Lorenzo de Zavala-José María Luis Mora-Lucas Alamán*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984.

LÓPEZ Portillo, José, *Mis tiempos. Biografía y testimonio político, primer tomo*, México, Fernández Editores, 1988.

MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (volumen 1), 18ª. Ed., México, Siglo Veintiuno Editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie los Clásicos, 2001.

MATOS Moctezuma, Eduardo, "Manuel Gamio", en Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacán*, edición facsimilar, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, pp. VII-XXIV.

MÉNDEZ Lavielle, Guadalupe, “La quiebra política (1965-1976)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México*, tomo II. Panorama Histórico 2. Los hechos y los dichos (1880-1986), México, INAH, 1987, pp. 339-437.

MENDIETA y Núñez, Lucio, “Manuel Gamio, su magisterio excepcional”, en *Tres ensayos sociológicos: Augusto Comte, Emilio Durkheim, Manuel Gamio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1979, pp. 55-88.

MENDIOLA, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2ª. ed., México, Universidad Iberoamericana, serie Historia y Gráfica, 1995.

MIRANDA, José Porfirio, *Antropología e indigenismo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1999.

MOLINA Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, Ediciones del Instituto Nacional de la Juventud Mexicana, 1964.

MORE, Anna, “La patria criolla como jeroglífico secularizado en el *Teatro de Virtudes*”, en Alicia Mayer (coordinadora) *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000 II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, pp. 47-77.

MORENO, Roberto, *La polémica del darwinismo en México: Siglo XIX*, 2ª. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

MOTOLINÍA, Fray Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España. Y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*; estudio crítico, apéndices notas e índice de Edmundo O' Gorman, México, Porrúa, 1990.

NAHMAD Sittón, Salomón, “Los derechos humanos de los pueblos indígenas de México a su propio desarrollo político, económico y cultural”, en Arturo Warman y Arturo Argueta (coordinadores), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM/Porrúa, 1988, pp. 293-315.

NOLASCO Armas, Margarita, “La Antropología Aplicada en México y su destino final: el indigenismo”, en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, C. P. AENAH, 1970, pp. 66-93.

NOYOLA Rocha, Jaime, “La visión integral de la sociedad nacional (1920-1934)”, en Carlos García Mora (coordinador), *La Antropología en México*, tomo II. Panorama Histórico 2. Los hechos y los dichos (1880-1986), México, INAH, 1987, pp. 133-220.

OLIVERA de Vázquez, Mercedes, “Algunos problemas de la investigación antropológica actual”, en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, C. P. AENAH, 1970, pp. 94-118.

PALERM, Ángel, *Historia de la etnología*, tomo II: “Los evolucionistas”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.

-----, *Historia de la etnología*, tomo I “Los precursores”, 2ª. ed., México, Universidad Iberoamericana, colección Teoría Social, 2006.

PANI, Ericka, “Francisco Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla (1864)*”, en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coordinadores), *México como problema. Esbozo de una Historia Intelectual*, México, Siglo XXI/UAM Iztapalapa/UAM Cuajimalpa, 2012, pp. 72-86.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la Soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 2004.

PÉREZ Monfort, Ricardo, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez Ensayos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.

PORTAL ARIOSAS, María Ana y Paz Xóchitl Ramírez Sánchez, *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2010.

PRIESTLAND, David, *Bandera roja. Historia política y cultural del comunismo*, Barcelona, Crítica, 2010.

RAAT, William D., “Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena”, en *Historia Mexicana*, volumen XX, número. 3, enero-marzo, 1971, pp. 412-427.

RAMÍREZ, José Fernando, *Vida de Fray Toribio de Motolinía*, México, Porrúa, 1944.

RAMÍREZ Galicia, Alfonso, “Historia de la construcción del campo epistémico de la prehistoria en México (Elementos teóricos e históricos preliminares)”, tesis de Doctorado en Humanidades Línea de Historia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2014.

RIVAS Mata, Emma y Edgar O. Gutiérrez L. (compiladores), "prólogo", en *Libros y exilio. Epistolario de José Fernando Ramírez con Joaquín García Icazbalceta y otros correspondientes, 1838-1870*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010, pp. 17-23.

RUTSCH, Mechthil (compiladora), *La historia de la Antropología en México. Fuentes y transmisión*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Plaza y Valdés Editores/ Universidad Iberoamericana, 1996.

-----, *Entre el campo y el gabinete. Nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2007.

SÁMANO Verdura, Karina, "Hacia la construcción de un estereotipo del indígena mexicano, 1890-1920. La fotografía y las investigaciones etnográficas de Aleš Hrdlička, Frederick Starr, Carl Lumholtz, Léon Diguët, Nicolás León y Manuel Gamio", México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, Tesis de maestría en Humanidades (Línea Historia), Febrero de 2010.

-----, "El indígena en la fotografía: tipos físicos y populares en el siglo XIX en México", en revista *Alquimia*, Dossier: Tipologías, SEP/ CONACULTA/ SINAFO/ INAH/ año 17, número 51, mayo-agosto, 2014, pp. 22-43.

-----, "Indicios de la "resistencia" de los subalternos en el acto fotográfico en las prácticas etnográficas de Frederick Starr y Carl Lumholtz, con los indígenas mexicanos a finales del siglo XIX. Una Hipótesis", en *Dimensión Antropológica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, año 23, volumen 68, septiembre-diciembre, 2016, pp. 90-122.

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2003.

SCHULTZ, Adolph H., "Biographical Memoir of Aleš Hrdlička 1869-1943", *National Academy of Sciences of the United States of America. Biographical Memoirs*, volumen XXIII, memoria 12, 1944, pp. 303-338.

SCOTT, C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Michigan, Yale University Press, 1990.

STABB, Martin S., *Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911*, Journal of Inter-American Studies, volumen 1, número 4, Octubre de 1959.

STAVENHAGEN, Rodolfo, "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", en *Tres Ensayos sobre América Latina*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1980, pp. 7-41.

-----, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.

STEPAN, Nancy Leys, *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*, Nueva York, Cornell University Press, 1996.

STERN, Alexandra Minna, "From Mestizophilia to Biotipology: Racialization and Science in Mexico, 1920-1960" en Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Rosemblatt (compiladoras), *Race and Nation in Modern Latin America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2003, pp. 187-210.

STOCKING Jr., George W., "Franz Boas and the Culture Concept", en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, USA, The Free Press New York, 1968, pp. 195-233.

TENORIO Trillo, Mauricio, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, Traducción de Germán Franco, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

-----, “Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez”, en Emilio Kourí (coordinador), *En busca de Molina Enríquez. Cien años de Los grandes problemas nacionales*, México, El Colegio de México, Centro Katz, The University of Chicago, 2009, pp. 33-64.

TRABULSE, Elías, *Historia de la Ciencia en México. Estudios y textos, Siglo XIX*, México, CONACYT/ Fondo de Cultura Económica, Cuarta Parte, 1985.

TRAVEN, B., *La Rosa Blanca*, México, Selector, 2015.

TORRE Villar, Ernesto de la, “Vida y obra de José Fernando Ramírez”, en *José Fernando Ramírez, Obras históricas I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

VALENCIA, Enrique, “La formación de nuevos antropólogos”, en Arturo Warman Gryj (compilador), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, C. P. AENAH, 1970, pp. 119-153.

VARGAS, Manuel, “La biología y la filosofía de la “raza”: en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos”; en Aimer Granados y Carlos Marichal (compiladores), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de Historia Intelectual*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 159-178.

VASCONCELOS, José, *La Raza Cósmica: Misión de la raza Iberoamericana*, México, Lito Ediciones Olimpia, 1983.

VAUGHAN, Mary Kay, *Estado, clases sociales y educación en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

VELASCO Rivero, Pedro J. de, SJ, *Danzar o Morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, 2ª. ed., ITESO/Universidad Iberoamericana, 2006.

VILLEGAS, Abelardo, *México en el horizonte liberal*, México, Universidad Autónoma de México, Coordinación de Humanidades. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1981.

VILLORO, Luis, "Presentación", en Manuel Gamio, *Hacia un México Nuevo. Problemas Sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, pp. 7-17.

-----, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 3ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México/ El Colegio Nacional, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel, "El liberalismo y la legitimación de los Estados Nación: Una interpretación histórica", en *Después del Liberalismo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996, pp. 95-110.

-----, "El concepto de desarrollo nacional, 1917-1989: elegía y réquiem", en *Después del Liberalismo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996, pp. 111-125.

-----, "¿Geocultura del desarrollo o la transformación de nuestra geocultura?", en *Después del Liberalismo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996, pp. 164-176.

-----, "6. El legado de Myrdal: racismo y subdesarrollo como dilemas", en *Impensar las Ciencias Sociales*, 3ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 2003, pp. 88-104.

-----, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011.

WARMAN, Gryj, Arturo, "La danza de Moros y Cristianos. Un estudio de Aculturación", Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1968.

-----, "Todos Santos y todos Difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana", en Arturo WARMAN, Gryj (compilador), *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, C. P. AENAH, 1970, pp. 11-38.

-----, *Los campesinos: hijos predilectos del régimen*, Colección: Los grandes problemas nacionales, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1972.

----- y Arturo Argueta, "Presentación", en Arturo Warman y Arturo Argueta (compiladores), *Movimientos Indígenas Contemporáneos en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM/ Miguel Ángel Porrúa, 1993, pp. 7- 12.

----- (compilador), *La política social en México, 1989-1994. Una visión de la modernización de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

-----, *El campo mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

WOLF, Eric, "Introduction", en *Europe and the People without History*, California, University of California Press, 1982, pp. 3-23.

ZAPATA, Francisco, "Rodolfo Stavenhagen. *Siete tesis equivocadas sobre América Latina (1965)*", en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coordinadores), *México como problema. Esbozo de una Historia Intelectual*, México, Siglo XXI/UAM Iztapalapa/UAM Cuajimalpa, 2012, pp. 307-326.

ZEА, Leopoldo, *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

ZOLLA Carlos y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, 2ª. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Referencias hemerográficas

Para la realización de la presente investigación fue imprescindible la consulta de documentos generados por las instituciones que desarrollaron tanto la teoría como la práctica indigenista. Así, presentamos los documentos del principal órgano de difusión del Instituto Indigenista Interamericano, la Revista *América Indígena*; y los documentos generados por el Instituto Nacional Indigenista (de México), Actas del Consejo y compilaciones de los resultados en determinados periodos de la práctica indigenista.

También fue analizada la Revista *Ethnos*, el antecedente de la Revista *América Indígena*.

a) Documentos del Instituto Indigenista Interamericano

GAMIO, Manuel, *Actividades del Instituto Indigenista Interamericano (Extracto del informe presentado al Consejo Directivo del Instituto Indigenista Interamericano en la Asamblea celebrada el 28 de abril de 1944)*, México, Ediciones del Instituto Nacional Indigenista Interamericano, 1944 (versiones en Español, Inglés y Portugués).

-----, "Consideraciones sobre el problema indígena en América", *América Indígena*, abril de 1942, en *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1948.

OEHMICHEN Bazán, Cristina (coordinadora), *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*, México, Instituto Nacional Indigenista.

b) Documentos del Instituto Nacional Indigenista (de México)

“Anexo 2. Nueva Relación Estado-Pueblos indígenas”, en Instituto Nacional Indigenista, *Consejo Directivo. Carpeta de trabajo*, México, Junio de 1995, pp. 24-32.

“Anexo 2. Programa 1995”, en Instituto Nacional Indigenista, *Consejo Directivo. Carpeta de trabajo*, México, Junio de 1995, pp. 33-43.

Instituto Nacional Indigenista, *Acta de Reunión de Consejo Directivo del Instituto Nacional Indigenista*, México, Mayo de 1983.

Instituto Nacional Indigenista, *Informe al Consejo Directivo*, México, Marzo 24 de 1986.

Instituto Nacional Indigenista, *Informe de evaluación*, México, Enero-Junio de 1987.

Instituto Nacional Indigenista, *Informe de autoevaluación sexenal*, Agosto de 1988.

Instituto Nacional Indigenista, *Informe de autoevaluación del Instituto correspondiente a 1993*, México.

Instituto Nacional Indigenista, *INI 30 años después. Revisión Crítica*, México, 1978.

Instituto Nacional Indigenista, *Realidades y proyectos, 16 años de trabajo*, México, 1964.

Instituto Nacional Indigenista, *Reunión del Consejo Directivo del INI celebrada el 4 de Julio de 1985*, México, s/p.

Instituto Nacional Indigenista, *Reunión del Consejo Directivo*, México, Septiembre de 1992.

Instituto Nacional Indigenista, *Reunión del Consejo Directivo*, México, Noviembre de 1992.

Instituto Nacional Indigenista, *Seis años de acción indigenista 1970-1976*, México, 1976.

c) Revista *América Indígena*

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXV, número 2, México, Abril-Junio de 1975, pp.405-418.

ARCE Quintanilla, Oscar, “Indigenismo y Desarrollo Rural Integrado”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXVII, número 4, Octubre-Diciembre de 1977, pp. 845-849.

COMAS, Juan, “Algunos datos para la historia del indigenismo en México”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen VIII, número 3, Julio de 1948, pp. 181-218.

DÍAZ Polanco, Héctor, “Etnias y Democracia Nacional en América Latina”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLIX, número 1, 1989, pp. 35-54.

RUBIO Orbe, Gonzalo, "Discurso del Nuevo Director del I. I. I., doctor Gonzalo Rubio Orbe, al posesionarse del cargo", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXI, número 3, Julio de 1971, pp. 541-554.

-----, "Editorial", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXI, número 3, Julio de 1971, pp. 539-540.

STAVENHAGEN, Rodolfo, "Comunidades Étnicas en Estados Modernos", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLIX, número 1, 1989, pp. 11-33.

VILLA Rojas, Alfonso "Antropología Aplicada e Indigenismo en América Latina", *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXI, número 1, Enero de 1971, pp. 5-44

ZANTWIJK, Rudolf van, "Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América, México, Instituto Indigenista Interamericano 1967", *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXVIII, número 2, Abril de 1968, pp. 579-583.

"Crónica de Chiapas", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen LIV, números 1-2, Enero-Junio, 1994, pp. 385-432.

"Currículum Vitae" [Dr. Oscar Arce Quintanilla], en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXVII, número 3, Abril-Junio de 1977, pp. 598-601.

"Discurso del nuevo Director del Instituto, doctor Oscar Arze Quintanilla, en la toma de posesión de su cargo", en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXVII, número 3, Abril-Junio de 1977, pp. 607-614.

“Editorial: Revitalización de las lenguas indígenas”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLVII, número 3, Julio-Septiembre de 1987.

“Editorial”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLIX, número 1, 1989, pp. 5-9.

“Editorial: Indigenismo y Desarrollo”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XL, número 3, Julio-Septiembre de 1980, pp. 423-428.

“Editorial: In memoriam Dr. Manuel Gamio”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XX, número 4, México, Octubre, 1960, p. 243.

“Editorial: La antropología en América Latina y el Caribe”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XL, número 2, Abril-Junio de 1980, pp. 199-205.

“Editorial: Las futuras inmigraciones en el continente Americano”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen VI, número 1, Enero de 1946, pp. 3, 5.

“Editorial: Las lecciones de Chiapas”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen LIV, números 1-2, Enero-Junio, 1994, pp. 5-7.

“Editorial: S. O. S. de la población indígena continental”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen VIII, número 1, Enero de 1948, pp. 3, 5, 7.

“Editorial: Una tarea impostergable”, *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen LII, número 3, Julio-Septiembre, 1992, pp. 5-7.

“Ideología y Política en Antropología: el caso del ILV en México”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLI, número 3, julio-septiembre de 1981, pp. 555-561.

“Plan Quinquenal de Acción Indigenista”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXVII, número 3, Julio-Septiembre de 1977, pp. 603-614.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen I, número 1, Octubre de 1941.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen IX, número 1, Enero de 1949.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXVI, número 4, Septiembre de 1966.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXIX, número 1, Enero-Marzo, 1979.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXIX, número 2, Abril-Junio, 1979.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XXXIX, número 4, Octubre-Diciembre, 1979.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XL, número 4, Octubre-Diciembre, 1980.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLI, número 1, Enero-Marzo, 1981.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLI, número 2, Abril-Junio, 1981.

América Indígena, México, Instituto Indigenista Interamericano, volumen XLI, número 3, Julio-Septiembre, 1981.

d) Revista *Ethnos*

MENDIETA y Núñez, Lucio, "Influencia del medio físico en los pueblos primitivos", en *Ethnos. Revista dedicada al estudio y mejoramiento de la población indígena de México*, tercera época, número 5, pp. 101-104.

Revista *Tlatoani* (de la Escuela Nacional de Antropología e Historia)

e) Revista *Tlatoani*

MEDINA Hernández, Andrés, "Características del subdesarrollo en una comunidad indígena de los Altos de Chiapas", en *Tlatoani*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de alumnos, 2ª. época, número 16, diciembre de 1962, pp. 17-23.

Otras fuentes

BALTAZAR Caballero Ángel, *Disco #1. Ignacio Ovalle Fernández, Director del Instituto Nacional Indigenista, 1977-1982*, Entrevista: Ángel Baltazar Caballero, Cámara: Rodrigo Rivas, 10 de marzo de 2010.

CARBONELL, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 154ª ed., Porrúa, México, 2007.

DICCIONARIO de la Real Academia Española

SOSA Margarita, *Disco #1. Salomón Nahmad Sitton*, Junio de 2011.

DOMINACIÓN ideológica y Ciencia Social. *El I.L.V. en México. Declaración José C. Mariátegui del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C.*, México 7 de septiembre de 1979, pp. 37-39.

PRIMERA Declaración de Barbados: *Por la Liberación del Indígena*, 1971.

SEGUNDA Declaración de Barbados, 1977.

TERCERA Declaración de Barbados, 1993.

<https://www.google.com/search?q=im%C3%A1genes+de+la+mascota+pique+mundial+1986&client=firefox-b-ab&tbn=isch&source=iu&ictx=1&fir=LnMmV1OOoSX4bM%253A%252CeJeKynt1uMMw6M%252C &usg=AI4 - kTIXqG1ve0jcAQLcl9yqoY0inaZWA&sa=X&ved=2ahUKEwiAs eG1OTgAhVODq0KHURiBVo Q9QEwAHoECAAQBA#imgrc=c2jl0TezqzCLPM> (Consultado el 10 de abril de 2019)

<https://www.youtube.com/watch?v=hCbnnewabpE> (Consultado el 10 de abril de 2019)

[https://timbiriche.fandom.com/es/wiki/Solidaridad_\(Canci%C3%B3n\)](https://timbiriche.fandom.com/es/wiki/Solidaridad_(Canci%C3%B3n)) (Consultado el 10 de abril de 2019)

<https://reforma.vlex.com.mx/vid/desborda-80979117> (Consultado el 10 de abril de 2019)





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00242

Matricula: 2153803360

INTEGRACIÓN, INSTITUCIÓN, "INDEMNIZACIÓN". EL ORIGEN, EL APOGEO Y EL "OCASO" DEL INDIGENISMO EN MÉXICO. UNA HISTORIA INTELLECTUAL DE LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA, 1940-1994.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 11:00 horas del día 28 del mes de febrero del año 2020 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. LUZ MARIA UHTHOFF LOPEZ
DR. CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS
DR. CARLOS ILLADES AGUIAR

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (HISTORIA)

DE: KARINA SAMANO VERDURA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



KARINA SAMANO VERDURA
ALUMNA

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. LUZ MARIA UHTHOFF LOPEZ

VOCAL

DR. CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

SECRETARIO

DR. CARLOS ILLADES AGUIAR