
RAMÓN COTA MEZA

INDIGENISMO Y AUTONOMÍA INDÍGENA

Ahora que se discute la viabilidad de la ley de los pueblos indios, el autor de Cuadrilátero precisa en este artículo el momento en que declinó la idea integracionista, eje de la política indigenista del Estado mexicano, para dar paso a un relativismo cultural que luego derivaría en la idea autonómica.

EN MÉXICO, DONDE EL COMPONENTE INDÍGENA HA IDO DECANTANDO sus excedentes demográficos en el molde mestizo nacional, parecería que no hay tal cosa como un problema racial indígena. La constante disminución de la población aborígen es relativa a su número original, disminución que se ha ido compensando con el aumento de la población

mestiza. Las culturas indígenas, constantemente modificadas por su encuentro con Occidente, han ido aportando sus elementos culturales al molde nacional en la medida de su compatibilidad. En suma, la “desaparición” del indígena es sólo una apariencia dentro de una larga transición demográfica y cultural. Sin embargo, existe actualmente una disociación entre ese curso natural de las cosas y la conciencia creciente de la autonomía indígena. Rastrear el origen y evolución de esta disociación es el propósito de este ensayo.

Antes de la Revolución Mexicana, el componente demográfico indígena no se pensaba como “problema”. Hoy es común aceptar que las élites políticas y económicas del siglo XIX sólo velaban por sus propios intereses, los cuales –se dice– dependían del despojo y la explotación de los indios. Empero –sostiene Edward H. Spicer–,

por debajo del nivel de la política federal hubo una institución que tomó a su cargo la tarea de integrar a los indios [...] Nos referimos a la hacienda, que, desde los tiempos coloniales, se había venido perfeccionando como una poderosa institución económica y social [...] La hacienda promovió un efectivo sistema de articulación [...] Los indios que fueron desarraigados o incorporados *in situ* pasaron a depender del

empleo como una necesidad para existir, a la manera del proletariado de cualquier parte, y procuraron alcanzar ventajas en cuanto podían. Esta incorporación a la vida económica vigente en la nación condujo a un debilitamiento de la identidad con el grupo tribal o lingüístico [...] La destrribalización, proletarianización e individuación de los indios contribuyó con cientos de miles de individuos al creciente sistema sociocultural de los mestizos emergentes de México.¹

A raíz de la irrupción de grandes contingentes indígenas en la Revolución, algunos intelectuales creyeron necesario proporcionarles los medios de su incorporación a la sociedad nacional. Manuel Gamio, fundador del indigenismo mexicano, se valió de todo el conocimiento antropológico-social para llevar adelante su objetivo de consumir la integración indígena en una nacionalidad mexicana coherente. En consecuencia, postuló que esa incorporación requería el concurso del conocimiento antropológico y de todas las ciencias sociales en un modelo integral que denominó “investigación-acción”. La obra que él coordinó, *La población del Valle de Teotihuacan* (1922), “marcó un hito no sólo para la antropología mexicana, sino también para la universal

¹ “Política gubernamental e integración indigenista en México y Estados Unidos”, *Anuario Indigenista*, vol. 29, diciembre, 1969.

por ser, además, pionera en la orientación aplicada”.²

Gamio consideró fundamental mantener la continuidad territorial para hacer posible la movilidad y el contacto entre los habitantes de las regiones más apartadas. La unidad étnica por vía del mestizaje haría armoniosas las relaciones raciales. Dado que la pluralidad lingüística impedía la comunicación, era necesario impulsar el castellano como lengua oficial para alcanzar la uniformidad idiomática, sin perjuicio del uso de “lenguas secundarias”. En suma, había que hacer que indios y mestizos participaran de las mismas costumbres, tradiciones y modos de vida como factor básico para la formación de la patria. Gamio creó una auténtica escuela de antropólogos, sociólogos y educadores dedicados al “propósito de sustituir los rasgos negativos de las culturas indígenas por los modernos positivos en materia de salud, educación, economía, gobierno y restantes aspectos de la vida nativa”, al tiempo que “exaltaban el arte y la artesanía indias, sus formas cooperativas de trabajo y el sentido de comunidad y postulaban su conservación [...]”.³

El sucesor de Gamio, Moisés Sáenz, subsecretario de Educación de Calles, declaró: “La salida lógica del indio es hacerse mexicano. Encerrarlo teórica o prácticamente en reservaciones es condenarlo a la esterilidad y a la extinción última [...] Creo en el indio dentro de lo mexicano”.⁴ Sáenz aprovechó la experiencia de la escuela rural fundada por Gamio en Teotihuacán para extenderla a casi todo el país. Fomentó misiones culturales, casas del pueblo, escuelas agrícolas, internados para indígenas, brigadas de salud y capacitación con un solo propósito integrador.

La postura de Gamio y Sáenz definió la política indigenista mexicana hasta 1940, alcanzando su clímax en la época de Cárdenas. Sin embargo, a partir de ese año, el enfoque integrador empieza a convivir con la tendencia del relativismo cultural de procedencia norteamericana. A los indigenistas les convenían los aportes de los estudios de comunidades aisladas por antropólogos prestigiados: por un lado, obtenían más información para apoyar su política integracionista y, por el otro, asumían que la imagen del país se beneficiaba con la dedicación que le prestaban autoridades intelectuales extranjeras. Los enfoques eran claramente distintos y la diferencia traería consecuencias a la larga.

El relativismo cultural, entonces una mera doctrina académica, se fortaleció como reacción humanitaria ante el Holocausto de la Segunda Guerra Mundial. El gobierno norteamericano y luego la ONU adoptaron posturas definidas en defensa de las minorías raciales. En rigor, esta preocupación no tocaba a la política indigenista mexicana, cuyo propósito deliberado era la integración racial, no la segregación, mucho menos la agresión contra las minorías. En el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro (1940), “los planes y programas incorporan contenidos [...] relacionados con el culturalismo estadounidense [...]”.⁵

Julio de la Fuente alertó en 1947 que “La tesis de la incorporación conduce a una acción desculturizadora que, al elevar los niveles de aspiración sin modificar el medio indígena, frustra al adolescente y lo disocia de su familia y de su pueblo sin integrarlo a la nación”.⁶

Esta preocupación conducía a prestar mayor interés a los estudios de comunidad que en México se habían iniciado con *Tepoztlán*, de Robert Redfield (1930). Las monografías etnográficas por él animadas suman cientos. Su escuela introdujo un nuevo nivel de complejidad al considerar a las comunidades indígenas como autosuficientes y válidas en sí mismas, portadoras de un “orden moral coherente” muy distinto y presumiblemente superior al “orden individualista de la sociedad técnica”.⁷ Así les dio un valor intrínseco, independientemente del propósito político de integrarlas en un molde nacional.

El rápido ascenso del enfoque de comunidad terminó por provocar la reacción de estudiosos mexicanos y sus aliados norteamericanos e ingleses. En *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied* (1951), Oscar Lewis demolió el supuesto “adánico” de Redfield. George M. Foster la emprendió contra el modelo de investigación de Redfield: casi todos los rasgos culturales de las comunidades indígenas que habían inflamado su imaginación en *The Folk Culture of Yucatan* (1940) no eran autóctonos sino creados por la Colonia.

Arnold J. Toynbee, después de visitar el Centro Coordinador de la región tzeltal-tzotzil en Chiapas, escribió a Alfonso Caso, director del Instituto Nacional Indigenista (INI): “Salí de allí con el sentimiento de que usted está haciendo un trabajo pionero que deberá ser estudiado y seguido por otras repúblicas latinoamericanas, y también otros muchos países [...] Permítame manifestarle que en ninguna otra parte del mundo está siendo aplicada la antropología con el acierto con que usted y el personal del instituto la está aplicando en México”.⁸ El propio INI, a solicitud de la Unesco (1952), publicó *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, donde Alfonso Caso demostró que el México central se había caracterizado por una organización política en forma de Estado y no de tribus aisladas cientos de años antes de la Conquista. Silvio Zavala y José Miranda establecieron el origen congregacional de las comunidades indígenas en la Colonia. Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas explicaron el fundamento histórico de las instituciones indígenas en el México contemporáneo, delineando el concepto de región, en oposición al concepto de comunidad aislada redfieldiana.⁹

Los integracionistas reconocieron que las políticas indigenistas del pasado inmediato habían sido “compulsivas” y que era necesario un mejor conocimiento de los rasgos culturales y los valores propios de las comunidades para propiciar una

2 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, FCE, 1992.

3 *Ibid.*

4 *Bosquejo de una experiencia*, Lima, 1936.

5 Félix Báez-Jorge, “Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad”, en *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, Miguel León-Portilla (coord.) con Manuel Gutiérrez Estévez y Gary H. Gossen, FCE, 2001.

6 Julio de la Fuente, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, INI, 1964.

7 Robert Redfield, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, FCE, 1963 (Ed. original en inglés, 1953).

8 En Félix Báez-Jorge, *loc. cit.*

9 *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, vol. VI, 1954.



Ilustración: LETRAS LIBRES / Israel Mejía

integración no traumática. Imperceptiblemente, el indigenismo mexicano empezaba a ser arrastrado por un cambio de escala para el que no estaba preparado: el desarrollo de grandes proyectos hidráulicos en regiones de alta densidad indígena. El más ambicioso fue el Proyecto de la Cuenca del Papaloapan.

En esta etapa, la acción indigenista acumulaba varias contradicciones: por un lado, mantenía firme el propósito integrador y, por el otro, se mostraba insegura de sus resultados. Hasta antes del Proyecto de la Cuenca del Papaloapan, lamentaba que la elevación de las expectativas del indígena produjera frustración al no elevarse al mismo tiempo las condiciones de vida en las regiones. Y cuando la acción indigenista se vinculó a grandes proyectos de integración regional, empezó a sentir frustración por la incompreensión de los administradores. En el fondo estaba la cuestión de que el organismo nominalmente encargado de dirigir la acción indigenista, el INI, no tenía capacidad de decisión ni presupuesto frente a las secretarías de Estado. No obstante, las cosas se mantuvieron en este frágil equilibrio hasta la década de 1960.

Fue en este periodo cuando Gonzalo Aguirre Beltrán desarrolló la formulación teórica más completa de la acción indigenista en *El proceso de aculturación* (1957) y *Regiones de refugio* (1967). A diferencia de Redfield, Aguirre definió las comunidades indígenas en términos regionales, no como aglomeración de aldeas aisladas, sino en relación con un centro, la ciudad ladina:

Entre la ciudad ladina y el territorio indígena existió y

existe [...] una interdependencia que liga a los dos factores de la ecuación. Los grupos indígenas, aun en sus regiones de refugio, no viven en situación de aislamiento, sino que [...] se encuentran bajo estrecha dependencia y dominación de grupos de cultura nacional. En consecuencia, los problemas de integración de la población indígena no pueden limitarse a resolver unilateralmente las necesidades de cambio social y cultural de esa población, dejando a un lado a los ladinos, sino que, en virtud de esa dependencia, es indispensable promover el desarrollo de la región en su totalidad, considerando en ello tanto a la población indígena cuanto a la no indígena [...] Los procesos a que aludo implican interacción, conflicto persistente, corriente en dos sentidos: del indio hacia el ladino y del ladino hacia el indio [...] el destino del uno está indisolublemente ligado al destino del otro [...].¹⁰

Este era el estado de la teoría cuando irrumpió en la escena una nueva generación de antropólogos radicalizados por la matanza de estudiantes en Tlatelolco en 1968. Los ataques al indigenismo y en particular a Aguirre Beltrán provinieron de varias trincheras. La chispa, sin embargo, no fue encendida aquí sino en los Estados Unidos por el simposio "Social Responsibilities". En él, los jóvenes discípulos de Sol Tax, brillante veterano de los estudios de comunidad, criticaron con furia la antropología institucional estadounidense por la participación de va-

¹⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*

rios antropólogos como agentes de inteligencia en la guerra de Vietnam.

Los artículos de ese simposio fueron el tema central de la reunión anual de la Sociedad para la Antropología Aplicada de México en abril de 1969, tomada por los nuevos antropólogos. Éstos condenaron el origen “colonialista” de la antropología tal y como se le conocía hasta entonces, algunos cantaron loas a la política de las nacionalidades de Lenin y Stalin, otros exaltaron el compromiso del Che Guevara, condenaron el indigenismo mexicano como ideología “pequeñoburguesa” e instrumento del “colonialismo interno” y llamaron a practicar una “antropología comprometida”, aquella que, en vez de integrar a los indígenas al sistema de explotación, transforma ese sistema desde sus “bases materiales mismas”.¹¹

La reunión exhibió los gérmenes del curso que habría de tomar la nueva generación de “antropólogos comprometidos”, desde la posición dogmática del Partido Comunista Mexicano (que luego se mitigaría un poco en la revista *Historia y Sociedad*), la noción de “colonialismo interno” adelantada por Pablo González Casanova en *La democracia en México* (1965) y desarrollada por Rodolfo Stavenhagen en *Las clases sociales y las sociedades agrarias* (1969) y la teoría de la dependencia de André Gunder-Frank, hasta el rígido etnicismo de Guillermo Bonfil Batalla. Un año después apareció el influyente libro *De eso que llaman antropología mexicana*, por Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia.

El núcleo de estas posiciones se sintetiza en la propuesta de Margarita Nolasco: producir “un cambio estructural de las relaciones económicas indomestizas, es decir, el paso de la situación colonial, con estratificación étnica y de clases sociales, a la situación nacional, con sólo estratificación de clases sociales, sin la necesaria pérdida cultural”. Aguirre Beltrán quedó perplejo: “¿No es esto lo que se ha estado haciendo? ¿No es esto lo que la acción indigenista postula?”¹² Luego se vería que sí había una diferencia y que ésta habría de restaurar, con tortuoso léxico marxista estructuralista, la vieja disociación entre la comunidad campesina y la sociedad nacional que Redfield había adelantado.

La diferencia estaba en que, mientras el indigenismo oficial promovía la transición de los indígenas hacia la sociedad de clases dentro de las coordenadas impuestas por el Estado, los nuevos antropólogos la promovían contra el Estado. Para ello practicaron una operación intelectual según la cual las comunidades campesinas reproducían un “modo de producción” distinto al capitalismo, al cual se aferraban heroicamente para sobrevivir ante las embestidas del Estado y las empresas transnacionales. Algunas posiciones identificaban ese “modo de producción” con el “modo de producción asiático”; otras con las sociedades campesinas rusas; otras con el *calpulli* prehispánico,

al cual se tenía como antecedente del ejido colectivo.

El gobierno de Luis Echeverría decidió dar un impulso sin precedentes a las comunidades indígenas. El personal que habría de operar en la nueva escala, la nueva generación de antropólogos y científicos sociales radicalizados por el 68, impugnaba abierta y hasta violentamente al gobierno. Una idea de la magnitud del cambio: desde 1948 (año de la creación del INI) hasta 1970 (año de la ascensión de Echeverría) se habían creado diez centros coordinadores en las regiones indígenas del país. Echeverría ordenó crear diez centros coordinadores cada año de su sexenio. En conjunto, el gasto público en las regiones indígenas aumentó más de 600% en seis años. El sucesor de Echeverría, José López Portillo, sostuvo el nivel de gasto y añadió vastos programas de salud, producción y nutrición (programas IMSS-Coplamar e INI-Conasupo), todo ello en un ambiente de exaltada revaloración de las culturas indígenas.

Tan formidables esfuerzos provocaron un crecimiento de la población indígena, de sus niveles de vida, educación, organización política y aculturación en general, sin que se modificaran las relaciones económicas y sociales en sus propias regiones.¹³ La radicalización empezó a encenderse en la década de los ochenta, cuando el gobierno de Miguel de la Madrid redujo drásticamente el gasto social. Movimientos como la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación y la Coalición Campesina Estudiantil del Istmo aglutinaron grandes contingentes de mestizos e indígenas aculturados por el gasto público de la década precedente. Fue ese también el periodo de incubación de la guerrilla en Chiapas, que se alimentó con recursos públicos desviados.

No estamos entonces ante una rebelión indígena por retornar al pasado, a la comunidad prístina imaginaria. Estamos ante una rebelión indirectamente provocada por la acción económica y social del Estado en sectores que así elevaron sus expectativas y que, por lo mismo, ahora quieren más. Por eso sus líderes insisten con tanta vehemencia en declarar a las comunidades “entidades de derecho público”, es decir, de gasto público, aunque esta demanda contradiga el principio de autonomía cultural. Pues es evidente que, al introducir más elementos modernos, la acción del Estado absorbería todos los remanentes de cultura ancestral, si es que quedan algunos. De hecho, la forma misma de la protesta y la movilización indígena es de tipo occidental. Pero interfiere con ella el nudo ideológico (también occidental, aunque de origen marxista) de la “autonomía”. Es lo que queda del “modo de producción campesino” y del tipo ideal de Redfield. —

11 *América Indígena*, vol. 29, núm. 3, julio, 1969. El volumen contiene casi todas las intervenciones del simposio “Social Responsibilities” y de la reunión anual de la Sociedad para la Antropología Aplicada de abril de 1969. El número contiene el ensayo “En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas”, en el que Alfonso Villa Rojas responde con elegancia a las imputaciones contra el indigenismo.

12 Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*

13 El aumento de la población indígena en los últimos treinta años es uno de los fenómenos menos analizados en el debate sobre Chiapas. Hoy se habla a la ligera de diez millones de indígenas, pero el censo de 2000 del INEGI dice que hay 7.6 millones de personas que hablan una lengua indígena (7.8% y no 10% de la población nacional). Arturo Warman explica que la proporción de indígenas respecto del total nacional no se ha modificado de manera importante desde 1970, aunque los hablantes de lenguas indígenas se duplicaron en números absolutos. El 83.2% de hablantes de lenguas indígenas utiliza el español en diverso grado. En un cuestionario ampliado al censo de 2000, sólo el 6.1% de los mexicanos se declaró indígena, la quinta parte de los cuales no habla ninguna lengua indígena. Por el contrario, dos millones de hablantes de alguna lengua indígena no se consideraron indígenas (“Los indios de México”, *Nexos*, abril, 2001).