

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

CUARENTA AÑOS DE MODELOS Y EXPERIMENTOS DE
DESARROLLO POR LOS ORGANISMOS PUBLICOS Y
PRIVADOS EN LA SIERRA TARAHUMARA CHIHUAHUENSE

TRABAJO QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRÍA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

P R E S E N T A

JUAN LUIS SARIOGO RODRIGUEZ

MEXICO D.F.

OCTUBRE, 1994

INDIGENISMO: PROPUESTAS TEORICAS Y PROYECTOS DE ACCIÓN

Juan Luis Sariego Rodríguez

Introducción

Este trabajo tiene como propósito fundamental revisar las perspectivas teóricas clásicas que dieron lugar a los diferentes discursos y debates sobre el concepto de **indigenismo** en la antropología mexicana y a su institucionalización desde principios de este siglo hasta el final de los años sesenta. En la segunda parte del trabajo se analizan las polémicas en torno al indigenismo que tuvieron lugar al inicio de los años sesenta. Con ello, pretendo construir un paradigma y marco de análisis para explicar las experiencias indigenistas en la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua, tema que aborda la tesis que estoy elaborando.

I.- LA CONSTRUCCION DE LA TEORIA INDIGENISTA.

Del incorporacionismo al integralismo: los primeras definiciones de la política indigenista nacionalista.

En la antropología mexicana parece haber un consenso bastante generalizado en el sentido de que el indigenismo que nació de la Revolución de 1910 significó una ruptura intelectual e institucional con el pensamiento y las prácticas anteriores. En particular es bastante claro que la nueva política del Estado frente a los grupos indígenas quedó integrada a los esfuerzos institucionales de unificar política y socialmente la nación y a

los programas de reforma social a través del reparto agrario, la educación rural, todo ello en un clima intelectual de marcado nacionalismo.

Manuel Gamio (1883-1960) fue sin duda el primer y más claro exponente de esta nueva concepción del indigenismo. A su regreso de la Universidad de Columbia donde fue alumno de Boas y tras haber dirigido en 1912 la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía y el Departamento de Monumentos Arqueológicos (de 1912 a 1915), fue nombrado por el primer gobierno revolucionario encargado de la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura, cargo que ocupó desde 1917 a 1924 y desde el que emprendió la restauración de la zona arqueológica de Teotihuacán a resultas de la cual coordinó la edición de su obra clásica **La población del Valle de Teotihuacán**.

Mezcla curiosa de un liberalismo positivista y de un nacionalismo romántico (Brading, 1989), el pensamiento de Gamio se sitúa también en los límites del evolucionismo unilineal decimonónico y las tesis boasianas del relativismo cultural.

De su nacionalismo romántico y su herencia boasiana son reflejo sus planteamientos sobre la defensa estética y la revalorización del arte prehispánico, su propuesta de fomento de la artesanía indígena -"la industria nacional-", su reconocimiento de la supervivencia de las tradiciones prehispánicas, su crítica tanto

al liberalismo clásico como al comunismo de la época, su defensa a ultranza de la antropología integral aplicada al indigenismo y, sobre todo, su ferviente nacionalismo.

Desde las primeras páginas de su obra cumbre, "**Forjando Patria (Pronacionalismo)**," publicada en 1916, Gamio se mostraba particularmente preocupado por la unidad de la nación: era preciso forjar una patria culturalmente homogénea, para lo cual se requería de una lengua y un carácter comunes, una raza homogénea, una integración económica y una historia unificadora que acabara con la dicotomía entre una minoría moderna civilizada y las "pequeñas patrias" indígenas.

De la influencia que el liberalismo positivista y el evolucionismo clásico tuvieron en los planteamientos de Gamio hablan específicamente sus concepciones sobre la evolución cultural y, en consecuencia, sobre la acción indigenista.

La visión de Gamio sobre la cultura parte de una dicotomía entre los componentes materiales¹ y los intelectuales. Los últimos, expresión del nivel de civilización de un pueblo, abarcan tanto los conocimientos científicos como las manifestaciones emotivas (ideas y conceptos científicos, estéticos, religiosos, folklóricos, etc.).

¹ La cultura material "está constituida por el conjunto de actividades y objetos con que se satisfacen las necesidades materiales de la vida individual y social: habitación y muebles; alimentación, vestido, implementos domésticos, herramientas agrícolas e industriales, vehículos, libros, instrumentos científicos, medicinas, armas, etc" (Gamio, M. "**Algunas consideraciones sobre niveles culturales de los grupos indios y mestizos**" en Gamio, 1986:122)

Desde esta premisa, Gamio estableció una clara distinción entre la cultura intelectual de tipo científica ² que detenta la minoría mestiza y occidentalizante del país y la cultura intelectual de tipo popular o folklórico ³, residuo de la época prehispánica y, sobre todo, del período colonial. El grado y la forma de evolución de estos dos tipos de cultura intelectual es distinta: mientras la científica sigue una línea ascendente, acumulando cada vez un mayor número de conocimientos, la popular no pasa del nivel convencional y sigue ciclos de crecimiento y desintegración, desorganización y decadencia.

A partir de la esta visión sobre la cultura y de una cierta filosofía positivista de los valores, Gamio desarrolla una concepción sobre la aculturación y el mejoramiento cultural de los grupos étnicos retrasados en su evolución: los aspectos de la cultura material e intelectual que sean ineficientes o perjudiciales deben ser erradicados y sustituidos por elementos de la cultura de tipo científico. En particular y tal y como lo mostró en el caso de la población del valle de Teotihuacán, lo único

² "están incorporados a ella aquellos individuos cuyo conocimiento sobre sí mismos y sobre el mundo que los rodea es, en términos generales, de índole científica, en la inteligencia de que no sólo incluye a quienes poseen directamente ese conocimiento y de acuerdo con él rigen las actividades de su existencia como los profesionistas y especialistas, sino también a la gran mayoría de los que no poseyéndolo, actúan en la vida valiéndose consciente o inconscientemente de las indicaciones, consejos y prescripciones de aquellos y de los informes complementarios que les ministra el material impreso.." (Gamio, 1986:125)

³ "La existencia de quienes están incorporados a ella no es científicamente regida; es decir que ni poseen conocimientos científicos ni, en términos generales, actúan siguiendo las indicaciones de quienes los tienen; tampoco reciben el beneficio que el material impreso pudiera suministrarles, pues aun los que saben leer tropiezan con dificultades económicas para adquirir libros o periódicos. Sin embargo tienen un conocimiento que substituye al científico y que está formado por: Primero, ideas y conceptos de sus antecesores transmitidos por medio de tradición verbal. Segundo, ideas y conceptos que proceden de personas carentes de preparación científica que integran su medio social, como ancianos, sacerdotes, curanderos, brujas, etcétera. Tercero, ideas y conceptos deducidos de la apreciación e interpretación de carácter personal y, por lo tanto, convencional, que hacen al observar toda clase de hechos y fenómenos" (Gamio, 1986:130)

rescatable del México indígena son la arquitectura, el patrimonio artístico y las artesanías. Lo que había quedado de las culturas indígenas o como él las llamaba de las "pequeñas naciones" no era sino una especie de excrecencia (cfr. los famosos survivalists de los evolucionistas) de su viejo pasado glorioso. Por eso era necesario fusionar a los grupos indígenas en la corriente principal y progresista de la cultura mestiza, renovada en los principios de la Revolución. En suma, no había otra alternativa para los indios que la incorporación, concepto que se convertiría entonces en el leitmotiv de la política indigenista.

La labor de Gamio pronto derivó en todo un programa de formación de antropólogos en México. El objetivo del trabajo de campo era entender los rasgos culturales que caracterizaban a los diferentes grupos étnicos, para apresurar su desaparición más que para perservarlos. Para ello era operativo dividir las zonas indígenas en áreas culturales (tema que se convirtió desde entonces en una estrategia típicamente indigenista y que tiene sus raíces en el difusionismo alemán), e iniciar allí un trabajo interdisciplinario que conjuntara a los especialistas de las diferentes ramas de la antropología (la histórica, la biológica y la cultural), con los técnicos del desarrollo.

El propio Gamio habría de ser el primero en poner el ejemplo. En 1917 inició un ambicioso programa de investigación e intervención social en las comunidades cercanas al centro

arqueológico de Teotihuacán (cfr. **La población del Valle de Teotihuacán**, 1922). El lugar no pudo ser más adecuado para reafirmar sus tesis: en la sede de una de las más sólidas culturas de México, Gamio comprobó que la miseria y el atraso de sus habitantes modernos no podía tener más que una raíz, la obstinada persistencia de muchos rasgos -ya degenerados- de la cultura indígena mexicana. Resistencia cultural y pobreza eran sinónimos, y aunque se percibían los problemas de explotación agraria que los teotihuacanos padecían a causa del sistema de haciendas, ésta no parecía ser la causa fundamental de su atraso. Ante eso no había más que una alternativa que se ensayó en el propio proyecto: iniciar un programa de mejoramiento de la comunidad que incluyó la castellanización y escolarización, la introducción de personal médico y sanitario y la inversión en algunos pequeños proyectos de desarrollo económico.

A partir de la celebración del I Congreso Indigenista Interamericano en 1940 que tuvo lugar en Pátzcuaro (Mich.), se creó el Instituto Indigenista Interamericano (I.I.I.), con sede en la ciudad de México, del que Gamio fue director desde 1942 hasta la fecha de su muerte, en 1960. En los editoriales y en los artículos de las dos revistas del I.I.I., **América Indígena** y **Boletín Indigenista**. Gamio expuso por cerca de 20 años sus ideas sobre el problema indígena insistiendo en la defensa del patrimonio cultural y artístico de los grupos étnicos; el mejoramiento de sus condiciones nutricionales, sanitarias, educativas y laborales; la

denuncia de la discriminación racial y la defensa de la propiedad de la tierra y el reparto agrario. Al mismo tiempo estas dos revistas se convirtieron en una caja de resonancia de las experiencias y proyectos indigenistas en todo América. (Masferrer, 1981: XIV)

De todas las estrategias institucionales que Gamio concibió para llevar a cabo la tarea de integración de los grupos indígenas a la Nación, sería sin duda la Escuela la que cobraría mayor relevancia en el México rural de los años veinte. Fue en este contexto donde la obra de un pensador de origen norteamericano, **Moisés Sáenz** (1888-1941), vino a asentar las bases de un nuevo modelo educativo para la acción indigenista.

Regiomontano y maestro de origen, Sáenz se formó en la famosa Escuela Normal de Xalapa presidida por la filosofía positivista del Maestro Rébsamen y se especializó en la Universidad de Columbia de Nueva York en las teorías de la **escuela de la acción** que por ese entonces enseñaba el pedagogo John Dewey. A su regreso a México, su experiencia en el campo de la educación lo llevarían a ser nombrado Oficial mayor y Subsecretario de Educación Pública, cargos en los que se desempeña hasta los años treinta.

El pensamiento de Sáenz significa una reformulación de las tesis de Gamio al menos en tres concepciones: el del papel de la antropología en las tareas indigenistas, el del nacionalismo y el

de la integración de los grupos indígenas.

Enemigo de la orientación academicista de las disciplinas antropológicas, Sáenz propone ponerlas al servicio de una sociología aplicada que relegando los aspectos culturales a un segundo plano, llegue a proponer y a prescribir soluciones a los graves problemas sociales de la Nación⁴. Sáenz pone a prueba esta nueva visión en un trabajo de investigación-acción durante 1932 en la región de los Cañada de los Once Pueblos de Michoacán del que surge una de sus principales obras, Carapan, bosquejo de una experiencia

El nacionalismo de Sáenz es también de un nuevo orden. La visión evolucionista y occidentalizante de Gamio es sustituida en Sáenz por una perspectiva que antes que incorporar al indio busque integrar a México como una Nación. No será ello posible a base de erradicar los valores autóctonos de la población sino a partir de su asimilación y mestizaje con los de la cultura occidental y del reforzamiento "de la conciencia rural", de forma tal que se genere una expresión genuinamente mexicana de la civilización moderna.⁵

⁴ "He de confesar -dice Sáenz- que a mí me ha interesado poco el indio como materia de investigación científica, como candidato a la vitrina de un museo o al prolijo catálogo del sabio. (...) Huelga decir que reconozco la importancia de la arqueología, de la antropología, de la etnología, pero creo que, entre nosotros, por lo menos, éstas deben ser materia de información para la sociología mexicana, más bien que disciplinas con finalidades propias. Y en este respecto, hemos andado mal. Mientras el Museo Nacional de Historia y Etnografía, institución de notables cosas muertas, se conformaba con publicar de vez en cuando costosas monografías sobre el indio, en todo el país vivían los indios en abandono criminal por parte de las clases dirigentes, sujetos a la más inicua explotación" (Sáenz, 1982: 164-165)

⁵ En palabras de Sáenz: "Creo en un México mestizo que es el México mexicano, pero creo también que el México que hemos de formar ha de ser integrado con todos los elementos étnicos, culturales y espirituales de nuestra herencia" (Sáenz, 1982: 158-159)

En un texto clásico, Sáenz propone sustituir la ideología de la incorporación por la tesis de la integración:

"En vez de la incorporación se impone la tesis integralista. No incorporar al indio, sino integrar a México. En tal proceso entrarán todos los elementos de la nacionalidad, los factores humanos, las fuerzas vitales, las circunstancias del ambiente, las exigencias económicas y, por añadidura, cuanto de idealismo y de sentimiento podamos poner en la empresa. Integrar, sabiendo que no se incauta el mexicano al indio y que al reivindicar lo autóctono tampoco ha de desplazarse el producto del proceso histórico que nos ha dominado. Integrar, estableciendo la base física, la comunicación material, combatiendo el aislamiento y el localismo y el regionalismo hasta donde éste choque con la coherencia colectiva y con el ideal común. Integrar en lo cultural, no vendiendo retazos de civilización ni imponiendo cartabones de cultura, menos todavía importando del exterior lo que no es nuestro; recombinando sí, nuestros valores vernáculos, solidarizándonos con las obligaciones de la tradición y con el compromiso de las importaciones externas ineludibles.." ⁶

Cuatro estrategias son necesarias, según Sáenz para la integración: la acción sanitaria, las mejoras económicas, la escuela integral y el manejo de lo "inmaterial imponderable". Con este último concepto Sáenz hace referencia a una estrategia de reinterpretación del sentido de las prácticas culturales indígenas, es decir, a la conveniencia de mantener ciertas costumbres (como las formas asociativas, estructuras de autoridad y gobierno, etc) de los pueblos indios reorientándolas hacia los nuevos significados que derivan de los programas de reforma social (la educación, la reforma agraria, la atención sanitaria, etc.) que desarrollan los gobiernos de la Revolución.

⁶ "Política Indiana" en Sáenz, Moisés: **México íntegro**, 1982.

De todas estas estrategias es sin duda la de la educación, expresada a través de la Escuela rural la que Sáenz más desarrolló y la que mayor influencia tuvo en la acción indigenista. Este modelo educativo se distinguió en primer lugar por su carácter socializador, es decir, por su identificación con la vida comunitaria. "En estas Escuelas rurales, -dirá Sáenz- nunca se sabe donde principia la Escuela y termina el pueblo, ni dónde acaba la vida del pueblo y empieza la escolar, porque volviendo por su fuero primitivo de agencia real, esta escuela es una con la comunidad. La Casa del Pueblo, se llamó al principio, de hecho sigue siéndolo y también pedimos que el pueblo sea la casa de la Escuela"⁷

La escuela rural se caracteriza también por ampliar el campo del aprendizaje más allá de la lecto-escritura hasta el ámbito de las actividades productivas: niños y adultos aprenderán las técnicas modernas de la agricultura y las artes y oficios propios de la región. El nuevo modelo educativo, en fin, contribuirá a la integración a través de la socialización de los valores patrios, la castellanización y la identificación de los educandos con las tradiciones nacionales.

En sus años de Subsecretario de Educación, Sáenz tuvo a su cargo las Misiones Culturales: programas de apoyo a la escuela rural y al desarrollo de las comunidades realizados periódicamente

⁷ Conferencia pronunciada por Sáenz en 1928. Cfr. Comas, J. *La Antropología social aplicada en México*, 1976, pág.105.

en las zonas más deprimidas de país por medio de equipos interdisciplinarios compuestos por médicos, enfermeras, veterinarios, economistas domésticas, carpinteros, músicos, maestros...etc. Estas misiones culturales, establecidas en 1923 y aceptadas oficialmente en 1926,⁸ iban dirigidas a la población rural, sin hacer distinción en términos de categorías étnicas o culturales, como proponía Gamio. De hecho, en 1925, se desmanteló el Departamento de Antropología de Gamio así como el Departamento de Cultura indígena de la Secretaría de Educación.

Los límites a la integración: el discurso funcionalista sobre la comunidad.

En el transcurso de los años treinta se desarrolló en México un discurso antropológico sobre el cambio social, distinto del que hasta entonces habían postulado los indigenistas. Inspirado en las viejas tesis del funcionalismo durkheimmiano y enriquecido por algunos de los postulados de la sociología alemana, esta corriente del pensamiento, encabezada por Robert Redfield, vino a poner en el centro de los debates dos aspectos contrastantes de la definición de la comunidad indígena: su carácter autárquico y su ineludible tendencia a evolucionar hacia un modelo cultural occidental.

En tres de sus obras clave -**Tepoztlan: a Mexican Village** (1930), **The folk culture of Yucatán** (1941) y **The little community**.

⁸ Sobre el funcionamiento de las Misiones culturales puede verse Aguirre Beltrán, G. "Integralismo e incorporación" en **Teoría y práctica de la educación indígena**, 1992, pág.85-91.

Peasant society and culture (1956)- Redfield plantea y afina una visión sobre la cultura y la comunidad **folk** en la que predominan los rasgos del aislamiento, la autosuficiencia, la homogeneidad social, la funcionalidad de las instituciones, la estandarización de las pautas de comportamiento en orden al mantenimiento de la estructura social.

En contraste con la visión dicotómica de la cultura que había mantenido Gamio, la de Redfield tiende a ser más integrada y sistémica: las instituciones que se orientan a satisfacer necesidades sociales se articulan entre sí de forma tal que cualquier modificación en uno de sus componentes habrá de repercutir en los demás.

De esta concepción y de su concepto de la aculturación⁹ que aparece más explícitamente analizada en su conocido estudio comparativo de cuatro comunidades yucatecas, Redfield concluía que en México, como en otras muchas partes del mundo, se estaba produciendo un proceso de cambio cultural derivado de la incidencia de la cultura urbana que hacía que la "pequeña tradición" de las comunidades folk, a pesar de su coherencia y su funcionalidad, fuera cediendo el paso a "la gran tradición".

El cambio podía resumirse en tres aspectos: la

⁹ Para Redfield y sus colegas, aculturación designaba todos aquellos fenómenos que se producen cuando grupos de individuos con culturas diferentes entran en contacto directo y continuo y, por consiguiente, generan cambios en las pautas culturales originales de uno u otro grupo o de ambos a la vez.

individualización, la secularización y la desorganización. De ellos el más englobante era el tercero puesto que se traducía en el hecho de que el significado atribuido a todos los elementos de una cultura se fragmentaba y se volvía inoperante como fuerza unificadora.

Al paso del tiempo Redfield asumiría una concepción sobre la aculturación en la que los elementos mentales eran más importantes que en los materiales: lo importante era entender cómo se modificaban las cosmovisiones, las mentalidades, más que la economía o el parentesco o la tecnología agrícola. Por eso en una de sus últimas obras, **The little community**, Redfield apuntaba que el objeto de su estudio era "la mentalidad colectiva de la comunidad".

Desde varios puntos de vista, algunos más velados que explícitos, los planteamientos de Redfield venían a poner en entredicho los postulados de la integración de los antropólogos mexicanos. Es cierto que la coherencia de sentido y la funcionalidad que Redfield otorgaba a la comunidad folk -su monografía de Chan Khom es la mejor muestra de ello- parecían concordar con muchos de los valores psicológicos y culturales que Gamio y Sáenz habían reconocido entre los habitantes del Valle de Teotihuacán y de la región de Carapan. No es por ello extraño que la moda por los estudios de comunidad fueran temprana y fecundamente asimilados por la antropología mexicana.

Pero, en cambio, las concepciones de Redfield sobre la aculturación y el cambio social así como su visión estructural-funcionalista sobre la cultura, dejaban pocas dudas en torno a la eficacia de las tareas de integración indigenista. Si la cultura debía entenderse como una unidad y si la evolución cultural se dirigía ineludiblemente hacia un modelo occidental uniforme, proceso no tan deseable como inevitable, ¿qué futuro podrían tener las políticas de integración defensoras del mestizaje, el respeto cultural, el rescate de los valores autóctonos y la construcción de un nacionalismo genuino? ¿No era de alguna forma innecesaria la presencia de las agencias de integración, ante las fuerzas del progreso y de la evolución que tarde o temprano acabarían con el aislamiento y la autarquía de las comunidades folk?

Quizás por su enfrentamiento con el paradigma indigenista, las tesis funcionalistas de Redfield fueron matizadas en el transcurso de los años treinta y cuarenta por varios antropólogos norteamericanos estudiosos del medio rural e indígena mexicano. Como se sabe, el paradigma de Redfield habría de ser pronto criticado en los trabajos de Oscar Lewis, George Foster, Ralph Beals, Sol Tax, Herkovits, etc. Mientras algunos rechazaban el supuesto aislamiento de la comunidad folk y el hecho de que la homogeneidad, integración y tradición sagrada fueran variables que dependieran de dicho aislamiento con respecto a la cultura urbana, otros en cambio, se esforzaban en conciliar las tesis funcionalistas con las indigenistas, distinguiendo dentro de la

unidad cultural un núcleo central inmutable y una serie de componentes aleatorios modificables sin por ello atentar contra la coherencia cultural. No faltaron, en fin, quienes, influidos por las tesis de la escuela de cultura y personalidad, asociaron el atraso rural mexicano a factores psicológicos derivados de un larga experiencia de explotación que había acabado por configurar una cultura autoasumida de la pobreza, desmitificando así la imagen idealizada de la sociedad folk.¹⁰

Al final de los años treinta e inicio de los cuarenta la influencia de Gamio y la de Redfield estaban en cierta medida en pugna entre los indigenistas mexicanos y dividían a los antropólogos mexicanos en dos bandos: los así llamados "**antropologistas**" y los "**indigenistas**" propiamente dichos. Para los primeros, seguidores de Redfield, era impensable que se pudieran cambiar ciertos aspectos de las culturas indias y preservarse otros, porque la cultura es un todo sistémico compuesto de partes inseparables. Para los boasianos-gamianos, en cambio, se podía intervenir en algunos rasgos culturales preservando otros.

Pero más allá de las polémicas académicas, sería el propio gobierno quien habría de definir oficialmente las directrices a seguir en materia indigenista. En 1936, en pleno cardenismo se creó

¹⁰ Estas nuevas visiones y replanteamientos funcionalistas aparecen en Ralph Beals, *Cherán, A Sierra Tarascan Village*, 1946; George Foster, *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*, 1948, y Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village. Tepoztlan Restudied*, 1951; "Urbanización sin desorganización", 1952, *Los hijos de Sánchez*, 1964; *La cultura de la pobreza*, 1972) y Pedro Martínez. *A Mexican peasant and his family*, 1967.

el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, brazo derecho de la política indigenista de Cárdenas. En 1940 se celebró el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, donde asistió toda la **intelligentzia** antropológica mexicana, para ratificar la política integracionista, la urgencia de las tareas educativas y de desarrollo y para reafirmar el nacionalismo de los pueblos latinoamericanos.

Retomando las tesis del relativismo cultural el Congreso de Pátzcuaro reafirmó el principio del respeto a la personalidad del indio y a su cultura (usos, costumbres, creencias, hábitos, lenguas, arte, etc.) como norma de toda acción de promoción y desarrollo. También recomendó la creación de organismos especializados en cada uno de los países para atender las demandas de los grupos étnicos. En 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista (desapareciendo su antecesor el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas). Además el indigenismo nacionalista que se hizo norma de estado, se convirtió también en fuente de reflexiones para la antropología y punto de referencia de los planes de estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, fundada en 1938 e integrada al INAH pocos años después.

Integración y relaciones inter-étnicas. La doctrina oficial indigenista y su institucionalización

Desde el inicio de los años cuarenta una nueva generación de antropólogos mexicanos formada en los principios del nacionalismo

cardenista vino a desarrollar una visión del indio y a formular la doctrina de la acción indigenista que se convertiría por muchos años en la guía de acción de las agencias gubernamentales en el medio indígena.

En contraste con las visiones funcionalistas que habían subrayado el carácter cerrado y aislado de la comunidad, esta segunda generación de indigenistas comenzó a poner el énfasis en las relaciones del mundo indígena hacia afuera, tanto con el mundo mestizo circundante como con el resto de la nación. Fue así como se introdujo en la antropología mexicana el tema de las relaciones interétnicas.

La primera ocasión en que este concepto se presentó fue a raíz de un estudio realizado por Malinowski y Julio de la Fuente sobre el sistema de mercados en el valle de Oaxaca, en donde Malinowski estaba interesado en probar, que en el seno de una institución como el mercado, ligada a las necesidades biosicológicas del individuo, se encontraban enlazados todos los elementos de una cultura y estos podían ser desenmarañados para examinar la relación de las partes con el todo. El informe final de **La economía de un sistema de mercados en México**, aunque era en realidad un obra inconclusa (a causa de la muerte de Malinowski), planteaba por primera vez una visión de las regiones indígenas no en función de rasgos culturales o límites administrativos, sino en términos de redes de relaciones sociales en torno a la subsistencia e interdependencia económica de

las comunidades rurales.

De ahí pasó posteriormente De la Fuente a analizar el tema propiamente dicho de las relaciones inter-étnicas. Descubrió en primer lugar que la denominación "indio" no respondía tanto a la visión que sobre sí mismos tenían los indígenas, sino que era simplemente un epíteto acuñado por los "castellanos" (mestizos), con el único fin de atribuir a los indios un status inferior. Dicho de otro modo, se trataba de un concepto basado en la necesidad de colocar a todos aquellos que fueran étnicamente diferentes de los mestizos en una posición estructuralmente desventajosa, y como tal, constituía un instrumento de dominación.

Acorde con la opinión de otros antropólogos, De la Fuente acabó por conceptuar las relaciones entre indios y mestizos como relaciones "**casi de casta**", aunque también en ciertos casos eran relaciones "**casi de clase**".

Pero esta sociedad dual que veía De la Fuente no correspondía propiamente a la nación sino que se definía en el marco de regiones atrasadas, relativamente aisladas donde los mestizos no habían acabado de integrarse a la sociedad y a la economía mexicana modernas. Eran los mestizos los culpables de que se siguieran manteniendo relaciones de casta, debido a que éstos basaban su subsistencia en el dominio que ejercían sobre los indios y no en la participación en un sistema capitalista moderno. Eran

intermediarios entre una masa fragmentada y desorganizada de grupos étnicos y el sistema nacional.

La propuesta de la Fuente concluía con una postura coherente: la integración, antes de ser nacional, tenía que ser regional. El indigenismo no podía tender puentes entre indios y nación sin antes enfrentar, desde su núcleo, la situación de retraso y dominación que los mestizos ejercían a nivel regional. El nuevo lema del indigenismo fue entonces la INTEGRACION REGIONAL.

Pero si De la Fuente fue el primero en revalorizar el tema de las relaciones interétnicas, habría de ser Gonzalo Aguirre Beltrán en derivar tales hipótesis hacia la acción indigenista.

Médico de formación y alumno de Herkovits en la Northwestern University de 1945 a 1946, Don Gonzalo fue nombrado director del Departamento de Asuntos indígenas donde conforma un equipo de antropólogos (Julio de la Fuente, Carlos Basauri, Calixta Guiteras, Alfonso Villa Rojas, Maurilio Muñoz y Ramón Hernández) que inicia haciendo una reformulación de los programas del Departamento en la huasteca veracruzana. El proyecto queda sin embargo truncado por la renuncia de Aguirre al Departamento.

En 1949 y ya adscrito al recién fundado Instituto Nacional Indigenista Aguirre replantea sus preocupaciones sobre los problemas regionales en un estudio desarrollado en la Meseta

Tarasca de Michoacán (**Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatépetl**, 1952), destinado a orientar los planes de desarrollo de la Comisión del Tepalcatepec, organismo gubernamental inspirado en las experiencias de la Tennessee Valley Authority. A partir de este estudio, a raíz del cual Aguirre conoce los planteamientos de un equipo de antropólogos de la Smithsonian asociados a Julian Steward (Beals, Foster, Brand y West) y asignados a la región tarasca, Aguirre delimita ya algunas de sus definiciones sobre el concepto de región:

"Los ensayos histórico-geográficos de Brand y West son, a mi juicio, seminales y a su influencia -unida a la que en mí produce la lectura precedente de **Hábitat, economy and society: A Geographical introduction to ethnology** (1934) de C. Daryl Forde- atribuyo la relevancia que en mis obras doy a la ecología como uno de los factores determinantes de la cultura; pero esta inclinación en modo alguno significa mi afiliación a la escuela ecológico-cultural presidida por Julian Steward y a su corolario el evolucionismo multilineal. Mis censores se engañan al suponer tal parentesco. Las coincidencias que se han advertido son producto de indagaciones en el mismo terreno y de reacciones ante estímulos semejantes (...) Mi contribución a los estudios regionales es modesta, no pretende construir esquemas grandiosos que desborden el ámbito de lo concreto, manejable y útil en situaciones prácticas, a saber: la forma y función de una región, como la Tarasca en el Tepalcatepec, donde interactúan dos sociedades, con lengua y cultura distintas, en posición asimétrica de super-subordinación. Mi enfoque no es evolucionista sino integrativo y aculturativo"¹¹

Pero como el propio Aguirre lo ha reconocido, su concepción de las regiones indígenas derivará de su experiencia como primer

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán "Formación de una teoría y una práctica indigenistas" en **INI**, 1988, pág.

director del Centro Coordinador Indigenista tzeltal-tzotzil de San Cristóbal de las Casas entre 1951 y 1952. Es ahí donde Aguirre formula su teoría sobre las **zonas interculturales de refugio**.

Revisando la historia, la arqueología y la etnohistoria, Aguirre comenzó por criticar la creencia de los funcionalistas de que las comunidades indígenas y campesinas de México pudieran entenderse a partir de su aislamiento temporal y espacial. Por el contrario se trataba de poblaciones que habían estado integradas a un sistema de ciudades-estado a través del tributo, tanto en la época prehispánica como en la colonial, aunque en los tiempos de relativa desintegración de las ciudades estados, las comunidades hubieran vivido una cierta autonomía. Ni la independencia ni la Revolución habían logrado acabar con el patrón de relaciones metrópoli-satélite que vinculaba a los productores del campo con los centros urbanos regionales. Pero, en contra de lo que suponía Redfield, la persistencia de las formas de cultura folk, no sólo era deseada por "la ciudad", sino impuesta en forma coercitiva.

La "ciudad primada" de la que hablaba Aguirre Beltrán era el prototipo de la "ciudad señorial", de origen colonial, centros urbanos ubicados en regiones indígenas donde la riqueza de los mestizos se sustentaba en sus relaciones económicas desiguales con los indios, ciudades ajenas a la modernización. La dominación podía ejercerse por la fuerza, pero sobre todo por medio de la manipulación de la identidad étnica de manera tal que se les

asignaba a los grupos de población rural con culturas diferentes a la de los conquistadores un status permanentemente inferior, con lo cual éstos últimos legitimaban esta situación. Los mestizos rechazaban además la posibilidad de que los indios pudieran participar en la ciudad señorial ni como clase explotada.

Era, según Aguirre, en estas "regiones interculturales" (que incluían zonas indígenas y "ciudades primadas atrasadas") o regiones "de refugio", fácilmente distinguibles en el panorama nacional por el tipo de relaciones entre mestizos e indígenas, donde debía centrarse la acción indigenista de los años de la posguerra. Aguirre vino así a cristalizar la versión oficial sobre el indio: éste dejaba de ser un representante de una cultura americana anterior a la conquista y se convertía en el habitante de una región rural relativamente remota, que era explotado en beneficio de sus contrapartes urbanas de un modo anacrónico (colonial), no como parte de una estructura moderna de clase sino como miembro de una casta culturalmente definida a la que, desde hacía siglos se le negaba, de manera absoluta, toda posibilidad de progresar dentro de la sociedad mayor.

La concepción de Aguirre Beltrán de las zonas de refugio es complementada por sus visiones del gobierno indígena y del proceso de aculturación. En **Formas de gobierno indígena** (1953) se comparan los sistemas políticos de tres grupos étnicos (los tarahumaras de Chihuahua, los tzeltales-tzotziles de los Altos de Chiapas y los

tarascos de Michoacán) para proponer la necesidad de su evolución e integración en las estructuras municipales y a los sistemas de participación ciudadana.

En **El proceso de aculturación** (1956) obra que el propio Aguirre reconoce como "la producción teórica que tiene mayor vigencia y más honda proyección en la antropología mexicana"¹², apoyado en el marco teórico de la escuela culturalista norteamericana, el autor realiza una revisión de la historia india de México, desde la perspectiva de la teoría de la cultura o "de la ciencia del hombre" como él mismo dice. La segunda parte de la obra plantea una discusión de las bases metodológicas sobre las que se fundará la escuela mexicana y finalmente en la tercera parte se desarrolla la teoría que sustentará la acción "del buen gobierno" del INI a través de sus centros coordinadores.

A lo largo del libro se reconoce el proceso de aculturación, por el cual dos culturas en contacto intercambian elementos y los reinterpretan para dar nacimiento a una nueva cultura, como el sustento de la acción indigenista. Aguirre añadirá:

"Las variaciones ambientales (...) y culturales (...) implican necesarias variaciones en los métodos y técnicas de la aculturación inducida, pero todos se basan en el respeto a la personalidad y a la cultura indias, sin que ello impida una decidida intervención que tiene por finalidad moderar los graves desajustes emocionales que inevitablemente sobrevienen a en todo proceso de cambio

¹² Aguirre Beltrán, G. "Formación de una teoría y una práctica indigenistas" en INI, 1988, pág.28

cultural. Es indudable que, aun sin la intervención de la acción indigenista, la aculturación, como fenómeno irreversible en un mundo que los medios de comunicación han empequeñecido, continuará su marcha. El poder de expansión y penetración de la cultura no cederá ante los obstáculos físicos ni fronteras étnicas (...) Pero es evidente también que, sin la acción indigenista, el cambio socio cultural que habrán de experimentar los grupos indios puede resolverse en la desorganización de los pueblos subordinados y no en su integración productiva"¹³

En 1955, un año antes de la publicación de **El Proceso de aculturación**, Aguirre Beltrán elabora un trabajo que habrá de seguir de guía en la acción indigenista, su **Teoría los Centros Coordinadores**. Para entonces el INI ya tiene en operación cinco Centros Coordinadores implantados en regiones estratégicas e interculturales de refugio: San Cristóbal de las Casas (en el área tzeltal-tzoltzil, creado en marzo de 1951), Guachochi (en la Alta Tarahumara, agosto de 1952), Temascal (en la zona mazateca de Oaxaca, enero de 1954), Tlaxiaco (en la Mixteca Alta oaxaqueña, mayo de 1954) y Jamiltepec (en la mixteca de la costa oaxaqueña, mayo de 1954), centros todos ellos cuya creación fue precedida de estudios etnográficos regionales¹⁴.

La Teoría sobre los Centros Coordinadores en la que se incluyen las tareas de programación y acción en el campo de la agricultura, ganadería, industrias, posta zootécnica, extensión

¹³ Aguirre Beltrán, El proceso de aculturación, edición de 1970 del CIBSAS, págs. 104-105. Tomado de Guillermo de la Peña, "Gonzalo Aguirre Beltrán" en **INI**, 1988, pág.104-105.

¹⁴ Cfr. Francisco Plancarte, 1954; Alfonso Villa Rojas, 1955; Moisés T. de la Peña, 1950 y Alejandro Marroquín, 1954.

agrícola, recursos forestales e hidráulicos, créditos, cooperativas, caminos, educación, salud y procuración de justicia va a constituir por mucho tiempo la expresión concretizada que guiará la acción institucional de los antropólogos y técnicos adscritos al Indigenismo.

La obra de Aguirre Beltrán es, sin lugar a dudas, el sustento intelectual más importante del pensamiento y de la acción indigenista en México, al menos hasta el final de los años sesenta. Retomando los hilos conductores del problema que habían sido planteados desde el final de la Revolución, Aguirre ofrece una síntesis original y, sobre todo, un completo programa de acción institucional. En él, se insertan muchas de las experiencias que me propongo analizar en el caso de la Sierra Tarahumara.

II.-LA CRISIS DE LA DOCTRINA INDIGENISTA.-

En la antropología mexicana existe un consenso generalizado en el sentido de que las tesis integracionistas que sustentaron la política oficial indigenista desde los años treinta comenzaron a resquebrajarse al inicio de los setenta.

Dos problemáticas diferenciadas, aunque no inconexas, surgen a partir de esta crisis. La primera tiene que ver con los nuevos derroteros que ha asumido, durante los últimos veinte años, la discusión teórica sobre el problema indígena del país. La segunda se refiere a las transformaciones en las directrices y prácticas institucionales de la política indigenista del Estado. Si el primero de estos ámbitos se caracterizó por una renovación teórica de la cuestión étnica en el marco de una polémica entre posiciones encontradas, el segundo, en cambio, ha seguido, más allá del discurso oficial, una línea de tenues reformas que muestran más continuidades que rupturas y que han acabado por desencadenar una serie de graves conflictos sociales de trascendencia nacional.

Sin dejar de señalar las conexiones entre estos dos ámbitos de la problemática indigenista, analizaremos cada uno de ellos por separado.

El debate sobre la cuestión étnica.

En un esclarecedor artículo, Rodolfo Stavenhagen señalaba en 1978 los que podríamos considerar los puntos neurálgicos y los conceptos centrales que estuvieron en el transfondo de la polémica sobre la cuestión étnica que se iniciara en los años setenta.¹⁵. Stavenhagen destacaba allí cinco conceptos -cultura, clase, comunidad, etnia y colonialismo interno- alrededor de los cuales se construían cuatro distintos enfoques explicativos sobre la relaciones entre los grupos indios de México y la sociedad nacional.

El primero de estos enfoques, el **culturalista**, parte de reconocer que son los elementos de la cultura de los pueblos indios los que explican su atraso y concluye proponiendo su incorporación a la cultura dominante, en especial a través de las políticas educativas monolingües y bilingües. En suma el progreso de la nación y aún el de los pueblos indígenas pasa por la destrucción de sus culturas.

El segundo enfoque que el autor define como **clasista** explica la pobreza de las comunidades indígenas a partir de su condición específica de clase: los indios son parte de las clases explotadas

¹⁵ Stavenhagen, R. "Clase, etnia y comunidad" en **México Indígena**, 1978. Este artículo tiene la ventaja, en relación con otros muchos que aparecieron en los años en que el debate indigenista tomó un carácter sumamente polémico, de omitir las referencias a autores y obras específicas, desentrañando con un análisis tipológico los aspectos centrales del debate.

del país, pero además, su cultura constituye un agravante más de su explotación y un obstáculo adicional para incorporarse a la lucha de clases. En consecuencia, la liberación de los indígenas sólo será posible en la medida en que éstos, rompiendo con su propia cultura, se integren a las luchas del proletariado nacional.

El tercer enfoque, -una variante del anterior-, caracteriza las comunidades indígenas como una supervivencia de un modo de producción precapitalista, resultado de la conquista y colonización y subordinado a un modo de producción nacional capitalista y dominante. La relación entre estas comunidades y la sociedad nacional no sólo es de explotación de clase sino de **colonialismo interno**. En la medida en que el modo de producción capitalista se consolide y se extienda, tenderá a desaparecer el modo de producción precapitalista y con él, todos los elementos culturales de los pueblos indios quienes acabarán por integrarse a la cultura mestiza. Sólo en la eventualidad de una transformación socialista "no tendrían por qué desaparecer los elementos distintivos de las culturas indígenas ya que no serían un estigma asociado a las diversas formas de explotación económica precapitalista".¹⁶

La última propuesta, en fin, destaca el carácter distintivo de la **identidad étnica** que no puede ser reducida a una condición de clase. Las culturas étnicas de los grupos indígenas no están determinadas por las estructuras económicas del modo de producción

¹⁶Ibid, pág.99.

precapitalista y del colonialismo interno a las que se asocian. Más bien, se definen "por el grado de identidad que son capaces de proporcionar a sus miembros y a su capacidad para normar las relaciones sociales de éstos en el seno de estructuras comunitarias dadas"¹⁷. Así como la conciencia de clase y la conciencia étnica no se contraponen, así también la lucha de clases y la liberación étnica de los pueblos indígenas son dos fenómenos ligados entre sí dialécticamente. Por lo demás la expansión de las relaciones capitalistas de producción en el medio indígena no provocará la proletarización sino la lumpenproletarización, la marginalización y la desculturización de los pueblos indios, condiciones las menos propicias para un cambio social del país.

Expresados en estos términos, es probable que ninguno de estos enfoques corresponda exactamente a las propuestas concretas de todos los autores que tomaron parte en esta polémica. No me parece sin embargo que la mayoría de ellos estén sustancialmente alejados de algunos de estos cuatro puntos de vista. Me atrevería a pensar que, tras más de dos décadas transcurridas desde el inicio de la polémica, muchos de los puntos de vista implícitos en esta disidencia han sido matizados y, en algunos casos, las distancias se han reducido.¹⁸ No falta, incluso quien piensa que este debate

¹⁷ Ibid., pág.99

¹⁸ En particular es bastante evidente que el modelo integracionista ha dejado de ser defendido, salvo en pequeños reductos académicos y es claro un relativo consenso sobre el carácter pluricultural de la Nación como lo demuestra la reciente reforma al Art. 4° constitucional.

se ha vuelto ya caduco.¹⁹ En cualquier caso no pretendo aquí reconstruir esta polémica -tarea a la que se han dedicado ya muchas páginas-²⁰, sino más bien interpretarla y traerla hasta el presente a partir de lo que me parece ser uno de las claves de su comprensión: **la relación entre las propuestas sobre el problema étnico y los proyectos de Nación que las sustentan.** Entre otras, tal perspectiva puede ofrecer una visión más integrada de los puntos de consenso y desacuerdo que están hoy en el centro de las preocupaciones sobre el problema indígena y que están relacionados con el tema de esta investigación.

La cuestión étnica y los proyectos de Nación.

En su teorización más acabada -la de Aguirre Beltrán- el indigenismo integracionista ha sido concebido como la expresión social de un fenómeno biológico, el mestizaje, como "la ideología del mestizo, método y técnica de unificación nacional"²¹. Porque así como el mestizo representa la integración de raíces biológicas y culturales distintas y por ello está en capacidad de asimilar la

¹⁹ Esta parece ser la opinión reciente de Arturo Warman, -por cierto uno de los iniciadores de la polémica-, cuando afirma que "los formidables debates que marcaron el desarrollo del indigenismo durante casi todo el siglo que se acerca a su final parecen agotados". Las nuevas discusiones sobre el problema, señala Warman, estarían atravesadas por una pluralidad de opiniones, una cierta indiferencia, el escepticismo y una distancia creciente entre posiciones, lo que puede provocar que el debate se desgaste y se diluya. (Warman A. y A. Argueta, 1991, págs. 7 y 8)

²⁰ Entre los trabajos que reseñan la trayectoria de esta polémica pueden consultarse Medina y García Mora, 1983; Méndez Lavielle, 1987; De la Peña, 1988; Báez-Jorge, 1990. Los textos centrales de la polémica aparecen en Varios, **De eso que llaman antropología mexicana**, 1970; Stavenhagen, 1969 y 1978 y 1980; González Casanova, 1963 y 1965; Palerm, 1975; Aguirre Beltrán, **Obra polémica**, 1982 y 1983; Medina, 1974 a y b y 1976; Cazés, 1966; Báez; 1975; Palerm, 1975, Díaz Polanco, 1978 y 1981 y Bartra, 1974 y Guerrero et al. 1978.

²¹ Aguirre Beltrán, **Obra polémica**, pág.96 y **El proceso de aculturación**, pág.111.

alteridad india, así también el indigenismo constituye la vía de articulación entre las dos fuerzas sustentantes de la nacionalidad: el indianismo y el occidentalismo. Es pues el mestizo quien es portador del proyecto de Nación y no el indio, por ser ajeno a la idea de nación.²² Retomando los términos de Aguirre Beltrán:

..."El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas. (...) El indio, como tal, no puede postular una política indigenista porque el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial, homogénea y precapitalista que no tiene sino un sentido y una noción vagos de la nacionalidad.

El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última sino como un medio para la consecución de una meta más valiosa: el logro de la integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social en que el indio y el no indio sean realmente ciudadanos libres e iguales"²³

Pero el anhelo del mestizaje y del indigenismo sólo pudo ser consumado a partir del programa de justicia social nacido de la Revolución y en particular de la Reforma agraria y la política educativa, expresiones ambas del sincretismo cultural. Los postulados del Congreso de Pátzcuaro, en 1940, marcaron las directrices institucionales que habría de seguir la acción indigenista para lograr la integración, combinando los principios

²² Como lo ha señalado Stavenhagen (1980, pág.66) hay en esta visión una combinación de la visión decimonónica del mestizo como portador del progreso y del enfoque sobre la movilidad social de las clases medias en la sociología del desarrollo. También Aguirre reconoce la paternidad de estas ideas en la obra de Villoro (1987).

²³ Aguirre Beltrán, G., "Un postulado de la política indigenista", en **Obra polémica**, págs. 24-25 y 28.

de la justicia social con el respeto de la culturas indígenas derivado de un "sano" relativismo cultural.

Así pues, en el planteamiento del integracionismo es la idea de la **construcción de la nación** y del **nacionalismo** la que está en el transfondo de la justificación de la acción indigenista. Pero el proceso de formación de la nación que, en la lógica indigenista, es inconcluso en tanto existan grupos étnicos que no participen, en igualdad de derechos, en la sociedad nacional, no es ajeno a la estructura de clases y a las relaciones capitalistas de explotación que permean la vida nacional. Los teóricos del indigenismo no tardaron en percibir esta relación entre nación y clases, máxime en una coyuntura histórica como la de los años cuarenta y cincuenta en la que el país vivía una expansión acelerada del capitalismo en todos los sectores sociales y productivos. Es por eso que la integración, el mestizaje y el nacionalismo se redefinen en categorías de relaciones de clase.

El indigenismo busca entonces orientar un proceso, por lo demás inevitable, de incorporación del indio, desde una condición de explotación de casta típica de las zonas interculturales de refugio a una condición de clase, propia de una nación moderna, caracterizada por relaciones capitalistas. Las primeras son el resultado del **proceso dominical** (segregación racial, control político, dependencia económica, mantenimiento de la desigualdad, la distancia social y la acción evangélica) con que los mestizos de

las regiones de refugio, imbuídos de una "falsa conciencia" mantienen subordinadas a las comunidades indígenas. Las segundas, en cambio, son signo de la integración nacional. La tarea del indigenismo habrá de consistir en desenmascarar esa falsa conciencia mestiza y en fomentar los niveles de aculturación que pongan fin al proceso dominical.²⁴

En el paradigma integracionista, se sostiene además, -aunque nunca se logra explicar con claridad- que la proletarización del indígena no significará necesariamente la extinción de su cultura, máxime si este proceso se da en un contexto de asimilación de los símbolos indios en la cultura mestiza nacional.²⁵

Consecuente con la idea de nacionalismo derivada de la Revolución pero sobretudo acorde con los postulados integracionistas, el indigenismo niega toda viabilidad a cualquier proyecto de autonomía indígena. A la Revolución de 1910 se le atribuye el haber preferido un sistema unificado de gobierno antes que el principio de la libre determinación de las comunidades étnicas, por lo que las formas de gobierno indígena deberán desaparecer. Pero además la autonomía indígena resultaría incompatible con el proceso de aculturación y se convertiría en un

²⁴ Como acertadamente lo ha señalado Stavenhagen, esta visión contradictoria del mestizo, -portavoz y obstáculo al mismo tiempo de la integración a la nacionalidad- no resulta del todo convincente en los planteamientos de Aguirre (Stavenhagen, 1980).

²⁵ Véase al respecto Aguirre Beltrán, "Los símbolos étnicos de la identidad nacional" en *Obra polémica*, 1992, págs. 121-163.

proyecto involutivo en términos de la integración nacional, más aun si se tiene en cuenta que los países mestizo-americanos no son estados totalmente constituidos. Finalmente la vía autonomista significaría desproteger a los grupos indígenas contra los posibles embates del imperialismo.²⁶

En contraste con esta visión de indigenismo derivada de una particular interpretación del proceso de consolidación de la Nación, la mayoría de los enfoques que surgieron a partir de los años setenta han planteado otras visiones alternativas en las que se destaca **la relación entre la formación nacional y la estructura de clases**. Aún desde puntos de vista diferentes, todas estas perspectivas coinciden en señalar la incapacidad de la política indigenista para dar respuesta a las demandas de los pueblos indígenas.

Una de estas vertientes críticas es la que argumenta que en un contexto de crisis capitalista como la que se vivía al final de los años sesenta, era la lógica misma del integracionismo la que explicaba la exclusión de los grupos indígenas del proceso de formación nacional.

Desde una concepción neoevolucionista, la postura crítica de Angel Palerm es, en este sentido, reveladora. Tras señalar que "la

²⁶ Estos planteamientos de Aguirre Beltrán en *El Proceso de aculturación, Formas de gobierno indígena* y "El indigenismo ácrata...". Véase también Stavenhagen, 1980.

contradicción esencial parece existir (...), no entre un indigenismo integracionista y otro no-integracionista, sino entre los diversos cursos posibles abiertos a la política integracionista y la negativa a participar en ellos", Palerm sugería una paradójica confirmación de las tesis integracionistas: la crisis económica y la reacción política derivadas del desmoronamiento del "milagro mexicano" estaban exacerbando el atraso de los sectores no capitalistas del país en cuya explotación se había sustentado el crecimiento capitalista. En tal coyuntura y en la lógica misma de los argumentos indigenistas, la crisis de expansión capitalista estaba paralizando el proceso de integración y proletarización indígenas, lo que implicaba que se acentuaran las tendencias regresivas hacia el mantenimiento de relaciones preclasistas dentro de las zonas de refugio, se activaran los mecanismos de represión frente las demandas indígenas y se regresara a un indigenismo colonialista, paternalismo y burocrático.²⁷

Desde otra perspectiva de raíces marxistas que concibe a los grupos indígenas como minorías étnicas dentro del sistema de clases del capitalismo mexicano, se construye una visión de la nación alternativa a la del indigenismo, **-la nación-pueblo-**, y al subrayarse el carácter de clase del Estado, se sostiene también la inviabilidad de toda política indigenista. Como lo ha planteado Gilberto López y Rivas:

²⁷ Palerm, 1982, págs. 12-18.

..."El problema étnico forma parte integral de la cuestión nacional, la cual se expresa, fundamentalmente, en el conflicto entre las clases sociales que genéricamente, para el caso de nuestras sociedades dependientes, forman el pueblo y la alianza burguesía-imperialismo. Por tanto, la cuestión étnica pasa, necesariamente, por el establecimiento de un nuevo tipo de nación, la **nación-pueblo**, la cual redefine no sólo una nueva hegemonía, la de las clases otrora dominadas, sino que también establece una nueva relación del conjunto de los agregados étnico-nacionales, dándole a la nación un carácter multiétnico y plurilingüe"

..."Es imprescindible, por tanto, que el proyecto de la nación-pueblo asuma con claridad los programas y las plataformas de lucha de los grupos étnicos de tal manera, que las reivindicaciones de estos grupos no sean subordinadas ni subsumidas a objetivos supuestamente "estratégicos" sino, por el contrario, que estas demandas formen parte de la estrategia misma de la construcción de la nación-pueblo"²⁸

Un nuevo discurso se plantea aquí en torno a la relación entre la cuestión étnica y la nación. Si en el Estado-nación sostenido en la hegemonía burguesa los grupos étnicos han sido integrados al sistema de clases como una minoría subordinada, sólo será a través de la destrucción del Estado como estos grupos, en alianza con otros sectores del pueblo, lograrán recuperar su identidad y plasmar su visión de la nación y su sentimiento patriótico que se funda "en la relación del pueblo con la producción, con la tierra, con el territorio, con los recursos naturales de la nación ocupada por la burguesía"²⁹. En esta óptica, sobra decir que el indigenismo

²⁸ López y Rivas, Gilberto "Las minorías étnicas en el sistema de clases del capitalismo mexicano" en *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*, pág.63.

²⁹ Ibid., pág.64. Algunos de quienes plantean esta perspectiva marxista han sostenido además que la incorporación de los indígenas a la lucha de clase no necesariamente implica su proletarianización -a pesar de ser ésta una tendencia expansiva en el capitalismo-, así como tampoco la renuncia a su derecho a ser protagonistas de su liberación ni a su identidad, entendida ésta como el "complejo conjunto de sus rasgos culturales, sistemas de organización, costumbres, etc." y no como el deseo de conservar su "punto de vista de clase" manteniendo "sus condiciones de producción (...)su situación de 'propietarios libres', (...)su separación del destino general de

es visto como el aparato del Estado-nación burgués que busca subordinar a los grupos étnicos al sistema de explotación de clases y encubrir su opresión.³⁰ En contraparte se propone poner fin a todo tipo de políticas integracionistas dictadas unilateralmente por el gobierno, impulsar la participación de los grupos étnicos en las organizaciones de clase y reconocerles a éstos el derecho a la autonomía en un estado nacional multiétnico.³¹

El tema de la autonomía tuvo un cierto rechazo en los años setenta entre quienes sostuvieron una óptica marxista, porque la visión del proyecto emancipador frente al capitalismo tendía a subrayar el carácter de clase de la explotación indígena en detrimento de los componentes étnicos. Esta visión reduccionista de la cuestión étnica ha sido superada. Como lo ha señalado Díaz-Polanco,

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

los trabajadores, etc." (Díaz-Polanco, 1978, pág.30).

³⁰ "Esta es la razón esencial por la que, parafraseando ese viejo dicho popular podemos afirmar 'el indigenismo aunque lo vistan de etnodesarrollo, indigenismo se queda". López y Rivas, 1988, pág.67.

³¹ Puede verse al respecto la propuesta presentada al Partido Comunista Mexicano por Guerrero, Lagarde y Morales en Guerrero et al, 1978.

lugar a sólidos sistemas de identidad" ³².

Al reconocer que los grupos indígenas constituyen una realidad social cuya identidad y demandas no se agotan en el fenómeno clasista y al constatar el papel que como sujetos del cambio social los grupos indígenas están jugando en algunos países de América Latina, se propone en esta visión renovada del marxismo un **régimen de autonomía** para las etnias "precisamente porque sería insuficiente (aunque desde luego, necesario) el simple reconocimiento de los llamados derechos del ciudadano". A juzgar por las experiencias ya consumadas en algunos países, el logro de la autonomía parece sin embargo impensable si no es "en el contexto de vastas transformaciones sociopolíticas a escala nacional" y a partir "de una efectiva participación de los grupos involucrados".³³

En este mismo contexto se situarían las propuestas de iniciativa de ley sobre los derechos de los Pueblos indígenas presentada por el PRD en la Cámara de Diputados, entre las que se incluyen la delimitación de regiones pluriétnicas con régimen de autonomía y la integración de una circunscripción electoral plurinominal de dichas regiones que ampliará en 50 el número de diputados federales de origen indígena.³⁴

³² Díaz Polanco, 1991, pág.203.

³³ Retomo en esta visión de la autonomía la perspectiva de Díaz Polanco, 1991.

³⁴ Véase Castellanos y López y Rivas, 1992.

En conclusión el régimen de autonomía propuesto es una expresión jurídica del reconocimiento del carácter **multiétnico y pluricultural** de la sociedad nacional. En tal reconocimiento, es indudable que las posiciones marxistas y aquellas que, en los años setenta, analizaban la cuestión étnica desde las perspectivas de la evolución multilínea, la descolonización y la autonomía ³⁵ han tendido a acercarse, aunque no a identificarse. En particular parecen coincidir en reconocer que es impensable un proyecto democrático de Nación sin aceptar el carácter pluricultural y multiétnico de la sociedad. Es probable, sin embargo que las diferencias no se hayan superado en la manera como se conceptualiza la identidad indígena. En cualquier caso es evidente que esta nueva manera de entender el proceso de conformación de la Nación, -reconocido incluso formal, aunque insuficientemente, en la nueva redacción del artículo 4° constitucional, ha vuelto caduca la vieja concepción de Nación postulada por el indigenismo integracionista.

Más allá de estas concepciones defensoras de la Nación plural, una otra teoría del fenómeno étnico ha venido a subvertir los términos en que la visión de la Nación era formulada en el paradigma indigenista, hasta colocarlos en su posición antitética. Me refiero al modelo explicativo de Guillermo Bonfil en el que, en oposición radical a la tesis aculturacionista, es el México mestizo

³⁵ El panorama que de estas perspectivas ofrece Nahmad (1988) es quizás un poco exagerado al acentuar los aspectos "etnicistas" de estas corrientes. Bastantes de los autores en ellas incluidos por Nahmad señalaban ya para esas fechas una solución de integración de los conceptos de clase y etnia en la explicación del problema indígena. El caso de Stavenhagen al que nos hemos referido más arriba es un ejemplo. Puede verse al respecto la caracterización de este enfoque en Nahmad, 1988.

"imaginario" el que requiere iniciar un proyecto de reinvencción de la Nación, a partir de la superación de la negación del México "profundo", no reconocido, excluido, reprimido, pero vivo en la matriz civilizatoria indígena.

En sus últimos escritos Bonfil construyó una sugerente articulación entre una serie de conceptos que habían estado presentes en sus obras germinales como la autonomía étnica, el control cultural y la civilización india. La autonomía de las culturas indígenas había sido ya planteada desde sus primeras críticas al indigenismo al señalar el derecho de los pueblos indios a legitimar sus proyectos fuera de la cultura nacional.

La teoría del control cultural, en oposición al viejo concepto de aculturación, distingue los espacios de la cultura propia controlados por el grupo étnico, de los espacios de la cultura ajena que le son impuestos. Mientras los primeros son expresión de la persistencia de una matriz civilizatoria india, los segundos pueden no dejar de serlo si el sistema de dominación se apoya en el reconocimiento excluyente de la alteridad india. La matriz civilizatoria india se expresa a través de una conciencia de indianidad y se sustenta en la existencia objetiva de elementos compartidas entre las culturas indoamericanas. Portadora de principios distintivos (reciprocidad, autosuficiencia) esta civilización ha perdurado a lo largo de la historia por la lógica misma del control cultural, incluso más allá de las fronteras de

los grupos étnicos. Bonfil concluye proponiendo un proyecto de Nación inclusivo que implique "ver a Occidente desde la civilización mesoamericana, en vez de empeñarnos en seguir viendo e interpretando nuestra realidad a través de los esquemas y parámetros occidentales".³⁶

Al final de esta larga trayectoria de debates, puede decirse no sólo que la cuestión indígena se ha redefinido sino también que el concepto de Nación se ha deconstruido y reformulado. A pesar de los desacuerdos, son estos los mejores logros de la polémica.

La acción indigenista.

La profunda renovación teórica experimentada durante las dos últimas décadas en los análisis sobre la problemática étnica no tuvieron sin embargo un correlato equiparable en el ámbito de las prácticas institucionales del indigenismo. Mientras los primeros fueron enriqueciéndose al calor del apasionado debate, las segundas se estancaron y sólo experimentaron una limitada reforma más próxima al continuismo que al cambio. La trayectoria del Instituto Nacional Indigenista durante estos años revela esta tendencia.

El INI que desde el inicio de los años cincuenta había experimentado y mantenido incólumes los principios de la aculturación inducida a través de una red de Centros Coordinadores

³⁶ Bonfil, G. "Las culturas indias como proyecto civilizatorio" en Warman y Argueta, 1991, pág. 141. Los principales planteamientos del autor aparecen en sus obras de 1970, 1981 y 1987.

en los que se institucionalizó la "acción integral" en el campo educativo, sanitario, agrario, agrícola, económico y de integración regional, comenzó a resentir en su interior los primeros síntomas de desgaste en 1970.

La causa más profunda de este desgaste era lo que Alejandro Marroquín denominaba la "herrumbre burocrática" que estaba "carcomiendo" una política indigenista "bien orientada teóricamente". En una evaluación que este destacado antropólogo hacía de las labores del INI desde su fundación hasta 1970, señalaba, entre otros, los siguientes aspectos negativos: la dispersión de la acción indigenista, la incompleta cobertura limitada sólo a una quinta parte de la población indígena nacional, la ausencia de cambios estructurales en las zonas de refugio, la falta de planificación, la carencia de estudios y asesorías antropológicas, el desconocimiento de los funcionarios públicos de las tareas del indigenismo, las carencias financieras, la falta de coordinación con las dependencias estatales, las limitaciones en los programas de formación, la explosión demográfica en las regiones indígenas, los desajustes administrativos y la limitación de recursos. Pero de todos estos problemas, era sin duda el burocratismo el más grave:

..."Con el correr del tiempo, el burocratismo empezó a inficcionar al Instituto; a medida en que el INI crecía, crecía su planta de personal y con ello se desarrollaba el burocratismo. Los funcionarios pueden clasificarse actualmente (1970) así: Científicos o técnicos, políticos y burócratas. Los políticos son aquellos funcionarios que ocupan cargos indigenistas como un escalón más en su carrera para llegar al poder. Son los más nocivos para la

labor indigenista puesto que todo lo supeditan a sus particulares ambiciones o a las del grupo a que pertenecen.

Los burócratas hacen de los cargos indigenistas un simple *modus vivendi* sin tener la mínima emoción indigenista. Cumplen las tareas que se les asignan sin poner en su trabajo ningún sentido de creación. Procuran dar lo menos posible y en cambio, recibir el máximo de ventajas.

Los funcionarios burócratas pronto constituyeron mayoría. (...) Por otra parte, algunos burócratas decidieron hacer carrera política, con lo que se agravaron aún más los problemas administrativos. Los resultados han sido negativos: se perdió la mística indigenista que impulsaba la labor indigenista y ésta se convirtió en una mera rutina cotidiana" ³⁷

Muchas de las críticas planteadas por Marroquín, vuelven a aparecer un año después (septiembre de 1971) con ocasión de una sesión extraordinaria del Consejo del INI a la que asiste el Presidente de la República y un nutrido grupo de secretarios de Estado. En forma sorpresiva el periodista Fernando Benítez desata una polémica al aseverar que "buena parte de la política indigenista ha fracasado por su carencia de un decidido apoyo político y por la dispersión y duplicación de sus funciones".³⁸

Era así como se iniciaba el sexenio populista de Echeverría durante el cual la dirección del INI así como la Subsecretaría de Cultura y de Educación Extraescolar recaerían en la persona de Aguirre Beltrán. Paradójicamente, mientras en el entorno académico los postulados indigenistas eran seriamente cuestionados, en el

³⁷ Cfr. Marroquín, 1971, págs. 221-222.

³⁸ Los detalles y el reportaje de esta polémica aparecen reseñados en Varios, *¿Ha fracasado el indigenismo?*, 1971.

interior del INI eran consecuentemente aplicados: en solo seis años se inauguraron en todo el país 60 centros coordinadores, 46 más que los que hasta entonces se habían creado. Además y como lo ha señalado el propio Aguirre Beltrán:

..."Se incrementa notablemente el presupuesto de la Dirección General de Educación Indígena, suprimida por Díaz Ordaz y recién renacida, para la contratación de promotores y maestros bilingües. Se construyen escuelas, albergues escolares, puestos médicos, cooperativas de consumo y producción, caminos de penetración a mano de obra y una abundancia de otros servicios -crédito, maquinaria, fertilizantes, procuraduría agraria- para los cuales no siempre se cuenta con personal profesionalmente adiestrado" ³⁹

Los primeras reformas en la orientación ideológica del INI comenzaron a hacerse efectivas al inicio del sexenio del presidente López-Portillo. De acuerdo con los expertos, en su programa indigenista fueron retomadas algunas de las propuestas planteadas por un grupo de los llamados "antropólogos críticos" y desechadas otras formuladas por Aguirre Beltrán.⁴⁰

El lema declarativo de la nueva política indigenista de este sexenio fue el "indigenismo de participación" derivado del enfoque etnodesarrollista pero permeado por una visión marginalista de los grupos indígenas. Cuatro objetivos orientan esta política: el logro de una mayor participación de la población indígena en la producción y en los beneficios del desarrollo nacional; la

³⁹ Aguirre Beltrán, 1988, págs. 82-83.

⁴⁰ Véase Báez-Jorge, 1990, págs. 24 y 25.

satisfacción de las necesidades básicas de los grupos étnicos en materia de alimentación, salud y vivienda; la elevación de la capacidad de los grupos étnicos en la defensa de sus derechos individuales y sociales en materia de educación, justicia y empleo y el fortalecimiento de la conciencia nacional a través del respeto al pluralismo.⁴¹

Para evitar los vicios de la descoordinación con otras dependencias gubernamentales se creó en enero de 1977 la Coordinación General del Plan Nacional de zonas deprimidas y grupos marginados (COPLAMAR) en la que quedó integrada el INI. También, atendiendo a los reclamos presentados por el Primero y Segundo Congresos de Pueblos indígenas (1975 y 1977), el INI emprendió una serie de reformas orientadas a incorporar la participación indígena en el diseño, ejecución y evaluación de las acciones orientadas a ellos.

En la práctica y como muchos críticos lo han señalado, este ambicioso programa respondió a un intento dirigido más a encauzar y mediatizar las demandas indígenas que a resolverlas. Los postulados declarativos tampoco desembocaron en una reforma de la estructura tradicional del INI sustentada en los Centros Coordinadoras. La multiplicidad de programas Coplamar vino a complicar más la burocratización y la tan publicitada reforma bilingüe y bicultural de la educación no tuvo como correlato un

⁴¹ Véase INI, **Bases para la acción. 1977-1982. Guía para la programación**, 1978.

aumento en los niveles de su calidad ni un contenido auténticamente indígena. En cambio sí propició un incremento incontrolado de maestros y promotores, muchos de ellos convertidos en "indígenas profesionales".⁴²

Quizás lo más novedoso de la administración indigenista del sexenio siguiente, que estuvo inicialmente dirigida por Salomón Nahmad y después por Miguel Limón, fue la creación de los Comités comunitarios de planeación (Cocoplas), los Consejos Técnicos locales, los Comités consultivos estatales y el Consejo consultivo nacional para promover la participación de las comunidades indígenas en la política indigenista. Un decreto presidencial para tal efecto fue promulgado en junio de 1986.

Dos ejes programáticos -la promoción del libre desarrollo de las culturas indígenas y la corrección de la desigualdad que lo frena o inhibe-; tres principios -la participación de los pueblos indígenas en la planificación y ejecución de los programas del INI, el traspaso de funciones institucionales a las organizaciones y colectividades indígenas y la coordinación con otras dependencias gubernamentales- y cuatro áreas sustantivas de acción -desarrollo económico, salud y bienestar social, procuración de justicia y fomento del patrimonio cultural- conforman el eje de las políticas y tareas indigenistas de la presente administración.⁴³ Estas se

⁴² Véase Báez-Jorge, 1978; Nahmad, 1978, Herrera, 1983 y Aguirre Beltrán, 1983.

⁴³ Cfr. Warman, A., **Políticas y tareas indigenistas**, 1989,

sustentan también en el Programa Nacional de Solidaridad y en las reformas constitucionales orientadas a reconocer el carácter multiétnico y pluricultural de la Nación.

Resulta difícil evaluar aún esta nueva política indigenista pero es significativo que plantea la transferencia de funciones de la institución a las sociedades indígenas, lo que parece apuntar hacia la desaparición institucional del INI. Más allá de eso es evidente que los recientes sucesos de Chiapas cuya resolución está aún pendiente han venido a mostrar los límites estructurales de esta acción indigenista. Su contradicción más importante radica en no haberse desembarazado de los moldes paternalistas e integracionistas con que fue creada y de ser incapaz de dar una respuesta al proyecto de autonomía que reclaman desde hace tiempo los pueblos indígenas. Es pues más que probable que en los próximos años habremos de asistir a un cambio en las relaciones institucionales entre el estado y las sociedades indígenas.

Hasta aquí, un rápido recorrido por los principales ejes articuladores que han estado presentes en el discurso de la antropología mexicana sobre la problemática étnica. Esta revisión es el punto de partida y el ámbito de referencia para la investigación que propongo en torno a la historia de la política indigenista, durante las últimas cuatro décadas en la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua.

Se pretende analizar e interpretar la acción indigenista gubernamental en un período que toma como fecha de partida el año de 1952, en el que el Instituto Nacional Indigenista inició sus tareas en esta región a través de la creación del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara, ubicado en la ciudad de Guachochi, uno de los dos primeros en su género en el territorio nacional.⁴⁴

Puesto que el concepto central de esta investigación, **-el indigenismo-**, ya ha sido más arriba explicado no creo necesario precisarlo más. Baste con decir que en él englobo el conjunto de modelos explicativos y de acciones institucionales que giran en torno al problema de la integración de los grupos indígenas a la nación. Se trata pues, primordialmente, de descubrir, más allá del

⁴⁴ Por acuerdo presidencial publicado en el Diario Oficial de la Federación, el 4 de junio de 1952 fue creado el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara en Guachochi, cubriendo inicialmente un territorio de 26,671 kilómetros cuadrados e incluyendo a los municipios de Batopilas, Balleza, Guadalupe y Calvo, Morelos y Nonoava en los que habita una parte importante de la población rarámuri (tarahumara) y ódame (tepehuanes) del estado de Chihuahua. Dos décadas después el INI decidió ampliar su radio de acción dentro de la Sierra de Chihuahua a través de la implantación de los Centros coordinadores indigenistas de San Rafael (1974), Carichí (1975) y Turuachi (1980) para atender a los rarámuris de la Baja Tarahumara, así como a los warijós (warijíos) y pimas del oeste del estado.

discurso oficial, cuales han sido las orientaciones y los modelos de acción que han caracterizado la política de las agencias gubernamentales -y particularmente del Instituto Nacional Indigenista- hacia los grupos indígenas de la Sierra Tarahumara de Chihuahua.

La investigación tiene también un carácter evaluativo. Me interesa en particular explicar y valorar los grados de asimilación o resistencia que esta política tuvo en el seno de las comunidades indígenas. Dicho en otros términos, buscaré evaluar la eficacia o el fracaso del indigenismo a partir de su efectiva capacidad para responder a las demandas sociales y políticas de los pueblos indios de la Sierra Tarahumara.

Así pues y en contraste con los análisis que han centrado su crítica al paradigma indigenista en la coherencia de sus conceptos, yo pretendo elaborar otra crítica a partir de sus resultados. El intento pretende ser algo más que un juego intelectual. Se encamina a encontrar, desde la óptica de la antropología aplicada, alternativas orientadas a proponer puentes de articulación entre las teorías explicativas de la problemática indígena y los marcos de acción para su transformación. No sólo encuentro en ello una tarea urgente sino también una de las más ricas vetas de la antropología mexicana. Por lo demás, la transferencia de la conducción de esta transformación a la autoría de los propios sujetos indígenas no nos excluye a nadie de concebirla y hacerla

realidad.

Varias estrategias metodológicas estoy utilizando para reconstruir esta historia local del indigenismo. Además de la consulta bibliográfica, estoy trabajando con los documentos del Archivo del Centro Coordinador del INI en Guachochi que fue preciso, primero, rescatar y clasificar. Se trata de una fuente documental de indudable valor para los fines que me propongo. También he iniciado ya un trabajo de campo en algunas comunidades de la Sierra en las que la presencia del INI fue más prolongada. Las entrevistas con sus autoridades tradicionales y algunos de sus habitantes me permitirá conocer el punto de vista indígena. El método comparativo me dará la oportunidad de confrontar los resultados encontrados en estas comunidades.

Juan Luis Sariago Rodríguez
Chihuahua, Chih., septiembre, 1994

BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo : **Obra polémica**, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz y F.C.E., México, 1992.
- Teoría y practica de la educación indígena**, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz y F.C.E., México, 1992.
- Formas de gobierno indígena**, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz y F.C.E., México, 1992. (1ª edición en 1953)
- "Teoría de los Centros Coordinadores", **Ciencias Sociales**, Vol. VII (37), Unión Panamericana, Washington, 1956, pág. 1-26.
- El proceso de aculturación**, Problemas Científicos y Filosóficos, 3, UNAM, México, 1957
- Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica**, Ediciones especiales, 46, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.
- "El indigenismo ácrata y la alternativa marxista" en **Aguirre Beltrán, G., Lenguas vernáculas. Su uso y desuso: la experiencia de México**, Ediciones de la Casa Chata, CISINAH, México, 1983, págs. 333-355.
- Obra antropológica, XV. Crítica antropológica. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México**, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del estado de Veracruz, Fondo de Cultura económica, México, 1990.
- "Formación de una teoría y una práctica indigenistas" en **Instituto Nacional Indigenista. 40 años**, INI, México, 1988, págs.11-40.
- BAEZ-JORGE, Félix: "Antropología y colonialismo" en **La palabra y el hombre**, nueva época, jun.-sept., 1975, 15, Universidad Veracruzana, Xalapa, págs.85-87.
- "Claves de un diálogo entre la antropología y la política (Estudio introductorio)" en **Aguirre Beltrán, G., Obra antropológica, XV. Crítica antropológica. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México**, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del estado de Veracruz, Fondo de Cultura económica, México, 1990, págs.7-42.

BARTA, Roger: "El pensamiento indígena y la ideología indigenista", **Revista Mexicana de Sociología**, año XXXVI, vol. XXXVI, jul.-sep., núm. 3, 1974, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, págs. 459-482.

BEALS, Ralph: **Cherán, A Sierra Tarascan Village**, 1946, Cooper Square Publishers, N. York, 1973 (1ª edición, 1946)

BONFIL, Guillermo: "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica" en Varios: **De eso que llaman antropología mexicana**, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1970, págs. 39-65.

Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina, Ed. Nueva Imagen, México, 1981.

"La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", **Papeles de la Casa Chata**, 3, CIESAS, 1987, págs. 23-43.

"Las culturas indias como proyecto civilizatorio" en Warman, A. y A. Argueta (coords.): **Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México**, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, UNAM, Ed. Porrúa, México 1991, págs. 121-142.

BRADING, David A. : "Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México", **Revista Mexicana de Sociología**, año LI, (2), abril-junio, 1989, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1989, pág. 267-284

CAZES, Daniel: "Indigenismo en México: pasado y presente", **Historia y Sociedad**, 5, 1966, págs. 66-84.

CASTELLANOS, Alicia y Gilberto LOPEZ Y RIVAS: "El reconocimiento constitucional de los Pueblos Indios de México", en Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, H. Cámara de Diputados LV Legislatura: **Los derechos constitucionales de los Pueblos Indígenas**, Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados, México, 1992, págs. 13-28.

COMAS, Juan: **La Antropología social aplicada en México**, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1976.

DIAZ POLANCO, Héctor: "Indigenismo, populismo y marxismo", **Nueva Antropología**, año III, núm. 9, octubre, 1978, México, págs. 7-31.

"La teoría indigenista y la integración" en VARIOS, **Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica**, Centro de Investigación para la Integración social, Juan Pablos Editor, México, 1981, pág. 9-45.

"El discreto encanto del indigenismo", **Boletín de antropología americana**, 4, diciembre. 1981, págs.100-113.

"Cuestión étnico nacional y autonomía" en Warman, Arturo y Arturo Argueta (coords): **Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas**, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, UNAM, Edit. Porrúa, México, 1991, págs.193-233.

FOSTER, George: **Empire's Children: The People of Tzintzuntzan**, Smithsonian Institute of Social Anthropology, Washington, 1948.

GAMIO, Manuel: **Forjando Patria. Pronacionalismo**, Ed. Porrúa, México, 1982 (1ª edición en 1916)

(en colaboración) **La población del Valle de Teotihuacán**, INI, México, 1979 (1ª edición, **La población del Valle de Teotihuacán. El medio en que se ha desarrollado. Su evolución étnica y social. Iniciativas para procurar su mejoramiento**, Dirección de Talleres Gráficos de la S.E.P., México Tomos I y II, 1922).

Arqueología e indigenismo, INI, México, 1986

GUERRERO, Javier, Marcela LAGARDE y Maria Elena MORALES: "La cuestión étnica", **Nueva Antropología**, núm. 9, 1978, México, págs. 79-93.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo: "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", **América Latina**, vol. 6, núm. 3 Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, Río de Janeiro, 1963, págs. 15-32.

La democracia en México, Ed. Era, México, 1965.

HERRERA, Rocío B. de: "La política indigenista en la actualidad", **Boletín de Antropología Americana**, 8, diciembre, 1983, págs.42-57.

HEWIT DE ALCANTARA; Cynthia: **Imágenes del campo. LA interpretación antropológica del México rural**, El Colegio de México, México, 1988.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA: **Bases para la acción. 1977-1982. Guía para la programación**, INI, México, 1978.

LEWIS, Oscar: **Life in a Mexican Village. Tepoztlan Restudied**, Urbana, Illinois University Press, 1951

"Urbanización sin desorganización", **América Indígena**, Instituto Indigenista Interamericano, México, vol.18 (3),

1957, pág. 230-246 (1ª edición en 1952)

Los hijos de Sánchez, F.C.E., México, 1964

La cultura de la pobreza, Cuadernos, Ed. Anagrama, Barcelona, 1972

Pedro Martínez. A Mexican Peasant and his Family, Vintage Books, N. York, 1967.

LOPEZ Y RIVAS, Gilberto: **Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional**, Ediciones Aguirre Beltrán, Editorial Cuicuilco ENAH, México, 1988.

MALINOWSKI, Bronislaw y Julio de la Fuente "La economía de un sistema de mercados en México" en **Acta Antropológica**, vol.1, núm.2, México, ENAH, Sociedad de Alumnos, 1957.

MARROQUÍN, Alejandro: **La ciudad mercado (Tlaxiaco)**, México, UNAM, Imprenta Universitaria, 1957 (1ª edición en 1954)

"La política indigenista en México" en **Varios, ¿Ha fracasado el indigenismo?. Reportaje de una controversia (13 de septiembre de 1971)**, SepSetentas, México, 1971, págs. 195-225.

MASFERRER, Elio: "Documentos y testimonios de la acción indigenista" **América Indígena**, 40 años de Índice general, Instituto Indigenista Interamericano, México (2), 1981, pág. IX-XI.

MEDINA, Andrés: ¿Etnología o literatura?. El caso de Benítez y sus indios", **Anales de Antropología**, XI, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1974 a., pág. 109-140

"Antropología e indigenismo. Los compromisos introductorios de la ciencia en México", **Revista de la Universidad de México**, Vol. XXIX, 2, octubre 1974 b., UNAM, México, págs. 13-20

"Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana", **Anales de antropología**, t. XIII, 1976, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, págs. 217-231.

MEDINA, Andrés y Carlos García Mora: **La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica. I. La impugnación)**, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1983.

MENDEZ LAVIELLE, Guadalupe: "La quiebra política (1965-1976) en García Mora, C. (coord.) **La Antropología en México. Panorama histórico. 2 Los hechos y los dichos (1880-1986)**, INAH,

México, 1987, págs.339-437.

NAHMAD, Salomón: "Corrientes y tendencias de la Antropología aplicada en México. Indigenismo" en Varios: **Teoría e investigación en la antropología social mexicana**, CIESAS, UAM-Iztapalapa, Cuadernos de la Casa Chata, 160, México, 1988, págs.15-41.

PALERM, Angel: "La disputa de los antropólogos mexicanos: una contribución científica", **América Indígena**, XXXV núm. 1, 1975, Instituto Indigenista Interamericano, México, págs. 161-167.

"Introducción" en **Aguirre Beltrán, G. Obra polémica**, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, págs.7-19 (primera edición de CISINAH, México, 1976).

PEÑA, Moisés de la: Problemas sociales y económicos de las mixtecas, Memorias del INI, Vol.II, núm.1, México, 1950.

PEÑA, Sergio de la: "Gonzalo Aguirre Beltrán", en **INI, Instituto Nacional Indigenista. 40 años**, INI, México, 1988, págs.375-382.

PLANCARTE, Francisco: **El problema indígena de la Tarahumara**, Memorias del INI, Vol. V, México, 1954.

POZAS, Ricardo: **Antropología y burocracia indigenista**, Ed. Tlacuilo, México, 1976.11

REDFIELD, Robert: **Tepoztlan. A Mexican Village**, Chicago University Press, 1973 (1ª edición en 1930)

The Folk Culture of Yucatan, Chicago University Press, 1941.

The Little Community. Peasant Society and Culture, Chicago University Press, 1956

SÁENZ, Moisés: **Carapan. Bosquejo de una experiencia**, Lima, 1936. (Existe una edición del Gobierno del Estado de Michoacán de 1966)

México íntegro, Sep/80, México, 1982

STAVENHAGEN, Rodolfo: **Las clases sociales en las sociedades agrarias**, Siglo XXI Ed., México, 1969.

"Clase, etnia y comunidad", en **México Indígena**, número especial, dic. 1978, INI, México, págs.97-100.

"Castas, Clases y proceso dominical: notas sobre la

antropología política de Aguirre Beltrán" en **Stavenhagen, R., Problemas étnicos y campesinos**, INI, México, 1980, págs.60-71.

VARIOS: **Teoría e investigación en la antropología social mexicana**, CIESAS, UAM-Iztapalapa, Cuadernos de la Casa Chata, 160, México, 1988.

VARIOS: **De eso que llaman antropología mexicana**, Comité de Publicaciones de los alumnos de ENAH, s/f, 1ª edición en Editorial Nuestro Tiempo, México, 1970.

VARIOS: **INI. 30 años después. Revisión crítica**, Número especial de aniversario de México Indígena, INI, México, 1978

VARIOS: **Instituto Nacional Indigenista. 40 años**, INI, México, 1988.

VARIOS: **¿Ha fracasado el indigenismo?. Reportaje de una controversia**, SepSetentas,9, S.E.P., México, 1971.

VILLA ROJAS, Alfonso: **Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan**, Memorias del INI, VII, México, 1955.

VILLORO, Luis: **Los grandes momentos del indigenismo en México**, Lecturas Mexicanas, Ciesas-Sep, México, 1987.

WARMAN, Arturo y Arturo Argueta (coords): **Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas**, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, UNAM, Edit. Porrúa, México, 1991.

Políticas y tareas indigenistas. 1989-1994., Mimeo, INI, México, 1989.