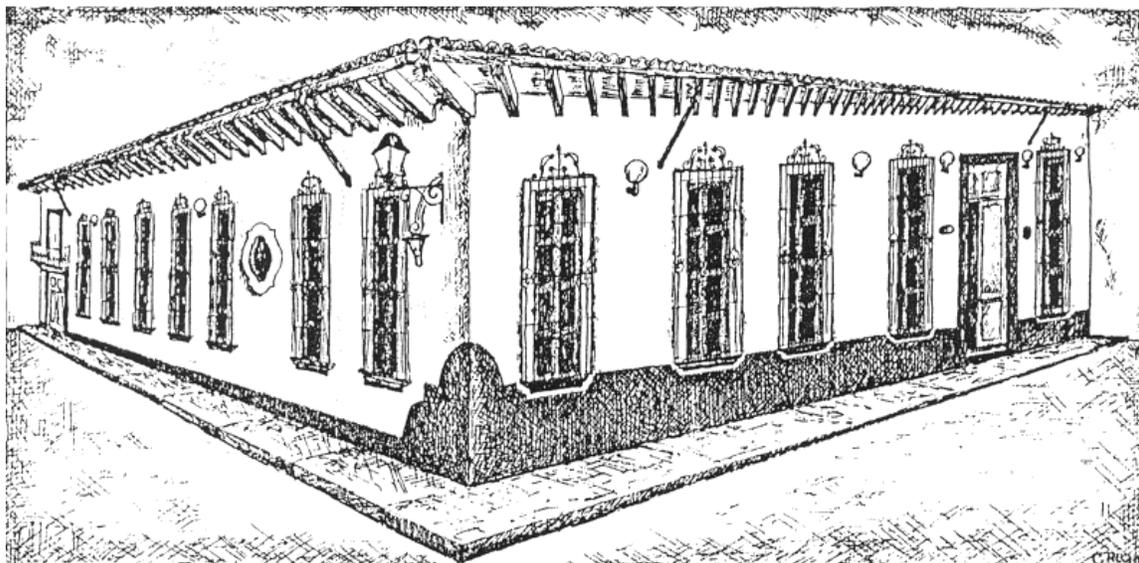


Cuadernos de Trabajo

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

UNIVERSIDAD VERACRUZANA



1

Contenidos sociológicos y política indigenista en México (1920-1980)

JOAQUÍN ROBERTO GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Xalapa, Veracruz ● Abril de 1997

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICO-SOCIALES

Director: José Velasco Toro

CUADERNOS DE TRABAJO

Editor:

Feliciano García Aguirre

Comité Editorial:

Joaquín R. González Martínez

Ramón Ramírez Melgarejo

Celia del Palacio Montiel

CUADERNO DE TRABAJO N° 1

© Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Universidad Veracruzana

Diego Leño 8, Centro

Xalapa, C.P. 91000, Veracruz

ISSN 1405-5600

Viñeta de la portada: Luis Rechy (*†*)

Diseño: Ignacio Aguilar Marcúe, Carolina Cortés Cruz

Cuidado de la edición: Horacio Guadarrama Olivera

Abril de 1997

Impreso en México

**Contenidos sociológicos y
política indigenista en México (1920-1980)**

JOAQUÍN ROBERTO GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Cuadernos de trabajo
Instituto de investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana

INDICE

Presentación.....	5
Introducción.....	7
1. Antecedentes.....	8
2. El funcionalismo cultural en México: la sociedad Folk.....	10
2.1. Cambios y permanencias.....	11
2.2. La "Historia vivida".....	14
2.3. El ámbito regional.....	15
3. Política indigenista y "Regiones de refugio".....	17
4. "Modo de producción campesino" y sociedades indígenas.....	24
5. Apreciación crítica de la praxis indigenista mexicana.....	29
6. Reflexiones finales.....	31
Abstracts.....	34
Anexo.....	35
Bibliografía.....	40

PRESENTACIÓN

El final de la década de los setenta marcaría el fin de una época para las comunidades indígenas de México. Los procesos globalizadores actuales obligan a una constante adecuación en donde el futuro de tales comunidades está en juego. No estamos ahora en posibilidad de indicar nuevas alternativas; en todo caso, éstas deben ser buscadas, en principio, por los propios indios; sin embargo, alguna reflexión sobre el pasado inmediato se hace necesaria; éste es el objeto del presente texto.

Una idea común en el pensamiento social es el desfase entre la teoría y la realidad. Se dice, y no sin razón, que ésta sería una de las causas por las que muchos planes de desarrollo no funcionan o en todo caso, no alcanzan los objetivos que buenamente se proponen. Sin embargo, consideramos que las cosas así vistas tampoco conducen a ninguna parte. En estas páginas demostraremos que si se trata de la práctica indigenista, ésta sí ha sido inspirada por cuerpos de ideas y teorías coherentes y que ha tenido resultados si bien no previstos al menos sí dignos de ser estudiados. Hemos tomado como referencia general la obra de Hewitt (1988) por reunir gran parte de la visión antropológica en torno al sector rural mexicano, asimismo se han tomado como fuentes los textos de los autores que se presentan.

Es de advertir que en este texto se emplean términos y acepciones sociológicas comúnmente aceptadas para el periodo considerado. El término más usual es el de "indio" (o "indígena"), para referimos a los descendientes y herederos culturales de quienes conformaron las comunidades surgidas de la política de conquista en el siglo XVI, así como de todos aquellos grupos de raíces prehispánicas que se han resistido a la asimilación nacional. Estamos conscientes de que el término "indio" hace *tabula rasa* de diferencias entre pueblos que deben ser designados por su nombre, por ejemplo, tzotziles, mayas, tzeltales,

mixes, zapotecas, purépechas, yaquis, etc., cada uno de los cuales guarda situaciones *sui generis*, en ocasiones poco comparables entre sí; debiendo ser por tanto sujetos de alternativas de desarrollo concretas. Como se verá, las problemáticas "indígenas" se presentan a niveles local-regionales, por lo que estos pueblos están escasamente inclinados a los intentos centralizadores de la política indigenista mexicana.

Este texto ha sido tomado de un capítulo de la tesis doctoral sustentada en la Universidad de Varsovia en 1992; realizada bajo la tutoría del profesor Andrzej Dembicz. Se han hecho algunas modificaciones con el fin de presentarlo en esta serie para su discusión, no sólo entre los participantes del posgrado y demás colegas del Instituto, sino también para invitar a una reflexión sobre el papel que, directa o indirectamente, tiene la teoría social en las acciones del gobierno y cómo ésta finalmente incide y es interpretada por las sociedades a las que van dirigidas. Sobra decir que las ideas aquí presentadas son responsabilidad del autor.

Introducción

A pesar de que el México actual se presenta como un país moderno, cohesionado en torno a valores comunes en tanto "nación" y, dentro de lo permisible para un país en vías de desarrollo, bien integrado económicamente, manifiesta a su interior una gran diversidad sociocultural y fuertes contrastes regionales, entre los que cabe destacar los tocantes a las comunidades indígenas aún existentes.

Desde 1910 la población (mayor de cinco años) hablante de una lengua indígena ha crecido paulatinamente (CUADRO I), aunque su significación en términos relativos sea cada vez menor (7.85% en 1980). Esto podría sugerir que la integración de la sociedad mexicana en un país único, mestizo y, por tanto, sin grandes diferencias consideradas como "raciales", ha sido exitosa a escala nacional (en comparación con países como Perú, Bolivia y Guatemala). Sin embargo, a niveles regionales la situación es muy diferente. En el CUADRO II se aprecian grandes concentraciones de población indígena en el sur y sureste del país, lo que presupone que el proceso de integración continúa a través de mecanismos de diversa índole, desde la promoción oficial del desarrollo de la comunidad, hasta la sempiterna expoliación de sus recursos, por parte de la población ladina, detentadora de los poderes políticos regionales.

En el marco de estos fenómenos las comunidades aplican sus propias estrategias de reproducción social, garantizando así su continuidad en cuanto tales.

Este trabajo tiene como objeto analizar los diversos marcos teóricos que, desde los años veinte predominaron en el pensamiento social mexicano, recalcando su influencia en la política indigenista y los efectos que ésta ha tenido en la conformación de las comunidades indígenas contemporáneas.

Contenidos sociológicos y política indigenista en México (1920 – 1980)

1. Antecedentes

Ante el proyecto de nación que vislumbraban las fuerzas constitucionalistas vencedoras de la revolución mexicana, se presentó la necesidad de dar una solución definitiva al llamado "problema indígena". Para ello se plantearon dos alternativas no necesariamente excluyentes entre sí: una primera, formulada por Manuel Gamio (1910) basada en un proyecto educativo tendiente al desarrollo de la comunidad y otra, crítica de la anterior, propuesta en 1936 por Moisés Sáenz (1969), quien privilegiaba un desarrollo espontáneo enmarcado en la política económica y social del país en su conjunto.

La vía de desarrollo propuesta por Gamio, muy a tono con los principios liberales decimonónicos, cobró auge a partir de 1923 con la creación, por la Secretaría de Educación, de las llamadas "misiones culturales" (Aguirre Beltrán, 1972), compuestas por promotores sociales y maestros rurales que, recorriendo los pueblos y comunidades del sector rural, sobre todo indígena, difundían el conocimiento del castellano así como la enseñanza de técnicas de desarrollo agropecuario, artesanal, primeros auxilios médicos, obras de mejoramiento material, servicios e higiene. Para ello, no sólo aprovechaban las escuelas rurales creadas en 1911, sino que fomentaban las llamadas "Casas del Pueblo", en las cuales, las personas preparadas por los "misioneros de la cultura", continuarían la labor iniciada por éstos. El trabajo de las "misiones culturales" cobró auge sobre todo en el periodo cardenista (1934-1940), decayendo en los años cuarenta. Dado que las "misiones" eran en su mayoría itinerantes, una vez instruida alguna comunidad, se marchaban a otra a continuar con su labor. Con el tiempo, muchas comunidades olvidaron o rechazaron las enseñanzas recibidas, cuestionándose muchos de sus resultados. Esto se hacía evidente al final de los años veinte. Sin embargo, no fue sino hasta 1936 cuando Moisés Sáenz (1936), apoyado en su experiencia investigativa entre los purépechas de la Meseta Tarasca de Michoacán, propusiera una segunda vía de desarrollo de la comunidad indígena.

Sin negar del todo la validez y objetivos que la política integracionista oficial proponía, Sáenz argumentaba como un obstáculo a su realización el rechazo natural que los indígenas manifestaban a todo aquello que venía impuesto del exterior. Sugería que el desarrollo económico generado al interior de las comunidades conduciría necesariamente a la asimilación.

Por otra parte, este autor no veía la conveniencia de que las culturas indígenas desaparecieran totalmente, llegando a la conclusión de que la integración total no podía ser de ningún modo positiva, ni para los indios, quienes a cambio de una supuesta "modernidad" perdían los elementos que los cohesionaban y les daban razón de ser, ni para la nación en su conjunto, la que con ello también perdía una diversidad cultural única en el mundo y, por ende, digna de conservarse.

En este sentido, proponía que a los indios se les otorgasen los medios de desarrollo de modo que, utilizándolos a su manera y conservando tanto su cultura como su organización social, "se desarrollaran en forma autónoma, siendo [...] posible establecer una especie de gobierno indirecto mediante el cual el indio conservara efectivamente su propia organización articulándola con el resto del país [...] a fin de que fuera México quien se integrase a una patria grande, pluricultural, en un sistema económico justo" (Sáenz, 1939: XI-XII). A pesar de que este planteamiento tuvo bastante eco, serán las tesis integracionistas las que predominen a lo largo del siglo.

Las primeras generaciones de antropólogos formadas por Gamio y Sáenz adoptan una posición abiertamente etnocéntrica con respecto a los indígenas. Los definen como seres altamente diferenciados en tanto herederos de culturas prehispánicas, ignorantes por su aislamiento cultural y "embrutecidos" por la secular explotación a la que son sometidos. La caracterización tendía más bien a señalar los problemas del indio y sus soluciones, que al estudio de la naturaleza de las estructuras sociales indígenas en cuanto tales. Se tocaban además los aspectos culturales de manera muy superficial y parcializada, sin determinar las relaciones entre los diversos elementos económicos, sociales y culturales, sin señalar tampoco las relaciones existentes entre los ámbitos comunales con el medio geográfico que los rodeaba.

Esta visión fue criticada, entre otros, por Bronislaw Malinowski y Radcliffe-Brown quienes en ese momento le daban forma a la corriente funcionalista (Hewitt, 1988). Con ésta

pretendían formular un paradigma metodológico generalizable al estudio de las estructuras sociales "primitivas", así como de los procesos en que éstas se insertaban, cualquiera que fuera su situación geográfica. Modelos de sociedad, que en su contexto cultural, se presentaran como un todo de funcionamiento a fin de mantener la estructura social, entendida como una red de relaciones cohesionantes de los grupos humanos. Este fue el objetivo teórico del funcionalismo estructural, planteado por el ya mencionado Radcliffe-Brown y que mucho habría de influir en el pensamiento mexicanista a través de la obra de un etnólogo norteamericano seguidor de esta corriente: Robert Redfield y su teoría del *continuum* folk-urbano.

2. El funcionalismo cultural en México: la sociedad Folk

En la década de los años treinta Redfield, trabajando en Tepoztlán, puso las bases teórica para muchos desarrollos posteriores. Éstas consistieron en la creación de "tipos ideales" de sociedad, dispuestos en un *continuum* cuyos extremos serían la llamada sociedad *folk*, idealmente concebida en su estado "primitivo", y la sociedad urbana, antítesis de la primera y culminación de un proceso, tanto evolutivo derivado de la transición de la sociedad primitiva a la urbana, como espacial, consecuencia del papel "civilizatorio" de las ciudades en relación al espacio rural que las circunda.

Redfield, con base en los trabajos de Gordon Childe sobre las sociedades preurbanas, define a la sociedad folk como aquella en la que "el orden técnico está subordinado al orden moral" (Redfield, 1966), teniendo las siguientes características:

- a) Comunidades pequeñas, tanto en número de habitantes como en extensión territorial, aisladas, autosuficientes y contenidas en sí mismas.
- b) Intimidad en la vida comunal, de modo que, fuera de este reducido conglomerado no existe ningún sentido de sociabilidad de grupo en su conjunto.
- e) Conexión íntima con el entorno natural.
- d) Las relaciones son de estatus personal, en las cuales, las estructuras de parentesco constituyen las formas principales de agrupamiento.
- e) Los sistemas económicos están determinados también por el estatus social, sin que tampoco existan especialistas de tiempo completo. La ausencia del mercado

(predominante en la sociedad urbana) imposibilita la economía de lucro.

f) Sociedad "no razonada". Todo ocurre como si existiera un orden moral, natural e incuestionable, en el que se apoya todo tipo de actividad.

g) Carencia de la escritura.

h) Por todo lo anterior, la sociedad folk tiende al estancamiento. Las normas morales no pueden ser modificadas por el hombre, quien sin embargo las debe someter a un constante proceso de adaptación.

De estas características se derivan tres cuestiones cuyas implicaciones teóricas son básicas para el análisis posterior, a saber, los cambios y permanencias a los niveles locales, la "historia vivida" como uno de los elementos conformadores de la sociedad y el contexto regional en que tales fenómenos se manifiestan.

2.1. *Cambios y permanencias*

El *continuum* folk-urbano constituye un modelo de explicación del cambio social. Sin embargo, en opinión de Redfield, la sociedad folk posee un carácter estable y, hasta cierto punto, inmutable, de lo que resulta una tendencia al "estancamiento" que sólo la influencia urbana podría romper.

Este punto de vista ha propiciado que tales conceptos (estabilidad, inmutabilidad) se apliquen en su sentido literal, sugiriendo que las comunidades indígenas de México (y por extensión las del resto de América) estarían estructuradas tal y como fueron encontradas hace casi 500 años. Esto por supuesto no es así, no sólo por las evidencias históricas, sino también por razones conceptuales. Gellner (1989; 71-74) ha demostrado que el principio funcionalista de "estabilidad" no se relaciona con el de "inercia" y "estatismo" propios de las ciencias naturales. El concepto se refiere al hecho de que ciertas actividades tienden a repetirse un infinito número de veces, en un infinito número de lapsos de tiempo, en tanto sistemas organizados para mantener la estabilidad y equilibrio sociales, asegurando -agregaríamos nosotros- sus condiciones de reproducción. De esta manera, el paradigma funcionalista se enfrentó desde un principio al problema de demostrar la existencia y definir el carácter de esas fuerzas actuantes y permanentes que hacen posible esa estabilidad, equilibrio y reproducción en condiciones concretas supuestamente invariables. Las respuestas a estas cuestiones se

buscaron en el análisis de tipo eminentemente culturalista a nivel sincrónico, estudiando comunidades concretas, como base para desarrollos comparativos posteriores.¹

El concepto de cultura utilizado en estas investigaciones englobaba a todo tipo de obras realizadas por el hombre, tanto materiales como espirituales, surgidas en función de las necesidades humanas (Malinowski, 1969). En tal sentido, se trataba de analizar y clasificar dichas obras y ver cómo se interrelacionaban entre ellas, determinando qué elementos de la cultura constituían el "puente" a través del cual el resto de los elementos culturales podían ser modificados.

Era fácil comprender que mientras la cultura respondiera a la satisfacción de las necesidades humanas, sería eficiente; en caso contrario, el ethos cultural tendería a desaparecer. El problema a determinar por los promotores del desarrollo era la valoración de esa funcionalidad y el concepto que de ella tenían los indios, quienes se aferraban a sus viejas tecnologías agrícolas, artesanales y a sistemas de vida considerados como primitivos, independientemente de la riqueza artística y espiritual de estos pueblos.

El planteamiento del esquema folk, ejemplificado inicialmente por Redfield en el ya citado pueblo de Tepoztlán, alcanzó una forma más acabada con las investigaciones realizadas en la comunidad maya de Chan-Kom, en el estado de Yucatán. En ellas, los "tipos ideales" de Redfield se situaban en una perspectiva evolutiva en la cual la sociedad folk primitiva tendería, a largo plazo, a convertirse en una sociedad urbana y moderna, la cual a su vez influiría en la transformación de otras sociedades similares en su origen. Así, se estableció una línea de continuidad de lo folk a lo urbano, en que toda sociedad podía ser clasificada y comparada, no sólo en relación con el "tipo ideal" sino con los niveles superiores e inferiores a donde se encontraba. A pesar de haber adoptado ciertos elementos de "modernidad", la aldea de Chan-Kom seguía siendo una sociedad eminentemente folk situada en un punto intermedio entre la aldea totalmente folk de Tusik -cercana a la primera, más aislada y por ende más "tradicional"-, por un lado, y Dzitas, pueblo también maya, cuyas bases comenzaban a ser

¹ Las monografías surgidas en esta época son muy numerosas, siendo imposible hacer una lista exhaustiva de ellas. Lo importante a destacar es que tales estudios se hicieron con el fin de promover el "desarrollo de la comunidad" bajo una inspiración desarrollista muy específica, la cual posteriormente fue, como se verá, duramente criticada. Curiosamente, en la actualidad hay una tendencia a privilegiar el estudio de "lo local", no tanto con fines de desarrollo sino como un medio para entender las estructuras que actúan en la conformación de las sociedades y los espacios

minadas por la influencia de Mérida -último eslabón del *continuum*-, a través de la cual, se introducían los cambios y se remodelaban los paisajes tradicionales mayas de Yucatán (Redfield y Villa Rojas, 1949).

Metodológicamente, Redfield (en colaboración con Alfonso Villa Rojas) procedería a analizar cada uno de estos cuatro pueblos en particular, para luego establecer una comparación con el fin de sentar las bases del proceso de cambio local y aculturación social, proyecto que no se llegó a concluir. Sin embargo, Redfield regresó a Chan-Kom 15 años después para estudiar los cambios operados, encontrando que si bien la comunidad había prosperado en términos materiales y estaba en disposición de aceptar el "progreso", esto no había alterado mayormente las estructuras tradicionales, lo que para el autor no significaba la invalidez de sus tesis, sino que los ritmos de cambio no eran tan rápidos como se los suponía en las condiciones concretas en que ocurrían.

Ahora bien, la teoría del *continuum* folk-urbano contempla tres grandes fases de cambio: "individualización" (estado inicial de la sociedad folk), "secularización" (proceso de cambio propiamente dicho) y "desorganización" (fase culminante de la transformación). Un detalle muy importante de esta secuencia al que no se le dio la importancia debida, fue el hecho de que si algunos elementos de la cultura permanecían después de la supuesta transformación era porque, consecuentes con el concepto funcionalista de cultura, seguían "respondiendo" a ciertas necesidades, aunque los significados originales no fueran necesariamente los mismos. Por ejemplo, el maíz, con todo el simbolismo religioso y ritual que acompaña su cultivo en la sociedad folk indomexicana, se transforma en un simple objeto de consumo, aunque muchos ritos a él asociados permanezcan como parte de un complejo simbólico de identidad cultural, tanto en relación a la visión de su pasado como a la forma en que éste influía en el perfil sociocultural de su presente.

Por otra parte, los cambios en las estructuras sociales pueden manifestarse en una situación inversa, o sea, detrás de la aparente modernización continuaría funcionando la lógica de comportamiento de las viejas estructuras, con todas sus implicaciones políticas, económicas y sociales. Por ejemplo, los sistemas de caciquismo local-rural, cuyos representantes -los caciques- ejercen sus funciones con medios más modernos y eficientes, sin que por ello la relación de supeditación propia del cacicazgo desaparezca. Algo similar ocurre con los

sistemas de parentesco extenso, mismos que, si bien se "nuclearizan" conforme avanza el "progreso", no implican que las funciones de los parientes por alianza tengan, necesariamente, que desaparecer del todo, o bien que se gesten nuevas estructuras de parentesco condicionadas, no sólo por la necesidad, sino por el peso de una tradición, de una herencia cultural que muchas veces no se manifiesta abiertamente, sino que actúa en el subconsciente colectivo de una sociedad determinada. Esta cuestión nos remite a otro aspecto señalado por la corriente funcionalista, pero muy poco tomado en consideración por los teóricos y promotores del desarrollo rural mexicano de aquellos años, a saber, la del peso de las herencias históricas en tanto "historia vivida" y su influencia en la conformación de las sociedades y los espacios locales y regionales.

2.2. La "historia vivida"

Para los funcionalistas la sociedad folk carece de "historia" en el sentido estricto del término. No sólo por la "tendencia al estancamiento" y la "falta de escritura" (que implica la inexistencia de fuentes documentales escritas), sino sobre todo por la permanencia en el presente de una concepción del pasado en tanto "historia realmente existente", es decir, no la documentación y registro de eventos pasados y ya "muertos", sino la que se vive en el presente, respondiendo a circunstancias, necesidades, identidades e intereses actuales (Gellner 1989;74), aunque aluda a hechos, míticos o reales, de otras épocas. La historiografía mexicana contemporánea insiste mucho, por ejemplo, en que la "guerra de castas" de Yucatán fue un factor decisivo, no sólo en la conformación político-administrativa de la Península, sino en el surgimiento de un territorio eminentemente maya, cuyos habitantes aún conservan sus comunidades y estructuras tradicionales.

Sin negar la validez de lo anterior y, por supuesto, la importancia histórica de este hecho, para los funcionalistas, el problema sería más bien inverso: si nuestra historiografía y los mayas yucatecos de ahora evocan la "guerra de castas" es porque aún existen los mayas, cuyas legitimidades políticas e identidad se fortalecen por el recuerdo de tal suceso. En otras palabras, existe una "historia funcional" actuante en la cultura local, apoyada, sin duda, en hechos reales como también en mitos y leyendas. De ahí que el estudio del pasado por el

pasado mismo resulte, en la perspectiva funcionalista, epistemológicamente superfluo, no así la "historia vivida" en el presente que se conformaría como un elemento más de cohesión en un contexto cultural ampliamente entendido.

La "historia vivida" y el complejo cultural en que se inserta a nivel local puede, a su vez, formar parte de un patrón lógico-estructural extendido, con ciertas variantes de contenido, en un ámbito (regional) mayor. Mitos de origen, leyendas, hábitos, costumbres rituales, etc., pueden constituir partes de un "sistema" a cuya luz los fenómenos culturales y sociales puedan ser mejor comprendidos. Esto nos conduce a un tercer aspecto que, con el tiempo, se constituyó en un nuevo paradigma en la definición de las comunidades indígenas, siendo a la vez el eje de la política de desarrollo a la que fueron sujetos, a saber, los estudios de carácter regional.

2.3. El ámbito regional

La secuencia de un cierto número de comunidades en torno a una ciudad generadora del cambio, implicaba la existencia de una zona de influencia muy cercana al actual concepto de "región nodal". En una perspectiva histórica (y bien documentada), el modelo derivado de ese concepto había operado a partir del siglo XVI con el papel que las ciudades ejercieron en la conformación social del continente. Esto ya implicaba, por tanto, una conexión entre diferentes aldeas, pueblos y ciudades, lo que ponía en tela de juicio la teoría del *continuum* folk-urbano en relación al aislamiento de las aldeas consideradas como primitivas, así como el papel de la ciudad en el proceso de "modernización" y "cambio social".

En el ejemplo de Redfield, era obvio que Mérida, estando perfectamente integrada, por el comercio del henequén, con el puerto de Nueva York y, políticamente, con la ciudad de México, no implicaba la desaparición del carácter fuertemente estratificado de la sociedad emeritense ni la negación del perfil maya-mestizo de una buena parte de sus habitantes. Este cariz regional (aunado a los cambios, permanencias y herencias históricas) quedó puesto en evidencia con los trabajos de Oscar Lewis (1963), realizados en el México central.

En 1943 Lewis "reestudió" Tepoztlán, el mismo pueblo del Valle de Morelos investigado por Redfield años antes. Sus resultados pusieron en entredicho la viabilidad de la

teoría del *continuum* folk-urbano. En primer lugar, Tepoztlán, aun en tiempos de la visita de Redfield, no se encontraba aislado, sino perfectamente integrado a los centros de dominio regional mayor, especialmente a la ciudad de Cuernavaca, capital del estado, siendo precisamente el carácter de esta integración lo que determinaba la cohesión (conflictiva en muchas ocasiones) y tradicionalismo locales. En segundo lugar, las articulaciones regionales se establecían a través de las relaciones políticas entre grupos de poder local, vía el caciquismo, y sus relaciones de dependencia con el gobierno del estado, así como por sus sistemas económicos, en los cuales Tepoztlán no constituía el último "eslabón" de la escala, ya que a su alrededor dominaba un pequeño *hinterland* de comunidades más pequeñas. De este modo Lewis hizo el planteamiento inicial de una tesis que, a partir de la segunda mitad de los sesenta, constituirá el eje de los estudios sociales latinoamericanos, manifiesto en los conceptos de relación "metrópoli-satélite" y "colonialismo interno" (Hebert, J. L. y Guzmán B.; 1971).

A pesar de estas críticas, el paradigma de Redfield influyó mucho en los trabajos de campo realizados hasta principios de la década de los sesenta. Un aspecto esencial de éstos fue el estudio de carácter monográfico en relación a la esfera cultural como indicador de etnicidad y, por ende, del grado de integración-aculturación a la llamada "sociedad nacional", insistiendo a la vez en el desarrollo de la comunidad como base del cambio social, tal y como las "misiones culturales" todavía lo hacían en los años cuarenta (*Memoria*. DAAI, 1946). El aporte empírico-etnográfico fue considerable ya que estableció el acercamiento y un conocimiento científico inicial de los grupos indígenas de México. Estos criterios de funcionalidad interna de las comunidades, presuponían una lógica que no comenzó a ser estudiada sino 20 años más tarde, fuera ya de la corriente funcionalista. Ésta, sin embargo, siguió su línea de trabajo rebasando, hacia la segunda mitad del siglo, los marcos locales para iniciar investigaciones de carácter regional, poniendo el acento en un aspecto que se venía denunciando desde mucho tiempo atrás, a saber, el de las relaciones entre indios y la población mestiza circundante, así como los conflictos que de éstas se derivaban por la dependencia y explotación de los primeros por parte de la segunda.

3. Política indigenista y "regiones de refugio"

Hacia el fin de la década de los cuarenta, las condiciones de vida de la población considerada como indígena (14.8% del total nacional mayor de cinco años), no habían variado significativamente en relación a las prevalecientes 20 años antes. El alcance local de la política indigenista no lograba impulsar los cambios inicialmente esperados. Por otra parte, los procesos de integración eran consecuencia más de factores exógenos, tales como la urbanización-industrialización que en ciertas regiones -como el México Central- estaban operando. Aun así, en éstas la integración (entendida como "aculturación" de lo indio a lo mestizo) era bastante discutible por la influencia que los propios indios ejercían en los entornos regionales. No era que ellos "indianizaran" a la población mestiza, sino más bien que, tras un aparente proceso de mestizaje cultural, muchas estructuras sociales permanecían articulándose a las del resto de la población, la que a su vez, independientemente de las influencias indígenas, mantenía su secular dominio, reproduciendo modelos generados desde el periodo virreinal.

Por otra parte, los organismos encargados de la política indigenista manifestaban una serie de vicios propios de la administración pública mexicana: después de 20 años de una importante labor, las "misiones culturales" comenzaron a dar muestras de burocratización, como también los órganos centrales, encargados de dicha política. Tal fue el caso del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, creado en 1936 y liquidado diez años más tarde. En fin, el cambio de política era obligado y por ende el de las instituciones que lo llevaban a cabo.

A consecuencia del primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán en 1940, se creó, dos años después, el Instituto Indigenista Interamericano (III) cuya función sería la de coordinar la acción indigenista a nivel continental, a través de "centros coordinadores" nacionales. Es así como, por decreto presidencial del 4 de diciembre de 1948, entró en funciones el Instituto Nacional Indigenista (INI) de México, con el objeto de coordinar las acciones indigenistas derivadas de cada una de las dependencias del Ejecutivo federal, así como proponer medidas de mejoramiento en sus zonas de influencia, investigar los problemas de los indios y constituirse en "cuerpo consultivo" en la materia ante instituciones privadas y oficiales.

En los *Ideales de acción indigenista*, expuestos por el INI, destacan 14 puntos normativos de su política, y se reiteraban una serie de aspectos que tradicionalmente constituían la norma del indigenismo mexicano (Caso, 1962). Entre ellos, que el "problema indígena" no era "racial" sino "cultural", reconociendo en forma hasta cierto punto contradictoria y con fuertes evocaciones del siglo XVI que "el indígena posee las capacidades mentales inherentes a todo ser humano normal, para modificar sus condiciones de existencia" (punto 2 de los *Ideales*). Por lo demás, la acción se dirigía al indio que vivía "en comunidad" (y no a aquel que ya la había abandonado); se afirmaba también que la política de desarrollo comunal debía necesariamente contar con el consentimiento de los indios y que la investigación científica e integral debía normar toda acción de política concreta, dada la complejidad de causas y diversidad de fenómenos sociales que se presentaban.

Hasta aquí los postulados indigenistas no se apartaban de la tradición iniciada a principios de los años veinte. Sin embargo, se introdujeron tres nuevos elementos que influyeron en gran medida en la política ulterior:

- a) El reconocimiento de que la situación actual del indio era resultado de un proceso histórico cuya responsabilidad recaía "en la otra parte de la población", o sea en los llamados "ladinos", representantes de la "cultura nacional" (punto 2).
- b) El respeto dentro de la comunidad a toda aquella manifestación cultural "que no se oponga a su desarrollo y a una vida mejor" (punto 7), adquiriendo así un nuevo cariz el término de "proceso de aculturación" (punto 4), lo que en cierta medida remitía a las tesis antiintegracionistas planteadas anteriormente por Moisés Sáenz.²
- e) El surgimiento de un nuevo paradigma teórico que ha sido el eje de la praxis indigenista prácticamente hasta nuestros días. Este es, el de "región de refugio" (Aguirre Beltrán, 1967), tal como se define en el punto 5 de los ideales: "la comunidad indígena forma parte de una región económica, social y política, en la que la ciudad mestiza, que llamamos metrópoli, ejerce una acción preponderante y recibe a su vez las influencias de las comunidades indígenas de la región. Sería imposible el desarrollo aislado de una

² Es decir, que en vez de una asimilación cultural se diera un proceso de "simbiosis" en el que la cultura indígena se desarrollara sin negarse como tal. Estos aspectos fueron ampliamente tratados por Aguirre Beltrán en *El proceso de aculturación* (1970).

comunidad si no se desarrolla, al mismo tiempo, toda la zona a la que pertenece. Por eso nuestra acción creemos que debe ser regional”.

El abandono de uno de los supuestos de Redfield se hace evidente: el del aislamiento de la comunidad indígena (entendida como sociedad folk). El resto del paradigma se mantiene aunque supeditado a la recomposición teórica del espacio geográfico: el *continuum* espacial se transforma en una región, ámbito en el cual el indigenismo debe orientar el proceso de aculturación, así como a la categoría "proceso histórico", caracterizado por la conflictividad de las relaciones entre indios y ladinos, manifiesta en la discriminación (incluso racial) y explotación económica, causadas por el dominio "colonial" ejercido por estos últimos, tanto a niveles local-regionales como aun extrarregionales.

El cariz "colonial" de estas relaciones presupone la "estabilidad" de un complejo social que se había forjado entre los siglos XVI y XVIII, que relativamente poco había cambiado desde aquellos tiempos. Por otra parte, presupone también la existencia de un equilibrio en el cual las condiciones sociales de uno y otro grupo no podían darse en forma aislada (sobre todo para los ladinos), de manera que la "región de refugio" se erigía no sólo en un determinado "tipo de sociedad", sino inclusive en una "forma económica" muy específica que posteriormente fue conceptualizada como "modo de producción colonial" por los seguidores de la corriente marxista.³ La naturaleza, pues de las "regiones de refugio" y los objetivos en el proceso de aculturación hicieron poner el acento en dos aspectos: el práctico, con programas de desarrollo regional aplicados simultáneamente a nivel comunal, y el teórico, con el estudio de la naturaleza de las relaciones interétnicas, a consecuencia de cuya asimetría se derivaban, a fin de cuentas, muchos de los problemas de las comunidades indígenas.

La labor práctica indigenista se llevó a cabo a través de los centros coordinadores situados en las llamadas "metrópolis" regionales de las "regiones de refugio". El primero, fue creado en la región tzeltal-tzotzil de los Altos de Chiapas. En 1952 se abrió otro en Guachochi

³ Tesis hasta cierto punto análogas a las contenidas en el concepto de "modo de producción colonial" desarrollado por Hebert, J. L. y Guzmán B. en *Guatemala, Una interpretación históricosocial* (1971). Es de señalar que la tradición "marxista" arranca desde los años veinte, teniendo como marco de referencia la lucha campesina por la tierra. En el curso de los años cuarenta, Mauro Olmeda intenta un primer acercamiento teórico a los estudios de carácter histórico, mismos que son criticados por investigaciones posteriores enmarcadas en el concepto de "modo de producción asiático". La falta de espacio y, hasta cierto punto, el alejamiento de nuestros propósitos nos impiden hacer aquí un tratamiento adecuado de estas cuestiones.

(Sierra Tarahumara, Chihuahua). En 1954 se crearon tres más en Oaxaca (zona mazateca del río Papaloapan, Tlaxiaco y Jamiltepec).⁴

Durante la presidencia de Adolfo López Mateos (1958-1964), el número de centros coordinadores se elevó a diez. La acción indigenista del siguiente sexenio presidencial (1964-1970) fue poco visible: sólo fueron creados dos nuevos centros coordinadores en Zacapoaxtla (Sierra Norte de Puebla) y San Luis de la Paz (Sierra Gorda de Guanajuato). Al final de este último periodo, el Estado mexicano sufre su primera gran crisis política a la que sucede la del modelo económico hasta ese momento aplicado, fenómenos que, como veremos, tuvieron fuertes repercusiones en la teoría y práctica indigenistas, con la creación de 40 nuevos centros coordinadores a lo largo de la década de los setenta.

Hacia finales de la década de los sesenta, el INI ejercía su acción sobre una población de alrededor de 500 mil personas. Tenía funcionando 237 escuelas con 15 mil alumnos y 350 promotores indígenas quienes impartían las lecciones de castellano en las lenguas maternas sustituyendo paulatinamente aquéllas por éste en la enseñanza de los conocimientos básicos. En lo relativo a salubridad se construyeron clínicas de asistencia a nivel regional y centros de salud en las poblaciones de mayor importancia, iniciando en forma paralela campañas contra ciertas epidemias, como el tifo y la viruela, e introduciendo, entre otras mejoras, redes de agua potable.

Se promocionaron nuevas actividades, como la horticultura, apicultura, técnicas de conservación de bosques y, ahí en donde las condiciones lo permitían, la cafecultura. En materia de desarrollo agropecuario, se introdujeron semillas mejoradas, así como la cría técnica del ganado de raza (sobre todo porcino), para lo cual se crearon granjas-piloto que incluían servicios de extensionismo agropecuario. En materia de comunicaciones, el INI, hasta la mitad de los años sesenta había construido 650 km de nuevos caminos de terracería, que facilitaron el acceso de los productos indígenas a los mercados regionales; hubo comunidades que incluso lograron obtener a crédito furgonetas, lo que en cierta forma mitigó su dependencia de los acaparadores ladinos residentes en las cabeceras municipales o en las capitales estatales.

⁴ Los datos estadísticos que se citan a continuación así como este breve resumen de la acción indigenista ha sido tomado de Favre, Henri (1977; 67-82).

El "desarrollismo indigenista" cobró auge a partir de la década de los setenta. Dos factores incidieron en ello: la ya mencionada crisis política y económica que puso en tela de juicio la hegemonía del Estado y, muy relacionado con ello, la recuperación del consenso de la población a través de un "populismo" oficial que intentaba tener el apoyo entre los grupos de mayor "marginación" de la población nacional, en especial el de los grupos indígenas.

Aunque en 1970 la población indígena había crecido en relación a 1960, proporcionalmente la mayor de cinco años se había reducido a un 7.8%. Con ello el llamado "problema indígena", aun conservando su actualidad, dejaba de tener las connotaciones de las décadas anteriores. Si bien, la presencia indígena era (y es) evidente en los estados del sur y sureste, a nivel nacional pasó a constituir más bien una "muestra", especie de "museo viviente" de algo que el proyecto nacionalista y modernizador del Estado teóricamente había superado, y que tampoco era deseable que desapareciera del todo por la pérdida irremediable de una riqueza cultural y artística que a fin de cuentas era parte de la nación en su conjunto. Es así como la política indigenista del presidente Echeverría (1970-1976), sin abandonar la práctica tradicional del desarrollo, adopta una filosofía muy diferente a la prevaleciente hasta ese momento. El interés oficial por la conservación de las culturas nativas en trance de desaparecer, hizo que el nacionalismo oficial se volcara a proteger a las comunidades en su "pluralismo cultural". Esto se manifestó en un nuevo giro político en el que el respeto a la *otredad* y su actividad participativa en la ejecución de los planes de desarrollo fueron los elementos más característicos.

Con tal fin, el gobierno aumentó considerablemente los recursos económicos del INI: de 31 millones de presupuesto en 1971, obtuvo 41.3 millones en 1972, 87.1 millones en 1973, 104.8 y 140 millones en 1974 y 1975, respectivamente.

Esto permitió el aumento de los centros coordinadores a 53 (más once "agencias indigenistas" secundarias), que en conjunto actuaban en 221 municipios a lo largo de 12 estados, cubriendo una superficie de 138 mil km. En 1975 la acción alcanza a 713 municipios en 23 estados, una superficie casi igual a la quinta parte del país: 468 056 km. La población beneficiada se triplica en esos cinco años de 648 855 a 2 192 955, o sea, más del 50% de la población indígena.

Como efecto de la nueva política, el INI dejó de ser, en la práctica, una institución

coordinadora autónoma, para convertirse en una dependencia que actuaba en consonancia con otros ministerios y entidades gubernamentales.

En coordinación con la Dirección de Educación Preescolar de la Secretaría de Educación Pública (SEP), cuyo director lo era también del INI, se incrementó el número de promotores culturales: de 3 815 se elevaron a 6 229 en 1975; el número de escuelas pasó de 1,601 a 2 221 en ese lustro, preparando a 125 895 alumnos inscritos en 1971, y 211 621 en 1975.

La Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), entidad estatal encargada de intervenir en el abasto de productos de consumo inmediato a precios regulados, contribuyó, en coordinación con el INI, a defender la economía de los grupos indígenas, vendiendo directamente los superávits de alimento en las comunidades. En 1974 la CONASUPO vendió 34 mil toneladas de maíz y 273 de frijol por medio de una red de 265 tiendas, ofreciendo además toda una gama de productos de primera necesidad.

A este tipo de actividades se agregaron las del extensionismo agrícola. A fines de la década de los setenta, se creó la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), dependiente de la Presidencia de la República y encargada de llevar a cabo los planes de desarrollo agropecuario en las regiones marginadas. Así, en colaboración -entre otros- con el INI, las acciones de asistencia técnica tomaron un nuevo auge, sobre todo a la puesta en marcha del Sistema Alimentario Mexicano (SAM) a principios de la década de los ochenta.

Cabría preguntarse hasta qué punto la acción indigenista transforma los espacios y las sociedades en las "regiones de refugio". Indudablemente la presencia del INI a través de sus instalaciones administrativas, escuelas, clínicas, etc., así como de sus promotores, maestros, técnicos y, hasta cierto punto, etnólogos, se integra al paisaje indigenista, sin que éste pierda su fisonomía tradicional. Si bien el habla del castellano se expande, los idiomas locales constituyen aun las lenguas de arraigo. Siguen vigentes también las tradiciones, complejos religiosos, formas de organización social, todo ello enmarcado en las estructuras de parentesco y políticas locales. Los índices de marginación elaborados a principio de la década de los ochenta no revelan una mejoría sustancial en relación a los niveles de vida (CUADRO III).

Algo similar ha ocurrido con las relaciones entre indios y ladinos, si bien, ahora más

atenuadas por un mejor trato a los primeros en todo aquello que no implique un rompimiento de ciertos equilibrios, cuyo eje fue (y ha sido) la posesión de la tierra y los conflictos de ello derivados. La solución de estos problemas no constituyó un objetivo de la política indigenista, sino de las autoridades agrarias, quienes a partir de los años setenta le dedicaron una mayor atención, con la solución de un 75% de los conflictos que muchas comunidades venían ventilando desde los años veinte, confirmando la posesión de 18.5 millones de hectáreas, sin que eso haya significado la desaparición total de los problemas de esta índole.

Las relaciones asimétricas entre indios y ladinos en el contexto de la "región de refugio" se presentan pues como problemas de estructura difíciles de superar, constituyendo más bien un tema de investigación y denuncia (y, por tanto, de toma de posición política para "intelectuales comprometidos"), cuya profundización podría dar la pauta para su solución. Este rompimiento de estructuras, imposible de lograr por medio del "desarrollo de la comunidad", acabaría con el "problema indígena", pero no evitaría el surgimiento de otros problemas que, en una perspectiva socioeconómica, se habían venido manifestando en los centros de mayor desarrollo del país.

En efecto, las autoridades indigenistas no veían que el rompimiento de las relaciones de explotación al interior de las "regiones de refugio", implicaba la sustitución de algo que se asemejaba más a una relación de "castas" por otra de "clases sociales". Los hechos demostraban que los campesinos indígenas, una vez fuera de la comunidad, perdida la identidad y -más frecuentemente- la tierra, se convertían, en el mejor de los casos, en "proletarios", pasando a engrosar los contingentes de miseria de los centros urbanos. Las relaciones de explotación eran contempladas únicamente dentro de la región tradicional de refugio, sin reconocer explícitamente las relaciones asimétricas existentes en el "sector moderno". Razones había para no tomar en cuenta, o al menos, subvalorar esas implicaciones: en primer lugar existía el convencimiento de que las comunidades indígenas tarde o temprano desaparecerían, por lo que la política indigenista debería crear, al menos, una infraestructura socioeconómica regional que permitiera a los indios desenvolverse en su nueva situación; en segundo lugar, hasta el final de los años sesenta predominaba la euforia por la "modernización". El proyecto nacional -y nacionalista- del Estado se definía en términos de un acelerado crecimiento económico que redundaba en el mejoramiento de los sectores de la clase

media, a los cuales supuestamente los indios, a la larga, se integrarían. Una creencia muy generalizada, expresada de manera oral por muchos científicos sociales identificados con el desarrollismo, era que más valía que los indígenas se marcharan a pasar miserias como vendedores ambulantes de productos transnacionales en las grandes ciudades (a donde a fin de cuentas algún día pararían), que seguir "vegetando" en sus comunidades de origen, sufriendo además una explotación vía mecanismos que no redundaban en un desarrollo regional de visos capitalistas. Finalmente, las élites ladinas constituían, como se ha dicho, un factor real de poder, a veces incluso a nivel nacional, que no era fácil, ni tampoco -desde el punto de vista político-"conveniente" dismantelar.

Por un lado las limitaciones derivadas de las condiciones locales y, por otro, las de la praxis indigenista aplicada hasta principios de los años setenta, llevaron a una profunda crítica de ésta. Tal crítica se orientó en dos direcciones: una oficialista y otra de carácter académico; veamos más de cerca ambas tendencias.

La crítica oficialista se orientó a aceptar las relaciones de explotación entre indios y ladinos como efecto de la marginación en que éstas se encuadraban. Así, pues, lo que en un principio fue el "atraso" sin más, ahora se transformaba en una categoría sociológica como lo es la de marginación, acentuando con ello el matiz desarrollista y a fin de cuentas integracionista de la política del Estado. El populismo echeverrista señala, pues, la necesidad de la integración sin que los aspectos culturales que tanto preocupaban al indigenismo de los años anteriores se constituyan, al menos explícitamente, en el eje de la praxis indigenista. Es en esta década también cuando los estudios de carácter socioantropológico se orientaron a una profunda crítica del indigenismo desarrollando un paradigma, esta vez, bajo el signo de un marxismo con evidentes influencias ecologistas, orientado a investigar las estructuras indígenas en tanto sociedades campesinas. Veamos brevemente las bases teóricas del paradigma "campesinista" que ha predominado hasta fechas muy recientes.

4. "Modo de producción campesino" y sociedades indígenas

Uno de los aspectos poco abordados por los funcionalistas era el referente a la lógica de los procesos "sustantivos" (o sea, los realmente existentes) de las sociedades indígenas. Se daba

por supuesto, de acuerdo al paradigma de Redfield, la conexión íntima con el entorno natural (lo que implicaba técnicas de producción simples), así como el dominio de una tradición y relaciones de status, analizadas como parte de la estructura social, pero cuyas implicaciones económicas no requerían de mayor preocupación científica e intelectual.

Una primera reacción en contra de estas tesis la dio George Foster (1976) en sus investigaciones de campo en el pueblo de Tzintzuntzan (Michoacán). A pesar de ser éste un pueblo mestizo, mantenía en común con las comunidades indígenas el carácter agrícola de su economía, la escasez de recursos materiales y la conformación de unas relaciones sociales en las que el autor encuentra no sólo un alto grado de individualismo y competitividad, sino incluso de permanente conflicto y consecuente frustración ante la imposibilidad de alcanzar el progreso material, derivando en la envidia y animadversión que el bienestar de los demás trae consigo. Todo "lo bueno -en opinión de Foster- (tierra, riqueza, salud, amistad, amor, hombría, honor, respeto, poder, influencia, salud, y seguridad) [...] existen en cantidades finitas, insuficientes para llenar aun las necesidades mínimas de los habitantes" (Foster, 1976; 125). Así, el autor elaboraba su teoría "del bien limitado [...] aplicando mecánicamente una de las premisas fundamentales de la teoría económica neoclásica, o sea, la de escasez de recursos".

Independientemente de lo discutible de los supuestos teóricos de Foster, estaba claro que éste se enfrentaba a una sociedad cuyo mestizaje cultural (hasta cierto punto ladino en relación a los indígenas) podía implicar una fuerte identificación con los valores "capitalistas" del ámbito "no indio". Por lo demás, si la envidia, los odios, frustraciones, etc., se encuentran en todos los pueblos del mundo (aunque su importancia en la vida económica no sea, al parecer, tan decisiva como en Tzintzuntzan), el autor no explicaba ni el porqué los tzintzuntzeños se empeñaban en vivir en un lugar con "tan poco futuro", ni el cómo se adaptaban a ese medio ambiente tan limitado, como tampoco si los indios purépechas de los alrededores compartían las mismas apreciaciones de los mestizos de Tzintzuntzan.

En forma paralela a los trabajos de Foster, Eric Wolf (1967), realizaba una serie de investigaciones de carácter histórico-regional en el centro de México con el fin de determinar los procesos de conformación regional en las zonas rurales en general. Una de las tesis fundamentales de Wolf era que estas sociedades, debido al estrecho contacto con el medio natural, tenían que estar en un continuo proceso de adaptación (cultural y natural) que se había

estado conformando durante varios siglos. Así, elaboró una tipología de formas económicas de adecuación al medio natural compuesta por "ecotipos" agrícolas, mismos que se podían encontrar en diferentes partes del mundo. Tales "ecotipos" podían ser clasificados en dos clases: los "paleotécnicos" (resultantes de procesos productivos en función mayormente de la energía animal y humana) y los "neotécnicos", derivados de la energía desplegada por el uso de combustibles y aplicación de técnicas derivadas de la ciencia. La utilización en grado mayor o menor de cada "ecotipo" en la agricultura no determinaba, sin embargo, la existencia del campesinado propiamente dicho.

Según Wolf (1980, cap. 1), el carácter propiamente campesino (*peasant*) de una sociedad rural, dependía primordialmente de dos factores:

- La unidad campesina de producción "no opera como una empresa en el sentido económico; imprime desarrollo a una casa y no a un negocio". Es una empresa familiar cuyos miembros no están sujetos a una relación salarial y los excedentes generados sólo son vistos al final de un ciclo productivo (cosecha, tratándose del cultivo de la tierra, sacrificio y venta de animales en el caso de la cría de ganado) y,
- El carácter y naturaleza de las relaciones que el campesino guarda con grupos sociales diferentes (no necesariamente urbanos), que en este caso se caracterizan por ser relaciones asimétricas de explotación.

Por lo anterior, el campesinado se ve constantemente enfrentado a un dilema: el de equilibrar la satisfacción de sus propias necesidades de producción y reproducción con los requerimientos de las sociedades no campesinas que, a través de sus representantes, se aprovechan de los excedentes agrícolas. Wolf, basándose en las tesis del economista ruso Chayanov (1981), sostenía que la unidad campesina familiar no era una explotación capitalista y por lo tanto, categorías económicas tales como "costos de producción", "beneficios", "valor de la producción", etc., no operaban en ella. El valor monetario dado a sus productos expresaba más bien una valoración derivada de la necesidad de consumir bienes no producidos por la unidad doméstica y no precisamente mercantil en el sentido de obtención de beneficios susceptibles de capitalizarse. Sus necesidades se satisfacían con la creación de tres fondos:

- El de "reemplazo", que debería ser igual a la cantidad de calorías necesarias para la vida,

más la recuperación de los implementos agrícolas y animales gastados en el proceso productivo.

- El de "renta", o sea el pago debido a los grupos no campesinos representados por: la autoridad local (feudal, caciquil o algún representante estatal), el propietario terrateniente o cualquier otra autoridad civil o religiosa y, el "fondo ceremonial", básico en la reproducción comunal como un todo. Dado el precario equilibrio ecológico y las eventualidades en el cumplimiento de los dos fondos anteriores, los campesinos se veían en la necesidad de colaborar entre ellos (vía la reciprocidad) en la esfera productiva, así como a cumplir con ciertas ceremonias, expresión de una cultura secular, cuyo mantenimiento obligaba a ciertos gastos rituales que, como veremos, constituirían una forma de redistribución de excedentes al interior de la comunidad.
- Esto obligaba a crear el "fondo ceremonial", base no sólo de estas relaciones socioculturales, sino condición de un equilibrio social, impidiendo desigualdades económicas internas.

A fin de obtener los excedentes agropecuarios suficientes para satisfacer estos fondos, era necesario un cierto equilibrio entre la fuerza de trabajo familiar y la cantidad de tierra disponible. De la combinación de ambos factores dependía que el excedente fuera mayor o menor y los mecanismos de reciprocidad y redistribución cuantitativamente más o menos intensos. Dado que las limitaciones naturales a la agricultura jugaban un rol importante en las expectativas de producción, el propiciamiento religioso a la naturaleza (muchas veces deificada), así como la cohesión del grupo a través de una estructura social y contenidos culturales definidos, hacían que los gastos de carácter ceremonial fueran la base de la reproducción comunal como un todo. Es así como, el complejo de fenómenos socioculturales calificados comúnmente como "tradición", se erigen a la vez en los factores condicionantes de la reproducción social (cultural y biológica) de las sociedades campesinas. Esta es una cuestión muy estrechamente relacionada con el ya caracterizado concepto de "historia vivida" y sobre ello volveremos más adelante.

Este paradigma pasó a constituir el marco teórico de referencia en el análisis de las estructuras internas de las comunidades campesinas, incluidas las indígenas. Como se notará, las características de Redfield con referencia a la sociedad folk (a excepción del "aislamiento")

siguen vigentes, la diferencia estriba en el enfoque (o sea, el estudio de la sociedad "desde adentro") y, sobre todo, en las determinaciones sociales: para Wolf, existirían dos niveles de análisis estrechamente ligados: el interno, caracterizado por:

- El tipo familiar de la producción, en el que los sistemas de parentesco juegan un papel primordial.
- La organización social comunal a través, tanto de los citados sistemas de parentesco como de la organización político religiosa local.
- La forma de adecuación a un medio ambiente natural con tecnología simple. En este caso, las formas de asentamiento y los usos del espacio se hacen con base en criterios racionales, derivados no sólo de las necesidades materiales, sino también de la tradición local indígena.

En tomo a estos tres ejes, la cultura adquiere un sentido muy específico, haciendo del conjunto de la comunidad aldeana un sistema racional y fuertemente integrado.

El otro nivel, el externo, lo constituirían las relaciones de explotación por parte de la sociedad no campesina, con el pago del "fondo de renta" a través de diferentes formas. Esta presión no sólo ayudaría a cohesionar los elementos internos citados (a través de los mecanismos de reciprocidad y redistribución), sino que le daría otro sentido al uso de la cultura local en tanto instrumento de identidad, diferenciando a la sociedad indo-campesina no sólo como "productora", sino también como "grupo étnico", mismo que en la medida que conservara esa cultura podría entonces garantizar su reproducción social.

¿Qué pasará cuándo esas relaciones de explotación externas desaparezcan? Imposible saberlo, al menos mientras no se presente un "proyecto de sociedad" alternativo. Se puede suponer que la sociedad campesina desaparecería en cuanto tal para dar lugar a otro tipo de sociedad rural que, así "liberada" pudiera desarrollarse por sus propias fuerzas. Por ello los seguidores de esta corriente no pensaban en el "desarrollo de la comunidad" como vía para su "gran transformación"; en cambio, la ruptura revolucionaria de carácter "socialista", como fue preconizado al menos hasta la mitad de los años ochenta, se presentaba como la solución *ad hoc* para muchos problemas de las comunidades indígenas.

Las relaciones de explotación serían, pues, uno de los puntos medulares del enfoque

marxista-ecologista, el criterio definitorio por excelencia y origen de toda la problemática indígena actual. Desde este punto de vista, los indígenas podrían ser considerados como una "clase social" específica, comparable en su problemática con otras sociedades campesinas de diferentes regiones de México y del mundo. Sin embargo, las condiciones de la reproducción social, manifiestas en las estructuras de parentesco, la organización social y la visión del mundo y de la vida (dentro de los mecanismos de reciprocidad y redistribución), nos remiten a patrones diferentes de cultura, en los que el campesino se transforma, en nuestro caso, en "indio", cuya identidad y cohesión se apoyan precisamente en esas condiciones sociales de la reproducción, diferenciándolo, por principio, no sólo de otras comunidades campesinas en cuanto tales, sino aun de otros pueblos considerados también "indígenas".

5. Apreciación crítica de la praxis indigenista mexicana

Cuatro serían, en suma, las etapas por las cuales la teoría sociológica y la política indigenista atraviesan entre 1923 -cuando se crean las "misiones culturales"- y 1973, cuando se redefine por última vez la política indigenista en el periodo considerado (CUADRO 4).

Es notable la concordancia existente entre la teoría y la práctica del indigenismo en México. Esta última está inspirada principalmente por la corriente funcionalista, cuyos análisis de carácter sincrónico apuntaban al cambio social, tal y como a su vez lo pretendían los objetivos de la acción indigenista. La perspectiva funcionalista hizo dos aportes fundamentales: el estudio de las culturas indígenas y el carácter de las relaciones entre éstas con los sectores locales de la llamada "sociedad nacional", dentro del ámbito de las "regiones de refugio".

En cuanto a la última etapa, se observa un aparente rompimiento entre la teoría y la práctica hasta ese momento aplicada. La crisis política por la que México atravesaba a principios de los setenta hace que la política oficial insista en la marginación y en una integración quizá más respetuosa de los valores étnicos indígenas; sin embargo, las propuestas académicas e investigativas se inclinan por el desarrollo de las comunidades, conservándolas en su especificidad sociocultural y protegiéndolas de la desaparición total, lo que obliga a rescatar una lógica de comportamiento racional propio, que las sustenta como sistemas

diferentes, efectivos y, por ende, dignos de ser conservados. Para los marxistas ecologistas el éxito de tal política debe estar condicionado por el rompimiento de las relaciones de dominio y explotación, por lo que, todo tipo de cambios debería estar orientado en esta dirección.

El "*continuum* folk-urbano", la "región de refugio" y las teorías "campesinistas", son paradigmas que tienen un aspecto en común: están elaboradas en función del cambio social. En este sentido, tratan de explicar ciertos procesos de comportamiento sociocultural en base a una visión, un "proyecto social" ajeno al de las comunidades y al cual se las quiere integrar. Desde esta perspectiva, los tres paradigmas han hecho aportaciones indudables; podríamos incluso afirmar que, tomando por separado cada uno de ellos, pueden ser válidos, cuanto más que tratan de los mismos aspectos y fenómenos, aunque reinterpretándolos siempre en función de las concepciones que se tienen del susodicho cambio. Como es habitual, el papel de los indígenas ha sido también en estos casos muy pasivo: se les inquiriere sobre su cultura, su concepción del pasado, sus problemas, etc., sin hacerlos participar en el proceso investigativo y de desarrollo como agentes activos, creadores de cultura y espacios. Las culturas indígenas han sido descritas e interpretadas por los científicos formados fuera de los ámbitos comunales, quienes buscando rescatar esas culturas del olvido, se empeñan a la vez en transformar y "mejorar" a esas sociedades. Los resultados a este respecto son evidentes. Tales transformaciones no se han dado en la medida necesaria, no sólo por la hipotética incapacidad de los investigadores y promotores del desarrollo o porque las condiciones políticas regionales así lo impidan, sino también porque los indígenas, sin tener una historia escrita en que apoyarse o un proyecto político de grandes alcances, sí tienen una visión de la sociedad a la que aspiran, siendo ésta, a fin de cuentas, la suya propia, tal y como al presente, para bien o para mal, la han concebido.

La cultura indígena vista por sus propios creadores, se presenta como un pensamiento "totalizador". Los procesos que conforman las sociedades y sus espacios se manifiestan en una transposición de fenómenos que la ciencia occidental analiza en forma parcializada y desde puntos de vista clasificatorios propios, con el fin de "transformar la realidad", sin explicar muchas veces el porqué de su existencia y funcionamiento en un sistema total, en el fondo coherente y equilibrado. Los fundamentos de las culturas indígenas obedecen, en consecuencia, a sistemas de clasificación diferentes y su transposición se regula por una lógica

en la cual no sólo intervienen los factores exógenos (presiones externas derivadas de las relaciones de explotación), sino una serie de todo aquello que denominamos comúnmente "tradicición", misma que deriva de, y a la vez, le da razón de ser, a esa lógica y a las permanencias estructurales que subyacen al discurso, demandas y movimientos políticos de las comunidades; sería en esta dirección en la que las ciencias sociales deberían avanzar para la comprensión de los fenómenos que a la fecha se manifiestan en el marco de los procesos globalizadores.

6. Reflexiones finales

Hasta aquí se ha expuesto, de manera muy general, la concordancia entre la política indigenista aplicada desde los años 20 y las teorías sociológicas que las han inspirado. Se tomó el final de la década de los años setenta como un parteaguas en el desarrollo de las realidades indígenas. A partir de esa fecha se manifiestan fenómenos de reacomodo en el marco de los fenómenos globalizadores actuales. Varias preguntas habría que hacerse, entre otras ¿cuál ha sido el papel de los indios en los procesos de praxis indigenista? y ¿en qué consisten, si los hay, los "proyectos de sociedad" que les den continuidad a futuro? Las respuestas a la primera cuestión las daría la historia regional, en cambio, a la segunda son los propios interesados quienes deben dar sus propias contestaciones.

No olvidemos que los indios han sido, desde el siglo XVI, los *objetos* a quienes se han impuesto proyectos sociales que pretenden transformados. Ante tales actitudes, los indios han logrado, con éxito diverso, adecuarse a las presiones externas de toda índole planteando también proyectos propios, no conocidos en cuanto tales como tampoco enarbolados, salvo contadas excepciones, de manera abierta y evidente. De hecho, el "proyecto social" de estos grupos se materializaría con la existencia misma de las comunidades, en su voluntad de existir en los marcos de los patrones que ellos proponen, manteniendo un *ethos* que no sólo se ha resistido a desaparecer, sino que constituye un elemento más de riqueza universal de la humanidad.

Eso que llamamos identidad sería la manifestación de dicho *ethos* y, de alguna manera también, del "proyecto social" de los indios. Un estudio desde el proyecto que éstos proponen

nos llevaría a formular nuevas teorías sociales capaces de explicar lo que actualmente ocurre. ¿Qué alternativas teóricas tenemos por delante? No es el lugar éste para dar respuesta a esta pregunta sino para presentar muy brevemente el reto epistemológico que la misma entraña.

En principio, las corrientes teóricas inspiradoras de la política indigenista se han formulado *en función del cambio social*, incluso los estudios monográficos de las comunidades se han hecho pensando en ese cambio, proponiendo "proyectos de sociedad" ajenos a los indígenas. La respuesta de las comunidades ha sido la de permanecer, adecuando sus estructuras y elementos de cultura a tales presiones e influencias. Es por esto que se hace necesario el estudio de la lógica que subyace al comportamiento de esas estructuras, de cómo se trasponen a la organización social y del espacio; cuestión que nos llevaría a un dilema teórico que es necesario resolver.

En efecto, si el instrumental teórico de que se dispone está pensado en términos del cambio social, ¿puede acaso servirnos para interpretar realidades que se definen con base en una lógica de comportamiento interno que, en principio, propugnaría por las permanencias estructurales y culturales?

Desde nuestro punto de vista, apelar a las teorías del cambio resulta ineludible y pertinente. Ineludible porque "lo indio" ha sido concebido como una *otredad* que por serlo ha debido ser transformada e integrada a la "nación", por tanto, no es posible referimos a su realidad eludiendo los paradigmas teóricos que en cierta forma han influido en su conformación y problemática actual; por lo demás, carecemos por ahora de otros elementos teóricos de los cuales partir para nuevos desarrollos, de aquí resulta la pertinencia de las teorías aunque bajo ciertas condiciones ¿Cuáles serían éstas?

Sin negar la validez de las teorías, en especial del funcionalismo y el marxismo, el problema epistemológico que se nos presentaría sería el de cómo entender dichos paradigmas no en términos del cambio social, sino en términos de las permanencias estructurales, o sea, el pasar de un código de "cambio social" a otro de "permanencias histórico-sociales"; del éxito de esta operación podríamos establecer paradigmas que nos ayuden a entender las realidades sociales indígenas en sus propios términos y no con base en concepciones preestablecidas. Para realizar este paso es necesario definir las bases del pensamiento indígena en cuanto tal y su transposición en la organización social ampliamente entendida. Dos procedimientos se

emplearían, en principio, para llevar a cabo este paso: el análisis de la sociedad y los espacios desde la perspectiva ontológica indígena a fin de establecer en forma paralela en qué consistiría lo que aquí caracterizamos como el "proyecto social" o "proyecto de sociedad" que los indios (de manera aparentemente espontánea y quizás subconsciente) han venido cristalizando lo largo de los últimos 500 años.

Esta sería una tarea en la que, sin duda, deberán de intervenir los intelectuales de las propias comunidades, así como sus líderes políticos y religiosos. La reinterpretación de un *ethos* en las condiciones presentes y los ajustes que se deban de dar en las comunidades en tanto productos de sus propios proyectos no sólo darían solución de continuidad a estos pueblos, sino que asegurarían un lugar en el concierto de la diversificación sociocultural del mundo contemporáneo.

Abstracts

Abstract

The objective of this paper is to present the relations between indigenist policies and the dominant sociological theories in Mexico (1920-1980). From sociological point of view, we may distinguish four stages in the evolution of the mexican indigenism after 1910 revolution:

- 1. The first stage began in 1923 with the creation of the misiones culturales. The dominant theory took in account of ethnographical particularism in order to achieve the development of rural community.*
- 2. The second stage (1930-1950) was dominated by cultural functionalism. Policy goals were, nevertheless, the same as in the first stage.*
- 3. In this stage (1950-1973), the sociological basis was the same that in the second, but in this case, emphasis was placed upon regional development (after 1967 Indigenism was based on the paradigm of the Región de Refugio). The concept of integration dissappeared, giving way lo the process of acculturation-transculturation of the peoples living in the Región de Refugio.*
- 4. The final stage (1973-1980), was characterised by the criticism of applied politics and the sociological backround. At this point a new paradigm took over in social science: the peasant mode of production, influenced by Marxism and ecological culture. The end of the decade signalled the beginning of the crisis of Mexican indigenism.*

Résumé

L' objectif de ce cahier est de montrer les relations existentes entre la politique indigene appliquée au Mexique de 1920 a 1980, et les théories sociologiques dominantes. De le point de vue sociologique, nous pouvons définir quatre étapes de développement de l' action indigeniste:

- 1. La premiere étape (1923-1933) influencée par le particularisme ethnographique souhaite le développement de la communauté; le but étant la pleine intégration des indiennes a la Société nationale.*
- 2. La seconde etape (1950-1973) se voit influencée par le fonctionnalisme culturel ou le paradigme région de refugio est l'axe de toute politique; les but sont les memes que pour la premiere étape.*
- 3. Durant la troisième étape (1950-1973), le paradigme fonctionnaliste est le meme mais l' accent est mis sur le développement régional et communautaire par la voie du processus d' acculturation-transculturation.*
- 4. Lors de cette derniere (1973-1980) nous assiston a un debat académique oa le paradime "moyen de production paysanne" est l'axe d'une politique qui poursuit les meme pro pos d'integraton. A la fin de la décade la politique indigène traditionnelle tombe dans une erieuse crise provoquant la prise de conscience des indiennes en relation a leur futur.*

Anexo

CUADRO I					
Población total, población de 5 años y más y hablantes de lengua indígena (Li)					
Porcentajes (1900-1980)					
AÑO	POBLACION TOTAL	POBLACION DE 5 AÑOS Y MAS	HABLANTES DE Li DE 5 AÑOS Y MAS	3/1	3/2
1900	11 673 283*		1 794 293*	15,3*	
1910	12 984 962*		1 685 864*	13,0*	
1921	14 334 780**	12 368 321	1 868 892	13,0	15,1
1930	16 653 552	14 042 201	2 251 086	13,6	16,2
1940	19 653 552	16 788 660	2 490 909	12,7	14,8
1950	25 791 017	21 821 026	2 447 609	9,5	11,2
1960	34 923 129	29 146 382	3 030 254	8,7	10,4
1970	48 225 283	40 057 748	3 111 415	6,5	7,8
1980	66 846 833	57 498 965	5 581 038	7,8	9,0
<i>Fuente: Censos Generales de Población</i>					
<p>* Incluye sólo a la población total; ** A partir de este censo se clasifica a la población de 5 años y más. En este mismo censo aparece una clasificación por "razas" que incluye otros factores culturales diferentes a la lengua. La cifra de individuos que se "sentían" "indígenas" ascendía a 4 179 449 (20% de la población total). Lamentablemente el contenido de este dato desapareció con el de "raza" por considerarse "discriminatorio" (Valdez L. y T. Méndez, "Dinámica de la población de habla indígena (1900-1980)", pág. 19,</p>					

CUADRO II

Población total y relación de la población hablante de lengua indígena/I.I./ con los porcentajes de población de 5 años y más para 1970 y 1980 a nivel estatal y regional./1980/

ESTADO/REGIÓN	Población Total	Población de 5 Años y más	Habla ntes de L.I. de 5 años y más			NO ESPECIFICADO	LENGUA PREDOMINANTE	% PI/PT de 5 años y más	
			TOTAL	BILINGÜE	MONOLINGÜE			1980	1970
PACIFICO SUR	6 563 306	5 612 799	1 658 174	1 015 276	546 008	96 890		28.8	24.9
Chiapas	2 084 717	1 776 985	492 700	248 817	211 429	32 454	tzeltal-tzotzil	27.7	22.1
Guerrero	2 109 513	1 799 324	274 426	149 526	108 947	15 953	náhuatl	15.2	12.1
Oaxaca	2 369 076	2 036 490	891 048	616 933	225 632	48 483	Mixteco y zapoteco	43.7	14.7
CENTRO ESTE	5451 775	4 643 336	822 996	573 031	203 422	46 543		15.5	14.1
Hidalgo	1 547493	1 316 268	304 085	202 927	82 419	18 739	náhuatl y otomí	23.1	20.3
Puebla	3 347 685	2 853 179	488 131	344 460	117 870	25 801	náhuatl	17.1	16.5
Tlaxcala	556 597	473 889	30 780	25 644	3 133	2 003	náhuatl	6.5	5.7
CENTRO OCCIDENTE	6614539	5 639 112	170 916	129 272	28 721	12 923		3.2	3.0
Guanajuato	3006110	2 559 003	35 181	25 912	5 848	3 421	otomí	1.4	0.1
Michoacán	2 868 824	2 469 455	113 299	85 595	19 164	8 540	tarasco	4.6	3.3
Querétaro	739 605	620 654	22 436	17 765	3 709	962	otomí	3.6	2.9
CENTRO NORTE	2810723	2 384 042	198 503	148 438	39 117	10 888		7.0	5.4
S. L. Potosí	1 673 893	1 423 882	193 247	145 215	38 077	9 955	Náhuatl y huasteco	13.6	10.8
Zacatecas	1 136 830	960 160	5 256	3 223	1000	933	náhuatl	0.5	0.1
GOLFO CENTRO	6 450 641	5 549 435	690 727	512 234	136 776	41 717		4.0	2.8
Tabasco	1 062 961	896 863	56 519	47 157	5 860	3 502	chontal	6.3	5.4
Veracruz	5 387 680	4 652 572	634 208	465 077	130 916	38 215	náhuatl	1.8	0.2
SURESTE	1 710 271	1 470 454	649 820	525 645	91 783	32 392		39.6	46.1
Campeche	420 553	3 58 460	77 090	64 329	7 453	5 308	maya	21.5	27.1
Quintana Roo	225 985	188 107	82 772	66 273	12 819	3 680	maya	44.0	53.9
Yucatán	1 063 733	923 887	489 958	395 043	71 511	23 404	maya	53.0	57.3

CENTRO	17 342 503	15 035 186	600 311	495 805	65 575	38 931		4.0	5.0+
México	7 564 335	6 453 369	360 402	297 263	39 681	23 458	mazahua	5.6	6.4
Morelos	947 089	817 639	31 443	25 245	4 079	2 119	náhuatl	3.8	3.2
Distrito Federal	8 831 079	7 764 178	208 466	173 297	21 815	13 354	náhuatl	2.7	—
OCCIDENTE	5 237 730	4 498 100	74 411	54 608	13 491	6312		1.4	0.1
Agascalientes	519 439	440 122	5 680	3 747	1 394	539	huichol	1.3	0.1
Colima	346 293	297 705	3 971	2 601	909	461	náhuatl	1.3	0.2
Jalisco	4 371 998	3 760 276	64 760	48 260	11 188	5 312	cora y huichol	1.7	0.2
NORTE	8 000 270	6 934 425	147 196	110 947	26 005	10 244		2.1	0.6
Coahuila	1 557 265	1 341 111	19 369	14 810	2 963	1 596	náhuatl	1.4	0.1
Chihuahua	2 005 477	1 751 906	68 504	49 067	15 258	4 179	tarahumara	3.9	2.0
Nuevo León	2 513 044	2 173 155	29 865	23 709	3 830	2 326	náhuatl	1.4	0.1
Tamaulipas	1 924 484	1 668 253	29 458	23 361	3 954	2 143	náhuatl	1.8	0.2
PACIFICO CENTRO	3 758 319	3 209 857	81 552	63 569	13 047	4 936		2.7	1.2
Durango	1 182 320	1 008 790	19 419	14 860	3 189	1 370	tepehuano	1.9	0.6
Nayarit	726 120	619 476	24 140	17 920	5 377	843	cora	3.9	2.1
Sinaloa	1 849 879	1 581 591	37 993	30 789	4 481	2 723	mayo	2.1	1.1
PACIFICO NORTE	2 906 756	2 522 216	86 432	70 828	10 589	5 015		3.0	1.2
B. California	1 177 886	1 030 237	21 429	16 505	3 705	1 219	tarasco	2.0++	0.3
B. California Sur	215 139	183 830	3 864	299	770	95	mixteco	2.0++	0.1
Sonora	1 513 731	1 308 149	61 139	51 324	6 114	3701	yaqui	4.7	3.2
TOTAL	66 846 833	57 498 962	5 181 038	3 699 653	1 174 534	306 791		9.0	7.8

FUENTE: en base al Censo General de Población y Vivienda. MEXICO, 1980/ "Resumen General"/.

+ Estimación propia.

++Incremento debido a inmigraciones de Michoacán y Oaxaca, ocurridas a lo largo de la década.

CUADRO III				
Porcentaje de población indígena en zonas y núcleos marginados por regiones (1970)				
REGION	POBLACION INDIGENA TOTAL (A)	POBLACION INDIGENA MARGINADA (B)	% DE POBLACION MARGINADA TOTAL	% DEL TOTAL DE LA POBLACION INDIGENA (B/A)
TOTAL	3 115 315	2 598 243	21,1	83,5
PACIFICO SUR	1 125 365	1 043 578	33,5	92,6
CENTRO ESTE	567 294	529 616	24,0	93,4
CENTRO OCCIDENTE	76 783	45 252	3,1	58,9
CENTRO NORTE	114 898	107 024	10,5	93,2
GOLFO CENTRO	394 497	332 345	19,6	84,3
SURESTE	452 830	334 620	73,6	73,9
CENTRO	217 083	160 733	17,0	74,0
OCCIDENTE	6 248	3 927	,9	52,8
NORTE	30 023	24 761	4,9	82,5
PACIFICO CENTRO	26 303	18 440	4,2	70,1
PACIFICO NORTE	31 331	877	2,5	3,0

Fuente: COPLAMAR. En base a los datos de *IX Censo de población y vivienda*, 1970, Méxic D. G. E. En *Geografía de la marginación*, 1989, cuadro 18, pág. 67.

CUADRO IV				
Etapas de la teoría y práctica indigenistas (1923-1980)				
Etapa	Corriente teórica	Práctica indigenista	Objetivo	
Primera (1923-33)	Particularismo etnográfico	Desarrollo de la comunidad	Integración a la "sociedad nacional"	
Segunda (1933-50)	Funcionalismo cultural <i>continuum folk-urbano</i>	" "	" "	
Tercera (1950-73)	Funcionalismo cultural <i>región de refugio</i>	Desarrollo regional y comunal	Integración vía aculturación-transculturación	
Cuarta (1973 -1980)	Teorías campesinistas (marxismo y ecologismo cultural, modo de producción campesino)	" "	Mantenimiento y protección a la comunidad respetando su especificidad cultural	

BIBLIOGRAFÍA

- 1972 Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SEP.
- 1967 Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de Refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- 1962 Caso, Antonio, "Los ideales de la acción indigenista", *Los Centros Coordinadores, México*, INI.
- 1981 Chayanov, A., "Los sistemas económicos precapitalistas", Chayanov, *La teoría económica campesina*, México, Siglo XXI.
- 1946 Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1940-1946), *Memoria*, México.
- 1977 Favre, Henri, "L'Indigénisme mexicain. Naissance, développement, crise et renouveau", *Problèmes d'Amérique Latine*, Vol. XLII, París.
- 1976 Foster, G., *Tzintzuntzan*, México, FCE.
- 1910 Gamio, Manuel, *Forjando patria. Pronacionalismo*, México, ed. Porrúa, Hnos.
- 1989 Gellner, E., "Zenón de Cracovia", *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, GEDISA, (Col. Hombre y Sociedad, serie CLADE-MA).
- 1971 Hebert, J.L., y C. Guzmán B., *Guatemala. Una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI.
- 1988 Hewitt de Alcántara, c., *Imágenes del campo. Una interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México.
- 1963 Lewis, Oscar, *Life in a mexican village: Tepoztlán reestudied*, Urbana, University of Illinois Press.
- 1969 Malinowski, B., *Hacia una teoría científica de la cultura*, Barcelona, ERA.

- 1966 Olmeda, Mauro, *El desarrollo de la sociedad mexicana I. La fase prehispánica (Proyección americana del modo de producción asiático)*, México, Mauro Olmeda editor.
- 1985 Pozas, Ricardo, e I. Horcasitas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, 14 ed. Siglo XXI Editores.
- 1966 Redfield, R., *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, FCE, 2ª ed. Colección Popular, núm. 48).
- 1934 Redfield R. y A. Villa Rojas, *Chan-kom. A mayan village*, Washington, Carnegie Institute.
- 1949 Redfield R., *Chan-kom. A village that choose progress*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1973 Redfield. R., *Tepoztlán. A mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press (en base a la primera edición de 1930).
- 1969 Sáenz, Moisés, *Carapan*, 3a. ed., Gobierno del Estado de Michoacán.
- 1987 Valdez, L.M., y T. Menéndez, *Dinámica de la población indígena. (1900-1980)*, México, SEP-INAH (Colección científica).
- 1967 Wolf, E., *Pueblos y culturas de mesoamérica*, México, FCE.
- 1980 Wolf, E., *Los campesinos*, Barcelona, Labor.

Cuadernos de Trabajo, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, C.P. 91000, Col. Centro, Xalapa,
Veracruz, México
Telfax (01228) 812 47 19
Email: iihs@uv.mx