

La crisis del indigenismo clásico y el surgimiento de un nuevo paradigma sobre la población indígena de México

Eva SANZ JARA

Universidad de Alcalá
eva.sanzjara@uah.es

Recibido: 12 de noviembre de 2008 / Revisado: 10 de mayo de 2009

Aceptado: 24 de mayo de 2009 / Publicado: diciembre de 2009

RESUMEN

La Revolución mexicana trajo consigo la implantación de la ideología del mestizaje y del indigenismo integracionista, que defendía la conveniencia de la integración en la sociedad nacional de las poblaciones indígenas. Pero, a finales de los años 60, en un marco internacional de protesta generalizada, comienza la crítica a las políticas gubernamentales en todos los ámbitos, teniendo especial importancia el desacuerdo respecto al indigenismo clásico. La matanza de Tlatelolco de 1968 constituirá un punto de inflexión en el clima de revuelta contra el poder establecido. A partir de entonces, las críticas cobran fuerza, generando una alternativa respecto al tratamiento a los indígenas, que desembocará en una nueva propuesta pluralista o multiculturalista, que valora la diferencia. En este artículo se describirán los sucesivos paradigmas con respecto a los indígenas que han tenido lugar desde la Revolución mexicana y, se tratará de apuntar algunas explicaciones acerca del cambio de ideología observado, con objeto de establecer una comparación entre la presente y el pasado, así como de valorar el alcance de dicho cambio.

Palabras clave: Antropología, indígenas, discurso, indigenismo clásico, integracionismo, pluralismo, México, multiculturalismo, políticas de la identidad, siglo XX, zapatismo.

The Crisis of Classical Indigenism and the Emergence of a New Paradigm for the Indigenous Population in Mexico

ABSTRACT

The Mexican Revolution resulted in the implementation of the ideology of crossbreeding and integrationist indigenism, which defended the convenience of integration of indigenous people into the national society. But in the late 60s, in the context of widespread international protests, widespread criticism of government policies began in all fields, where disagreements regarding classical indigenism and integration were of special significance. The Tlatelolco massacre of 1968 was to be a turning point in the atmosphere of revolt against the established power. Shortly thereafter, stronger criticism helped to generate an alternative with respect to the treatment to the Indians, leading to a new paradigm that might be called pluralist or multicultural. This paper will describe the successive paradigms that have taken place since the Mexican Revolution with respect to indigenous people, with the aim of drawing some conclusions from the observed changes. The paper will also try to espouse some explanations about the observed change of ideology, in order to establish a comparison between this and the previous one, as well as assessing the extent of that change.

Keywords: Anthropology, Indigenous, Discourse, Classical Indigenism, Integrationism, Pluralism, Multiculturalism, Identity Policies, Zapatismo, Mexico, 20th Century.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El indigenismo: la propuesta de un México mestizo. 3. La crisis del indigenismo.

mo. 3.1. El papel de los antropólogos en el cambio de paradigma. 3.2. Las organizaciones indígenas y el cambio de paradigma. 4. El nuevo paradigma con respecto a la población indígena en México. 4.1. El paradigma pluralista. 4.2. Las críticas al paradigma pluralista. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

1. INTRODUCCIÓN

Al finalizar la Revolución de 1910, revolución de carácter social y político que se extendió durante una década, pasando por varias etapas en las que se sucedieron distintos líderes, y que culminó con la Constitución de 1917, se produjo en México un cambio de paradigma con respecto a las poblaciones indígenas. El que adquirió un carácter hegemónico a partir del fin de la coyuntura armada puede denominarse indigenismo integracionista, cuyo principal eje es el mestizaje. Este ideario predominó hasta el final de la década de 1960, momento en que el país se vió inmerso en un clima de fuerte crítica, no sólo respecto al indigenismo, sino también en lo referente a muchos otros ámbitos de la vida académica y política. El punto más álgido de esta crisis fue la matanza de Tlatelolco, acaecida en 1968. Esta represión fue la respuesta gubernamental a las acciones contrarias a él protagonizadas por el movimiento estudiantil, inscrito en la Revolución cultural de 1968 que se produjo en distintos lugares del mundo. Las mencionadas críticas trajeron consigo alternativas para el tratamiento de las poblaciones indígenas por parte del Estado. Podría afirmarse que estas alternativas conformaron un nuevo paradigma, aunque éste no es tan monolítico y nítido como lo era el anterior. Por ello, su denominación tampoco es unánime. Puede ser calificado como “valoración de la diferencia”, “pluralista” o “multiculturalista”. En todo caso, parece que alcanzó la madurez con el levantamiento zapatista, ocurrido en Chiapas durante los primeros días de 1994, en el que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional se alzó contra el gobierno mexicano, encabezado por el presidente Carlos Salinas de Gortari, con reclamaciones de justicia social, en el contexto de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

En este trabajo se describirán los paradigmas mencionados, el indigenista clásico y el que viene a sustituirlo, así como la crisis que media entre ambos. La metodología que se empleará será el análisis de contenido de textos, tanto de los pensadores dedicados a la cuestión indígena que se han considerado más relevantes por la repercusión de sus publicaciones sobre el tema, como de autores que analizan críticamente la obra de los anteriores. El objetivo que se persigue es establecer una comparación entre ambos paradigmas, así como organizar y sistematizar algunas ideas sobre ellos. Asimismo, se trata de extraer conclusiones sobre la cuestión del recorrido histórico del pensamiento intelectual sobre los indios en México, que, si bien ha sido abordada en innumerables ocasiones desde hace muchas décadas, no ha perdido vigencia ni interés debido a su importancia y a que el debate en torno al tema continúa siendo objeto de polémica, tanto en la academia como fuera de ella.

Algunas de las conclusiones a las que se llega consisten en cuestionar la entidad y la relevancia del nuevo paradigma, especialmente si se compara con el anterior. De este modo, se desemboca en la pregunta de si el nuevo ideario respecto al tema indígena tiene la fuerza suficiente como para sustituir al antiguo y para llenar el hueco dejado por él. Éste fue tan monolítico y hegemónico que dejó una complicada situa-

ción al sustituto. Más allá, cabría preguntarse si se produjo realmente un cambio de paradigma. Sin duda, puede afirmarse que formalmente la variación es radical; sin embargo, podría cuestionarse que el contenido sea radicalmente opuesto, que es lo que se pretende por parte de los intelectuales insertos en el nuevo paradigma.

2. EL INDIGENISMO CLÁSICO: LA PROPUESTA DE UN MÉXICO MESTIZO

El indigenismo clásico, corriente ideológica y de aplicación política, se enuncia en la década de 1920, se implanta a nivel nacional en la de 1930 y permanece vigente hasta finales de la de 1980, aunque hacia 1960 comienzan las críticas a este sistema, que estará en crisis desde finales de esa década hasta el inicio de la de 1990. Pueden distinguirse dos etapas en el indigenismo clásico; la primera de ellas sería de diseño, teórica, y la segunda de institucionalización, práctica.

En la primera etapa, que transcurre aproximadamente de los años 20 a los 40, se diseña el ideario, generándose abundante producción intelectual sobre él; y en la segunda, que tiene lugar entre la década de 1940 y la de 1960 –aunque se continúan publicando escritos acerca del tema–, el énfasis se pone en la implementación de políticas indigenistas y en la creación de instituciones para llevarlas a cabo. Finalmente, la crisis, que acontece desde fines de la década de 1960 hasta inicios de la de 1990, no podría ser considerada una etapa propiamente dicha, puesto que, aunque la corriente permanece vigente, las producciones teóricas sobre el tema son escasas y se dirigen de manera predominante a defender al indigenismo de los ataques de sus detractores.

Al finalizar la Revolución, se explicita en el discurso de la élite política e intelectual que ha resultado victoriosa en la contienda que la nación “redescubre” a los indígenas y que tras un siglo de negación pasan a ser considerados origen y parte integrante de lo mexicano, de la identidad nacional y del nacionalismo¹. La alusión al XIX como “siglo de negación de los indios” va a convertirse en rasgo fundamental de la nueva tendencia ideológica. Tomando como base la mencionada crítica a los políticos e intelectuales decimonónicos por negar al indio, los pensadores revolucionarios consideran que lo han redescubierto. En esta toma de conciencia de lo indígena los antropólogos juegan un papel fundamental, por lo que política e indigenismo van a estar indisolublemente unidos en lo sucesivo. El “redescubrimiento” traerá consigo una importante producción escrita que se desarrollará entre las décadas de 1920 y 1940. En estos años, los primeros pensadores indigenistas se esforzarán en definir en sus obras la corriente indigenista.

Desde este primer momento de replanteamiento de la cuestión indígena una vez terminada la Revolución, se afirma que debe llevarse a cabo la integración en la sociedad nacional de las poblaciones indígenas, pero aún no existe acuerdo sobre cómo hacerlo. No obstante, los planteamientos indigenistas no se quedan ahí, hay que integrar al indio, convertirlo en mexicano, pero también es necesario reconocer,

¹ NOLASCO, 2003.

rescatar y revalorizar la herencia cultural indígena implícita en lo mexicano. El propósito del período posterior a la coyuntura revolucionaria, desde 1920 a 1940, es buscar la reconstrucción de la nación mexicana, de manera que englobe, según se afirma en la época, a la heterogénea nación que la compone². Pero un “pueblo” tan amplio es difícil de mantener cohesionado y de definir. La cohesión se llevó a cabo mediante la educación, que los gobiernos nacidos de la Revolución utilizaron como medio de integración popular en el nuevo proyecto nacional³.

El principal objetivo de esta educación es la homogeneización de la población a través del mestizaje cultural, para lo que es necesario “desindianizar” a los indígenas, aunque de manera contradictoria, puesto que, mientras se exalta el mestizaje, también se valora a los indígenas prehispánicos. Por un lado, es necesario convertir al indígena en parte del “pueblo mexicano”; por otro, se ensalzan los elementos indígenas, siempre de carácter precolombino, que forman parte de lo mexicano.

La definición de “pueblo mexicano” es un asunto teórico y complejo que refleja el ideal que el Estado tiene de sí mismo, el proyecto nacional, englobado en el nacionalismo revolucionario. Los estereotipos juegan un papel fundamental en la definición, puesto que cumplen la función de hacer más manejable a la heterogénea población. Según Pérez Montfort, en los años de formación de la corriente indigenista se crean estereotipos con el objetivo de hacer gobernable, e incluso entendible, a la multiplicidad que pretendía englobarse bajo la categoría de “pueblo mexicano”⁴.

En lo que se refiere a estos lugares comunes aplicados a los indígenas, el primer rasgo definidor de estas poblaciones es la revalorización de la cultura prehispánica. Algún tiempo después, el gobierno repara en la situación de los indios contemporáneos, emergiendo con fuerza el proyecto de integración del indígena a la sociedad como remedio a su situación. A partir de entonces surge el segundo rasgo definidor: la asociación de los indios con la pobreza.

Desde el punto de vista oficial, el indio no sólo se convirtió en parte integral de lo que pretendía definirse como mexicano, sino que hubo una necesidad de asociar la explotación con la miseria indígena contemporánea⁵.

En el término “pueblo mexicano” queda patente una contradicción, consistente en que se define en todo momento como mestizo, a pesar de que se pretende incluir a los indios. No termina de quedar claro, por tanto, si los indígenas pueden considerarse parte de él o si lo serán en el futuro, tras perder sus rasgos diferenciadores e integrarse. Dos de los principales pensadores indigenistas, Manuel Gamio y Alfonso Caso, responden a la cuestión de si las poblaciones indias pueden o no ser consideradas mexicanas. El primero lo hace en los siguientes términos:

² PÉREZ MONTFORT, 1994, pp. 344-345.

³ Valenzuela Arce lo expresa en los siguientes términos: “Desde el campo educativo y de las artes se impulsaron nuevos imaginarios nacionales que intentaban avanzar en la unificación del país, integrar al pueblo, consolidar a la comunidad imaginada a través de un nacionalismo legitimador que hipostasiaba su propia reconstrucción selectiva de la memoria, símbolos y efemérides para definir una *cultura nacional*”. VALENZUELA ARCE, 1999, pp. 107-108.

⁴ PÉREZ MONTFORT, 1994, p. 346.

⁵ *Ibidem*, p. 358.

¿Ocho o diez millones de individuos de raza, de idioma y de cultura o civilización indígenas, pueden abrigar los mismos ideales y aspiraciones, tender a idénticos fines, rendir culto a la misma patria y atesorar iguales manifestaciones nacionalistas, que los seis o cuatro millones de seres de origen europeo, que habitan en un mismo territorio pero hablan distinto idioma, pertenecen a otra raza y viven y piensan de acuerdo con las enseñanzas de una cultura o civilización que difiere grandemente de la de aquéllos, desde cualquier punto de vista? Creemos que no⁶.

Por su parte, Caso tampoco es de la opinión de que pueda calificarse a los indios como “mexicanos”. En principio asevera que sí lo son, pero enseguida añade una importante salvedad: son “mexicanos especiales”.

Claro está que son mexicanos, pero mexicanos que viven aislados, asfixiados por condiciones sociales arcaicas [...] No sólo son mexicanos pobres, sino mexicanos que por su aislamiento secular viven encerrados dentro de su cultura que ya es inútil o perjudicial en el mundo moderno⁷.

Se muestra como evidente que para estos antropólogos lo que impide que los indígenas sean mexicanos es su cultura. El problema, el obstáculo, es de carácter cultural. A ello se añade que los autores indigenistas están planteando no sólo un problema que atañe a los indios, sino uno nacional. Los indígenas ponen en cuestión a México como entidad nacional y el indigenismo viene a dar respuesta a ese problema:

Política indigenista significa, en suma, transformar a tres millones de individuos que viven en el territorio nacional, y que son teóricamente considerados mexicanos, en tres millones de mexicanos que realmente contribuyan a su propio progreso y al progreso de México⁸.

Y el problema será resuelto a través del mestizaje, que se convierte necesariamente en la meta a lograr. El México post-revolucionario se autopercebe como mestizo al hacer suyo el pasado prehispánico, considerándolo origen de la identidad mexicana y símbolo del nacionalismo revolucionario. Además, el mestizaje se concibe como la solución a las miserables condiciones de vida de los indígenas, que, se piensa, sólo podrán ser superadas mediante su integración a la sociedad nacional.

No obstante, el mestizaje no es una idea nueva. Ya en el siglo XIX y principios del XX se propone por parte de autores como José María Luis Mora⁹, Lucas Alamán¹⁰, Justo Sierra¹¹ y Francisco Pimentel¹², entre otros. Sin embargo, se trata de mestizajes de características diferentes. El decimonónico se concibe como racial, busca hacer desaparecer los rasgos indígenas de la población mexicana y constituye un medio para lograr la meta del blanqueamiento total. Por su parte, el mestizaje

⁶ GAMIO, 1982, p. 9.

⁷ CASO, 1980, pp. 170 y 171.

⁸ CASO, 1958, p. 50.

⁹ MORA, 1986.

¹⁰ ALAMÁN, 1942.

¹¹ SIERRA, 1977.

¹² PIMENTEL, 1995.

revolucionario es cultural y supone un fin en sí. El objetivo es la mezcla misma, no la desaparición de los indígenas, sino su fusión para conseguir la hegemonía de los mestizos. En palabras de la época, un “México mestizo”. La nación se define como mestiza y “su otro” es el indio. Ser mestizo se define por el componente indígena prehispánico y por oposición al contemporáneo. El indio cuestiona la existencia misma de la nación, por lo que el proyecto nacional que hay que hacer realidad cuenta con el obstáculo indígena.

El indigenismo integrador asume las tesis de la ideología del mestizaje, su absorción del pasado prehispánico y su problematización del presente indio, y se erige en encargado de resolver el “problema indígena”. La presidencia de Lázaro Cárdenas supone un hito en la toma de conciencia de esta problemática con la creación, en 1936, del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, en el que la figura de Manuel Gamio, primer gran antropólogo indigenista, es fundamental.

Pueden establecerse como antecedentes ideológicos de los indigenistas clásicos las teorías mestizofílicas de Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos. El primero propone, en un temprano momento, el mestizaje como solución al problema de la carencia de identidad nacional de México. Dota, en palabras de Agustín Basave, a la Revolución del “andamiaje teórico del ensimismamiento”, con la argumentación de que México debe mirar hacia sí mismo en lugar de hacerlo hacia otras naciones para encontrar su identidad¹³. Y, en cuanto al segundo, Vasconcelos, su tesis consiste en afirmar que la “raza cósmica”, mestiza, es la perfecta, porque las grandes civilizaciones surgen de la mezcla de razas. La iberoamericana, por su parte, constituye la culminación del mestizaje a lo largo de la historia, y representa la inversa al “ensimismamiento” de Molina, puesto que propone la unión de todos los mestizos americanos en “una raza total, una raza que en su sangre misma sea síntesis del hombre en todos los varios y profundos aspectos del hombre”¹⁴.

De estas primeras teorías favorables al mestizaje es heredero, en parte, el primer gran teórico del indigenismo integracionista, Manuel Gamio. Pero este antropólogo va más allá, a la aplicación, puesto que tiene una visión de la antropología puramente práctica, entendiendo que la misión de esta disciplina es resolver los problemas más acuciantes de la supervivencia de los indígenas para facilitar su integración:

Es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna, Por medio de la Antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal¹⁵.

El autor no duda de que la cultura indígena es fundamental en la formación de la cultura mexicana y la valora por ello, pero no en todos sus rasgos, ya que diferencia

¹³ BASAVE, 1990, p. 112.

¹⁴ VASCONCELOS, 1926, p. 79.

¹⁵ GAMIO, 1982, p. 15.

los aspectos “positivos” de los “negativos”. Los primeros deben ser conservados, los segundos no porque relegan a los indígenas al subdesarrollo¹⁶.

En su concepción pragmática de la antropología, Gamio afirma que ésta debe investigar y colaborar con el gobierno en la implantación de políticas indigenistas que mejoren las condiciones de vida indígenas para favorecer la integración de estas poblaciones al desarrollo nacional y que, finalmente, ayuden a la creación de la nación mexicana. Según M. Marzal¹⁷, Gamio introduce la importante innovación de abandonar el concepto de asimilación, vigente en el período liberal decimonónico, para adoptar el de integración. Esto es debido a que la asimilación significa la desaparición de las culturas indígenas y él opina que los “rasgos positivos” de las mismas deben ser conservados y que ha de establecerse un intercambio cultural entre el sector indio y el no indio de la sociedad.

En la segunda mitad del siglo XX, las ideas teóricas del indigenismo se aplican en las políticas indigenistas clásicas. El momento fundacional de este período álgido del indigenismo integracionista es el Primer Congreso Interamericano Indigenista (Pátzcuaro, Michoacán, 1940), en el que México se sitúa a la cabeza del indigenismo continental y busca establecer las directrices para la integración indígena en la sociedad nacional¹⁸. Tras la desaparición del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas se crea, en 1948, el Instituto Nacional Indigenista, que sigue las directrices indigenistas marcadas en Pátzcuaro. Después de la primera etapa indigenista, de carácter definitorio, teórico y de diseño, tiene lugar una segunda, desde el final de la década de los 40, en la que la aplicación política del indigenismo se generaliza.

Es a partir de estos años cuando aparecen algunas de las figuras fundamentales de la corriente, simultáneamente teóricos y políticos, cuyas ideas se implementan a través de las políticas clásicas indigenistas. En este contexto, la figura de Alfonso Caso es fundamental. El autor entiende el indigenismo como acción política que pretende igualar a las distintas poblaciones que habitan en México, protegiendo a las más desfavorecidas, en defensa de la justicia y del bien del país. El objetivo final sería “la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación”¹⁹. Con el integracionismo indigenista, afirma Caso, no desaparecerá el indio en sí, sino el problema. Los valores culturales no se extinguirán;

[...] por el contrario, seguirán incorporándose, como ha sucedido hasta hoy, a la vida mexicana, para darle al país su cultura característica y su personalidad. Podríamos decir: para que México siga siendo, cada vez más, México²⁰.

Alfonso Caso, al igual que el resto de pensadores adscritos a la corriente indigenista, es de la opinión de que los indígenas contemporáneos son muy distintos de los prehispánicos, porque la marginación sufrida no ha acarreado el mantenimiento de la cultura, sino la aculturación. El autor considera inevitable la occidentalización de la

¹⁶ NÚÑEZ, 2000, p. 30.

¹⁷ MARZAL, 1981.

¹⁸ ZOLLA, 2004, pp. 12 y 13.

¹⁹ MARZAL, 1981, p. 392.

²⁰ CASO, 1980, p. 187.

población indígena y su crítica no se dirige contra este hecho en sí, sino hacia el modo en que ha sido realizada en los siglos anteriores; él es partidario de una aculturación “planificada”, que haría que los indígenas se integraran en la sociedad nacional:

Frente a una cultura como la nuestra, inspirada fundamentalmente en el uso adecuado de una tecnología que constantemente se transforma por los descubrimientos científicos; frente a una medicina como la nuestra, en que la observación y la experimentación han llevado al conocimiento de la causa de muchas enfermedades y de los métodos adecuados para sanar al enfermo y para prevenir la enfermedad; frente a una educación como la nuestra, que pugna por dar al hombre un concepto más adecuado del Universo y del hombre mismo, en sus relaciones con sus semejantes; frente a una organización compleja como la nuestra, en que el individuo no sólo es parte de la pequeña comunidad que habita, sino que, además, está ligado a los problemas de la Entidad a la que pertenece su comunidad, y de la Nación misma, existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; es decir, en una palabra, la transformación de su cultura, cambiando los aspectos arcaicos, deficientes, -y, en muchos casos nocivos, de esa cultura-, en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad. Lograr esa transformación es lo que se llama aculturación²¹.

Gonzalo Aguirre Beltrán es el más tardío de los grandes antropólogos indigenistas clásicos y, como los anteriores, también está preocupado por la integración del indígena a la nación. Al igual que Alfonso Caso, Aguirre Beltrán analizó el contacto entre la cultura occidental y la indígena. Pero a diferencia de Caso, este autor afirma que, efectivamente, la cultura occidental resultó vencedora en el choque, aunque la indígena no aceptó sin más el cambio, sino que protagonizó una fuerte resistencia, que se mantiene hasta hoy y que es la causante de su problemática. Aguirre Beltrán también aborda el asunto del mestizaje, que, según su opinión, no se limita a lo racial, sino que abarca también lo cultural. Lo biológico carecería de importancia si no se complementara con “la unión espiritual en el mestizaje cultural”: “el cuerpo mestizo ha de animar un alma mestiza”. El autor diferencia mestizo de lo que él denomina “híbrido”:

el mestizo no es el simple híbrido, individuo en cuyas venas corre sangre india y española, es aquel que étnica, cultural o económicamente participa de los rasgos de las dos razas y de las dos civilizaciones que han dominado al país²².

Gonzalo Aguirre Beltrán es el más coherente de los antropólogos indigenistas en su defensa del integracionismo, probablemente debido a las circunstancias históricas, puesto que será él el que se vea obligado a hacer frente a los ataques de los antropólogos de la década de los 70 al indigenismo oficial. En esta situación, el autor teoriza de la siguiente manera en defensa del integracionismo:

Es mi intención probar [...] que la acción y política indigenistas sí han logrado la cristianización y mexicanización del indio; que la absorción de los valores indios por

²¹ CASO, 1958, 34 y 35.

²² AGUIRRE BELTRÁN, 1990, p. 159.

parte de la cultura nacional implica la supervivencia -no la aniquilación cultural- de esos valores en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional; y, finalmente, que el problema indígena no fue nunca, ni lo es en la actualidad, un problema de minorías étnicas, sino, todo lo contrario, un problema de mayorías con las que es necesario configurar una nación²³.

3. LA CRISIS DEL INDIGENISMO

A finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, tras movimientos estudiantiles que desembocaron en la Matanza de Tlatelolco de 1968, comienza la crisis del indigenismo clásico. Se pone en tela de juicio la política aplicada por el gobierno mexicano con respecto a los indígenas, a la vez que el enjuiciamiento se generaliza, pasando del ámbito puramente académico al político. Principalmente, se cuestiona el integracionismo que propugnaba el indigenismo clásico. Frente a él, comienza a manifestarse que debe considerarse a los indígenas como sujetos con capacidad y derecho de decidir sobre su propio futuro. A través de las críticas a las políticas llevadas a cabo por los gobiernos revolucionarios, lo que se está poniendo en cuestión, en los años que transcurren entre el fin de la década de 1960 y el inicio de la de 1970, es el proyecto nacional, mestizo e integrador, nacido de la Revolución.

3.1 EL PAPEL DE LOS ANTROPÓLOGOS EN LA CRISIS

A partir de 1968, el planteamiento de un nuevo proyecto de nación se convierte en un asunto urgente y de máxima actualidad. Y la antropología, el tratamiento del indio, va a tener un papel protagonista en este nuevo proyecto. Aparecen multitud de propuestas al respecto, aunque ninguna tiene la fuerza suficiente como para imponerse al resto. Pareciera que la enunciación de una alternativa al paradigma anterior tiene menor relevancia que la crítica al mismo. La negación de todo valor al indigenismo, la afirmación de que ha sufrido un fracaso estrepitoso, va a hacer correr durante los años siguientes ríos de tinta. Una nueva generación de antropólogos se dedica a escribir prolijamente sobre el tema. En algunos casos se adscriben a corrientes distintas, pero se encuentran agrupados por su unión frente a los indigenistas clásicos.

Las críticas al indigenismo integracionista se difunden en 1970, con la publicación del libro *De eso que llaman antropología mexicana*, en el que se incluyen diversos escritos realizados por la mencionada nueva generación de antropólogos y compilados por Arturo Warman. En esta obra se ponen en cuestión diferentes aspectos de la antropología mexicana post-revolucionaria: la teoría indigenista; la política aplicada que se deriva de la anterior; la exaltación del pasado indígena prehispánico; la negación del indio contemporáneo; etc²⁴. El objetivo de la obra se explicita del siguiente modo por parte de uno de los autores, Guillermo Bonfil Batalla:

²³ MARZAL, 1981, p. 409.

²⁴ NÚÑEZ, 2000.

Si en México, hoy, una nueva generación de antropólogos se plantea, con una actitud que quiere ser crítica, la revisión de su propia disciplina, este fenómeno no puede considerarse puramente aleatorio ni achacarse –como con harta frecuencia se hace ante situaciones similares- a la influencia nefasta de gente con intereses oscuros y ocultos, ajenos a Los Verdaderos Intereses De La Patria²⁵.

Dos de los antropólogos que intervienen en la mencionada obra, los ya citados Guillermo Bonfil y Arturo Warman, vierten en ella duras críticas contra el indigenismo, concretamente contra su integracionismo característico. Bonfil asegura que la integración del indio en la sociedad nacional implica su desaparición como tal:

[...] sean los que fueren los valores por preservar, al indio hay que “integrarlo”, e “integración” –otro término opaco de tanto manosearlo- debe traducirse no como el establecimiento de formas de relación entre los indios y el resto de la sociedad global, puesto que tales relaciones existen (no hay un solo grupo indígena aislado: todos son explotados en beneficio de la sociedad nacional), sino como una asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano²⁶.

Por su parte, Warman también habla en términos sumamente negativos de la integración indigenista. En el indigenismo, dice el autor: “se reiteró la acción integral sobre toda la cultura nativa, para transformarla [...] También se habló de respeto a la personalidad del indio”²⁷. Sin embargo, prevaleció lo primero, impidiendo que lo segundo se cumpliera, y ni siquiera se pusieron en duda las medidas aplicadas:

[...] nadie dudó de la justicia de agredir lo básico en nombre del desarrollo económico [...] Nadie dudó, ni por asomo, que todo era en bien del indio. No se hizo crítica teórica de los repetidos y onerosos fracasos que se justificaron casuísticamente. En Pátzcuaro no hubo lugar para la disidencia²⁸.

En esta época convulsa, no sólo los “nuevos antropólogos” atacan al paradigma anterior; también algunos antropólogos adscritos al indigenismo clásico critican las políticas indigenistas aplicadas por el Estado durante las cuatro décadas precedentes. Alejandro Marroquín²⁹ vierte duras opiniones sobre dicha labor estatal, como la dispersión de la acción indigenista, la desviación de sus objetivos primeros, la ausencia de resultados, de planificación y de enfoque político, la falta de medios económicos, de coordinación, los problemas burocráticos, etc. El cuestionamiento que los propios indigenistas hacen a la acción indigenista mexicana permite observar la gravedad de la situación. No obstante, las valoraciones de los antropólogos indigenistas, pese a tener cierto contenido crítico, nunca serán tan negativas como las de los anti-indigenistas:

²⁵ BONFIL, 1970, p. 40.

²⁶ *Ibidem*, p. 43.

²⁷ WARMAN, 1970, pp. 33 y 34.

²⁸ *Ibidem*, pp. 33 y 34.

²⁹ VV.AA., 1973.

Las políticas indigenistas, aunque fueron bienintencionadas, de hecho resultaron ser etnocidas y bastante ineficaces incluso en términos de sus propios objetivos declarados³⁰.

A los errores cometidos que menciona Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil añade la incapacidad de reconocerlos:

Si algún reproche debe hacerse a los indigenistas de esa época -y no sólo a ellos: a casi todos los intelectuales de la revolución consumada- es el haber abandonado el ejercicio indeclinable de la crítica³¹.

Esta nueva generación de antropólogos, como se ha afirmado más arriba, no sigue una única corriente teórica, sino que está unida por la crítica al discurso previo. El grupo que conforman puede subdividirse en diferentes corrientes, cuyas tendencias reflejan la diversidad de los idearios del momento. Por una parte, impera en determinados pensadores el marxismo y la subordinación del concepto de etnia al de clase social. En otras palabras, se concibe la problemática indígena como inserta en la lucha de clases. Serán autores destacados de este ideario, entre otros, Rodolfo Stavenhagen, Pablo González Casanova, Mercedes Olivera y Héctor Díaz-Polanco. Otro ideario se focaliza en la problemática de carácter campesino. Destacan, en esta tendencia "campesinista", Margarita Nolasco, Arturo Warman y Lourdes Arizpe, entre otros. Por último, se encuentra la concepción de la problemática indígena como aislada de la de clase, creándose así una corriente etnicista y culturalista, que dominará en el futuro. En ella sobresalen, entre otros muchos antropólogos, Guillermo Bonfil Batalla, Salomón Nahmad Sitton, Rodolfo Stavenhagen, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabás³².

3.2 LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y LA CRISIS

Como se ha descrito en líneas precedentes, la crítica al indigenismo integracionista surge de la propia antropología. Pero, en concordancia con las corrientes ideológicas imperantes, que defienden la pluralidad y la coexistencia de la diferencia, toma la palabra otro actor protagónico del cuestionamiento: las organizaciones indígenas. Hasta 1970 no puede hablarse en México de un movimiento indígena propiamente dicho³³. Con anterioridad, los indígenas han formado parte de organizaciones de masas promovidas por el Estado revolucionario, pero la asociación no se producía en función de la etnia. A principios de los 70, ya puede comenzar a hablarse de movimiento indígena³⁴, aunque su independencia es relativa, puesto que el gobierno auspicia las actividades de estos primeros momentos³⁵.

³⁰ STAVENHAGEN, 1997, p. 14.

³¹ BONFIL, 1970, p. 42.

³² NAHMAD, 2005.

³³ PITARCH - MORENO, 2002.

³⁴ Con las creación del Movimiento Nacional Indígena (1973), la reunión del Congreso Indígena (1974) y del Primer Congreso de Pueblos Indígenas (1975) y el nacimiento del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (1975).

³⁵ BARRE, 1983.

Al mismo tiempo que las nuevas corrientes ideológicas van tomando cuerpo, las reivindicaciones de las asociaciones indígenas también van variando. En origen giran en torno a problemas relacionados con la “clase”, tales como propiedad de la tierra y los salarios, pero paulatinamente van haciéndose hueco las exigencias de reconocimiento y el deseo de participar en las decisiones gubernamentales que les afectan³⁶. A comienzos de 1980 el movimiento étnico mexicano se divide en dos ramas: la “gubernamental”, que sigue siendo auspiciada por el Estado, y la “independiente”. En la práctica, ambas resultan ser complementarias³⁷. Puede identificarse un segundo momento del movimiento indígena independiente en México a partir del V Centenario del Descubrimiento de América, del que el movimiento zapatista es ejemplo ineludible.

El elemento que representa verdaderamente la diferencia entre las asociaciones indígenas “independientes” y las “dependientes” es la utilización del discurso indianista, reflejo fiel de las ideas que se imponen con el cambio de paradigma. Cuando los intelectuales indígenas pasan a encabezar las asociaciones, comienzan a esgrimir el indianismo en sus negociaciones con el Estado. Esta ideología supone el triunfo de las reivindicaciones de etnia frente a las de clase. Rodolfo Stavenhagen opina que son cinco los ejes fundamentales en torno a los cuales giran las reclamaciones del indianismo: el derecho a la autoidentificación, con anterioridad no se concedía valor a la definición de indígena, porque era una identidad estigmatizante, pero en la actualidad constituye un importante arma de negociación política; el derecho al territorio; el respeto a la identidad cultural, puesto que los indianistas consideran que los intentos de asimilación e integración de las poblaciones indígenas por parte del Estado pueden calificarse de etnocidio; el respeto a la organización social y a la costumbre jurídica indígenas tradicionales; y, por último, el derecho a la participación política de los indígenas³⁸. En opinión del antropólogo Pedro Pitarch, el zapatismo reproduce el lenguaje indianista. En él la ideología de carácter marxista ha dejado paso a una relectura del movimiento indígena en clave etnicista, totalmente acorde con el nuevo paradigma³⁹.

4. EL NUEVO PARADIGMA CON RESPECTO A LA POBLACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO

Como es lógico, la coyuntura internacional está relacionada con los sucesos acaecidos en México en todos los momentos de su historia, pero en las últimas décadas la situación mundial va a adquirir una influencia especialmente relevante en el proyecto que en México se construye en lo tocante a los indígenas. Con la globalización, los acontecimientos nacionales atañen al mundo entero y son en gran medida

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ La autora lo dice en el siguiente sentido: “[...] las dos vertientes del movimiento indio tienen una función: los independientes representan la expresión directa de la base y pueden ser catalizadores; los no independientes, aprovechar el margen de acción de que disponen en su calidad de interlocutores del gobierno y exigir medidas concretas”, BARRE, 1983, p. 136.

³⁸ STAVENHAGEN, 1997.

³⁹ PITARCH, 2001.

consecuencia de lo que ocurre internacionalmente. La coyuntura globalizadora trae consigo la toma de conciencia étnica, tanto por parte de los indígenas, como del resto de la población y de los propios Estados, porque es un período de surgimiento y valoración de las identidades. Se trata de un proceso aparentemente contradictorio de homogeneización económica y cultural y de valoración de la heterogeneidad.

Dentro de dicha valoración de la heterogeneidad, o “moda de la identidad”, conviven diferentes corrientes ideológicas, como el multiculturalismo y el pluralismo⁴⁰, algunas de las cuales se plasman en políticas de la identidad⁴¹. El denominador común de las nuevas corrientes de pensamiento es el rechazo al paradigma ilustrado⁴². Se denominan políticas de la identidad las acciones políticas que, basadas en el discurso identitario, respetan la diferencia. Sin embargo, sus detractores afirman que la acentúa, puesto que en muchos casos son políticas fuertemente excluyentes, en las que el individuo se ve obligado a adscribirse a una sola identidad, ahondándose las diferencias con los otros, al tiempo que se refuerzan las similitudes con el propio grupo. No obstante, en México el cambio de paradigma no ha sido tan radical como en Estados Unidos, probablemente debido al gran peso que la ideología revolucionaria, y dentro ella el indigenismo clásico, ha tenido hasta la actualidad.

4.1 EL PARADIGMA PLURALISTA

El debate en torno al tema identitario en las últimas décadas ha sido orquestado por Estados Unidos. En México, como en el resto del mundo, se ha reflejado dicho debate, aunque con algunas particularidades. México adoptó la posición, con la crítica al indigenismo oficial que comienza a finales de los 60, de asunción de su heterogeneidad, no para integrarla como se explicitaba en el discurso anterior, sino para conservarla. De esta manera, comienza un período de valoración de la diferencia que permanece hasta el día de hoy. Guillermo Bonfil Batalla lo expresa del siguiente modo:

En fin, lo que requerimos es encontrar los caminos para que florezca el enorme potencial cultural que contiene la civilización negada de México, porque con esa civilización, y no contra ella, es como podemos construir un proyecto real, nuestro, que desplace de una vez para siempre el proyecto del México imaginario que está dando las pruebas finales de su invalidez⁴³.

⁴⁰ Los dos teóricos del multiculturalismo, sumamente influyentes, en los que se basa este escrito son Will Kymlicka y Charles Taylor.

⁴¹ El multiculturalismo consiste en afirmar políticamente las demandas de reconocimiento y diferenciación de los sectores subalternos de la sociedad, mientras que el pluralismo propugna la afirmación política del respeto a la diferencia. En otras palabras, el multiculturalismo establece leyes diferentes para los distintos grupos que conforman la sociedad y el pluralismo reconoce la heterogeneidad de un determinado país y asegura su respeto, pero no legisla al respecto. La acción positiva, o discriminación positiva, es también legislación dictada en función de la diferencia, pero posee carácter coyuntural, es decir, pretende que, mediante determinadas leyes, los grupos subalternos se igualen al resto y, una vez conseguido el objetivo, dicha legislación desaparezca.

⁴² KLOR DE ALVA, 1994, p. 520.

⁴³ Al hablar del “México imaginario”, el autor hace alusión la existencia de dos Méxicos, el imaginado por las élites y el negado por las mismas. BONFIL, 1990, p. 12.

Uno de los rasgos diferenciadores del nuevo ideario es la crítica a la división que los pensadores del momento afirman que con anterioridad se hacía entre indios vivos e indios prehispánicos. Se trataría de un “rechazo por el rechazo” que supuestamente se sentía en la corriente previa respecto al indio vivo. Al respecto, afirma Salomón Nahmad Sitton que en el indigenismo: “se exalta el pasado precolonial de las sociedades étnicas y se rechaza y niega su continuidad”⁴⁴.

Partiendo de la anterior premisa y de algunas más que muchos de los autores del período comparten se establece una radical crítica al anterior paradigma indigenista. No sólo se “rechaza el rechazo” que considera que el indígena vivo ha sufrido hasta ahora; también opina que el concepto de indio no refleja la realidad porque oculta la heterogeneidad étnica existente, por lo que todo el discurso construido sobre la categoría de “indio” no puede ser real; además, asevera que el indio no es pasivo, como dice que se ha pensado hasta ahora, sino que resiste. Aparece con cierta frecuencia la afirmación de que la resistencia es uno de los principales rasgos definitorios de los indígenas.

Dice Guillermo Bonfil que puede hablarse de una “cultura de resistencia”, que sería la “orientación de las culturas indias hacia la permanencia”. No podría calificarse, como se ha hecho tradicionalmente, de “inmovilidad”, sino de voluntad consciente de permanencia, adoptando los cambios necesarios para ella. Es común, asevera Bonfil, la idea de que las culturas indígenas son conservadoras y que no cambian fácilmente, ni siquiera para mejorar. Sin embargo, el autor opina que se trata de prejuicios que buscan culpar al indio de la situación en que se encuentra⁴⁵. De lo anterior puede deducirse que según los pensadores del período los indígenas son dinámicos y no pasivos como se afirmaba con anterioridad. En palabras de Rodolfo Stavenhagen:

Los pueblos indígenas han surgido como nuevos actores políticos y sociales en América Latina en años recientes, o más bien, como dirían algunos, como nuevo sujeto histórico. Con esto, significamos que los indios se transforman en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico⁴⁶.

Si los grupos indígenas han pasado a convertirse en sujetos políticos, se debe, según el nuevo paradigma, a que “poseen una identidad propia”, formada por el idioma, la conciencia histórica, el “capital intangible acumulado” de la cultura y un sistema de relaciones y valores peculiares. A todo ello se une la situación de dominación a que se ven reducidos, que hace que su identidad se refuerce. La historia de los pueblos indios desde la conquista, dice Bonfil, es una historia de resistencia y rebelión ante la dominación, que los ha convertido en hechos políticos⁴⁷.

Gran parte de los pensadores del período coinciden en que el levantamiento zapatista del año 1994 hizo visible la problemática indígena y la dio a entender en su verdadera magnitud. Se manifiesta por parte de estos autores que México es plural y multiétnico, que el alzamiento zapatista lo pone en evidencia y que sólo queda que

⁴⁴ NAHMAD, 1987, p. 8.

⁴⁵ BONFIL, 1989, p. 192.

⁴⁶ STAVENHAGEN, 1997, p. 13.

⁴⁷ BONFIL, 1992, p. 69.

el resto de la sociedad lo reconozca. Al igual que la conrtracolebración del V Centenario, el levantamiento zapatista de 1994 constituiría para estos pensadores una reclamación del indio como sujeto activo. Si se considera que en 1992 el indio toma la palabra y reclama sus derechos, en 1994 lo que toma son las armas, pero el objetivo es el mismo.

La solución que en estos años se propone para subsanar los errores cometidos en el pasado respecto al tema indígena y para que se materialice y se acepte lo que “realmente” es un indio, pero que hasta ahora no se ha sabido reconocer, es el respeto a lo que se denomina “derechos culturales y políticos indígenas”. Dicha solución, enunciada por Héctor Díaz-Polanco, sería un:

[...] proyecto político de orientación contrahegemónica y de alcance nacional que incluya orgánicamente la cuestión étnico-nacional; [...] que recoja las reivindicaciones de los pueblos y comunidades, que proponga soluciones a su problemática y un plan de lucha preciso para alcanzarlas⁴⁸.

Por su parte, Miguel Alberto Bartolomé expresa algo similar, concretamente en el campo específico de los derechos humanos. El autor considera como tal el derecho a la existencia cultural alterna. Asevera que, aunque el discurso del pluralismo se va aceptando, no está seguro de que se comprenda su verdadero alcance por parte de quienes lo reconocen, puesto que se sigue considerando la diferencia cultural como un hándicap para la construcción nacional⁴⁹. Afirmar Bartolomé que cualquier aproximación a lo étnico involucra la cuestión de los derechos humanos, porque “la negación del Otro es la primera y más fundamental violación de los derechos humanos”⁵⁰.

Las reclamaciones de los derechos culturales y políticos indígenas se expresan con el tipo de discurso característico de esta época, el lenguaje indianista. Los intelectuales del momento enuncian como derechos la autodefinición, autoidentificación e identidad cultural; la organización social, la costumbre jurídica y los usos y costumbres; y la autonomía y autodeterminación. La mayor parte de los autores afirma que son los indígenas los que encabezan la reclamación de estos derechos. Margarita Nolasco opina que se debe a que la condición indígena comienza a ser aceptada por sus propios protagonistas, a modo de reencuentro consigo mismos; como “una forma de lucha por su identidad, su lengua, su cultura, su territorio y para ser, o volver a ser, pueblos indígenas”⁵¹. Según la autora, esta lucha da inicio, o al menos cobra visibilidad, tras el levantamiento del Ejército Zapatista, que imprimió un nuevo sentido a “la condición indígena nacional”:

El levantamiento del EZLN obligó al Estado mexicano a ver a los indios como un sujeto social cuya interlocución era importante, no sólo para la seguridad nacional sino también para el desarrollo sostenido y general del país⁵².

⁴⁸ DÍAZ-POLANCO, 2003, p. 148.

⁴⁹ BARTOLOMÉ, 1997, p. 189.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 193.

⁵¹ NOLASCO, 2003, p. 36.

⁵² *Ibidem*, p. 36.

La organización social, la costumbre jurídica y los usos y costumbres, todos los cuales exigirían reformas constitucionales para materializarse, constituyen una reclamación indígena constante según gran parte de los autores del período. Gilberto López y Rivas señala que el “reconocimiento de los derechos de los pueblos indios dentro del marco constitucional” fue un precedente del reciente fortalecimiento del movimiento indígena e incluso del levantamiento zapatista⁵³. Sin embargo, el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación que establece la reforma constitucional se presenta como inútil por sí solo, porque no “ha modificado el carácter excluyente de las identidades dominantes”⁵⁴. Además, cuando los autores llevan a cabo comparaciones de la reforma a la Constitución mexicana con las hechas a otras cartas magnas latinoamericanas, la mayoría estima que es demasiado restringida⁵⁵.

En último lugar, en lo que atañe a esta cuestión denominada por muchos pensadores “reclamaciones indígenas”, se encuentra la autonomía. Resulta complicado determinar a qué se refieren exactamente los intelectuales cuando aluden a ella, puesto que las definiciones son muy numerosas y no siempre coincidentes. En todo caso, constituye la principal reclamación del movimiento zapatista. En México, afirma Bartolomé, el concepto pasó a primer plano, convirtiéndose en una de las principales demandas llamadas étnicas a partir del levantamiento zapatista⁵⁶. Para Héctor Díaz-Polanco, la autonomía no sólo es el centro de las reivindicaciones, además es la única solución posible para que verdaderamente se resuelvan los problemas que están sobre la mesa:

[...] la autonomía no constituye sólo una opción más a ensayar, un camino que puede tomarse o no. Todo indica que es la vía que mejores perspectivas ofrece a las etnias indígenas para su permanencia y florecimiento. Si las comunidades son el bastión actual de la etnicidad india, las amenazas contra la primera ponen en peligro la segunda. En este sentido, la autonomía regional, en tanto supone no sólo la consolidación de la comunidad sino además la ampliación de la territorialidad [...] es probablemente la última oportunidad u opción histórica para los pueblos indios de Latinoamérica⁵⁷.

La cuestión de la autonomía es, pues, un tema de absoluta centralidad en el nuevo paradigma y es sumamente polémica. Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabás así lo afirman. También estos autores subrayan la importante influencia del EZLN, que, al hacer suyas las propuestas autonómicas y situarlas como uno de los núcleos de las negociaciones con el gobierno, hicieron que la cuestión tomara la importancia que hoy en día tiene⁵⁸. Héctor Díaz-Polanco explica con las siguientes palabras la postura -aunque tal vez podría sugerirse que se trata de falta de posicionamiento- zapatista sobre la autonomía en los Acuerdos de San Andrés:

⁵³ LÓPEZ Y RIVAS, 1996, p. 87.

⁵⁴ CASTELLANOS, 2003, p. 26.

⁵⁵ LÓPEZ Y RIVAS, 1996, p. 89.

⁵⁶ BARTOLOMÉ, 1996, p. 9.

⁵⁷ DÍAZ-POLANCO, 2007, p. 30.

⁵⁸ BARTOLOMÉ - BARABÁS, 1998, p. 13.

Específicamente sobre el asunto de la autonomía, Marcos manifestó que los zapatistas tenían sus propias experiencias, pero no habían extraído de ellas una propuesta acabada; en todo caso, no pretendían que una propuesta suya se llevara a la mesa. Más bien, aspiraban a que sus asesores e invitados trabajaran sus diversos planteamientos y enfoques en la búsqueda de una propuesta común. “Lo que ustedes consensen sobre autonomía es lo que el EZLN asumirá y defenderá”, concluyó el sub, palabras más o menos⁵⁹.

4.2 LAS CRÍTICAS AL PARADIGMA PLURALISTA

Con la corriente de pensamiento expuesta conviven otras ideologías alternativas enfrentadas, que exponen soluciones distintas a las descritas. Estas disensiones a lo que podría llamarse “proyecto pluralista” o “multiculturalista” son enunciadas por organismos estatales como el Instituto Nacional Indigenista; por autores más “clásicos” o más conservadores; y por pensadores críticos con ambas corrientes, con la “multiculturalista” y con la “gubernamental” u “oficialista”.

Los primeros grupos enunciados, organismos estatales y autores cercanos a ellos, entre los que se encontrarían los más “clásicos”, emiten un discurso en el que se combinan rasgos heredados del indigenismo con otros novedosos, incluso en ocasiones cercanos a los defendidos por los favorables al pluralismo. Por el contrario, los pensadores opuestos al “proyecto nacional pluralista” al mismo tiempo que a la corriente “oficialista”, enuncian novedosas críticas en las que vale la pena detenerse. Estas críticas se centran en la cuestión del zapatismo.

Bertrand de la Grange y Maite Rico son relevantes en esta corriente alternativa porque, aunque no son “pensadores mexicanos”⁶⁰, son tomados como fuente de información y citados por muchos de los intelectuales opuestos al discurso multiculturalista típico del EZLN. Los autores califican al zapatismo de ambiguo y falto de definición, lo que, dicen, convierte en particularmente peligroso el movimiento:

La ambigüedad del mensaje político de Marcos ha acabado por hacer saltar las alarmas de diversos intelectuales, y no precisamente conservadores, que por debajo de las proclamas libertarias del subcomandante descubren un discurso de preocupantes tintes autoritarios⁶¹.

De la Grange y Rico también denuncian la falta de participación de los indígenas en el movimiento zapatista. Sin embargo, afirman, de manera deliberada se trata de hacer creer a la opinión pública mexicana e internacional lo contrario: que los indígenas ostentan el verdadero mando de la organización⁶². Pero, según los periodistas, las cosas funcionan de manera muy diferente a como pretende el EZ hacer creer: Marcos detenta el verdadero mando. De este modo, los indígenas serían, para

⁵⁹ DÍAZ-POLANCO, 2007, p. 188.

⁶⁰ Ambos son periodistas, corresponsales en México de periódicos europeos, *Le Monde* y *El País* respectivamente, para los que cubrieron los sucesos en Chiapas durante 1994 y los años posteriores.

⁶¹ DE LA GRANGE - RICO, 1997, p. 371.

⁶² *Ibidem*, p. 229.

los autores, utilizados como herramienta propagandística del zapatismo. Y, además, sin ningún escrúpulo ante el hecho de que los enfrentamientos armados tengan como resultado víctimas mortales⁶³. Expresiones como “sangre purificadora” y “muerte redentora” serían utilizadas por el discurso zapatista para referirse a las masacres de indígenas, con lo que “eluden responsabilidades”.

Un importante pensador alternativo al paradigma dominante, cuya tendencia es opuesta al discurso multiculturalista y que tampoco puede englobarse en la corriente gubernamental, es Roger Bartra. El autor niega que se produzca una verdadera ruptura con el fin del modo discursivo indigenista clásico y el inicio del actual; ambos, según Bartra, están estrechamente ligados al nacionalismo y pueden recibir la denominación de “indigenismo”. El pensador es especialmente crítico en lo que se refiere a las reclamaciones de los usos y costumbres indígenas, poniendo en duda que se trate, como se afirma por parte de sus defensores, de sistemas normativos verdaderamente prehispánicos: “su carácter *indígena* es en muchos casos la transposición (real o imaginaria) de formas coloniales de dominación”⁶⁴. Algo similar opina Bartra en lo referente a la toma de decisiones por consenso que se propugna en estos sistemas, que, según el autor, tiene un carácter marcadamente clientelar:

Es posible que los mecanismos de gobierno por unanimidad sean propios de algunas comunidades indígenas, pero más que sabor prehispánico, despiden un inocultable tufo priísta⁶⁵.

El autor concluye afirmando que la aplicación la práctica de los sistemas normativos llamados indígenas despierta recelos incluso entre sus partidarios, por no respetarse en ellos ciertas garantías individuales y derechos fundamentales, en especial los de las mujeres. Por ello, explica Bartra, en numerosas ocasiones, al entrar en vigor estos sistemas normativos, debe hacerse la aclaración de que están por encima los derechos humanos, puntualización que de por sí representa un mal comienzo⁶⁶.

Pedro Pitarch es otro relevante pensador que se muestra sumamente crítico con el discurso multiculturalista enunciado por ciertos sectores de la intelectualidad mexicana, concretamente los cercanos al movimiento zapatista. Denuncia el autor la falta de objetivos prácticos del movimiento, lo que hace que su discurso varíe con el tiempo en función de metas cambiantes a lograr en cada momento. En el momento del alzamiento, dice Pitarch, el discurso del movimiento era de tendencias marxistas, pero al cabo de poco tiempo el Ejército Zapatista descubre el potencial que confiere el énfasis de “lo indígena” en su discurso, por lo que tanto éste como los propios objetivos del movimiento varían sensiblemente. El indianismo patente en el discurso zapatista es respaldado por los intelectuales afines al movimiento. En él se recurre a un indio estereotipado:

⁶³ *Ibidem*, p. 299.

⁶⁴ BARTRA, 2007, p. 160.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 167.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 171.

[Los artículos de los intelectuales] enfatizaban los estereotipos convencionales acerca de los indígenas –su sabiduría, la relación con la naturaleza, el respeto a los demás, la democracia directa, etc.–, pero más aún, los indígenas mostraban, como un espejo, “el verdadero rostro de México”⁶⁷.

La identificación de “indio” con “zapatismo” llega a ser tan estrecha que, en palabras del antropólogo, “estar del lado del EZLN era estar del lado de los indios, y lo que es más importante, estar del lado de los indios era estar a favor de los zapatistas”⁶⁸. No obstante, destaca el autor el hecho de que la identificación es engañosa, puesto que, aunque el Ejército Zapatista dice estar formado por indígenas, representar sus intereses y luchar por sus reivindicaciones, “las voces indígenas no se han dejado escuchar prácticamente en ningún momento”⁶⁹. El discurso indianista zapatista, asevera Pitarch, no sólo adoptó el mencionado carácter indianista, sino que se identificó plenamente con él, llegando un momento en que esta retórica fue asumida como la única legítimamente indígena.

El resultado de la confrontación entre el indio del discurso zapatista, rígidamente inserto en parámetros estereotipados, y el indio “real” es sumamente paradójico, pues éste debe actuar según un papel muy concreto para ser considerado como tal. El autor critica esta paradoja consistente en que los indígenas se vean obligados a comportarse como lo que la opinión pública mexicana nacional e internacional considera que es un indígena, que, por otra parte, viene dado por lo que el zapatismo define como indígena. Al antropólogo no le parece en absoluto aceptable que esta ficción se imponga:

Existe una diferencia esencial entre el respeto por las diferencias culturales reales de la población indígena y la aceptación sin más del simulacro. La diversidad cultural que representan los indígenas ofrecía la oportunidad de estimular unas relaciones más abiertas y plurales en el país; pero el uso de la ficción indígena funcionaba de hecho en un sentido opuesto, pues la población indígena real, con toda su diversidad y contradicciones, quedaba inevitablemente fijada en una abstracción asfixiante y fácilmente manipulable⁷⁰.

En sintonía con lo afirmado por de la Grange y Rico, Pedro Pitarch asevera que uno de los rasgos característicos del discurso zapatista es su ambigüedad, su vaguedad. Ésta facilitaría la identificación de numerosos simpatizantes, de características muy diversas, con el movimiento: “En la medida en que se trata de un lenguaje muy impreciso [...] el zapatismo funciona como un espejo que refleja la imagen deseada: nacionalista, feminista, ecologista”⁷¹.

Por otra parte, Pitarch cuestiona la legitimidad y la representatividad del discurso zapatista: “Marcos ocupó la posición de portavoz de los indios: en lugar de hablar

⁶⁷ PITARCH, 2004, p. 102.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 102.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 105.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁷¹ *Ibidem*, p. 111.

Marcos a través de los indios, eran los indios quienes se suponía que hablaban a través de él”⁷². La explicación que a este hecho se ofrece por parte del EZLN está relacionada con la falta de dominio del español por parte de los indígenas, sin embargo esta explicación parece insuficiente: “El hecho de que el protagonista absoluto de un movimiento que se identificaba como indígena fuera un no-indígena resultaba obviamente incómodo”⁷³.

Para finalizar, se hará mención a Juan Pedro Viqueira. El autor, también crítico con el proyecto representado por el zapatismo, habla de la proliferación de producciones intelectuales acerca de Chiapas y del zapatismo; casi todas, dice el historiador, claramente posicionadas y con fines propagandísticos. Estos libros difunden una más que dudosa imagen de los indígenas, debido, según el autor, a que han sido:

[...] preparados apresuradamente, tras breves estancias en Chiapas, con abundantes lugares comunes y simplistas, llenos de estereotipos, reduccionistas, análisis políticamente correctos fundados en datos erróneos, falsos o de plano inventados⁷⁴.

También Viqueira se refiere, como lo hace Pitarch, al cambio sufrido por el Ejército Zapatista al transformarse en un movimiento con objetivos indianistas. El autor pone en relación esta variación con la construcción de una falsa imagen de los indígenas de la región que denuncia en la anterior cita con fines instrumentales, puesto que permitía “explicar” el levantamiento armado como el resultado de presiones intolerables que amenazaban la existencia de los indígenas como grupo étnico”⁷⁵.

El historiador aborda, por último, el posicionamiento que los que él denomina “verdaderos” expertos en los indígenas de Chiapas, los que llevaban años trabajando en la región antes del alzamiento zapatista, toman ante el fenómeno y todo el revuelo nacional e internacional que provocó. Para el autor la denuncia del discurso zapatista es una cuestión de ética profesional, y él la enuncia del siguiente modo:

Al principio, los investigadores que radicábamos en Chiapas y conocíamos bien los agravios reales que sufrían los indígenas, así como las complejidades de la situación social, pensábamos que estas explicaciones nacían sencillamente de la ignorancia y la falta de profesionalismo de los periodistas y los analistas políticos (y, de hecho, esto era en parte cierto) [...] Pero con el tiempo fue quedando claro que lo que aparecía en la prensa progresista tenía su origen en una visión clara, coherente y muy convincente de la situación de Chiapas, cuyo único defecto era que falseaba en muchos puntos la realidad de manera descarada y abusiva⁷⁶.

Juan Pedro Viqueira achaca lo que describe como falseamiento de la realidad al objetivo perseguido conscientemente por el movimiento zapatista, de convencer a la opinión pública de que el alzamiento respondía a una situación de opresión que no podía mantenerse por más tiempo y de que había surgido como reacción espontánea

⁷² *Ibidem*, p. 113.

⁷³ *Ibidem*, p. 113.

⁷⁴ VIQUEIRA, 2002, p. 417.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 35 y 36.

de los indígenas. Si el levantamiento se debe a estos dos factores, concluye el autor, no pueden pedirse responsabilidades al EZLN ni tampoco cuestionarse sus acciones:

Esta visión de Chiapas tenía dos grandes virtudes a ojos de la izquierda mexicana: presentaba la rebelión neozapatista como resultado inevitable de una situación objetiva de opresión intolerable, al igual que como un estallido violento e incontrolable de desesperación [...] Esta explicación mecanicista, determinista, permitía obviar la discusión sobre las responsabilidades políticas de los guerrilleros y sobre las consecuencias que la rebelión había tenido entre la población indígena⁷⁷.

5. CONCLUSIONES

La conclusión fundamental de este escrito probablemente consista en cuestionarse si, frente a la importancia del paradigma indigenista y el monolitismo ideológico que en su momento impuso, realmente existe en México un nuevo paradigma con respecto a las poblaciones indígenas con la suficiente entidad y fuerza como para llenar el vacío ideológico que el indigenismo dejó. De lo desarrollado en las páginas anteriores se impone, desde nuestro punto de vista, el planteamiento de una pregunta acerca de si las alternativas al indigenismo integracionista, propuestas por numerosos autores desde la década de los 70 hasta la actualidad, tienen suficiente originalidad como para que pueda hablarse de un cambio de paradigma.

La forma cambia radicalmente, eso resulta innegable, pero, ¿y el contenido? Se desechan algunos presupuestos teóricos, de los cuales el más relevante es el integracionismo. Sin embargo otros, fundamentalmente la consideración de la cuestión indígena como un problema, y además de carácter nacional, se mantienen. Con bastante seguridad esto puede achacarse a que no ha variado la adscripción de los antropólogos mexicanos a la antropología aplicada, manteniéndose, de manera invariable desde la época inmediatamente posterior a la Revolución, que la antropología debe perseguir el objetivo de resolver el “problema indígena”, ya se enuncie del modo en que los indigenistas lo hacían o se haga de la manera que lo hacen los “pluralistas”.

Tal vez una de las dificultades con que se encuentran las corrientes ideológicas centradas en la cuestión indígena de las últimas décadas es el fantasma del indigenismo clásico. Al haber sido ésta una ideología de tal magnitud, con tanto protagonismo político, que orquestaba de manera tan central el propio nacionalismo, es realmente complejo que una nueva corriente pueda sustituirla y alcanzar su importancia. En cualquier estudio, como es este caso, que incluya los dos periodos, el indigenista y el actual, la comparación entre ambos se hace inevitable y surgen serias dudas de si alguna ideología podría tomar tanta fuerza como lo hizo el indigenismo, más aun teniendo en cuenta que nos encontramos en una coyuntura en que las ideologías totalizadoras no parecen tener cabida.

El indigenismo consiguió, dentro de su lógica, un gran logro consistente en hacer que los indígenas pasaran de ser un elemento desintegrador de la nación a convertir-

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 35 y 36.

se en símbolo del nacionalismo revolucionario. No obstante, podría afirmarse que la función que tienen las nuevas corrientes de pensamiento respecto a los indígenas es la misma que el indigenismo tenía. Pero al cambiar las circunstancias históricas, las coyunturas nacional e internacional, también las ideologías deben variar para amoldarse a las nuevas necesidades. En otras palabras, hemos apuntado que el indigenismo tiene como objetivo la integración de los indígenas al proyecto de nación mestiza que surge de la Revolución; las actuales corrientes también pretenden incluir a los indígenas en la nación, pero al proyecto de nación pluralista. La auto-percepción de México ha variado, por eso las actitudes respecto a los indígenas también lo han hecho.

Para finalizar, resulta relevante señalar algunas dudas más respecto al nuevo ideario que surgen al revisar a los autores que son críticos con él. El movimiento zapatista, importante representante de este nuevo ideario, ha monopolizado en gran medida el discurso sobre los indígenas en México, si bien es necesario reconocer que al mismo tiempo lo ha colocado en el centro del debate de la opinión pública mexicana e internacional durante algunos años. Como consecuencia del mencionado monopolio de los indios y de lo indio por parte de los zapatistas, y también en cierta medida de que la discusión sobre el tema indígena haya trascendido el ámbito académico y político para pasar al de la opinión pública, el discurso sobre el tema ha incurrido en numerosas simplificaciones, “operativas” aunque tal vez no beneficiosas para el conocimiento científico de las poblaciones indígenas, al tiempo que dicho discurso se ha polarizado hasta el punto de que apenas se permite entrar en el debate a representantes de otras posturas más allá de la multiculturalista y la oficialista.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1990 *Crítica antropológica: hombres e ideas. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México*. México. Fondo de Cultura Económica.

ALAMÁN, Lucas

1942 *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808, hasta la época presente [1844]*. 5 volúmenes. México. Jus.

BARRE, Marie Chantal

1983 *Ideologías indígenas y movimientos indios*. México. Siglo XXI.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

1997 *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México. Instituto Nacional Indigenista.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto – BARABÁS, Alicia

1998 *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México. CONACULTA e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BARTRA, Roger

2007 *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*. México. Editorial Planeta Mexicana.

BASAVE BENÍTEZ, Agustín

1990 *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizo-filia de Andrés Molina Enríquez*. México. Fondo de Cultura Económica.

BLANCARTE, Raúl (comp.)

1994 *Cultura e identidad nacional*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Fondo de Cultura Económica.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1970 “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”. En WARMAN, Arturo (comp.). *De eso que llaman antropología mexicana*. México. Nuestro Tiempo, pp. 36-65.

1989 *México Profundo: una civilización negada*. México. Grijalbo.

1992 “Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina”. En BONFIL BATALLA, Guillermo. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. México. Fondo Editorial del CEHASS, pp. 49-105.

CASO, Alfonso

1958 *Indigenismo*. México. Instituto Nacional Indigenista.

1980 *La comunidad indígena*. México. Sep Setentas.

CASTELLANOS, Alicia

2003 “Tolerancia, racismo y pueblos indios de México”. *América Indígena*. México. vol. LIX. n° 3, pp. 22-31.

DE LA GRANGE, Bertrand – RICO, Maite

1997 *Marcos, la genial impostura*. México. Altea - Taurus - Alfaguara.

DÍAZ-POLANCO, Héctor

2007 *La rebelión zapatista y la autonomía* [1997]. México. Siglo XXI.

2003 “Cuestión étnica y cambio social en América Latina”. En ZAMBRANO, Vladimir Carlos (ed.). *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos culturales en América Latina*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, pp. 145-162.

GAMIO, Manuel

1982 *Forjando patria*. México. Porrúa.

KLOR DE ALVA, Jorge

1994 “La disputa sobre un Nuevo Occidente: política cultural e identidades múltiples en fin de siglo”. En GOSSEN, Gary (ed.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid. Siglo XXI, pp. 507-539.

KYMLICKA, Will

1995 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona. Paidós.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto

1996 *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. México. Plaza y Valdés.

MARZAL, Manuel M.

1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

MORA, José María Luis

1986 *México y sus revoluciones* [1836]. México. Fondo de Cultura Económica.

- NAHMAD SITTON, Salomón
 1987 “La pluralidad étnica y la nación mexicana”. En *The Renato Rosaldo Lectura Series Monograph*. Tucson. Mexican American Studies & Research Center, Collage of Arts and Sciences at the University of Arizona, pp. 3-23.
 2005 “Profesionalización de los antropólogos: los retos de la antropología social y de la etnología para su aplicación”. Conferencia dictada en la Universidad Autónoma de Madrid el 14 de noviembre de 2005.
- NOLASCO ARMAS, Margarita
 2003 “Medio siglo de indigenismo y de INI”. *México Indígena*. México. n° 4, pp. 32-39.
- NÚÑEZ LOYO, Verónica
 1998 *Crisis y redefinición del indigenismo en México*. México. Instituto Mora.
- PIMENTEL, Francisco
 1995 *Dos obras de Francisco Pimentel (Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediarla; La economía aplicada a la propiedad territorial en México)*. Estudio introductorio de Enrique Semo. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- PITARCH RAMÓN, Pedro
 2001 “Los zapatistas y la política de la identidad”. *Letras libres*. Madrid. n° 1, pp. 50-56.
 2004 “Los zapatistas y el arte de la ventriloquia”. *Istor, Revista de Historia Internacional*. México. n° 17, pp. 95-132.
- PITARCH RAMÓN, Pedro – MORENO, Martha
 2001 “La población indígena de México: la lengua y otros criterios de clasificación”. En *CIP. México Observatorio de Conflictos. Serie Indigenismo*. Madrid. Centro de Investigaciones para la Paz.
- SIERRA, Justo
 1977 *Evolución política del pueblo mexicano [1940]*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
 1997 “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”. En GUTIÉRREZ, Manuel (comp.). *Identidades étnicas*. Madrid. Casa de América, pp. 13-41.
- TAYLOR, Charles
 1993 *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México. Fondo de Cultura Económica.
- VALENZUELA ARCE, José Manuel (comp.)
 1992 *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana. El Colegio de la Frontera Norte.
 1999 *Impecable y diamantina. Deconstrucción del discurso nacional*. Tijuana. El Colegio de la Frontera Norte.

VASCONCELOS, José

1966 *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* [1925]. México. Espasa Calpe Mexicana.

1926 *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana*. París. Agencia Mundial de Librería.

VIQUEIRA, Juan Pedro

2001 *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México. El Colegio de México – Tusquets.

VV.AA.

1973 *¿Ha fracasado el indigenismo en México? Reportaje de una controversia*. México. Sep-Setentas.

ZOLLA, Emiliano

2003 “El indigenismo en el contexto del nacionalismo revolucionario”. *América Indígena*. México. vol. LXI. n.º. 1, pp. 10-26.