



CONFERENCIA

¿Qué ha pasado con la “antropología mexicana”?

Rodolfo Stavenhagen

El Colegio de México, A. C.

Recibido: 7 de noviembre de 2014.

Aprobado: 7 de diciembre de 2014.

La presente Conferencia Magistral se dictó en el marco del III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología “Sociedades y culturas en transformación: nuevos debates y viejos derroteros en la antropología mexicana” el 24 de septiembre de 2014. La misma se llevó a cabo en el Auditorio Gustavo Baz del Palacio de la Antigua Escuela de Medicina, ubicado en el Centro Histórico de la ciudad de México.

This Magistral Conference was held on 24 September 2014 in the framework of the III Mexican Congress of Social Anthropology and Ethnology “Sociedades y culturas en transformación: nuevos debates y viejos derroteros en la antropología mexicana”. The conference took place in the Auditorio Gustavo Baz of the Antigua Escuela de Medicina, located in the Historic Centre of Mexico City.

A diferencia de otros países en los que surgió la antropología como disciplina académica, en México nació hacia fines del siglo XIX, con un afán nacionalista. Primero, para ayudarnos a conocer y comprender mejor el pasado prehispánico; segundo, para conocer las diversas culturas y pueblos del México contemporáneo, que todavía a la vuelta del siglo XX era abordado por autores acuciosos y extranjeros con títulos como *El México desconocido* y *México bárbaro*; y, tercero, para ayudar a formular políticas públicas que contribuyeran a la integración nacional y al progreso del país.

Durante los años de la Revolución estos objetivos fueron reformulados constantemente, lo que derivó en el reconocimiento de la antropología como un factor útil en la administración pública. Este temprano florecimiento de nuestra ciencia se lo debemos, como todos aquí sabemos —o deberíamos saber—, a Manuel Gamio quien escribió el libro fundador de esa “antropología mexicana”, *Forjando Patria*, publicado en 1916; luego, realizó el primer amplio estudio regional, con un equipo interdisciplinario en el valle de Teotihuacán (1922) y estableció un departamento de Antropología en la Secretaría de Agricultura para promover los cambios hacia un México nuevo.

Tuve el gusto de conocer a Gamio a principios de los años cincuenta, cuando él dirigía el Instituto Indigenista Interamericano y yo era estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). En esos años los objetivos de la antropología en el país se habían afinado y nuestra ciencia se había afianzado. Durante la presidencia de Lázaro Cárdenas fue creado el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) así como la Escuela Nacional de Antropología e Historia que primero había nacido como un departamento en el Instituto Politécnico Nacional (IPN). Estos datos son importantes de recordar, porque prepararon el entorno en el cual se fueron perfilando los objetivos y la orientación de lo que se llamaría por aquellos años la “antropología mexicana.”

Esta visión de la antropología persiste en parte hasta nuestros días. Nuestro magnífico Museo Nacional, inaugurado en 1964, lleva orgullosamente el nombre de “Antropología” (situación que, yo creo, no se da en ningún otro país). Hace apenas algunos días se celebró su cincuentenario y los funcionarios que tomaron la palabra en este acto reiteraron la importancia de la antropología en la definición de la identidad nacional mexicana.



La década de los 30's fueron años turbulentos, más en lo social que en lo político: el gobierno del presidente Cárdenas impulsó la educación rural y aceleró la reforma agraria. En la Secretaría de Educación se discutía acerca de las tareas de la educación indígena, que entonces se hallaba en sus inicios. Numerosos maestros rurales y normalistas se inscribieron en la ENAH para ampliar sus conocimientos, y algunos, tiempo después, se recibieron y se dedicaron a la antropología.

Me tocó la suerte de tenerlos como maestros a principios de los cincuenta. Entre ellos a los inolvidables Ricardo Pozas y su esposa Isabel Horcasitas, con los que aprendí mis primeras técnicas de investigación de campo y quienes me guiaron en mis primeras investigaciones profesionales en Oaxaca y Chiapas.

En 1940 el gobierno de México organizó en Pátzcuaro el Primer Congreso Indigenista Interamericano, del cual surgió la política latinoamericana de atención a la población indígena del continente. A los pocos años fue establecido el Instituto Nacional Indigenista (INI, 1948), dirigido durante su primera etapa por el maestro Alfonso Caso, respetado investigador de las culturas prehispánicas de México. El INI tendría la función de coordinar todas las actividades del gobierno en materia indigenista. Pronto, la mayoría de los escasos antropólogos sociales en ejercicio en el país (sin que existiera todavía el título académico correspondiente; esto sería objeto de otra historia), se fueron al INI, novedosa fuente de trabajo para antropólogos con conciencia social.

No entraré a detallar los objetivos, métodos, organización y resultados de la obra del INI durante los siguientes treinta años: otros lo han hecho. Pero para un joven estudiante de la ENAH, inquieto y ansioso de servir a su país, las oportunidades que ofrecía entonces el sector público parecían atractivas, no por supuesto en materia de remuneración sino de trabajo incitante y experiencias excitantes. Al terminar mi primer año de estudios en la ENAH se me ofreció la oportunidad de pasar algunos meses en la cuenca del río Papaloapan, en Veracruz, donde el gobierno estaba construyendo la represa más grande de América Latina, por lo que era necesario reubicar a la numerosa población indígena mazateca que habitaba en lo que sería el vaso de la presa. Por supuesto, nadie les había consultado si deseaban ser desplazados. Así, me integraron con otros compañeros en las "brigadas de convencimiento" que recorrieron la zona para llevar la buena nueva a las familias



mazatecas. De milagro regresamos sanos y salvos con la cabeza todavía en su lugar, porque fácilmente hubiera podido ser lo contrario. Al año siguiente (1955), el INI me envió como su "residente" a uno de los nuevos pueblos de reacomodo para las familias mazatecas en las tierras bajas del sureste de Veracruz, a cientos de kilómetros de distancia de su lugar de origen. Allí me tocó, entre otras cosas, construir viviendas, abrir un pozo, sembrar tabaco, proveer de mercancías al tendajón del pueblo y verificar sus cuentas, cuidar de la salud de la población desplazada, asegurar la educación de los niños, resolver pleitos familiares, perseguir delincuentes e impartir justicia. En mis ratos libres (pocos), estudiaba para presentar exámenes a título de suficiencia en la ENAH, para no perder el año. En resumen, creo que aprendí más antropología durante ese año en el campo de Veracruz que durante el resto de mis cursos en la Escuela. Descubrí que ya estaba practicando la antropología aplicada, aunque nadie enseñaba tal materia en la ENAH.

El INI y el círculo de antropólogos que erigió a su derredor tomaron muy a pecho el *díctum* que había lanzado en una ocasión el maestro Alfonso Caso cuando dijo: "el indigenismo es la escuela mexicana de antropología," porque así fue durante varias décadas.

Quien le dio contenido conceptual y teórico a esta formulación fue Gonzalo Aguirre Beltrán, brillante investigador y polémico mordaz, quien sucedió a Caso en la dirección del INI y quien en su larga y fructífera carrera ocupó numerosos cargos públicos. Tuve el privilegio de estar cerca de Aguirre Beltrán durante varios años, y aunque nunca fue mi maestro en las aulas, siempre lo consideré como un maestro intelectual.

La pretensión de que la antropología mexicana comenzaba y terminaba en el indigenismo era, por supuesto, exagerada, pero correspondía a la visión de una antropología al servicio del Estado, y aún más, al servicio de un proyecto nacional, visión inherente en la creación de las instituciones que hasta el día de hoy nos dan cobijo: el INAH, la ENAH, y el ubicuo INI, hoy transformado en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas o CDI.

¿Cuál era, pues, ese proyecto nacional en el que colaborábamos con entusiasmo numerosos jóvenes de aquellas épocas? Los conceptos que se manejaban entonces no son tan diferentes de los que abundan en la actualidad. En el país -se decía-, los indígenas no estaban integrados a la nación



y el indigenismo benefactor cambiaría esta situación desafortunada y aún vergonzante. La diversidad cultural del país, resultado de una conflictiva historia, constituía un obstáculo a la deseada integración, y por consiguiente era preciso fomentar la homogeneización cultural de la población.

Aguirre Beltrán reconoce que: “la Revolución sacrificó el principio de la libre determinación de los pueblos para regirse conforme a sus propios patrones, pues consideró más valiosa meta la consecución de la unidad nacional.”

En opinión de los teóricos indigenistas esto le correspondía al proceso de mestizaje, objetivo final de la integración nacional. Molina Enríquez, Gamio, y José Vasconcelos, entre otros, eran fervientes promotores de esta visión mestizofílica, y Aguirre Beltrán afirmando que el indigenismo es la expresión cultural del mestizaje escribe: “La base orgánica de la ideología del indigenismo no es el indio sino el mestizo.” Adviértase que el mestizaje, ya se entendía como un proceso de cambio cultural y no como una mezcla biológica-racial, aunque la percepción racial de la diversidad demográfica no ha desaparecido del discurso contemporáneo, ni el racismo que lo acompaña.

Para lograr este objetivo, el gobierno movilizó ante todo, al sistema educativo nacional y pronto se dieron vivos debates entre pedagogos, antropólogos y lingüistas, sobre las técnicas y métodos que habían de utilizarse en el proceso. Hoy continúa la discusión en torno a la educación indígena intercultural en todos sus niveles, discusión en la que los antropólogos no estamos ajenos.

Lamentablemente, quienes sí estuvieron ajenos al proceso desde sus inicios fueron los propios indígenas. No fueron consultados ni tampoco participaron más que ocasional y marginalmente en los debates referidos, y mucho menos en la formulación de las políticas, programas y proyectos de los que eran destinatarios. Hasta la fecha, la política indigenista del Estado mexicano maneja conceptos que provienen de la antropología y que fueron introducidos al debate más por los antropólogos que por los indígenas. Por el contrario, los propios indígenas han absorbido y están instrumentando estos derivados de la ciencia antropológica. Dicha situación que continuó durante unos treinta años eventualmente estalló, como tenía que ser, cuando el indigenismo oficial parecía haber alcanzado un callejón sin salida.



La respuesta provino de dos vertientes. Desde el lado de los propios antropólogos surgieron evaluaciones cuestionando los resultados de estos procesos y proponiendo perspectivas alternativas. En el fondo se cuestionó el modelo del mestizaje ideal, porque hasta la fecha este modelo no había logrado acabar con la gran desigualdad social y económica, ni con la marginación, exclusión y discriminación de la que seguían siendo víctimas la mayoría de los indígenas en el país; y sobre todo, que el modelo monocultural negaba la historia y la realidad de un México multicultural esperando a ser reconocido.

Las discusiones entre antropólogos se ampliaron al campo de los intelectuales y académicos, incluyeron a miembros de la clase política y funcionarios del Estado, y a profesionales de los medios de comunicación.

Se comenzó a hablar de la contribución de las culturas indígenas y populares a la dinámica de la cultura nacional, no sólo en un pasado romanizado sino en un presente que aún no sabía reconocerse a sí mismo. Los pocos intelectuales indígenas –escritores, investigadores, profesores- se fueron sumando al debate. Paulatinamente fue emergiendo una nueva y distinta visión de la nación. Ahora ya no solamente se celebraba el pasado indígena en los museos y se lamentaban las injusticias cometidas en la Colonia y durante el siglo XIX, también se comenzó a reconocer que el México moderno en su totalidad, tenía que llegar a ser otro con el aporte de las culturas indígenas vivas y presentes.

En el seno del Estado, este debate condujo a la reformulación de algunos programas educativos en contenidos, métodos y en el fortalecimiento de la educación indígena bilingüe; en la alfabetización en lenguas indígenas, la profesionalización de los promotores culturales y los maestros indígenas, así como en la formación de nuevos elementos del sistema educativo a través de los llamados “etnolingüistas” (programa promovido en los años setenta por Guillermo Bonfil y Salomón Nahmad entre otros).

Pero en materia de política propiamente cultural, constatamos que las instituciones del Estado no habían desarrollado prácticamente nada al respecto de las culturas de las poblaciones indígenas, dejando un gran vacío en el panorama cultural del país.



Es cierto que desde los años treinta se había manifestado un cierto interés en lo que entonces se llamaba el "folclore"; también en los cincuenta el INI promovió la creación del Museo Nacional de Artes e Industrias Populares, y en la Secretaría de Educación Pública (SEP) nació una Dirección de Arte Popular para estudiar y preservar lo esencial de las artesanías tradicionales en el país. Más tarde, en la época del presidente Echeverría fue creado el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), dedicado sobre todo a la comercialización. Pero todos estos proyectos parciales y fragmentarios no constituían aún una política cultural para un México multicultural.

La visión del México multicultural tardó varios años en madurar, y contribuyó eventualmente a modificar el discurso político nacional. Pronto se vinculó a tendencias similares en el nivel internacional. En la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) se venía discutiendo la riqueza de la diversidad cultural en el mundo y se prepararon varias convenciones internacionales. Entre ellas, las que prohibían la discriminación racial, étnica, lingüística y religiosa. En Francia, los inmigrantes proclamaron su "derecho a la diferencia", en Canadá oficialmente fue instalada una política de multiculturalidad.

En resumen, surgió la propuesta de que en México había llegado el momento de formular y ejecutar una política multicultural, por lo que, en consecuencia de numerosas conversaciones en diferentes entornos, inclusive con altos funcionarios del gobierno, en 1977 la Secretaría de Educación Pública autorizó la creación de la Dirección General de Culturas Populares con el objeto de colmar este vacío. Aunque también a estos niveles había quienes dudaban del nuevo enfoque, incluso el entonces presidente de la República.

Por otra parte, en los años setenta hicieron su aparición las primeras organizaciones militantes indígenas regionales y nacionales que cuestionaron las tradicionales políticas del Estado. A parte de plantear demandas agrarias y sociales, demandaron cada vez con más frecuencia, el reconocimiento de sus identidades indígenas como una cuestión de principio que llevaría en los próximos decenios a redefinir las relaciones entre el Estado mexicano y los pueblos y comunidades indígenas del país. Nuevamente hemos de admitir que el aporte de la crítica antropológica pudo haber jugado un papel importante en este cambio profundo de la auto-imagen de nuestro país.



México comenzó a verse en el espejo de una sociedad multicultural, plurilingüe y pluriétnica, en la que la multiculturalidad sería reconocida formal e informalmente; y el multiculturalismo, como política de Estado, aceptado poco a poco por la colectividad nacional. Y sin embargo, la mestizofilia como ideología dominante no ha desaparecido, y los estudiosos reconocen que la vieja división vertical basada en categorías étnicas -indígenas, mestizos y criollos, para no mencionar a otras igualmente presentes como los afromexicanos- siguen muy activas en la caracterización del perfil de la sociedad mexicana contemporánea.

La lucha no ha sido fácil y está plagada de obstáculos. En primer lugar, las organizaciones indígenas han tenido que conquistar su legitimidad ante el gobierno y ante los demás sectores de la sociedad civil, al tiempo que tienen que superar tendencias diversas y divisiones internas en su seno. Numerosas organizaciones que surgieron en décadas recientes se fraccionaron o sucumbieron ante la corrupción y el clientelismo.

Es la historia que se repite en Chiapas con las organizaciones zapatistas, en Oaxaca entre los triquis y con la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), en Guerrero con la policía comunitaria, en Michoacán con las autodefensas, en Nayarit y Jalisco entre los *wirrárika*, etc.

Estos movimientos y organizaciones sociales se expresan de diversas maneras. Tenemos en primer lugar, la lucha por la cultura propia, expresada en la reivindicación de la lengua originaria y su uso, en el rescate de la historia y la literatura oral, en la preservación del patrimonio cultural material e intangible; y en el desarrollo de sus propias formas de creación y expresión.

En segundo lugar están los objetivos sociales y económicos: la defensa y conservación del medio ambiente y de la tierra; el manejo y uso adecuado de sus recursos naturales; el mantenimiento de sus espacios comunales y de convivencia; el acceso a los medios de telecomunicación: radios y televisoras comunales, internet público; participación activa en el manejo de las instituciones oficiales que les corresponden, como son educativas y de salud; asegurar la igualdad de género así como los derechos de las mujeres, jóvenes y niños.



Un caso que ha repercutido en la sociedad nacional es el de *Wirikuta*, sitio sagrado y centro de peregrinaciones del pueblo *wirrarika*, que se encuentra ahora en peligro de ser devastado por minas de cielo abierto canadienses, beneficiadas por la generosa distribución de concesiones mineras a diestra y siniestra por el gobierno mexicano.

Gracias a la movilización popular de los *wirrarika* y sus simpatizantes en México y en el extranjero, se logró que un tribunal suspendiera las actividades de la empresa minera temporalmente.

Otro caso es la defensa que hace el pueblo *yaqui* de sus recursos acuíferos, ante el embate de los intereses caciquiles regionales, encabezados por el actual gobernador del estado de Sonora. El gobierno ha respondido a la movilización indígena encarcelando a su líder¹, lo que replica la vieja y larga historia de la criminalización de la protesta social y represión de los movimientos sociales. Sí, compañeros, tenemos nuevamente presos políticos en el país, y en su mayoría son indígenas.

En tercer lugar, las organizaciones indígenas plantean, cada vez con más intensidad, un conjunto de objetivos políticos en el marco del lento y dificultoso proceso de democratización en que estamos inmersos. Este se ha expresado más nítidamente en la demanda por la autonomía, que fue postulada por los zapatistas y retomada por numerosas organizaciones y comunidades indígenas a lo largo del país. También se plantea con respecto a la adecuada representación indígena en los procesos electorales a todos los niveles. Además insisten en que las fuerzas políticas del país, incluyan la agenda indígena entre sus objetivos programáticos, cosa que no ha sucedido.

En las elecciones federales del año 2012 ninguno de los partidos, o sus candidatos, expresaron una postura clara con respecto a las demandas y necesidades de los pueblos indígenas. Esta es una de las razones por las cuales los zapatistas en Chiapas, se negaron a participar en el proceso electoral.

La ausencia de una sólida agenda indígena entre las fuerzas políticas hegemónicas, fue advertida claramente en las reformas constitucionales adoptadas por el Congreso de la Unión recientemente, especialmente la

1 Se refiere al dirigente *yaqui yoreme* Mario Luna Romero. Al respecto se puede consultar la nota publicada en el periódico *La Jornada* en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/09/15/exigen-cni-y-ezln-inmediata-liberacion-del-vocero-yaqui-mario-luna-4371.html> (N. del E.).



energética y la de telecomunicaciones, que con toda mala intención excluyeron a los pueblos indígenas de los posibles —si bien muy dudosos— beneficios para México que puedan conllevar estas reformas.

En aquellos años, se fue marcando un cambio profundo en el que la presencia indígena en México, se transformó de ser un objeto de estudio antropológico, en constituirse como un nuevo sujeto de su propia historia. En ese cambio de conciencia, no debemos olvidar la influencia que, sin duda, tuvo el libro de Guillermo Bonfil, *México profundo*, que apareció en 1987.

Los planteamientos que hacen las diversas organizaciones van cambiando con el tiempo. Es notorio que, cada vez con mayor frecuencia, sus demandas giran en torno a los derechos humanos, tema que se discute intensamente en nuestro país a partir de la década de los ochenta, cuando surgen las primeras asociaciones de la sociedad civil dedicadas a este problema, y en 1990 nace la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), en la cual, algunos años después se crea una visitaduría para los derechos de los pueblos indígenas. Crece también el número de recomendaciones sobre derechos indígenas que emite la CNDH, así como algunas comisiones en los estados. Si hago énfasis en estos asuntos aquí, es que hubo antropólogos que fueron —y hasta la fecha siguen— activos en estos acontecimientos.

El discurso sobre los derechos humanos no desplaza enteramente, pero sí complementa, el discurso sobre la aculturación dirigida y el cambio cultural. A consecuencia de progresos en el sistema internacional de protección de los derechos humanos también en México se dieron algunos cambios en el discurso oficial y en la legislación nacional.

En el sistema internacional, señalaré brevemente, varios hitos que tuvieron su influencia en nuestro país. En 1989 la Organización Internacional del Trabajo (OIT), adopta el Convenio 169 sobre poblaciones indígenas y tribales. Me tocó participar en una parte de este proceso en 1986. En consecuencia de su ratificación por México, el gobierno de Salinas² promueve una reforma al artículo 4° constitucional, en el que se reconoce por primera vez a los pueblos indígenas como constitutivos originarios de la nación. Pero al mismo tiempo, también promueve la contrarreforma agraria al modificarse el artículo 27° constitucional, que abre la puerta al desmantelamiento de los ejidos y las tierras comunales indígenas para su eventual privatización.

2 Se refiere a Carlos Salinas de Gortari, quien fue presidente de México de 1988 a 1994 (N. del E.).



Después de veinte años de trabajos, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) adoptó una declaración de Los Derechos de los Pueblos indígenas en 2007³, que México suscribió, pero por no ser un tratado internacional este documento no tiene aún fuerza jurídica. Precisamente, hace unos días (22 de septiembre)⁴, tuvo lugar una sesión especial de la Asamblea General de la ONU dedicada al tema de su implementación. Allí el presidente Enrique Peña Nieto, se comprometió a cumplir con la Declaración y a apoyar el documento final adoptado por esta conferencia. Corresponde ahora a los pueblos indígenas asegurar que así se haga. Los antropólogos deberán apoyar estos procesos.

En la década de los noventa sacude a México y a los pueblos indígenas el levantamiento zapatista en Chiapas. Ya casi olvidada está la historia de las negociaciones de paz que derivaron en los Acuerdos de San Andrés. La propuesta conocida como "Ley COCOPA" –que había sido negociada entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional-, finalmente fue desautorizada por el gobierno de Zedillo, hasta que el presidente Fox la desempolvó y envió al Congreso en 2000. Al año siguiente, fue modificado el artículo 2º constitucional que por primera vez establece los derechos de los pueblos indígenas, aunque los zapatistas y el movimiento indígena, así como numerosas organizaciones de derechos humanos, no estuvimos de acuerdo con la redacción final ("Pudo haber resultado peor, pero también hubiera podido ser mucho mejor").

Lo más triste del asunto es que una vez modificado el artículo 2º constitucional, ya nadie se ocupó de él. Lleva 13 años en la Constitución y hasta ahora no hay legislación reglamentaria ni pautas para su implementación y cumplimiento. No extraña que los indígenas tengan poca confianza en la palabra de sus gobernantes. Sin embargo, existen otros pequeños avances, cuando menos en la legislación. Así, en 2003 se aprueba la Ley sobre Lenguas Indígenas⁵ y en 2004 inicia sus labores el INALI, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, que entre otras tareas, tiene la de formar a los intérpretes de lenguas indígenas que tal vez lleguen a mejorar las condi-

3 Se refiere a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Este documento se puede consultar en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf (N. del E.)

4 Del presente año, 2014 (N. del E.).

5 El autor se refiere a la "Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas". La misma se puede consultar en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf> (N. del E.).



ciones del generalmente triste peregrinar de los indiciados indígenas por el sistema judicial.

En 2011 fue modificado el artículo 1º constitucional, que ahora incorpora todos los derechos humanos de los mexicanos. Los artículos primero y segundo, juntos, forman una verdadera introducción constitucional en materia de derechos humanos, incluyendo los de los indígenas. Ahora sólo falta que el pueblo mexicano se ponga a trabajar para que estos derechos que lucen bien en el papel y en los informes internacionales, se hagan realidad para todos en el país.

No cabe duda que México ha cambiado desde que la antropología mexicana se izaba como bandera del indigenismo. Y también han cambiado, como era de esperarse, los enfoques con los que la antropología mexicana ilumina las complejas realidades cotidianas del país.

Perdón por este desliz absolutamente voluntario: hay en las ciencias sociales quienes alegan que la realidad no existe porque siempre es construida por los propios investigadores, o bien por los actores o actantes que la viven... Yo sostengo que, en la medida en que actuamos sobre ella, la realidad aunque sea construida sí existe, y por ello actúa sobre nosotros.

Esto sea dicho de paso, porque una de las perspectivas que en la antropología se manejó durante algunos años como alternativa al enfoque culturalista del proceso de aculturación en las regiones interculturales, es la del postmodernismo subjetivista e individualista, que a mi juicio poco pudo agregar al debate sobre la nación multicultural y las políticas del Estado.

Pero la crítica teórica provino también de otras fuentes. Ante la evidencia que las "regiones de refugio" de las que hablaba Aguirre Beltrán formaban parte de un entramado de relaciones de explotación económica y de poder político cuyo centro se encontraba precisamente en el centro del país (como una telaraña para dar un ejemplo visual), era preciso contar con otras herramientas conceptuales. Si bien Aguirre reconocía la existencia de una estructura de dominación -que bautizó con el término "proceso dominical"- era poco probable que el mismísimo Estado con su progresista ideología indigenista, pudiera romper ese arraigado sistema de explotación y dominación del que eran víctimas los indígenas. Si la herramienta conceptual estaba errada, la política pública que generaba no podía ser la más adecuada.



Sobre estas cuestiones abrióse un animado y prolongado debate entre científicos sociales en los años sesenta y setenta, que se preocupaban del análisis del sistema económico hegemónico y de la sociedad mexicana en su conjunto. Ante la visión que hemos denominado culturalista, se planteó en primer lugar la clásica interpretación marxista que veía todo en términos de una lucha de clases encarnada entre burguesía y proletariado. En este esquema no cabían los indígenas, porque si bien los grupos dominantes en el campo y en los territorios indígenas podían ser considerados como restos de aquella clase latifundista del Porfiriato, los indígenas, aunque trabajaban el campo en condiciones miserables, no constituían propiamente un proletariado agrícola.

Aguirre Beltrán se dio cuenta de ello y postuló entre los campesinos indígenas, una transición de "casta" a "clase." En parte, esta transición se hizo en décadas posteriores, cuando un número creciente de campesinos indígenas, expulsados de sus tierras por las políticas de sucesivos gobiernos, han salido a buscar su supervivencia en los campos agrícolas y los servicios en el extranjero. En todo caso, nunca han dejado de ser un subproletariado.

Pero también surgió otra visión alternativa que vio la relación entre explotadores y explotados, entre poderosos y despojados, entre ricos y pobres, en términos de un continuo sistema colonial que no desapareció después de la Independencia ni a lo largo de la República. Lo que es más, se mantuvo incluso en el siglo del México Revolucionario. En la década de los sesenta, Pablo González Casanova y yo –cada uno por separado- elaboramos la idea del "colonialismo interno" para explicar la relación entre el estado nacional y los pueblos indígenas (se hablaba entonces mucho de comunidades). Este concepto nos sirvió para llevar adelante el debate iniciado, y plantear salidas alternativas a través de diversas luchas campesinas de resistencia y liberación. Aguirre Beltrán polemizó públicamente con González Casanova por su libro *La democracia en México* (1965). En el mismo año publiqué un artículo en un periódico, ("Siete tesis equivocadas sobre América Latina"⁶), que el año próximo cumple 50 años, en el cual expuse mis ideas sobre el "colonialismo interno". Este concepto sigue inspirando nuevos enfoques, sobre todo en América Latina, con lo que ahora llaman "la colonialidad del poder".

6 Este trabajo se puede consultar en: <http://pensamientolatinoamericanounmdp.files.wordpress.com/2011/10/pc3a1ginas-de-stavenhagen-sietetesisequivocadassobreamricanlati.pdf> (N. del E.).



En los setenta continuó el debate entre “campesinistas” y “proletaristas” en diversos medios públicos, pero creo que fue desplazado por las luchas que emprendieron los pueblos indígenas en defensa de sus tierras, su autonomía, su identidad cultural y su lugar como tales en la sociedad nacional.

Los debates teóricos entre antropólogos parecían tener poco interés para los indígenas, quienes enfocaron cada vez más sus baterías en la defensa de sus derechos humanos. El surgimiento del activismo indígena como parte de las luchas sociales del pueblo mexicano por la democracia, la libertad, la igualdad y el desarrollo, ya ocupa un lugar respetable en nuestro país a principios del siglo veintiuno, sobre todo en la coyuntura actual en que el México oficial quiere erigirse –así parece– como un nuevo enclave neocolonial del mundo capitalista.

Hace algunos días, una reunión de campesinos indígenas mayas lanzó la “Declaración de Maní” en la cual los campesinos manifiestan su rechazo a la reforma energética promulgada el pasado 20 de diciembre, porque, apuntan: “carece de legitimidad por no haber sido resultado de un proceso en el que se considerara la opinión, las realidades y los derechos de los pueblos, además de que profundizará las inequidades en el campo”. Dicha reforma, subrayan, “alentará la especulación, el despojo de tierras, el acaparamiento del territorio en pocas manos y el impulso de proyectos incompatibles con el medio ambiente”, pero también “afectará la integridad cultural de los pueblos y propiciará la privatización de bienes naturales que son de toda la sociedad”.

Por ello, lanzan una alerta sobre la reforma del campo anunciada por el gobierno federal. En este punto, los campesinos repudian “cualquier intento por terminar de despojar a los pueblos y comunidades de sus territorios”.

Asimismo, denuncian que la política del campo impulsada por el gobierno “ha pervertido el sentido original del reparto agrario, generando corrupción en las autoridades ejidales y propiciando un proceso de división entre nuestros pueblos con el objetivo de convertir la tierra y el territorio, elementos esenciales de las y los campesinos y de los pueblos, en meros productos mercantiles” (Revista *Proceso*, 8 de septiembre de 2014. México).



A lo largo de los cincuenta años transcurridos, los antropólogos, en general, ahora se miran a sí mismos como aliados y activistas de las causas indígenas, -así como de otros grupos colonizados y discriminados, pero de los cuales por falta de tiempo no puedo ocuparme aquí- y pueden ser considerados como tales por los pueblos y comunidades con los que trabajan. El debate de hace algunas décadas de si el investigador en ciencias sociales debe ser objetivo, imparcial y neutro en sus conclusiones y juicios, parece ya no tener sentido en la etapa actual, en la que debe reafirmarse una vez más que el conocimiento ha de servir para promover la equidad y el bienestar de los más necesitados y a las justas causas de los pueblos.

Estamos lejos de aquella antropología mexicana que lanzó la política indigenista del "Gobierno de la Revolución" hace casi un siglo. Hoy los pueblos indígenas de México han lanzado un nuevo desafío a los antropólogos -y de hecho a todos los mexicanos- y nos preguntan: Y tú, ¿de qué lado estás?

