

DE INDÍGENAS A CAMPESINOS

MIRADAS ANTROPOLÓGICAS DE UN QUIEBRE PARADIGMÁTICO

MARIANO BÁEZ LANDA

RESUMEN *Este artículo busca exponer y discutir los cambios paradigmáticos que experimentó la antropología mexicana en su enfoque sobre los pueblos indios y sus miembros, específicamente las transformaciones en los cuerpos teóricos y los discursos de antropólogos y antropólogas en México respecto a los sujetos del mundo rural, especialmente el gran viraje experimentado durante las décadas 1970-1980, donde el corpus teórico y práctico de Gonzalo Aguirre Beltrán fue sustituido por los paradigmas marxista y del dependentismo marginalista, tanto en los espacios de la academia como en las políticas públicas. El concepto antropológico de indio o indígena fue sustituido por el económico-sociológico de campesino habitante de áreas deprimidas y marginadas, reflejando poderosamente la influencia de paradigmas provenientes de la sociología, la economía agrícola y la salud pública sanitarista que intervinieron en el diseño y aplicación de acciones asistenciales hacia el medio indígena a partir de los años setenta. Los indios mexicanos renunciaron en muchos casos a, o les fue negada, su condición etnológica de población étnica y culturalmente diferenciada, teniendo que adoptar la condición sociológica de campesinos pobres y marginados, como una estrategia de interlocución con el poder gubernamental y sus agencias de asistencia, para intentar recuperar la tierra o alcanzar beneficios que ofrecían las políticas de compensación social. Será la rebelión zapatista, protagonizada por indios mayas en el estado de Chiapas en el sureste mexicano, lo que logre reposicionar a los pueblos indios en su condición étnica y cultural frente al Estado y a la propia antropología.*

PALABRAS - CLAVE México; indios; campesinos; indigenismo.

ABSTRACT *This article seeks to expose and to discuss the paradigmatic changes that Mexican anthropology experienced in its approach to Indian peoples and their members, and specifically the transformations in the theoretical corpus and discourses of anthropologists in Mexico with regard to rural world subjects. We particularly focus on the great turn experienced during the decades 1970-1980, when Gonzalo Aguirre Beltrán's theoretical and practical corpus was replaced with the paradigms of marxism and of marginality and dependence theory, both in the academic space and in public policy. The anthropologic concept of Indian or aborigine was replaced by the economic - sociological one of rural inhabitant of depressed and isolated areas, reflecting powerfully the influence of paradigms from*

sociology, agricultural economics and public health that intervened in the design and application of welfare actions directed towards the indigenous people since the seventies. The Mexican Indians resigned in many cases to their ethnological condition of ethnically and culturally differentiated populations, or this condition was denied to them. They were led to assume the sociological condition of poor and isolated peasants, as a strategy of dialogue with the governmental and its welfare agencies, in order to try to recover their land or to reach benefits that were offered by the policies of social compensation. Only the zapatista rebellion, led by Mayan Indians in the Chiapas province, in the south-eastern Mexico, will manage to reposition the Mexican Indian peoples into their ethnic and cultural condition vis-à-vis the State and anthropology itself.

KEY WORDS *México; indigenous people; peasants; indigenismo.*

MIRADAS Y PARADIGMAS

En la Revolución Mexicana, Emiliano Zapata encabezó un proyecto indio y campesino que luchó por la recuperación de la tierra, concebida como un territorio histórico-cultural, que permitiera a las comunidades indígenas mantener, conservar y desarrollar su propia cultura. Por el contrario, el constitucionalismo encabezado por Venustiano Carranza y Alvaro Obregón, al cabo el proyecto triunfante, contempló a la tierra, y no a los indios, como un mecanismo productivo que permitiría desarrollar el nuevo país. La concepción ideológica del México mestizo, revolucionario y nacionalista del siglo XX, se apropió de la existencia de un pasado indio glorioso y con valores positivos. En cambio, la existencia de los indios contemporáneos demandaba ser transformada e incorporada a la nueva vida nacional, que los requería en calidad de trabajadores.

Manuel Gamio (1883-1960), fue el primer encargado de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos del nuevo gobierno mexicano en 1917, que dependió del Ministerio de Agricultura. Gamio fue precursor indiscutible de la antropología aplicada en México, y de los estudios regionales con perspectiva interdisciplinaria referidos a áreas culturales. Al fundarse la citada Dirección, subrayó la necesidad de contar con personal

especializado en investigaciones sociológicas, antropológicas y etnológicas, que desarrollaran estudios integrales, etnografías actualizadas y profundas, así como conocimientos amplios de las relaciones interétnicas (1918). El proyecto Teotihuacan, que durante ocho años (1916-1924) dirigió y desarrolló en el área del Altiplano Central, muy cerca de la ciudad de México, combinó arqueología, etnografía, antropología y desarrollo de la comunidad, configurando así el primer formato de investigación social regional de las áreas rurales mexicanas (cfr. GAMIO, 1922). El proyecto de Gamio era un programa oficial de cambio cultural inducido, que utilizaba la educación elemental en idioma castellano, y la acción asistencial en los terrenos de la salud, la alimentación y la capacitación técnica como principales armas, pero al mismo tiempo reconocía que la modernización rural, no podía imponerse llanamente, sino que requería ser adaptada a las condiciones reales y específicas de cada región y cultura indígena. El objetivo central de este proyecto era aculturar, asimilar al indio a un modo moderno de vida y la clasificación cultural tenía por objeto, determinar el grado y forma que adquiriría el mestizaje frente a la certeza de que las comunidades indias vivían etapas evolutivas inferiores a las sociedades mestizas y occidentales. El México revolucionario, para ser moderno y eficiente, requería por lo tanto de la convergencia y fusión de razas y manifestaciones culturales, de unificación lingüística, y de un equilibrio económico de los elementos sociales (1922).

Las aplicaciones del aparato conceptual indigenista, surgido del involucramiento de la antropología y de la sociología rural, como herramientas de apoyo a las tareas de integración nacional, definieron una disciplina que obligadamente buscaba un sentido práctico y de aplicación inmediata al medio indígena pero que, por otro lado, trataba de organizar su campo disciplinar a través de estudios integrales, dotados de una dimensión histórica, apoyada primordialmente por la arqueología; de perfiles etnográficos amplios y detallados, así como de un método

estadístico sólido, que permitiera acceder a grandes conjuntos de datos y visualizar tendencias.

Manuel Gamio (1916, 1972, 1979) apoyaba la integración socioeconómica y cultural de los grupos indios en la vida nacional mientras que Moisés Sáenz (1936, 1939) prefería impulsar el cambio socioeconómico, reforzando la conciencia rural y la autodeterminación india. Lombardo (1976) como ideólogo de un socialismo a la mexicana estaba por un rápido desarrollo económico, que fomentara organización y conciencia proletaria en el campo, sin abandonar la necesidad de reconocer una cierta autonomía regional para los pueblos indios.

Los antropólogos mexicanos hasta la década de 1970, fueron profundamente influenciados tanto por el particularismo histórico de la escuela boasiana, como por la antropología norteamericana funcionalista de mediados del siglo XX. Buscaron la delimitación de áreas culturales, y promovieron la elaboración de cientos de monografías etnográficas de los grupos indios del país, para obtener los datos empíricos que les permitiera desarrollar la comparación de rasgos culturales, de procesos de intercambio y difusión cultural. Sin embargo, el estudio antropológico no podía ignorar que en una gran parte del agro mexicano, el mestizaje de las tradiciones culturales india y europea, había generado pueblos que ya no eran indios puros, pero que tampoco podían ser clasificados como occidentales. Esta es quizá, una de las aportaciones más importantes de los proyectos de investigación auspiciados por la Carnegie Foundation, que se hicieron en México y Centroamérica bajo la coordinación de Robert Redfield y Sol Tax, entre las décadas de 1930 y 1940, así como los que posteriormente financió la Smithsonian Institution en Michoacán y Chiapas (HEWITT, 1988).

Para Redfield por ejemplo, las llamadas comunidades *folk* representaban el tránsito entre los mundos rural y urbano, entre un mundo estructurado y regido por fuertes tradiciones

culturales, y otro que tendía a disolverlas e integrarlas a la modernización. Estos pueblos pasaron a ser estudiados como conjuntos funcionales con una lógica propia, donde el todo y sus partes debían estudiarse en sí mismos, en un momento y lugar determinados. Desde esta perspectiva, el estudio histórico era improcedente, no solo por el enfoque sincrónico que adoptaban, sino por la afirmación de que no existían fuentes escritas, que registraran a esos pueblos sin historia. El funcionalismo privilegió los llamados estudios de comunidad, como el nivel que explicaba la funcionalidad de los elementos culturales locales. Por aculturación entonces, los funcionalistas entendieron la adaptación de elementos externos a la cultura local, dentro de una lógica funcional (REDFIELD, 1930). En alguna forma, estos estudios sobre el continuum folk-urbano son precursores de aquellos que se orientaron al análisis de los procesos de modernización. Quizá uno de los aspectos más vulnerables de este paradigma fue su incapacidad para proporcionar herramientas de análisis a la antropología aplicada, para poder entender y explicar los aspectos políticos del cambio social y cultural. El cambio, desde este enfoque, era el proceso de adaptar la modernización al funcionamiento de la cultura, satisfaciendo necesidades originales o creando nuevas para ser satisfechas.

En diálogo con el particularismo histórico y el funcionalismo es que surge el paradigma del indigenismo moderno en México encabezado por Alfonso Caso (1896-1970) y Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996). Alfonso Caso asumió que este indigenismo de post-guerra, tenía que convertirse en una política de Estado, que tuviera como meta, una vez más, la integración nacional. Tal política la resumió como un proceso de aculturación planificada, para introducir y/o conservar valores positivos en la comunidad india, y desterrar los negativos que se opusieran al desarrollo. La orientación positiva de las metas del indigenismo se refrendaba en la búsqueda de la igualdad entre indios y mestizos. Caso

formuló catorce puntos desde la dirección del Instituto Nacional Indigenista (INI), que identificó como las bases de acción indigenista, donde rechazó de principio, siguiendo a Gamio, que la cuestión india fuera un problema racial, ya que reconocía que a mediados del siglo XX la mayoría de la población mexicana ya era mestiza. Manifestó también su apego al principio de unidad psíquico-biológica de la humanidad, reconociendo que existía igualdad en estos campos entre indios y mestizos. Señaló a la comunidad y no al individuo, como el actor central del campo indigenista, y a la aculturación, como el vehículo que lograrse un nivel de igualdad con los trabajadores rurales y urbanos, para buscar juntos una emancipación económica. La acción indigenista debía ser planeada a nivel regional, y basada en un relativismo cultural y democrático, que implicaba el respeto y conservación de tradiciones y costumbres, que favorecieran el etnodesarrollo, ya que se buscaba la participación de los indios en todas las acciones indigenistas, rechazando la tutela y el paternalismo de cualquier institución. No obstante, este indigenismo tenía como uno de sus objetivos centrales transformar al indio en campesino, es decir, transformar a la comunidad indígena en una comunidad rural más del país impidiendo su segregación y aislamiento. El proceso de aculturación pretendía, en principio, dar un trato diferencial a los indios pero, orientado a lograr un status standard para toda la población rural (CASO, 1962).

Con los conceptos de región de refugio, región intercultural, proceso dominical, Aguirre Beltrán pasa a definir al indio ya no como el superviviente de una cultura en declinio, sino como un habitante rural que es explotado como casta en medio de un sistema capitalista (1953, 1957, 1965). Su teoría de la integración fue entendida como homogeneización étnica, cultural, social, económica y política, que podía ser alcanzada a través de instrumentos como el mestizaje, el bilingüismo, la aculturación y la redistribución de dignidad, riqueza y poder. La teoría de las regiones de refugio concibió originalmente la existencia de

espacios de contacto cultural y de explotación colonial, de la sociedad ladina (mestiza) sobre los grupos indios. Estos espacios se encontraban regidos por un centro urbano ladino, que dominaba a comunidades indias que le circundaban. La teoría de la investigación-acción asumió la perspectiva de la ciencia aplicada, donde la investigación debía conducir la aplicación concreta de medidas de redención para el indio. A pesar de las permanentes reticencias en el campo académico, respecto a la obra y a la trayectoria de Gonzalo Aguirre Beltrán, la antropología mexicana logró superar, gracias a él, al funcionalismo clásico al desarrollar su teoría respecto a la naturaleza de las relaciones interétnicas en las regiones de contacto entre las comunidades indias y las poblaciones mestizas, lo que denominó regiones de refugio (1965). Incorporó el análisis del proceso histórico, para explicar tales relaciones, en unidades de observación acotadas por la perspectiva regional, y contribuyó sustancialmente a diseñar los instrumentos mismos de la moderna acción indigenista. A partir de una breve estancia en los Altos de Chiapas, Aguirre Beltrán llegó a la conclusión de que la territorialidad de las comunidades indias se encontraba referenciada al espacio municipal, y que sus procesos de identidad se concretaban por oposición y cierta hostilidad entre ellas. Era la presencia de una o varias ciudades-mercado, lo que regulaba y enlazaba las relaciones entre indios y mestizos y, por lo tanto, el sitio obligado para instalar los nuevos centros coordinadores de la acción indigenista (1988, p. 18).

Los problemas comenzaron a manifestarse cuando este análisis se mostró insuficiente para ligar los estudios de las llamadas regiones de refugio en conexión con el sistema nacional e incluso mundial. El propio Aguirre Beltrán intentó explicar esta limitante, señalando el complejo y sensible relacionamiento del indigenismo con el poder estatal, y por el peso de conflictos mayores como la cuestión agraria, y la existencia y operación de estructuras de poder que sustentaban al propio estado y al partido oficial.

Todo indica que la acción indigenista que partió de los primeros centros coordinadores del INI, no logró quebrar las estructuras de dominio sobre las etnoregiones, ni desarrollar procesos de autogestión, autonomía y desarrollo social. Una gran interrogante para esta época, es por qué las fundaciones extranjeras ignoraron estas cuestiones, y continuaron financiando los estudios monográficos de comunidad y de recolección de datos culturales. Probablemente, parte de la respuesta se encuentre en que la teoría de Aguirre Beltrán que aún estaba procesándose, y en los paradigmas de la cultura y la función, en el mundo antropológico tanto de los Estados Unidos como México que conservaban vigencia.

Fue el estructuralismo histórico el paradigma que transformó en México la visión etnológica del indio por la sociológica de campesino; abandonó el estudio de regiones indígenas, exclusivamente limitadas por criterios culturales y consideradas aisladas de la sociedad mayor, para desarrollar estudios regionales que analizaran la relación entre el campo y la ciudad. Abandonó también el criterio de considerar a los elementos mentales como principal obstáculo al cambio sociocultural, y concedió mucho más atención a la relación entre medio ambiente, tenencia de la tierra, tecnología productiva y organización social. Quizá el autor mexicano que mejor reflejó esta influencia fue Pablo González Casanova (1965), quien partiendo del concepto de colonialismo interno aseveró que el problema indígena era esencialmente la relación de dominio y explotación cultural de la sociedad nacional sobre los indios, a través de una red de relaciones sociales asimétricas, derivadas de una situación colonial. De esta forma las comunidades indias pasaron a ser enfocadas como colonias internas, como sociedades colonizadas, dentro de los límites de un Estado nacional, que se encontraba igualmente sujeto a procesos de colonización y dominio de mayor escala (GONZÁLEZ CASANOVA, 1965, p. 103-108). Junto con las aportaciones de González Casanova, las regiones de refugio

de Aguirre Beltrán, caracterizadas básicamente como áreas de contacto intercultural, donde una ciudad-mercado mestiza gobierna una constelación de comunidades indias, pasaron a ser identificadas por Cardoso de Oliveira (1964) como espacios de fricción interétnica, donde se materializa un proceso de dominio global. Cardoso de Oliveira asume la responsabilidad de estudiar a fondo las relaciones interétnicas, y las orientaciones que toma el proceso de aculturación entre el mundo indio y el mundo de los blancos, y concluye que el sistema interétnico está compuesto por subsistemas sociales, con la misma lógica de relación que tienen entre sí las clases sociales y la sociedad global. De esta forma la llamada fricción interétnica se encuentra ubicada en el terreno de la lucha de clases, y por tanto sus relaciones se encuentran caracterizadas fundamentalmente por la presencia del conflicto (1978, p. 83-131).

Rodolfo Stavenhagen (1969) vió en la revolución mexicana de 1910-1917, el origen de una gran diferenciación social en el campo, donde se distinguían dos géneros de agricultura, dos modos de vida. Desde esta perspectiva, en el mundo campesino se desarrollan relaciones de producción semicapitalistas, ya que no es dominante su carácter asalariado y la carencia de medios de producción, sino su articulación a un mercado dominado por la usura o la renta. En el mundo de la agricultura capitalista, las relaciones de trabajo son predominantemente asalariadas, y la producción se orienta al mercado de exportación. Las comunidades campesinas no se encuentran aisladas, sino que mantienen una relación con los centros urbanos. La población campesina presenta una diferenciación social en clases, las que se establecen a partir de analizar la estructura de la tenencia de la tierra (propiedad y extensión). La sociedad agraria, según Stavenhagen, está compuesta básicamente por una clase campesina numerosa de jornaleros sin tierra (incluidos aquí los indios), que representan un potencial de demandas sociales y económicas, y que constituyen un foco rojo en los países en vías de desarrollo.

Ricardo e Isabel de Pozas (1971), con un enfoque marxista ortodoxo, definieron claramente que el mundo indio constituía una infraestructura dentro de la estructura capitalista mexicana, pero que el lugar que ocupaban los indios en las clases sociales de México, era indiscutiblemente en las filas del proletariado. No obstante, anotaron que las relaciones sociales del mundo indio constituían una contradicción secundaria frente a las que privaban en la sociedad capitalista, y que el cambio social al interior de las comunidades indias dependería del éxito que tuviera ésta para incorporarlas plenamente a su dominio económico. De esta manera, para los Pozas, la participación del indio en la producción económica capitalista determinaba su capacidad de cambio.

Roger Bartra (1974) sostuvo que los campesinos pertenecían a un modo de producción distinto al capitalismo, una forma económica mercantil simple. Ambos modos de producción se encontraban articulados en la esfera de la circulación, bajo la hegemonía capitalista. Esto era porque la producción campesina es resultado de unidades familiares, donde no existe el salario y por ende explotación. Finalmente el campesino es explotado, pero en su condición pequeñoburguesa. Los campesinos integran una sola clase al interior del modo de producción mercantil simple; mientras el capitalista tiene dos clases fundamentales: burguesía y proletariado. Los campesinos integran una formación económica subcapitalista, tienden a desaparecer en el capitalismo y devenir en proletarios rurales, como resultado del propio desarrollo capitalista.

Luisa Paré (1977) interpretó el campo mexicano como una articulación de formas de producción no capitalistas con el modo de producción capitalista. El capitalismo descampesiniza paulatinamente a los campesinos transformándolos en proletarios. Para esa época, la autora sostenía que la tendencia descampesinizadora había generado un tipo de campesino que podía definirse como semiproletario, por su carácter de

productor independiente y por su condición de asalariado en determinadas épocas del año. Las clases sociales en el campo son definidas entonces a partir de la tenencia de la tierra y el monto y procedencia del ingreso.

Por su lado, los autores identificados como campesinistas durante la década de 1980 presentaron por lo menos dos grandes vertientes:

- la del análisis del campesinado a través de sus movimientos, de su actitud hacia el cambio social y de su relación con la propiedad (BARTRA, 1976);
- la que sostenía la existencia de una economía campesina, que puede convertirse en opción transformadora de la agricultura mexicana, si recibe el apoyo del Estado y se capitaliza (ESTEVA, 1980; GORDILLO, 1988).

Para la primera corriente, los campesinos practican formas precapitalistas de producción, que han sido penetradas parcialmente por el capitalismo. Así que son explotados, mediante la transferencia del valor de su producción a los sectores dominantes de la sociedad, o bien como asalariados rurales. Se destaca el potencial revolucionario de los campesinos, no obstante su relación de propiedad con la tierra. Se construye un esquema de clases sociales para el campo mexicano, que toma en cuenta la producción anual, extensión de la propiedad, uso de tecnología, destino principal de la producción, empleo de fuerza de trabajo, actitud ante el cambio social. Aquí los campesinos no desaparecen, sino que pueden ser los protagonistas del cambio social en los países del Tercer Mundo.

La otra corriente sostiene que el sector comunero-ejidal constituye potencialmente una opción económica diferente a la agricultura comercial de exportación. Este sector integra una economía campesina, que requiere de capital y tecnología, para regenerar una economía capitalista con marcado dominio

estatal. Aquí los campesinos no desaparecen o simplemente se proletarianizan, sino que pueden ser un factor de reorganización económica (cfr. FEDER, 1977, 1978).

Fueron así las décadas de los años setenta y ochenta, donde los antropólogos mexicanos debatimos más en torno a la persistencia o desaparición de los indios y campesinos en la sociedad capitalista. Se privilegiaron los aspectos económicos y políticos de las sociedades y grupos rurales, quedando en segundo plano lo cultural. La explicación radicaba en que se tenía la certeza de que había que cambiar la estructura productiva, para después cambiar valores, ideas, mentes.

El abanico de la llamada nueva antropología se desplegó entonces entre los estudios que reconocían la inevitable expansión capitalista, y el surgimiento consecuente de condiciones de crisis y revolución (BARTRA, 1974; DÍAZ POLANCO, 1977, 1985; PARÉ, 1977), donde los campesinos serían exterminados; hasta los que, por el contrario, reconocían a la comunidad campesina como la fuente de procesos de resistencia, adaptación y refuncionalización de tradiciones culturales en el ámbito capitalista (WARMAN, 1980; ESTEVA, 1980; GORDILLO, 1988). Más adelante se dejó de hablar de refuncionalización, y en su lugar la antropología se ocupó del etnodesarrollo, la organización autogestiva y la sustentabilidad de la agricultura tradicional, como referencias alternativas al desarrollo industrial (STAVENHAGEN, 1988; TOLEDO, 1981).

Al extrapolar los estudios antropológicos al análisis exclusivo de las dimensiones económica y política del mundo rural, nuestro campo disciplinar se desindianizó para campesinizarse, es decir, la antropología mexicana, atravesada por las tradiciones del particularismo histórico-cultural y del funcionalismo en un primer momento, fue sustituida por una antropología desarrollista, que se vio influida por los paradigmas de la sociología rural, el marginalismo y la economía agrícola, que comenzaban a impulsar fuertemente los llamados estudios

rurales.

El paradigma marginalista, que había surgido de los teóricos dependentistas de la Cepal, donde participaron economistas y sociólogos como Raúl Prebisch (1971) y Fernando Henrique Cardoso (1969), tuvo una especial influencia dentro de las agencias gubernamentales de desarrollo durante la administración de los presidentes Echeverría (1970-1976) y José López Portillo (1976-1982) donde logró desplazar la teoría de Aguirre Beltrán, que había sido construida expresamente para las condiciones nacionales. Las experiencias de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar) y del Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), entre 1977 y 1994, mostraron hasta donde aquel nuevo indigenismo de mediados de siglo había sido engullido por la descentralización de la administración pública federal, que trasladaba a manos de los gobiernos de los estados, dinero, personal, equipo e instalaciones para encargarse ahora de los marginados, concepto que englobaba sin distinciones a la población que carecía de los más elementales servicios, no tenía empleo seguro y poblaba la geografía de la pobreza extrema donde se encontraban también los pueblos indios.

DEL INDIGENISMO AL ZAPATISMO Ó EL RETORNO A LA CULTURA

Con el levantamiento zapatista de 1994, muchos antropólogos y sociólogos que habían vaticinado la transformación de indios y campesinos en proletarios rurales, mudaron de opinión. Algunos autores (MEJÍA y SARMIENTO, 1987) consideran que las luchas indígenas reflejan las demandas que la población nacional expresa, pero que en algunos casos se tiñen con un punto de vista étnico-cultural. Otros como Bonfil Batalla (1987) sostienen que la lucha india es el resultado de un renovado esfuerzo de los grupos indios por llevar adelante todo un proyecto civilizatorio que sirva como alternativa sociocultural a las sociedades

mestizas. Otras voces expresan (LÓPEZ Y RIVAS, 1995, 1996; GONZÁLEZ CASANOVA, 1996) que las luchas indias están generando un movimiento que enfrenta al neoliberalismo y abre cauces a procesos profundos de democratización y cambio social para las sociedades en su conjunto.

De la imagen quasi-socialista, que diera la política agraria del sexenio cardenista en el período 1934-1940, las administraciones de Salinas y Zedillo mostraron un viraje de 180 grados. Partiendo de que México, para insertarse en la reconfiguración de la economía mundial, como economía global sustentada en el libre cambio, debía incrementar la producción y la productividad, para lograr niveles de eficiencia y calidad, que le permitieran competir en los mercados internacionales. El Estado mexicano de los años noventa proclamó el fin del reparto agrario, de las empresas estatales y paraestatales, del control sobre las áreas estratégicas de la economía, de la soberanía sobre los recursos naturales como el petróleo, para convertir a México en el país modelo del proyecto neoliberal. Sin embargo, este sueño celosamente alimentado y cuidado por casi cinco años, que culminaría con la puesta en marcha del TLC ó Nafta (Tratado de Libre Comercio para la región de Norteamérica) el primer día de 1994, despertó en medio del levantamiento de un ejército de indios mayas, en una de las regiones de México, económica y socialmente más carente y, paradójicamente, más rica y diversa, en materia de recursos biológicos, herencia cultural y grupos étnicos. La imagen del México mestizo y cosmopolita, pronto a ocupar un sitio en la sala de la modernidad, fue eclipsada por la del México indio y rural, que continuaba protagonizando procesos de resistencia, adaptación y cambios de larga duración; ayer con la primera revolución social del siglo XX; ahora con la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que amenazaba convertirse en la primera revolución posmoderna del siglo XXI. Una vez más, la reforma agraria y el trato a los indios se convirtió en un binomio altamente explosivo, para

las actuales condiciones políticas y económicas de México, como resultado de la aplicación de un esquema foráneo de integración regional y global, que amenaza a las tradiciones culturales, que provienen de su mundo rural e indígena. La guerra de Chiapas es un ejemplo reciente de la vitalidad de ese México que responde, desde la dimensión local-regional, a los embates de un capitalismo salvaje de dimensión global. Resultó extremadamente revelador, que las negociaciones entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal Mexicano hayan iniciado con una mesa de discusión sobre cultura y autonomía indígenas (lamentablemente hasta hoy inconclusa), cuyo contenido reflejaba los mismos términos de la polémica que vio nacer a la antropología mexicana a principios del siglo XX: aculturación o pluralismo. La mesa reunió a viejos y nuevos actores del indigenismo, en una interfase inédita para la historia de las relaciones entre el Estado mexicano y los indios-campesinos, una mesa de negociaciones para pactar una paz justa y digna, con un sector tradicional de la sociedad mexicana, que aparentemente había sido derrotado por el sector modernizador, que ha hegemonizado los gobiernos postrevolucionarios.

El alcance de las acciones de los indios zapatistas rebasó el contexto regional y étnico, para impactar a toda la estructura de gestión y dominio del Estado mexicano. Pero además, de forma particular, desafió el desempeño de las ciencias sociales y especialmente a la antropología en su papel de intérprete de la realidad social y de su capacidad aplicativa para asegurar un desarrollo con equidad. En medio de la peor crisis de la sociedad y el Estado mexicano en su historia contemporánea, comunidades de indios se levantaron en armas contra el gobierno y propusieron, como mecanismo para obtener la paz, un diálogo donde participaron múltiples actores de la sociedad mexicana entre ellos los antropólogos de siempre. Paradójicamente, fueron los indios esta vez, pero no los indios de siempre, quienes ganaron un combate a favor de la antropología.

CONCLUSIÓN

Los cambios paradigmáticos que experimentó la antropología mexicana entre 1950 y 1980 parecieran no corresponder a la necesidad de obtener nuevas informaciones y de aplicar nuevas metodologías a problemas concretos. Durante muchos años, la base empírica fue la misma que había generado el particularismo cultural y el funcionalismo, de la que otras posturas o filiaciones paradigmáticas pretendieron extraer nuevas interpretaciones. El desplazamiento del tema indigenista, como eje de la formación antropológica, desplegó un amplio abanico temático que no solo incluyó a los estudios de las sociedades agrarias, sino que incursionó en una enorme diversidad de fenómenos como la migración, los asentamientos periféricos de las ciudades, los procesos políticos, la condición de la mujer, el proceso salud-enfermedad, antropología jurídica, economía informal y las relaciones medio ambiente, ecología y desarrollo entre otros, experimentando paulatinamente un retorno a la utilización del concepto de cultura, como piedra angular del análisis específicamente antropológico. Durante los años noventa el debate sobre la cuestión agraria en México abandonó la pretensión de formular una teoría general, que desentrañara el destino histórico de los indios y campesinos en el capitalismo periférico, para asumir la tarea de explorar metodologías de acercamiento a un mundo rural que presenta fuertes cambios, vive profundos desequilibrios y contradicciones, pero que interactúa con la economía global a través de admirables estrategias de adaptación y resistencia.

La insurrección zapatista de 1994 rompe con ese desplazamiento teórico-conceptual que la academia de alguna manera había impuesto a los indios, y logra repositionar su condición étnica para adjetivar sus demandas sociales, políticas y culturales. De hecho también logró con esta hazaña repositionar el concepto de cultura dentro del campo disciplinar

de la antropología mexicana y reinsertar en el debate político las demandas de los pueblos indios. Justamente hoy los estudios rurales en México reflejan en muchos casos esa preocupación por los aspectos étnicos y culturales estableciendo interfases con la propia etnología indígena. En el campo de la política y los derechos las reivindicaciones indígenas también han tomado fuerza, pese al desinterés de partidos políticos y legisladores, las propias organizaciones indígenas mantienen presentes demandas en los terrenos de educación, salud, justicia, medio ambiente, diversidad sexual, lo que podríamos identificar como los prolegómenos de una lucha por una ciudadanía étnica y culturalmente diferenciada que, por otro lado, estaría buscando desplazar aquel viejo proyecto nacionalista que soñó con un país de una sola lengua, historia y cultura, y enfrentando la debacle provocada por los fracasos del neoliberalismo.

Los indios mexicanos no desaparecieron, han estado en constante transformación y permanente tránsito entre un mundo rural anclado a tradiciones milenarias y los nuevos escenarios planteados por varios ensayos de modernización en la historia, hoy muchos han dejado de ser campesinos para ir habitar en mayor número las ciudades y protagonizar el mayor movimiento migratorio de que tengamos memoria en México: la búsqueda del sueño americano. Finalmente, ese quiebre paradigmático que este artículo pretende analizar tenga hoy una continuación en las estrategias utilizadas por los indios mexicanos para abandonar ese término colonial al que fueron reducidos por los conquistadores y se conviertan en ciudadanos globales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. Formas de gobierno indígena. México: Unam, 1953.
- _____. El proceso de aculturación y el cambio sociocultural. México: Unam, 1957.

- _____. Regiones de refugio. México: INI, 1965.
- _____. Panorama de la antropología social y aplicada. In: GAMIO MARTÍNEZ, Manuel. Arqueología e indigenismo. México: SepSetentas, 1968.
- _____. Formación de una teoría y una práctica indigenista. In: INI 40 años. México: INI, 1988.
- BARTRA, Armando. Sobre las clases sociales en el campo mexicano. Cuadernos Agrarios, México, n. 1, 1976.
- BARTRA, Roger et al. Estructura agraria y clases sociales en el campo mexicano. México: ERA, 1974.
- BASSOLS, Narciso. Obras. México: FCE, 1979.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. México profundo: una civilización negada. México: SEP-Ciesas, 1987.
- _____. Obras escogidas. México: INI-Ciesas-INAH-DGCP-SRA, 1995.
- CARDOSO, Fernando Henrique. Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica. México: Siglo XXI, 1969.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.
- _____. A sociologia do Brasil indígena. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, UnB, 1978.
- CASO, Alfonso. Los centros coordinadores indigenistas. México: INI, 1962.
- DÍAZ POLANCO, Héctor. Teoría marxista de la economía campesina. México: Juan Pablos, 1977.
- _____. Indigenismo, etnopopulismo y marxismo. México: Línea, 1985.
- ESTEVA, Gustavo. La batalla por el México rural. México: Siglo XXI, 1980.
- FEDER, Ernest. Campesinistas y descampesinistas. Comercio Exterior, México, n. 2 y 12, diciembre 1977, enero 1978.

GAMIOMARTÍNEZ, Manuel. Forjando patria: pronacionalismo. México: Porrúa Hnos, 1916.

_____. Programa de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos. México: Secretaría de Hacienda, 1918.

_____. La población del Valle de Teotihuacan. México: SEP, 1922.

_____. La investigación de los grupos indígenas mexicanos (1935). In: Arqueología e indigenismo. México: SepSetentas, 1972.

_____. Calificación de características culturales de los grupos indígenas (1942). In: Arqueología e indigenismo. México: SepSetentas, 1972.

_____. Nuestra estructura social, el nacionalismo y la educación (1935). In: Arqueología e indigenismo. México: SepSetentas, 1972.

_____. Algunas consideraciones sobre niveles culturales de los grupos indios y mestizos (1940). In: Arqueología e indigenismo. México: SepSetentas, 1972.

_____. La población del Valle de Teotihuacan. México: INI, 1979.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. La democracia en México. México: ERA, 1965.

_____. Democracia y Estado multiétnico en América Latina. México: Pablo González Casanova, Marcos Roitman Rosenmann (Eds.), La Jornada, 1996.

GORDILLO, Gustavo. Campesinos al asalto del cielo. México: Siglo XXI, 1988.

HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia. Imágenes del campo. In: La interpretación antropológica rural. México: Colmex, 1988.

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente. El problema del indio. México: SepSetentas, 1976.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. Nación y pueblos indios en el neoliberalismo. México: UIA, Plaza y Valdés, 1995.

_____. Nación y pueblos indios en el neoliberalismo, 2. ed.

- corregida y aumentada. México: UIA, Plaza y Valdés, 1996.
- _____. Los retos del movimiento indígena mexicano. México: PRD/LVII Legislatura del Congreso de la Unión, 2000.
- MEJÍA PIÑEROS, Ma. Consuelo; SARMIENTO, Sergio. La lucha indígena: un reto a la ortodoxia. México: Siglo XXI, 1987.
- PARÉ, Luisa. El proletariado agrícola en México. México: Siglo XXI, 1977.
- _____. El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta. *Revista Nueva Antropología*, México, CONACyT-Uami, n. 39, p. 9-26, 1991.
- POZAS, Ricardo de; POZAS, Isabel H. de. Los indios en las clases sociales de México. México: Siglo XXI, 1971.
- PREBISCH, Raúl. Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano. México: FCE, 1971.
- REDFIELD, Robert. Tepoztlan: a mexican village. Chicago: Chicago University Press, 1930.
- SÁENZ GARZA, Moisés. Carapan: bosquejo de una experiencia. Lima: Gil S. A., 1936.
- _____. México íntegro. Lima: Torres Aguirre (Imp.), 1939.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Las clases sociales en las sociedades agrarias. México: Siglo XXI, 1969.
- _____. Etnocidio o etnodesarrollo, el nuevo desafío. *Mundo: Problemas y Confrontaciones*, México, año II, n. 1, 1988.
- TAX, Sol. *Ethnic relations in Guatemala*. *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, v. II, n. 4, 1942.
- TOLEDO, Víctor Manuel. *Ecología, desarrollo y producción campesina*. México: [S.N.], 1981.
- WARMAN, Arturo. *Ensayos sobre el campesinado en México*. México: Nueva Imagen, 1980.

MARIANO BÁEZ LANDA – Professor e pesquisador do Ciesas no México, coordenador do Taller Miradas Antropológicas, <baezmariano@gmail.com>.