



**ANTROPOLOGIA
E INDIGENISMO
LOS
COMPROMISOS
CONTRADICTORIOS
DE LA
CIENCIA
EN MEXICO**

**ANDRES
MEDINA**

Hablar de la antropología en México no resulta muy extraño, a pesar de la aureola de exotismo que rodea al antropólogo y a su objeto de estudio. Para la mayor parte de los mexicanos se asocia claramente a las culturas indias y la vinculación más fácil es con los testimonios arqueológicos convertidos en monumentos nacionales, o bien con los hallazgos accidentales que con frecuencia se suceden en patios, milpas y excavaciones diversas. Lo cierto es que para la antropología mexicana su gran tema de estudio ha sido y es la cultura india presente y pasada; los arqueólogos rescatan los testimonios ahora sepultados, los antropólogos físicos reconocen los tipos físicos indios y las condiciones naturales y culturales de su existencia; los lingüistas descifran las claves fonémicas y gramaticales de los idiomas indios, describen la penetración de la lengua nacional, las influencias en sentido contrario en los dialectos regionales del español y se plantean de diferentes formas el gran problema de la castellanización en el contexto de la agonía de las lenguas indias: ¿registrarlas simplemente? ¿conservarlas? ¿eliminarlas por obstaculizar el progreso del indio? Estas cuestiones que los lingüistas apenas se plantean —con notables excepciones, por supuesto— se sitúan en el plano principal en que inciden la etnología como ciencia antropológica ocupada de estudiar la cultura india, y el indigenismo, la acción ejercida por el Instituto Nacional Indigenista (INI). Las relaciones entre ambos, etnología y política indigenista, constituye uno de los problemas discutidos recientemente a raíz de la reacción crítica suscitada con el movimiento estudiantil de 1968. La política indigenista fue duramente criticada, la etnología tradicional también, pero sobre todo las relaciones entre ambas, que daban como resultado una ciencia colonizada y una política indigenista agobiada por el burocratismo. Recientemente la discusión se ha reavivado y se han planteado problemas diversos que afectan directamente al desarrollo de la etnología mexicana y a su definición en el marco de las ciencias sociales contemporáneas. La ocasión para activar la polémica la ha ofrecido la publicación de varios artículos en el volumen XI de los *Anales de Antropología* (del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM) en que se tocan, con un punto de vista crítico, los dos temas aludidos, lo cual ha provocado la publicación de un extenso artículo, "Antropología comprometida e indigenismo", escrito por el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, director del INI, en donde se malinterpretan o esquematizan varias de nuestras opiniones, por lo que trataremos de ampliar algunos de los problemas implicados en la discusión. En lo que sigue sustituiremos el término etnología por el de antropología, en gracia a la claridad. Nuestra intención en este escrito es señalar las raíces diversas de una antropología etiquetada como "comprometida" y sus distinciones con la "escuela mexicana de antropología", base teórica de sustentación de la política indigenista. Las distinciones entre ambas son mayores que lo indicado en la discusión, es la distancia

irreductible entre dos visiones del mundo o, para recurrir al título, son los compromisos con dos causas diferentes.

Las concepciones acerca del indio y su cultura en la actualidad tienen una continuidad con los pensadores —políticos e intelectuales— del siglo pasado, mayor que la reconocida en los numerosos escritos antropológicos e indigenistas. De hecho, el indio se erige como problema, en tanto hombre y en tanto cultura, en el momento mismo de la Conquista y conduce a una abundante legislación en que se descubren opiniones encontradas, sutiles disquisiciones que la práctica colonial reduce a hechos escuetos entendibles en las contradicciones del sistema social. El México independiente del siglo diecinueve es avasallado por la ideología liberal sajona, primero, y por el positivismo francés, después; ambos dan los elementos para situar teórica y políticamente el problema del indio. Primero se le desaparece por un decreto constitucional, ya no es indio, ahora es simplemente mexicano. Luego se descubre que la mejor manera de sacarlo de su miseria, moral y física, es hacerlo pequeño propietario, campesino responsable. Se elimina la propiedad comunal y se sientan las bases del desarrollo capitalista apoyado en las grandes propiedades, en la agricultura comercial y en la liberación de una abundante mano de obra despojada de sus tierras y que se ve obligada a vender su fuerza de trabajo en las nacientes plantaciones. El proceso no es sencillo, a la voracidad de los terratenientes y neo-latifundistas reaccionan con una energía inusitada las sociedades indias: levantamientos, rebeliones, violentos movimientos teñidos de mesianismo y revivalismo, sacuden extensas partes del país, pueblos enteros se organizan conjuntamente, reconocen sus semejanzas, pero el pesado brazo gubernamental impone su fuerza; aplasta, dispersa y margina a los pueblos indios y el país se orienta hacia un desarrollo económico que se corona con el lema positivista: orden y progreso.

Las actitudes y manifestaciones ideológicas del gobierno durante la República Restaurada y el Porfiriato, con relación al problema indígena, son de un lírico romanticismo. Se señala repetidamente la triste condición del indio, se opone su miseria de ahora a su esplendor anterior a la Conquista. De acuerdo con la concepción positivista se cree que la mejor solución es la vía educativa, aunque en este sentido se erige como una insalvable muralla la multitud de lenguas indias que separan al indio del resto del país y entre sí. A la tarea de aclarar la situación lingüística india se lanzaron distinguidos pensadores que ahora se consideran precursores de la lingüística mexicana. Francisco Pimentel, Manuel Orozco y Berra, García Cubas, Nicolás León y Francisco Belmar en diferente medida dibujaron el panorama de las lenguas indias de acuerdo con los novísimos cánones lingüísticos establecidos en Europa en el proceso de descubrimiento de las relaciones genéticas del indoeuropeo. El modelo de la gramática latina seguía vigente, y de él se parte para estudiar las lenguas indias. La aplicación del método

Tenejapa, Chis.

comparativo permite establecer las primeras agrupaciones genéticas. Pero todo esto está en el limbo de la ideología, es decir la ciencia académica. No se hace nada directamente para entender las lenguas indias vivientes que rodean en plena vitalidad los tranquilos gabinetes de nuestros precursores. El pensamiento de la época, la ideología dominante, señalaba el obstáculo que constituían las sociedades indias para el cabal desarrollo del país. Había que redimirlos; para hacerlos pequeños propietarios se les despoja de sus tierras, para mejorar su condición se hacen traer grupos de inmigrantes europeos que "mejoren la raza". Se había señalado la necesidad de educarlos y el gobierno pone un gran empeño en los programas educativos nacionales, pero el énfasis se pone en la educación urbana por sobre la rural y en la educación superior por sobre la enseñanza primaria. De una u otra forma, quienes podemos reconocer como precursores del indigenismo y la antropología no disienten del pensamiento dominante en todo este período que antecede a la Revolución de 1910.

Para el Estado revolucionario burgués el indio se constituye en el símbolo de lo negado y aplastado, al que ahora va a hacerse justicia, a devolverse las tierras a respetar sus formas de vida, pero lo más importante es que se le reconoce como un integrante de la nacionalidad mexicana, como una de las fuentes de donde emanan las virtudes del país. A resolver la compleja problemática se lanzan los fundadores de nuestra moderna escuela mexicana de antropología. El más importante de todos es Manuel Gamio, quien apunta las premisas no sólo de la política indigenista, así como las tareas de la antropología mexicana, sino la relación directa entre la cultura india y el nacionalismo mexicano en un temprano libro suyo, *Forjando Patria*, publicado en 1916. Después realiza una investigación en que muestra su genio creador al partir de la antropología culturalista norteamericana, en la cual se había formado bajo la dirección e influencia de su fundador, Frans Boas, y al confrontarse con la realidad del indio mexicano para crear un nuevo método, el "integral", el cual muestra en su primera investigación siguiéndolo, *La Población del Valle de Teotihuacán*. Gamio muestra así la originalidad de aplicar un método y de modificarlo para adecuarlo a la realidad, siendo al mismo tiempo consecuente con la teoría. Su proyecto era estudiar todo el país siguiendo este método interdisciplinario, pero las realidades políticas del nuevo régimen, entre las que destacaba la corrupción, lo desterraron. Su obra no se verá continuada sino hasta la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI), en 1948.

Manuel Gamio es el primero que fundamenta teóricamente la antropología mexicana y su acción; es quien indica directrices a partir de una investigación interdisciplinaria y propone soluciones específicas. Pero también tiene las limitaciones que le impone su propio punto de vista teórico, el culturalista boasiano, y la concepción positivista que busca una ciencia neutral, ajena a los



juicios de valor, a la "política" partidista. Cuando Gamio es desterrado a los Estados Unidos a consecuencia de su denuncia de la corrupción, existían ya otras instituciones gubernamentales que se enfrentaban al problema indígena, armados más de un arrojo nacionalista que de una apropiada formación teórica; sus logros, heroicos en las circunstancias violentas que siguen a la consolidación del estado revolucionario burgués, se reúnen en la rica tradición de la escuela rural mexicana, antecedente de los centros coordinadores del INI. Los representantes de esta tendencia, notable por su pragmatismo y entusiasmo, a diferencia de la actitud teórica de Gamio, son Rafael Ramírez y Moisés Sáenz; éste último lleva a cabo una audaz experiencia en Michoacán en que, un tanto decepcionado, considera más efectiva la acción de la carretera que la de los antropólogos. Sáenz va a tener la oportunidad de ver el reconocimiento a su labor al ser nombrado el primer director del Instituto Indigenista Interamericano, fundado a raíz del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, en los finales del régimen cardenista. No llega Sáenz a ejercer su puesto por su prematura muerte, en su lugar es nombrado Manuel Gamio.

Simultáneamente a esta acción de enfrentamiento con los



Tenejapa, Chis.

problemas del indio, lo que se lleva a cabo calladamente y sin trascendencia para los procesos políticos y económicos que están conformando al país, está la actividad ideológica que va a construir una nueva versión del nacionalismo mexicano a partir del reconocimiento de las raíces indias y de la existencia de una rica tradición popular mexicana, ambas ignoradas por la xenofilia dominante en el régimen porfirista, aunque ya presentes en el período previo. La gran tarea intelectual será el retomar la ideología nacionalista en sus múltiples expresiones, desde la oficial, nutrida en los textos constitucionales, hasta la más aparentemente libre expresión artística. Las condiciones políticas propician la aparición de un numeroso grupo de intelectuales que van a expresarse a través de este nuevo lenguaje nacionalista. Todo parece un inmenso proyecto para construir no sólo un nuevo país, sino una nueva latinoamérica, un nuevo hombre. En todo esto el indio juega un papel importante como tema central en torno al cual se van creando formas, estilos, historias, hazañas y hasta la utopía del futuro. El hecho de tomar como punto de referencia al indio establece una continuidad ideológica entre la actividad intelectual nacionalista y la política indigenista del gobierno mexicano. Y aún más, a partir de 1940, una vez sentadas las bases académicas y políticas de la antropología mexicana, nos vamos a encontrar con que la lógica del desarrollo científico se va a encontrar no en la depuración de la ciencia por la práctica y la crítica, sino en los altibajos de la política desarrollista. El punto en el cual inciden y en donde va a aparecer claramente la oposición y la complementariedad, las contradicciones, entre prácticas política e investigación y enseñanza, es la política indigenista.

La escuela mexicana de antropología reúne las experiencias y planteamientos de Manuel Gamio, en especial su concepción del método integral; las de la educación rural, las variadas aportaciones llevadas a cabo durante el régimen cardenista, tales como las experiencias del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, que ya prefigura mucho del futuro INI, así como los planteamientos más amplios y bien definidos que se hacen con motivo del Congreso de Pátzcuaro, (en 1940), cuando se sientan las bases de una política indigenista continental y se crea el organismo que coordinará, sin funciones ejecutivas por cierto, las actividades de los institutos nacionales que se proponen crear los países participantes. A estos antecedentes hay que agregar la influencia poderosa que ejerce la antropología norteamericana, que para principios de la década de los 40 está en rápido proceso de expansión, como parte de la estrategia militar de los Estados Unidos. De los grupos de antropólogos yanquis que llegan a México son importantes el de la Universidad de California, que efectúa varias investigaciones en la región tarasca, en Michoacán, y el de la Universidad de Chicago, que también investiga en la región tzeltal-tzotzil de los Altos de Chiapas. En estos proyectos de investigación se forma el primer

grupo de antropólogos profesionales mexicanos, quienes van a participar activamente en los inicios del INI. Lo que deseamos destacar aquí es cómo esta primera generación de antropólogos se forma con los enfoques teóricos y la metodología de la antropología cultural norteamericana la que por esos tiempos sufría a su vez la influencia de los funcionalistas ingleses, quienes, por razones del conflicto bélico en su país, trabajaban en universidades norteamericanas.

Al formarse el INI se efectúan una serie de planteamientos teóricos con que se va a fundamentar la acción indigenista; en ellos el principal teórico es el Dr. Aguirre Beltrán, quien sintetiza los puntos de vista y experiencia de Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas, Ricardo Pozas y Juan Comas; todos ellos animados por esta posibilidad de llevar a la práctica una antropología que se aplicará a la solución de los problemas específicos del indio. Uno de los conceptos centrales es el de la región intercultural, el ámbito en que se sitúa una población organizada en pueblos en torno a una ciudad, el llamado centro rector, que ejerce el control político y económico en toda la región; es aquí en donde ejercerá su acción el centro coordinador, el instrumento básico de la acción indigenista. La actividad del centro consiste en canalizar los recursos de las diferentes instituciones gubernamentales que afectan a la población de una región intercultural; el propio centro cuenta con un conjunto de técnicos para implementar los programas de acción, desde médicos, agrónomos, veterinarios, ingenieros y abogados, hasta todo un grupo de indígenas que funcionarán como ayudantes, además de especialistas bilingües, entre los que ocupa un lugar de primera importancia el maestro de primaria, el promotor, como se le llama técnicamente. Todos ellos dirigidos por un antropólogo, quien descansará las funciones administrativas en un funcionario especializado en ello. Esta estructura funcionará por la presión desde varios puntos o niveles, el más directo es el del pueblo mismo que recibe la acción, el más lejano es la política indigenista nacional; la cercanía a uno u otro polo refleja el grado de burocratismo que afectó la labor del centro coordinador. En teoría, su acción está regida por los principios de la antropología cultural.

El concepto de cultura y de cambio cultural, procedentes de la antropología norteamericana, juegan un papel importante en este planteamiento; esto significa que, de acuerdo con la concepción culturalista, todos los aspectos de la sociedad se subordinan a la categoría principal: la cultura. No obstante constituir el concepto clave de la antropología cultural, no existe acuerdo sobre su exacta significación; las discusiones se agotan sin resolver el enigma y los intentos de definición aumentan con el tiempo. Las ambigüedades que provoca el término se van a apreciar en nuestro caso cuando se trata de definir lo que es la cultura indígena y el indio mismo; pero lo más importante es que este punto de vista no da primacía a determinado aspecto de la realidad por sobre el resto, no



establece una jerarquía específica de procesos determinantes y relaciones causales. Desde el punto de vista funcionalista, interesa menos una relación causal que la manera en que una parte de la sociedad, o la cultura, contribuye a la existencia del todo. Una proposición más, derivada del culturalismo, es la de reconocer la validez de todas las expresiones culturales, es decir, toda cultura implica una manera de enfrentarse al mundo y crear soluciones propias, lo que merece el mayor respeto; todas las culturas son igualmente valiosas. Las culturas no son estáticas, cambian internamente por los procesos de invención y descubrimiento, y externamente por el contacto de sociedades con culturas diferentes. De estas proposiciones generales se derivan varias consecuencias prácticas en relación con la política indigenista. El concepto de totalidad, que en la tradición funcionalista se reduce a la comunidad, se extiende a la región intercultural, pero conserva el defecto de la proposición original de desvincular este universo de otras categorías mayores: región económica, estado, nación.

En los programas de acción, en el presupuesto mismo, el renglón educativo ocupa el papel principal por sobre los otros sectores del programa indigenista. La educación bilingüe juega un papel básico en la política indigenista, lo que por cierto, para volver a las preguntas planteadas al principio de este escrito, no resuelve la problemática de conservación o extinción de las lenguas vernáculas. En la actitud frente a estas lenguas se pueden apreciar en menor escala las implicaciones de la política indigenista; ante la actitud autoritaria de pasar por sobre las lenguas locales y enseñar directamente la lengua nacional, el INI ha optado por la enseñanza del español a través de la propia lengua indígena. Pero ante la lengua, como ante la cultura india, lo que se trata es hacer fluido y fácil el paso a la lengua y cultura nacionales, sin ocasionar

conflictos, sin trastocar el orden establecido. ¿Es posible respetar las culturas indias y al mismo tiempo integrarlas al país? De una u otra forma están insertas en él, son parte de la formación económica-social mexicana, en donde el modo de producción capitalista juega el papel dominante. En este contexto la política indigenista juega varios papeles, de los que señalaremos el ideológico, con el que justifica y legitima el orden existente: la política indigenista actual es la mejor de las soluciones posibles; por otra parte, la política indigenista recoge una vieja exigencia social, la de hacer justicia al indio frente a la discriminación, el despojo y la extinción misma, exigencia que toma diferentes formas en la historia de México y que con frecuencia se ha vinculado a posiciones revolucionarias. Sin embargo, el estado mexicano ha tomado la bandera reivindicativa al hacer de la cultura india una parte de la identidad nacionalista, pero en las medidas prácticas se ha continuado con el positivismo del régimen porfirista: educar al indio para incorporarlo al sector productivo del país. Pero la diferencia estriba en que, mientras en el régimen porfirista todo quedaba en el plano de los pronunciamientos románticos, en el régimen post-revolucionario se han tomado medidas adecuadas, científicas, con el fin no de ir en contra de los procesos de expansión del modo capitalista, sino en contra de sus aspectos más crudos, de sus expresiones violentas de saqueo y destrucción en los sectores marginales. La política indigenista aplicada a nivel regional no trata de modificar la estructura vigente, en que destaca la explotación del trabajo asalariado y la propiedad privada de los medios de producción, sino de elevar el nivel de vida de toda la región, de aumentar la productividad e introducir la tecnología moderna, pero sin modificar el sistema de relaciones existente; para ello ha de recurrirse a la antropología, la que armada de los adelantos de



Valle del Mezquital, Hgo.

esta ciencia y de las experiencias previas de los indigenistas mexicanos, sintetizados actualmente en la teoría de Gonzalo Aguirre Beltrán, se enfrenta a la solución del problema indígena. El conjunto de postulados y experiencias es la “escuela mexicana de antropología”. Quizá parezca inadecuado hablar de una “manipulación de la ciencia”, pero lo que deseamos destacar es cómo la política indigenista, a pesar de contar con el respaldo científico de la antropología, no es un proyecto social aislado, sino que forma parte del programa nacional de desarrollo, tanto en su aspecto económico como político, es decir, es congruente y se inserta en los procesos generales de nuestra formación social, de país capitalista dependiente. ¿Cuál es entonces la posición de la llamada “antropología comprometida” frente a esta posición? ¿Es otra forma de oportunismo preelectoral que arroja lodo a la política indigenista sólo para sacar un buen tajo del pastel sexenal? ¿O es una viruela que, surgida del 68, se extingue ante la realidad? .

La crisis política de 1968 tiene profundas raíces en el desarrollo económico y político de México. No es un fenómeno espontáneo, producto de un grupo de revoltosos, ni mucho menos un simple fenómeno de aculturación; ese fantasma que recorre el mundo dista mucho de ser una peste de existencia pasajera, es un proceso de intensidad creciente que está en estrecha correspondencia con las contradicciones que nacen del diferente ritmo de desarrollo entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción a un nivel mundial. La crisis política de México no está desvinculada de la crisis ideológica que exhibe flagrantemente el capitalismo norteamericano a partir de la guerra fría y la guerra de Corea y se sucede hasta nuestros días con el escándalo de Watergate. El descubrimiento doloroso de nuestro subdesarrollo en 1968 abre paso a una conciencia crítica que localmente se había mostrado sólo en forma esporádica en el contexto ideológico nacional; la causa del pueblo se deja oír y se señala una poderosa tendencia nacionalista, reformista, que enmascara los intereses populares y sirve veladamente a los intereses de los grandes capitales, nacionales e internacionales. En el campo de las ciencias sociales, la posición de crítica tiene varios puntos de arranque.

En la perspectiva del desarrollo del socialismo a nivel mundial juega un papel determinante el proceso de desestalinización que abre inmensas posibilidades para el crecimiento del materialismo histórico, se inauguran polémicas que rebasan los reducidos límites de los partidos comunistas locales y se penetra en las aulas universitarias abiertamente —lo cual a su vez forma parte del proceso de desmitificación de la universidad elitista y de su extensión a las grandes masas que buscan instrucción. Como parte del movimiento se sujetan a discusión una serie de tópicos antes aherrojados en el dogmatismo de la ortodoxia, de ellos tiene una importancia directa para la antropología el del tránsito a la sociedad de clases y el de la naturaleza de los modos de

producción precapitalistas. En esto juega un papel destacado la publicación de los borradores titulados *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, (Grundrisse), de Marx, de los que forma parte un escrito que nos atañe directamente: “Formas que proceden a la producción capitalista” (Formen); todo lo cual revive el problema acerca del modo de producción asiático, el de su relación con el proceso que conduce a la sociedad capitalista, el de sus características internas y el de su adecuación para explicar todo un sector de la historia y de la antropología contemporáneas, que los trabajos ortodoxos encajaban en el feudalismo. Esto a su vez conduce a un retorno a las fuentes del marxismo, punto en el que se toca también el de los orígenes de la antropología moderna: la escuela evolucionista, en la cual participan Morgan, Marx y Engels, a través de una obra que muchos habían considerado casi un fósil: *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, obra que reúne los comentarios de Marx a la lectura de la obra de Morgan, *La Sociedad Antigua*, a los que Engels añade sus conocimientos sobre las sociedades griega, romana y germánica antigua, todo lo cual es publicado por primera vez en 1884.

En el campo específico de la antropología todo esto ha significado retornar a los problemas planteados por la obra de Morgan, después de un largo periodo de empirismo estéril, para salir del callejón sin salida a que han llegado el funcionalismo y el estructuralismo. El primer paso ha sido una crítica consistente a estas teorías, indicando su instrumentación al servicio de la expansión capitalista y de la colonización del llamado Tercer Mundo. Las ciencias sociales oficiales, establecidas sólidamente en las universidades y en las instituciones gubernamentales, han ignorado estas críticas o las han acusado desdeñosamente de “aceleradas”, cuando no es que se han tomado medidas claramente represivas contra sus críticos. Pero quizá una de las sorpresas de este movimiento ha sido el dejar al descubierto todo un complejo proceso de colonización intelectual, como parte del más amplio movimiento de dominio ideológico y político por parte de las grandes potencias capitalistas. La ciencia social nacional no era sino un eco subdesarrollado de una ciencia para exportación fabricada en las universidades al servicio del sistema imperialista. Los sabios locales no eran sino repetidores de mensajes bien elaborados y adecuadamente anunciados, alabados, consagrados por un avanzado sistema de propaganda y difusión en los medios de comunicación científicos y oficiales. En estas circunstancias, las ciencias sociales de los países subdesarrollados parecían estar siempre —y todavía lo parecen en gran medida— en un lamentable atraso o, en el mejor de los casos, reducidas a un inofensivo provincialismo. El reconocimiento de esta situación llevó a muchos científicos sociales latinoamericanos, en especial a los sociólogos, a plantear la necesidad de construir una ciencia propia, vinculada a

**Mayordoma en la ceremonia
organizada cuando se toma el cargo.**

los verdaderos problemas y a las causas del pueblo. La tarea era inmensa y apenas comenzaban a percibirse los contornos del problema; el replanteamiento y la crítica mostraban el carácter tendencioso de teorías y métodos, de los problemas mismos, hasta entonces vigentes. Por otra parte, los escasos recursos disponibles para la investigación apenas si permitían difundir lentamente este estado de cosas y la necesidad de una toma de conciencia.

Durante la década de los cincuentas aparecen algunos de los primeros sociólogos apuntando algunos de los problemas surgidos por el colonialismo intelectual; esta actitud se extiende y conforma una tendencia para la siguiente década, esta vez ya instalada en varias universidades e institutos latinoamericanos, en Brasil, Chile y Argentina. Este movimiento propugna por una ciencia social comprometida con los intereses populares y con el objetivo de descubrir los problemas locales, asimismo se señala la necesidad de encontrar técnicas, métodos y teorías adecuadas a los recursos limitados de que generalmente dispone el científico social latinoamericano. El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda reseña este desarrollo reciente y los primeros avances logrados en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, indicando también cómo este movimiento, denominado "sociología comprometida", corresponde a la necesidad de que el sociólogo tome conciencia de su pertenencia a la sociedad y al mundo de su tiempo, y renuncie "a una posición de simple espectador" para situar su pensamiento al servicio de una causa. Para distinguir al compromiso como *transa* del sentido de abrazar una causa, Fals Borda emplea el término "compromiso-acción". La confirmación de esta tendencia y su extensión a todos los países latinoamericanos se logra en el IX Congreso Latinoamericano de Sociología, efectuado en la ciudad de México en 1969, de cuya Declaración tomamos el siguiente párrafo:

En la fase actual de crisis y de transición hacia una nueva forma de vida económica, social y política, los países de América Latina necesitan de la colaboración crítica de los especialistas en ciencias sociales, en los diversos procesos históricos de transformación social. Por esto, no anhelamos regalías académicas ni privilegios sociales, sino el derecho de ejercer nuestras actividades de enseñanza y de investigación con plena identificación con los intereses y angustias de nuestros pueblos. Queremos y exigimos la existencia normal de condiciones de trabajo, que permitan convertir las ciencias sociales, en nuestros países, en un instrumento de conciencia crítica, en factor de autonomía cultural y política y en medio de lucha contra la miseria y las desigualdades sociales. Nuestro objetivo más amplio consiste en poner las ciencias sociales al servicio de los derechos fundamentales del hombre y de la creación de formas auténticas de democracia económica, social y política" (Tomado de la página 30 del libro citado de Fals Borda).



Varios sociólogos y antropólogos mexicanos comparten esta posición y se integran así a esta tendencia "comprometida" de las ciencias sociales latinoamericanas. Naturalmente, el participar en esta tendencia no es un simple acto de adhesión por simpatía; en realidad, la intensa actividad política de 1968 ha sometido a una crítica constante a la antropología mexicana y a su expresión práctica: la política indigenista. La crítica a las concepciones tradicionales de la antropología mexicana se realiza en la propia Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde se pone al descubierto el profundo colonialismo de esta ciencia y se ponen los dedos en más de una llaga. Una manifestación de esta situación de crítica se aprecia en la revista *América Indígena*, publicada por el Instituto Indigenista Interamericano y en ese entonces dirigida por el Dr. Aguirre Beltrán. En dicha revista se traducen varios artículos aparecidos en inglés en la revista *Current Anthropology* en los que se analiza el papel que la antropología europea y norteamericana juegan como instrumento del imperialismo y se destacan las implicaciones éticas del investigador "neutral" encerrado en su torre de marfil, señalando la necesidad de un compromiso con los explotados y no con los explotadores, como hasta ahora ha sucedido. Quien traduce los artículos para su

Tenejapa, Chis.

publicación en español es el antropólogo mexicano Alfonso Villa Rojas, que además escribe un artículo de presentación donde se refiere a esta "nueva tendencia en la antropología" con un tono más bien desdeñoso y matizado de ironía. Esto lo permite en cierta forma el tono enjundioso y emotivo de los artículos, cuyos autores parecen implicar en el compromiso una actitud individual y crítica, pero en su argumentación, profusamente documentada, tocan puntos metodológicos que de una u otra forma rozan la problemática real que existe en el fondo, y que el comentarista y traductor no parece advertir. Esto significa, para señalar una de las características de la antropología por la que propugnamos, que el compromiso, el juicio de valor o lo que puede designarse como el "uso ideológico de la ciencia", tienen un papel determinante en la metodología y en la teoría de las ciencias sociales. No es una decisión puramente individual, es una cuestión vinculada a la posición de clase. Pero volviendo a la discusión citada, publicada en 1969, indiquemos cómo en este momento aparece una figura que circunstancialmente tiene una participación activa —es el promotor de la discusión en *Current Anthropology*— en la que expresa opiniones nacidas de su identificación con los sociólogos "comprometidos" sudamericanos. Se trata de A. Gunder Frank, cuyas opiniones son compartidas en México por el antropólogo Daniel Cazés, quien las expresa no sólo en la citada revista norteamericana, sino también entre las gentes involucradas en la discusión; y es precisamente Cazés quien extiende el calificativo de "comprometida", usado en la sociología, a la antropología. Pero tanto Cazés como Gunder Frank son parte de un movimiento más amplio, tanto en México como en Latinoamérica. Señalarlos como cabezas del movimiento local es minimizarlos o desdeñarlos, lo cual, en sentido estricto, oculta la realidad, tanto en lo que se refiere a la crítica de la ciencia social tradicional como a las condiciones mismas que provocan la crítica.

Una visión más de la falsa posición que propone una ciencia no política, neutral, etc., que reveló las implicaciones políticas en que se inserta la investigación científica, fue la experiencia del Proyecto Camelot, en 1965, y la participación de numerosos antropólogos en la guerra de Viet Nam, denunciada esta última por Wolf y Jorgensen, antropólogos norteamericanos. Como es bien sabido, el Proyecto Camelot era una investigación promovida por el Departamento de Estado y por el de Defensa de los Estados Unidos con el fin de apoyar el plan de contra-insurgencia del ejército norteamericano en la prevención de movimientos populares de carácter revolucionario. El país donde se iba a iniciar el proyecto era Chile, pero fue denunciado por un sociólogo noruego, difundido en la prensa local y discutido en el Congreso chileno, para finalmente ser cancelado por el gobierno estadounidense. Uno de los participantes activos del Proyecto Camelot fue el antropólogo Hugo B. Nutini, profesor de la Universidad de Pittsburgh, quien posterior-



mente ha efectuado investigaciones etnográficas en el estado de Tlaxcala, ha sido profesor e investigador en varias instituciones mexicanas e, inclusive, ha visto publicado recientemente uno de sus libros por el Instituto Nacional Indigenista, todo lo cual es lamentable. En fin, el resultado de la denuncia de la participación de antropólogos en estos proyectos claramente estratégicos para el imperialismo norteamericano, ha sido la toma de conciencia de un pequeño grupo de profesionales que ha comenzado a criticar las posiciones conservadoras de la mayor parte de los antropólogos, así como la relación estrecha entre la investigación científica y los subsidios que la hacen posible por fundaciones que condicionan la naturaleza y objetivos de la misma.

En el caso de la antropología mexicana, las primeras manifestaciones de crítica las expresan varios investigadores, quienes durante el movimiento del 68 eran maestros en la Escuela de Antropología (ENAH) y se preguntaban sobre las características de la antropología mexicana, publicando sus reflexiones críticas en un libro titulado *De eso que llaman antropología mexicana*, publicado en 1970; todos ellos participan en el IX Congreso Latinoamericano de Sociología y en las posiciones expuestas ahí con respecto a la necesidad de una ciencia propia. Este primer intento es todavía



Tenejapa, Chis.

balbuceante, es decir, no se basa tanto en un rigor metodológico como en una reacción todavía emotiva frente a una situación en la que se descubre el conservatismo y el colonialismo intelectual. Aun cuando posteriormente este grupo de antropólogos se integra al aparato gubernamental, abandonando su postura crítica, no desaparece la crítica que ellos inician, antes bien se continúa en el ambiente de la Escuela de Antropología y genera diferentes tendencias, pero lo más importante es que la preocupación constante por criticar a la antropología tradicional y por transformarla en una ciencia fiel a su tiempo y la causa del pueblo, va definiendo gradualmente el marco teórico y el método lógico desde los cuales se va a ponderar el estado de cosas existente.

Lo que el Dr. Aguirre Beltrán ha llamado "antropología comprometida" no es sino el intento de un grupo de antropólogos, maestros y estudiantes, por continuar con este proceso de construcción de una antropología desvinculada del positivismo y la enajenación de los grandes centros coloniales; la réplica de Aguirre Beltrán, publicada inicialmente en el diario *El Día* de los días 15 y 16 de julio de este año, esquematiza nuestra posición y la aísla de la más amplia tendencia que crece en los centros de vanguardia latinoamericana. Contra lo que se sugiere ahí, no estamos en contra del indigenismo ni de la "escuela mexicana de antropología", sino

contra la burocratización de la antropología, contra la demagogia populista que identifica la antropología mexicana con el indio y su cultura, así como contra el uso de la ciencia como simple fachada para ocultar su negación en los forcejeos políticos gubernamentales.

Nuestra intención es construir una antropología mexicana en el marco de la teoría marxista, una ciencia que construya sus postulados, conceptos e hipótesis por su confrontación con la realidad; esta es una tarea enorme que requiere una actividad constante, rigurosa y honesta de numerosas personas. La "escuela mexicana de antropología" que encabeza Aguirre Beltrán es el resultado de la aplicación de una antropología culturalista al problema del indio, pero cuya dinámica y directrices no surgen por la asimilación de la experiencia con su correspondiente modificación teórica y conceptual, sino de los vaivenes de la política oficial. No obstante proclamar una abundante actividad editorial, lo cual es cierto, encontramos que el financiamiento y la orientación teórica de las investigaciones, así como los objetivos mismos de la investigación, son ajenos al INI en su mayoría. Así, la antropología procedente del INI se reduce a proposiciones en el campo de las ideas y congruentes con el nacionalismo del gobierno mexicano.

Creemos que para la antropología mexicana el problema del indio es parte de una problemática más extensa, lo que le otorga su real significación, vinculada con el problema agrario en tanto campesino y ligada a la lucha de los obreros en tanto explotados. La cultura india es una más de las diversas ideologías de los explotados, y, como todas ellas, aislada, fragmentada y en proceso de destrucción. Así, las tareas que percibimos son varias, pero entre las más urgentes está el hacer un balance crítico de la antropología tradicional que nos permita continuar sobre lo hecho ya por otros investigadores, y basta iniciar la búsqueda para encontrar antecedentes, atisbos geniales en diferentes antropólogos, tal es el caso de Miguel Othón de Mendizábal y Julio de la Fuente, que si bien no son marxistas contribuyen considerablemente por su identificación con los intereses del pueblo y con los problemas de su tiempo. Cada uno de ellos, visto en su momento, en su situación política y social, contribuyó a lo que consideramos la antropología realmente científica. Pero repetir ahora lo que ellos dijeron en su tiempo es caer en un anacronismo lamentable. Los continuadores de esa tendencia son pocos, la única figura solitaria que trabaja en la dirección de esta antropología es Ricardo Pozas, cuya labor ha rendido ya frutos recientes, aportes que apuntan hacia esa antropología nueva. Así, estamos por una ciencia no neutral, sino con una perspectiva ligada a las clases explotadas. Esto ha inquietado a numerosos antropólogos y a otros vinculados con el quehacer antropológico oficial. Conocer la causa de esa inquietud es una buena manera de penetrar en las condiciones actuales de la antropología mexicana.