

LA PRACTICA DE LA ANTROPOLOGIA SOCIAL DURANTE EL CARDENISMO

por Luis Vázquez León

A fuerza de un amplio desconocimiento, producto también de interpretaciones ideologizantes incorrectas, se ha reducido el pasado de la antropología social mexicana a una especie de tabla rasa. Suele presentarse como un todo que siempre ha permanecido idéntico a sí mismo o que, a lo más, se mueve dentro de una órbita teórica muy estrecha. Resulta por demás revelador, en éste sentido, que mientras cierto revolucionarismo obtuso condena el proceso histórico del pensamiento antropológico nacional como ideología burguesa y por ende, desechable en su conjunto sin mayor problema, teóricos como Gonzalo Aguirre Beltrán coinciden con aquellos planteamientos al ver dicho proceso como un desarrollo lineal de 1917 a 1968. De acuerdo a su interpretación el único factor perturbador a su esquema es la presencia de un movimiento estudiantil "anarquista libertario", al que hace responsable no sólo de impugnar la tradicional relación de la antropología con el Estado, sino las bases mismas de la disciplina(1).

Obviamente, no es mero azar que la tendencia culturalista de nuestra antropología, con Aguirre Beltrán a la cabeza, pretenda cierta legitimidad política cuando remonta sus orígenes a los de la Escuela Antropológica Mexicana, siendo que en realidad tiene un origen y un papel claramente definidos: el de enterrador de la antropología generada entre 1920 y 1940 (2). Ocurre lo mismo que con el partido oficial en la Revolución de 1910, de la que se adjudica una ascendencia directa con la lucha popular y sus líderes (Zapata, Villa, etc). Para ésta ideología del poder, co-

mo para la antropología oficial, nada mejor que un razonamiento idealizado, libre de fracturas y contradicciones que expliquen el proceso real con toda claridad. A ello responde que la interpretación de Aguirre Beltrán se apoye en evidentes omisiones históricas, soslayando cualquier mención -como no sea para condenarlas -de las aportaciones mas progresistas de la antropología social producida durante el cardenismo.

En efecto, la antropología precursora de los años 1920 a 1940, período en el que se configura propiamente la escuela mexicana de antropología como un desarrollo relativamente independiente de la antropología imperialista, surge determinada, no sin ciertas mediaciones, por las necesidades populares tal y como éstas fueron asimiladas por el Estado emanado de una catastrófica guerra civil. Inmersa en tan contradictorio ambiente político, que a la larga no hizo sino restarle independencia analítica, la antropología social, particularmente la de los días de Cárdenas, se orientará a proveer soluciones prácticas a los problemas sociales, sobre todo a los grupos indígenas, que entonces representaban casi el 17% de la población nacional. A este sentido aplicado añade necesariamente cierta teoría progresista de tinte socializante muy propio de la época mas o menos marxista que, por desgracia, nunca llegó a adquirir organicidad. Esa limitación permitirá que al cambio de gobierno y bajo la orientación de la derechista doctrina de la "Unidad Nacional", sea sustituida por una tendencia culturalista, aunque formalmente mantenga los mismos propósitos nacionalistas de antaño (4).

1. LA ANTROPOLOGÍA ANTE EL MOVIMIENTO INDÍGENA

El ascenso al poder de la corriente cardenista aunada a una serie de luchas de las masas, especialmente las del movimiento indígena, tuvieron profundas repercusiones en la teoría y la práctica de la antropología social de la época. De la misma manera que la movilización de los obreros petroleros explica en buena medida la expropiación de esa industria en manos del imperialismo, la antropología social cardenista es incomprensible sin la lucha de clases de entonces.

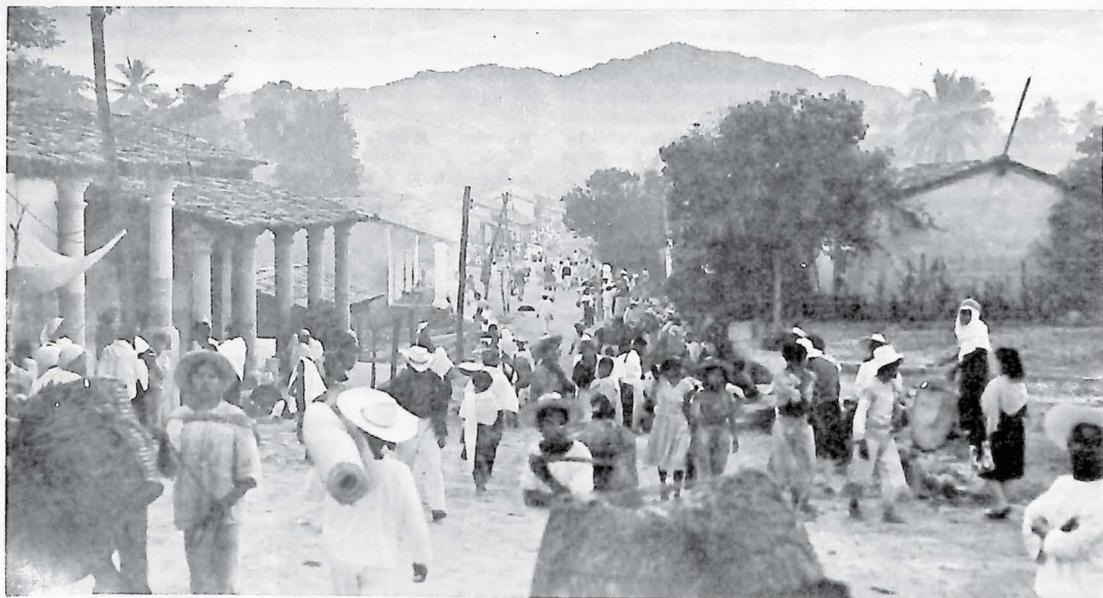
Se conjuntan dos elementos: de una parte el creciente descontento de los trabajadores indígenas como parte de una oleada mayor de lucha de las clases trabajadoras; por otra parte, el hecho de que desde el callismo la pequeña burguesía cardenista se percató de que no tenía mas remedio que apoyarse en las masas y actuar en su favor, so pena de verse rebasada por ella. Bajo esa contradictoria combinación de progreso y estabilidad, el régimen cardenista emprendió acciones no sólo progresistas, sino en determi-

nados casos, francamente revolucionarias, como ocurrió al afectar directamente la propiedad privada capitalista sobre tierras y medios de producción, aunque nunca lo hiciera de manera generalizada. Cárdenas en reiteradas ocasiones se comprometió con las masas indígenas, especialmente con aquellas que, como los yaquis, participaron activamente en la Revolución. Siendo todavía candidato del PNR, en un discurso dirigido al pueblo chiapaneco el 25 de febrero de 1934, se pronunció por la creación de un Departamento Autónomo de Asuntos Sociales y de Economía Indígena que "controle técnicamente las actividades de los aborígenes, encausándolas por los rumbos ideológicos que señala la Revolución" (5). Al igual que hacían los ideólogos del Maximato, Cárdenas aún habla de "incorporar a los indígenas a la civilización" mediante las comunicaciones y la educación rural. Pero no fué sino hasta que la lucha popular alcanzó cierto punto y que dentro del aparato de Estado se produjo un desgajamiento -verdadero golpe de Estado institucional contra la facción callista- que esos compromisos de palabra se hicieron efectivos. El Departamento de Asuntos Indígenas se creó en enero de 1936, seña-

lando un cambio significativo en la orientación indigenista del gobierno, ya que el propio PNR, en su programa de acción para el periodo 1936-1937, no menciona siquiera a los indígenas (6). La política indigenista no solo resultaba chocante para ciertos sectores del bloque político sino que trastocaba del todo la actitud frente a ese segmento de la población. Así, mientras Calles y su camarilla continuaron la vieja campaña porfirista de exterminio de los yaquis como requisito para darle seguridad al capital extranjero en esa región, Cárdenas favorece considerablemente a ese núcleo indígena, llegando a la expropiación de los expropiadores.

La manera como el cardenismo encaró la vieja rebeldía yaqui sirvió de pauta a posteriores medidas indigenistas del régimen. Todavía en 1939 un grupo se mantenía en pie de guerra pero Cárdenas, antes que batirlos por la fuerza, instrumentó una política de restitución de tierras comunales, parte de un amplio programa gubernamental tendiente a que "toda la población indígena del territorio nacional, entre en posesión

definitiva de las tierras a que tienen derecho (...) y que puedan con su propio esfuerzo y con la ayuda del gobierno mejorar las condiciones culturales y económicas para bien de toda la familia mexicana" (7). El 27 de octubre de 1937, por acuerdo presidencial, 13 núcleos de población yaqui fueron dotados de aproximadamente 400 mil hectáreas. Igualmente se ordenó que en cada ciclo agrícola la mitad de la reserva de la presa de La Angostura se destinara al riego de las nuevas tierras ejidales. En seguida se organizó la Comisión de Fomento Agrícola y Ganadero de las Colonias Yaquis, integrada por diversas instituciones y dependencias con el fin de realizar obras de irrigación, facilitar crédito agrícola, maestros y escuelas, campañas de salubridad, organización de cooperativas, etc. (8). Entre tanto, en las fincas cafetaleras de Chiapas parece reeditarse la experiencia de La Laguna. Los indígenas chamulas asalariados, con apoyo en el proletariado urbano, se organizan a fines de 1936 en el Sindicato de Trabajadores Indígenas de las Fincas Cafetaleras, afiliado a la CTM. Se trata de un caso excepcional en el movimiento indígena de la época ya que no vuelve a darse esta singu-



lar coincidencia de etnia y clase (9). El gobierno de Cárdenas no parece ser ajeno a ello, pues si bien procedió a la afectación de los latifundios así como a la organización de 8 ejidos colectivos, bien pronto percibió un serio peligro en el poder emergente de una espontánea alianza obrero-campesina que, de llegar a fortalecerse nacionalmente, pudiera en un momento dado disputar el poder político. A partir de ese momento, presionó a la CTM para que no se inmiscuyera entre los campesinos a los que considera su base social por excelencia ya que, como dijera el mismo Cárdenas, "por las condiciones especiales de éstos, el gobierno emanado de la Revolución...se considera en deber de patrocinar su organización". Efectivamente, en 1938 se funda la CNC bajo tutela gubernamental y en franca oposición a la clase obrera.



Bajo estas condiciones la antropología social llenó una doble función histórica: sirvió a la resolución de los problemas sociales, pero al encauzarlos "por rumbos ideológicos que señala la Revolución", atrajo a las masas a la sustentación del Estado que, por vía de las concesiones limitadas, ganó su legitimidad en el ejercicio del poder. Por ello es que el recién fundado DAI, bajo la dirección del futuro líder de la CNC, el Profr. Graciano Sánchez, "agita" a los trabajadores indígenas para que levanten demandas aseguibles al régimen que, sin dejar de representar un inegable progreso, evitan el despertar de "sus impetus de venganza a la destrucción vindictiva" como diría Miguel Otón de Mendizábal, uno de los antropólogos e indigenistas más de izquierdistas de esos años (10).

Desde 1936 el DAI se ocupó de promover la celebración de congresos indígenas regionales entre los tarahumaras, otomíes, tarascos, mexicanos, huastecos, mazahuas y chontales. No hay que perder de vista, sin embargo, que fue en el I Congreso Obrero-Campesino de Oaxaca (diciembre de 1935) donde surgió la idea de

llevar a cabo un congreso indígena nacional y posteriormente uno de alcance internacional. Todavía en la VII Conferencia Internacional Americana, la representación mexicana propuso la iniciativa de celebrar un Congreso Indígena Americano con representaciones genuinamente indígenas. Pero tanto las autoridades mexicanas como extranjeras modificaron esta proposición en el sentido de que fuera más bien un Congreso Indigenista Continental, no exclusivo de indígenas. El I Congreso Indigenista Interamericano de abril de 1940 contó con 19 delegaciones gubernamentales y de indígenas acreditados por su respectivos gobiernos, con lo cual dejó de ser un auténtico congreso indígena para ser uno sobre los indígenas de cada país; indigenista, en una palabra (11). El control gubernamental sobre estos congresos demuestra la intención del cardenismo de auspiciar cierta movilización indígena, cierto movimiento social delimitado, donde el DAI, asimilando sus demandas, adoptase una política consecuente que no necesariamente tendría que corresponder a las reivindicaciones de las masas, excepto en cierta medida, precisamente aquella que la política realista dictara. El caso de los yaquis es característico del equilibrio político. Sus peticiones no se circunscriben al problema de la tenencia de la tierra, ni tampoco al del desarrollo económico, como no dejan de ser fundamentales. Ocurre que esas demandas se manifiestan políticamente. Es de sobra conocido de que to-

dos los grupos indígenas del país los yaquis son los únicos que en sus rebeliones recientes izaron la bandera de la autodeterminación nacional mediante el establecimiento de una Confederación India de Sonora. Cuando Alfonso Fabila realizó su estudio en 1938 ese sentimiento nacional no se había extinguido; reclamaban una "relativa autodeterminación" consistente en soberanía sobre su territorio comunal, restitución de tierras a los poblados de Cócorit y Bácum, oposición al parcelamiento de la tierra, garantías para su cultura e idioma, reconocimiento jurídico a su consejo de gobierno, además de apoyo estatal para el fomento agrícola e industrial, a la educación, higiene, caminos y demás (12).

El cardenismo sólo satisfizo parte de esas demandas, nunca aquéllas que negaran su propia representación de la sociedad civil en su totalidad. Autodeterminaciones regionales relativas y, más aún, la creación de consejos populares, hubieran generado poderes paralelos opuestos a la centralización y monopolio del poder, característica propia de un Estado de tipo bonapartista, aún en su variante progresista como lo fué el cardenismo.

El Congreso Regional Indígena de Ixmiquilpan (septiembre de 1936) y el III Congreso Regional Indígena de Tamazunchale (marzo de 1938) corroboran la tesis an-

terior. Incluso esta relación contradictoria con los indígenas al paso del tiempo (y con otra correlación de fuerzas) se convirtió en una descarada política de control, antecedente del caciquismo posterior. Este es el caso de la Federación Indigenista Revolucionaria Oaxaqueña constituida a fines de 1939 por el PRM, con el declarado fin de lanzar la precandidatura de Genaro V. Vázquez, alto funcionario cardenista, a la gubernatura del estado. Vázquez declinó la postulación pero la FIRO, aparentemente se sumó a la campaña avilacamachista (13).

En Ixmiquilpan, la actitud receptiva de Cárdenas propició que los campesinos otomíes denunciaran gran cantidad de atropellos, despojos y miseria. Pero es sintomático que fueron las peticiones de los funcionarios asistentes las que fueron consideradas, una vez tramitadas las reivindicaciones indígenas. En el acto de clausura, las autoridades del DAI comunicaron a los asambleístas los acuerdos tomados por los titulares de las distintas dependencias -agrupados en la Comisión Intersecretarial del Valle del Mesquital-para dar trámite a las solicitudes educativas, agrícolas, de sanidad, trabajo, agrarias, etcétera (14). Comparada a otras comisiones similares creadas para los tarahumaras, yaquis, mixtecos y otros, ésta fue la que mejor cumplió con las tareas que le fueron indicadas, pues por lo que a los tarahumaras y mixtecos se refiere, la acción institucional fue muy reducida (15).

El congreso nahua de Tamazunchale, ocurrido un par de días antes de la expropiación petrolera, mostró una insurgencia indígena más amplia, probablemente determinada por la situación política nacional así como por el peligro que se vislumbraba en el reaccionario caudillismo callista. Este congreso "azteca" reunió a 800 representantes de otras tantas comunidades y poblados de la huasteca potosina, hidalguense y veracruzana. Todo el desarrollo del congreso fue radiado al resto del país, lo que dice mucho de la importancia que se le con-

cedía. Las intervenciones de los delegados convergieron al problema de la tierra y otros derivados de la agricultura. Finalmente se creó una Comisión Permanente de la Raza Azteca para mediar las relaciones entre los indígenas y el Estado. Durante el congreso se dió a conocer la noticia de la nacionalización de la industria petrolera lo cual, si bien avivó la agitación, reforzó la relación con el Estado receptor, bajo la forma de apoyo político a una medida revolucionaria concreta (16).

De alguna manera lo anterior también explica la "fintima conexión" que desde 1917 se estableció entre el Estado y la praxis antropológica. No se trata tan solo que la antropología social sirviera de instrumento a determinada política de masas. Eso es sólo parte del problema. En realidad, si los antropólogos del cardenismo no repararon en lo que esa relación implicaba fue porque de una y otra manera percibieron que el Estado respondía a las demandas populares. Creían que el gobierno de Cárdenas conducía el proceso al socialismo, luego era factible una relación estrecha con él. Ciertamente no fueron capaces, ni siquiera los más lúcidos, de plantear que las medidas gubernamentales, por progresistas que pudieran ser, debían ser llevadas a sus consecuencias últimas, que no se trataba de paliar los antagonismos de clase sino abolir las clases sociales y su origen: las relaciones de propiedad dominantes. Prevalció en ellos la creencia, no del todo infundada, de que la democracia pequeñoburguesa marcharía por sí misma al socialismo, cuando lo que se procuraba era consolidar un régimen político que manibraba entre fuerzas sociales antagónicas.

Más no hay que olvidarnos de otro elemento. El Patrocinio gubernamental a la antropología social era algo desusado. La Burguesía en México nunca se ha preocupado en recurrir a la ciencia social aplicada como sí hace la burguesía imperialista para acu-

mular capital. Nuestros capitalistas prefieren seguir chorreando lodo y sangre en vez de echar mano de métodos sofisticados de control social. En cambio el Estado, con una perspectiva histórica muchísimo más amplia, obligado por naturaleza a velar por el sostenimiento de las condiciones generales del régimen de producción imperante y su continuidad, a lo que se sobreponen ciertos compromisos históricos con las masas y fuerzas que hicieron la revolución, se ve impelido a utilizar al científico social, así sea para guardar la apariencia de que su compromiso popular todavía sigue vigente. Se entiende entonces que en nuestro medio el antropólogo, fuera del sector público, viva en el error, es decir en el desempleo.

Bajo estas condiciones históricas y políticas la antropología social obligadamente tenía que resultar de tipo aplicado. Las masas y el Estado se lo impusieron. Mendizábal era muy claro en esto. Firme partidario de la antropología alejada del teorismo, advertía que "la función del etnólogo mexicano tiene que ser rápida y concreta. Sin negar su contribución, grande y pequeña, a la ciencia universal, su misión principal será explorar las más urgentes necesidades de los grupos indígenas y plantear medios prácticos para satisfacerlas" (17). La existencia precaria y marginal de 2.5 millones de indígenas urgían de programas que si bien contasen con una cierta base de conocimiento, lo más am-

plia y sólida posible, ante todo debían brindar alternativas concretas a los problemas a resolver. El DAI, para Mendizábal, no podía ser un instituto de investigaciones científicas puras, sino tenía que ser un organismo de acción intensa, decidida y certera con la finalidad de auspiciar el mejoramiento socioeconómico de los indígenas (18).

La concepción de una antropología aplicada no era ajena a la teoría marxista que iba ganando terreno en el medio académico de esta disciplina, lo que no ocurría en el medio universitario. Paul Kirchoff, cuyo interés central era fundamentar una "etnología netamente marxista", al aplicar el materialismo histórico a esta ciencia social, antepone metodológicamente la aplicabilidad del conocimiento antropológico como criterio demostrativo de su validez y científica. Rechazaba la intención estrictamente teórica y académica de su trabajo, orientando a sus alumnos a adoptar una actitud práctica hacia el problema indígena (19). En general, con excepción de Manuel Gamio y Carlos Basauri, que se relegan en este periodo, los antropólogos consideran como algo normal en su actividad la aplicabilidad de su ciencia. Hasta el mismo Fabila, acostumbrado a las descripciones etnográficas tradicionales, incluía en sus monografías la detección de problemas y la proposición

de soluciones alternativas (20).

II. EL SENTIDO ECONOMICO Y SOCIAL DEL INDIGENISMO

Cuando la SEP creó en 1937 su Departamento de Educación Indígena, con miras a adaptar la técnica pedagógica al medio indígena, se había producido ya un cambio cualitativo en las ideas indigenistas en boga. Tal departamento acaso no fuera muy distinto del de Escuelas Rurales e Incorporación Cultural Indígena, que le antecede. Este, según Sigfried Askinasy, prestaba muy poca atención a los problemas indígenas pues partía de las premisas de que había que occidentalizar al indio, esto es, "incorporarlo a la civilización", según la consignación de la política indigenista (21). Evidentemente, bajo el Maximato la tradicional relación con las masas -el indigenismo, el agrarismo y el obrerismo- estaba siendo desechada como parte de un acentuado proceso de derechización del régimen. En este contexto es que desaparece en 1925 la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos donde Gamio llevó a cabo su famoso proyecto Teotihuacán de antropología integral y aplicada. Gamio mismo deja la SEP, en la que funge como subsecretario, marchándose a Estados Unidos (22). Experiencias como la de Carapan tampoco tienen continuidad. Como Gamio, Saénz abandona el país para dedicarse a la diplomacia (23).

Carlos Basauri refleja en su obra el clima político del callismo. Como encargado de la Mesa de Estudios Etnográficos del Departamento de Escuelas Rurales, sostenía que la situación social del indígena consistía en un hondo distanciamiento social y lingüístico debido al cual los grupos étnicos constituían verdaderas nacionalidades aisladas. En consecuencia, era conveniente incorporarles a la civilización mediante la construcción de caminos, creación y fomento de la pequeña propiedad rural y la instrucción pública, desde donde se propugnaba un indigenismo aculturador y unilateral (24).



CULTURA

El indigenismo callista no tenía salida. Pero ya Saénz, una vez asimilados los errores del proyecto Carapan y resentida la estimulante influencia del indigenismo revolucionario de Mariátegui (25), había percibido la necesidad de un indigenismo enfocado hacia el problema económico. Cuando Cárdenas le pide su opinión sobre el futuro DAI, Saénz le aconseja sea una institución que atienda especialmente la economía, las cuestiones del suelo, la elevación del nivel de vida y la organización socioeconómica de los indígenas (26). Parafraseando a Mariátegui, Saénz decía: "El Programa económico será realista: arreglo de la cuestión de la tierra".

No obstante, no serán los antropólogos los que visualicen con claridad el rumbo político. Toca a Vicente Lombardo Toledano caracterizar definitivamente el nuevo indigenismo del cardenismo. En su discurso ante el I Congreso Indigenista Interamericano recaló la tesis mexicana de que el problema indígena sólo podía resolverse facilitando tierra, agua, crédito y ayuda técnica. Fue más preciso: "...ya no hablamos de incorporar al indígena a la cultura, ahora hablamos de incorporarlo a la economía del país y más aún, hablamos de hacer de los indígenas organizados, económica y técnicamente, un factor de importancia en la vida social de México". Y añadió: "Ya no pensamos en que la escuela pudiera redimir al indio si antes no hay tierras para el indio", por lo que "la solución económica (es) la solución básica para la transformación de los núcleos indígenas atrasados" (27).

Cárdenas mismo afinó sus ideas, sustituyendo la tesis incorporativa por otra bastante más avanzada que la del acomodaticio líder de la CTM. En su discurso en Pátzcuaro expresó: "El programa de emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletariado de cualquier país, pero sin olvidar las condiciones especiales de su clima, de sus antecedentes y de sus necesidades reales y palpantes" (28).

Como se puede advertir, la concepción materialista de la cuestión indígena se hizo dominante pasando a un segundo plano el problema educativo y cultural. Mendizábal a este respecto se nos aparece titubeante. Inicialmente parece compartir la sugerencia de que el DAI sólo interviniera en materia económico-social, no en la esfera cultural. Le parece éste un terreno deficitario donde es preferible que se dé un proceso natural de cambio cultural a partir de las modificaciones estructurales que introduzcan (29). Pero Mendizábal manejaba otra variante. Aseguraba que "el problema central del indígena es el aislamiento: el aislamiento geográfico que es causa de la desvinculación, del distanciamiento social y del estancamiento cultural", planteamiento que no deja de recordar a Basauri. En consecuencia, de acuerdo a Mendizábal, la primera tarea gubernamental hacia los indios era comunicarlos físicamente para establecer así una comunicación económica y cultural. Desde aquí se abordaría el problema económico (que liga al avance de la reforma agraria), mejora de las condiciones de salud y el "estímulo de los elementos positivos de la cultura indígena y de los aspectos más recomendables de nuestra cultura nacional" (30).

Tal parece que Mendizábal varió su posición. Originalmente respalda "la incorporación del indio a la vida económica del país", pero a medida que las contradicciones sociales se agudizan opta por involucrar al indigenismo educativo previo: "Despertemos al indígena para construir, para cooperar, para vivir; su valor está intacto y latente (....). No esperemos que, en día próximo despierten sus ímpetus de venganza a la destrucción vindicativa: ¡Eduquemoslo!" (31). De la misma manera asume la inevitabilidad del socialismo; sostiene que no se dan las condiciones objetivas para un cambio revolucionario pero que una educación socialista facilitaría la evolución pausada a un nuevo orden social (32).

Justo es considerar que la debilidad ideológica de Mendizábal no es sólo de él. Ask-

nasy, también izquierdista, resulta claridoso cuando analiza el contenido económico último del indigenismo cardenista, si bien coincidía con el proceso se enfilaba al socialismo sin ningún obstáculo de consideración. El problema del indígena, afirmaba Asknasy, es su limitado consumo y producción. Por ello tanto el indigenismo como la reforma agraria están determinados por la necesidad de crear un mercado interno para la industria: "Y esto quiere decir, en buen romance, que el lema ¡consumid! se dirige a los indígenas y además de motivos sentimentales, como la liberación social de los oprimidos, o la redención de la raza postergada, la 'incorporación del indio a la civilización moderna' tiene otros motivos, más prosaicos a la vez que más sólidos: motivos de carácter económico" (33).

La lucidez analítica de Asknasy se oscurecía a la hora de proponer soluciones prácticas. Conciliaba con una política económica, social y cultural como la del gobierno. Y en coincidencia con Mendizábal, retomaba la tesis de educar al indígena. Por supuesto, proponía una educación de tipo popular, netamente mexicana y adaptada a las necesidades y cultura indígenas (34). Entre esto y la educación socialista oficial, había poca discrepancia.

Hay que señalar, sin embargo, que el socialismo subjetivo, populista y pequeño-burgués de estos antropólogos tiene su contrapunto en gentes como Gamio y Basauri, que frente al proceso cardenista se alinean con la derecha. Gamio no sólo se desliga del indigenismo; lo critica como funcionario, primero como director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Dirección de Población de la Secretaría de Agricultura y Fomento y, posteriormente, entre 1938 y 1942, como jefe del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación. De hecho, Gamio reafirma su nacionalismo burgués, antipático al cambio revolucionario. Acaso a esto se

debe que sus escritos de entonces versen sobre la educación, la legislación penal, la salud, la población (y hasta incursiona en la novelística), como si el problema indígena no existiera (35). Basauri por su lado profundiza su tendencia a la monografía etnográfica altamente descriptiva, carente de cualquier análisis social, pese a ser investigador del IIS (36).

Como ya lo hemos apuntado, en el ámbito institucional, el DAI surge como el organismo cardinal del indigenismo cardenista, como la mediación indispensable -a falta de la CNC-entre el Estado y el movimiento indígena, por incipiente que éste fuera. Esta función política explica que Mendizábal juzgara que la actividad fundamental del DAI era la ejecutada precisamente por su Jefatura de Procuradores Indígenas, es decir por su cuerpo de asesores legales para problemas agrarios, judiciales, laborales, en fin, para todo aquel trámite burocrático a que se sujetase la más mínima petición de los indígenas (37). Por lo demás, los procuradores hacían las veces de promotores organizativos pues fueron ellos los encargados de "agitar" a los indígenas para impulsarlos a que expusieran sus quejas en los congresos o bien para organizarlos en sindicatos y comités agrarios. ¡Un paradójico papel progresivo y regresivo a la vez!

Ciertamente podríamos aseverar que ésa era una función inherente al DAI, muy normal en las instituciones cardenistas receptoras de las necesidades de las masas. Hay que recordar que el caciquismo aún no llenaba la función que el sistema político le dió en el postcardenismo, por lo tanto las instituciones resentían directamente las pugnas sociales.

Conforme a la política e ideología indigenista vigente, el DAI procuraba explícitamente el mejoramiento directo de las condiciones económicas y sociales de los indígenas cuyos intereses asumía. Esto no impedía que ejerciera una labor educativa. En esta

materia sostenía a las Brigadas de Penetración Cultural y los Centros de Educación Indígena, descendientes de las Misiones Culturales de Sáenz. Dichas misiones y centros pretendían capacitar a la juventud indígena con una educación técnica básica.

Resulta difícil emprender un balance exacto de la obra del DAI y de su éxito en la promoción del cambio socioeconómico. Los informes del Profr. Graciano Sánchez propenden al gesto demagógico más que a las cifras elocuentes. Hablan del fomento de cooperativas forestales y de otras actividades (agrícolas y mineras) en los ejidos y comunidades, pero no hay indicación alguna sobre membresía, financiamiento, producción, resultados, etcétera (38). Otras fuentes indican que la acción del DAI fue más bien limitada. En cierta forma el DAI funcionaba como un organismo coordinador -a la manera del actual COPLAMAR- sin una personalidad administrativa propia. Su presupuesto tampoco fue muy elevado: se le asignaron 367 mil pesos en 1936, hasta alcanzar los 4'975,000 en 1940, ejerciendo, entre 1936 y 1940, un total de 8'815,000 (39). Si estas asignaciones presupuestarias se comparan al presupuesto federal total, el cuadro es todavía más pobre: se había proyectado llegar al 0.7% entre 1939-1940, pero lo que más se ejerció fue el 0.5%. Por si fuera poco, sus asignaciones posteriores demuestran que después de 1943 tuvo una importancia cada vez menor en el presupuesto, lo que coincide con su liquidación en 1946 (40).

Probablemente esta deficiencia presupuestal haya contribuido a una creciente tendencia a renovar el indigenismo como propósito educativo. A partir de la experiencia en el Proyecto Tarasco realizado en 1939-1940 así como una serie de investigaciones ordenadas por el Profr. Luis Chávez Orozco, nuevo director del DAI, la actividad educativa en el medio indígena sufrió un cambio radical: de la castellanización forzosa se evolucionó a la educación bilingüe a cargo del Departamento de Educación Indígena. Esta orientación fue dura-



mente criticada por la prensa derechista (41). La prédica anticomunista no andaba desencaminada. Es verdad que los antropólogos y lingüistas reivindicaron las bondades de la experiencia bilingüe en la URSS (42).

La idea germinal del Proyecto Tarasco provino de Kirchoff, siendo ya catedrático del Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del IPN, la futura ENAH. Indiscutiblemente, Kirchoff se inspiró en el Proyecto Teotihuacán de Gamio, pero también en los recientes trabajos de Redfield y Mendizábal. Por ello la estructura y propósito del proyecto eran los de aplicar una antropología integral al estudio de la cultura y estructura social de 50 mil indígenas tarascos. En los hechos, la tarea académica del proyecto superó a su tarea práctica, tanto más cuanto que participaban elementos de dos instituciones universitarias (IPN y UCLA) (43). Por el contrario, Swadesh, dirigiendo un equipo de 6 lingüistas y 2 etnólogos adscritos al DAI, puso en práctica un programa de lingüística aplicada a través del cual se entrena a un grupo de 21 maestros tarascos del Internado Indígena de Paracho, para que éstos a su vez alfabetizaran y editaran publicaciones en su propia lengua. Lo mismo se hizo más tarde en el Proyecto Tarahumara (44).

Naturalmente, como director que era de la Oficina de Lingüística del DAI y del Consejo de Lenguas Indígenas de la SEP, Swadesh ligó la lingüística a la actividad educativa bilingüe. Quizá para acallar a la derecha, negaba que la educación bilingüe persiguiera constituir culturas autónomas dentro de la nación mexicana. Pero no soslayaba que su objetivo era el de orientar al indígena al trabajo colectivo y al cooperativismo. Swadesh hizo suyas las conclusiones de la Conferencia Nacional de Educación (diciembre de 1939) tendientes a dotar de una función política a la escuela. En dicho congreso el magisterio progresista analizó el problema indígena, lo ubicó dentro del agrario y propugnó por adaptar la escuela rural al medio indígena, respetar su idioma, costumbres y cultura y reconocer su derecho a la autodeterminación política (45).

De todas formas, el DAI tuvo una corta vida de apenas diez años (1936-1946). En los balbuceos derechistas del alemanismo fue disuelto definitivamente. Se le sustituye por la Dirección General de Asuntos Indígenas, dependiente de la SEP, reduciéndose, una vez más, un problema de índole netamente social a un tratamiento unilateral de sus ma-

nifestaciones educativo-culturales. No deja de ser interesante como explica Aguirre Beltrán este cambio institucional que le tocó vivir muy de cerca, ya que al lado de Julio de la Fuente, fue el director responsable del nuevo departamento. Sostiene Aguirre Beltrán que todo se originó en la división entre "las orientaciones histórica y social de la antropología", en otras palabras, fue la existencia paralela del INAH y el DAI la que determinó la eliminación del segundo (46). Si por tan simple motivo hubiese sido, no vemos cómo se explicaría la coexistencia del INAH y el INI desde 1949 a la fecha. La verdad es que como ha observado Wilkie, la política indigenista toma un rumbo muy distinto del que seguía Cárdenas (47). De hecho, lo que hizo Alemán fue liquidar la perspectiva social de la antropología aplicada (indigenista) a favor de una antropología imperialista. Y Aguirre Beltrán fue un protagonista central de tal reorientación política.

Ya para fines del cardenismo el DAI había entrado en una dinámica declinante. El recambio avilanchista pronto fue resentido por la institución, que no experimenta una simple muda

de funcionarios propia del sexenio (que ahora son unos oscuros burócratas) sino que, por principio, en términos relativos su presupuesto decaía del 0.5% en 1940 al 0.2% en 1946 (48). Casi era de esperarse que el grueso de su acción se dirigiera hacia la acción educativa, el fenómeno acompañado del inflamiento de recursos desviados al sostenimiento de su burocracia, lo que en cierta manera prefigura lo que será el INI. Isidro Candia Galván, su nuevo director, sostenía que su ideal era que los indígenas fueran liberados "por la función culturizante" (49). En su balance sexenal, Candia Galván insiste en que uno de los propósitos fundamentales del DAI es la educación y adiestramiento de indígenas, a lo que dedica preferentemente sus esfuerzos. (50).

Hacia 1946, el DAI contaba con 5 delegaciones regionales, 32 procuradurías, 14 Misiones de Mejoramiento Indígena (con funciones asombrosamente similares a las de los centros Coordinadores del INI) y 22 Centros de Capacitación Económica para Indígenas en los que funcionaban 106 talleres artesanales para dar capacitación técnica a los educandos (51).

Pero aún la misión cultural-educativa, tan pregonada por la burocracia indigenista, dejaba mucho que desear. Entre 1941 y 1946 se inscribieron 11,342 alumnos (sólo en 1945 ingresaron 2,120 jóvenes) de los cuales sólo se gradúan 1,390 en el mismo lapso, eso es, sólo el 12.2% del alumnado total, a un ritmo de 232 al año, lo cual; para los 2.4 millones de hablantes indígenas censados en 1940, no representan ningún beneficio efectivo. En el terreno económico las cosas empeoran. De los 21 millones de pesos ejercidos por el DAI entre 1941 y 1946, la mayor parte se canalizó al pago de sueldos y salarios de sus empleados y funcionarios, al tiempo que dificultosamente se sostiene a 7 cooperativas de producción y 11 de consumo mediante reducidos créditos refaccionarios (en 1944-1945 recibieron en conjunto 55 mil pesos) de una caja de crédito que también acreditaba a 27 Sociedades Locales de

Crédito Indígena, que ni siquiera eran consideradas como sujetos de crédito por el Banco Nacional de Crédito Ejidal, más atareado en su labor de sabotaje a los ejidos colectivos cardenistas que en atender a los campesinos indígenas (52).

III.- HACIA EL INDIGENISMO REVOLUCIONARIO

No sería arriesgado trazar cierto paralelismo entre la experiencia de la educación socialista (1934 a 1945) y el indigenismo cardenista. La educación socialista tocó a su fin cuando Avila Camacho modi-

ficó el artículo 3o. constitucional, suprimiendo sus connotaciones izquierdistas. Además, los partidarios de la educación socialista -maestros y autoridades de la SEP- fueron desalojados de la escena institucional. Hasta fueron retirados los libros de texto radicales (53). Un típico desplazamiento bonapartista a la mexicana, siempre dentro de las "instituciones revolucionarias".



ficó el artículo 3o. constitucional, suprimiendo sus connotaciones izquierdistas. Además, los partidarios de la educación socialista -maestros y autoridades de la SEP- fueron desalojados de la escena institucional. Hasta fueron retirados los libros de texto radicales (53). Un típico desplazamiento bonapartista a la mexicana, siempre dentro de las "instituciones revolucionarias".

A pesar de sus limitaciones, es factible postular que en la antropología social aplicada durante el cardenismo, esencialmente de corte indigenista, podemos descubrir elementos propios de un indigenismo revolucionario, muy

necesidades y condiciones de existencia de las masas indígenas trabajadoras. (54).

El indigenismo revolucionario propuesto por Mariátegui -verdadero instrumento de la clase obrera para aliarse con el campesinado indígena- nos sirve aquí como punto de referencia para sospesar este contradictorio indigenismo en manos de un Estado que ha institucionalizado su política equilibrada, que no precisamente sin sello de clase, y que indistintamente, dependiendo de la correla-

ción de fuerzas sociales en lucha, se nos presenta ya progresivo, ya regresivo o, deberíamos corregir, progresivo y regresivo a un mismo tiempo.

Los antropólogos de los días de Cárdenas, aprovechando la coyuntura política nacionalista, se opusieron activamente al indigenismo callista. Rubín de la Borbolla, el primer director de la ENAH, consideraba que la llamada incorporación del indígena a la civilización implicaba sencillamente su exterminio por la avasalladora nacionalidad mexicana, por lo que era partidario de respetar su modo de pensar, su lengua y costumbres, su cultura, en una palabra (55). Askinasy revaloraba la cultura indígena en un plano superior, donde la sintetizaba con la cultura occidental para dar lugar a "una verdadera cultura mexicana", como "producto de una complicada síntesis, pero principalmente de los indígenas" (56). Y justamente aquí era donde Askinasy proponía el ejemplo de la política de autonomía cultural y lingüística seguida en la URSS ante sus minorías étnicas.

La experiencia soviética sirvió positivamente de ejemplo a imitar, pero nuestros antropólogos no extrajeron de él todas las lecciones debidas.

Tanto Mendizábal como Lombardo Toledano advirtieron las conjugaciones y disyunciones de una política decididamente comunista. Mendizábal a la vez que tachaba la práctica antropológica de los países capitalistas avanzados de colonialistas, guardaba reservas respecto a la política de las nacionalidades.

Admite, eso sí, cierta coincidencia con sus fines sociales, pero aduce que mientras en la URSS se persigue el desarrollo nacional, en México se propende a la unificación cultural e integración nacional (57). Apuntaba un hecho irrefutable: que en México las comunidades indígenas vivían un proceso de desorganización muy avanzado, lo que haría imposible reconstruir la comunidad. Por eso era más factible la incorporación del indio a la vida económica del país. "Esta incorporación -explica- la harán los caminos, las transacciones comerciales, la cultura y el intercambio de

elementos culturales, porque también tenemos que aprender mucho de los indígenas" (58). Así, con un lenguaje socializante, Mendizábal aplicaba una argumentación que en la práctica favorecía el desarrollo del capitalismo.

Se entiende entonces que frente al dilema capitalismo o socialismo, Mendizábal buscara salidas intermedias políticamente infantiles. En su análisis del problema de las nacionalidades oprimidas y su resolución en la URSS, bien pronto desemboca en la cuestión toral, el de las minorías nacionales inmersas en naciones capitalistas como México. Y se pregunta entonces: "¿Como resolver a fondo, dentro del régimen capitalista, el problema de las nacionalidades oprimidas y de los grupos étnicos, que requiere el previo requisito de la coletivización de los medios e instrumentos de la producción económica y de la dictadura de los proletariados regionales?" (59). Ante la imposibilidad de superar semejante contradicción, propone solamente que la CTAL y los grupos políticos progresistas luchen por la concreción de las 72 resoluciones del I Congreso Indigenista Interamericano, en particular por la de crear el Instituto Indigenista Interamericano... Mendizábal estaba plenamente consciente de que el socialismo es la estación terminal de todas las sociedades capitalistas. Como buen nacionalista de izquierda, cree en un México excepcional cuyas condiciones de atraso semicolonial alejan el estallido de la revolución social. Con el marxismo de moda, de la más pura cepa estalinista, Mendizábal concibe etapas, estancos históricos, para el proceso social. Asevera que el proletariado mexicano debe de conformarse con sus reivindicaciones económicas inmediatas hasta cuando se dé la hora propicia para instaurar el socialismo, hora que nadie sabe cuando llegará (60).

Lombardo Toledano repite este razonamiento pequeñooburgués, pero en su caso raya en el peor de los oportunismos, en tanto que

representa una influencia claudicante y nefasta sobre el movimiento obrero y comunista nacionales (recuérdese el pacto obrero-empresarial, corolario de esta política entreguista). A poco de su visita a la URSS -un viaje al mundo del porvenir es como le llaman donde regresa convertido al marxismo achatado de la burocracia, al describir sus impresiones, se ocupa del método del régimen soviético para resolver el problema nacional, del que subraya la forma multinacional del primer Estado obrero del mundo, la autonomía de sus repúblicas, su desarrollo económico y social, etcétera. Mas de ahí, sin ninguna consideración previa alguna, salta a la conclusión apresurada de que "somos todavía y seguiremos siendo, mientras México exista, a pesar de todo lo que se quiera decir en contrario, un pueblo lleno de nacionalidades oprimidas" (61).

Así de categórico, así de sencillo. Y en seguida nos muestra su verdadero juego.

Manifiesta que uno de los factores que más han contribuido a dividir y desintegrar la comunidad indígena no es, como pudiera pensarse, el capital y su ordenamiento, sino nada menos que la división política territorial existente (municipios y estados) que no corresponde ni a las zonas económicas ni a la distribución de la población. En suma, le parece suficiente con legislar una rectificación de linderos para crear municipios indígenas autónomos, ¡la desvirtuación absoluta de la política leninista sobre la autonomía nacional! (62). No hay duda que Lombardo Toledano piensa en estos municipios como regiones y comarcas autónomas en su estilo soviético, por lo que acompaña su planteamiento con otros ingredientes, como dotarlos de autonomía política absoluta (¡siendo municipios!), libertad lingüística y cultural y de una economía agroindustrial considerable, pero todo a título de "solución inicial", condicionado a que la masa indígena adquiera conciencia de clase. Aquí está lo trampo de su razonamiento. Es una solución inicial, sí, hasta "cuando exista un gobierno proletario como el de la

Unión Soviética". Y sigue que éste "habrá de llegar cuando el momento histórico sea propicio: ni antes ni después, nuestra tarea de revolucionarios consiste, y no me cansaré de afirmarlo, en acelerar el destino histórico, pero ni antes ni después podremos nosotros realizar el cambio (...). Los regímenes históricos se acaban bajo la presión poderosa de la masa, en todos los países del mundo, en el momento propicio" (63). En consecuencia, en aras de la unidad a toda costa, ese momento propicio todavía no se presentaba. Con semejante artificio seudorrevolucionario, Lombardo Toledano resuelve la oposición entre su diluida ideología marxista y el impensable enfrentamiento con el gobierno de Cárdenas, no obstante que éste, a fin de preservarse en el poder, lo mismo disuadía a la derecha que obstaculizaba un definido avance al socialismo.

Contados son los casos de independencia ideológica en la antropología social de la época. Para explicarlo minuciosamente habría que profundizar en el origen y posición de clase de los científicos, sus insuficiencias teóricas y políticas, las condiciones históricas imperantes tales como el carácter del Estado mexicano, la política de la izquierda comunista y otras variables. Por el momento fijaremos nuestra atención sobre dos figuras cuya trayectoria tampoco deja de ser contradictoria. Nos referimos a los casos de Fabila y Kirchoff.

Es indiscutible que Fabila siempre trabajó por encargo gubernamental, en ocasiones por órdenes directas de Cárdenas. Ello no le impidió que después de aplicar su observación participante a la población yaqui (estudiando sus necesidades educativas) sitúe en un primer plano su independencia ideológica respecto a la institución donde labora, para así reivindicar el sentimiento nacional del grupo. Virtualmente, Fabila terminó por equiparar a nuestras minorías étnicas con las pequeñas nacionalidades oprimidas que rotundamente debían

ejercer su derecho a la libre autodeterminación política constituyendo pequeños estados con idioma, territorio, régimen económico, gobierno y cultura propios (64).

Fabila fue, seguramente, el único antropólogo que relacionó estrechamente el problema étnico con la distribución del poder, sin ajustarse a la situación económica y social como en la generalidad de los casos. Tal parece que su debilidad reside en que no fue más allá, dotando de una perspectiva decididamente socialista a su idea de la autonomía política de los grupos étnicos. Pero no deja de ser meritorio que se inclinara hacia los intereses de los trabajadores indígenas en vez de hacia el orden institucional, por progresista que fuera el gobierno de Cárdenas.

Aunque no lo podemos manifestar con plena seguridad, hay indicios de que la disociación del componente étnico autónómico del objetivo socialista no era, por cierto, una falla exclusiva de Fabila. Un crítico de la política indigenista del PCM, aprovechando esta desviación, lo inculpaba de favorecer los intereses imperialistas al pretender copiar mecánicamente el régimen soviético de las nacionalidades. La "autodeterminación nacional maya", formulada por los comunistas, tiene su antecedente inmediato en añejos intereses balcanizadores no precisamente de los indígenas mayas sino de los imperialistas ingleses que alimentaron el fuego de la Guerra de Castas con ese propósito. La burguesía yucateca también accedió el sueño independentista cuando la Revolución afectó sus privilegios. Resumidamente, el desmembramiento de la doctrina socialista y la de autodeterminación nacional, coaligadas en Lenin, daban pie a juicios como el de Berzunza (65).

Kirchoff es el exponente teórico más aventajado de la antropología social de este período. Acaso su principal limitante es el ambiente académico en que se desenvuelve y donde si bien rindió valiosos frutos (66), contribuyó a que careciera de expresión práctica y de continuidad. De hecho, el mismo Kirchoff cambió su rumbo teórico y políti-



co después del cardenismo, tal vez presionado por su situación personal. Su obra se nos ofrece dicotómica, trunca e inacabada, aunque de una gran riqueza intelectual. Y si bien es cierto que se perdió en la antropología cultural-difusionista dominante, siempre mantuvo una digna singularidad dentro de ella, consistente en una posición en última instancia materialista e histórica (67).

Finalmente cabe apuntar que Kirchoff, como ya se ha dicho, consideraba un deber fundamentar una etnología netamente marxista, proseguir la obra etnológica de Marx y Engels aplicando el método materialista dialéctico a los últimos avances de la antropología, que así es planteada como una ciencia histórica, práctica y revolucionaria (68). Desafortunadamente la presencia de Kirchoff, de ésta faceta de Kirchoff, para ser exactos, no trascendió más allá de algunos destacados elementos de la ENAH como Ricardo Pozas, Le Riverend y otros. Con todo, la antropología de con-

tenido marxista no se realizó. Los programas educativos siguieron enfocados a la formación de estudios especializados en la técnica de la incorporación cultural, muy apropiados para el nuevo engranaje indigenista.

IV. CONCLUSIONES

1) Contemplada con una perspectiva histórica la abigarrada antropología social hecha durante el cardenismo, observamos que si bien contribuye notablemente a otorgar una mayor autodeterminación a la escuela mexicana de antropología, carece de continuidad tanto teórica como práctica. Su peculiar ligazón a las necesidades de las masas -siempre mediada por el aparato del Estado- que por otra parte explica su sentido práctico y cierto sustrato de socialismo subjetivo, fue motivo suficiente para que los regímenes postcardenistas la ratificaran en sus aspectos más avanzados, dando lugar a una antropología que, por oposi-

ción, concibe prioritarios ciertos aspectos superestructurales sobre los estructurales. Esta recomposición teórico-política conducirá a que la antropología social gestada en el cardenismo caiga en el olvido.

2) En terminos teóricos y políticos, esta antropología se nos muestra tan contradictoria como contradictorio es el origen de clase de sus forjadores y del Estado que les da cabida. Al insuficiente conocimiento del marxismo se suman una serie de prejuicios de clase, a un mismo tiempo democráticos que populistas y hasta reaccionarios en algunos casos. Y con el estancamiento de la antropología social de este período, el nacimiento de un indigenismo revolucionario basado en una antropología social netamente marxista queda suspendido también.

3) Nos parece que no basta con señalar los problemas de clase o de preparación teórica como causales de las limitaciones apuntadas. Hay también una razón política. La obra de los antropólogos tuvo sentido bajo determinadas

condiciones históricas. Al esfumarse éstas, la antropología perdió mucho de su sentido popular. Su relación con el Estado resultó entonces doblemente funesta, en la medida en que éste mediaba su relación con las masas. Más la persistencia de ese tipo de Estado y la reproducción hasta nuestros días de cierta política indigenista, tiene su razón de ser en la debilidad orgánica del movimiento de masas y sus expresiones políticas; es decir, la inexistencia de órganos verdaderamente representativos de sus intereses posibilita la presencia de instituciones e instrumentos que, desde las alturas, absorben determinadas contradicciones sociales con tal de sostener un equilibrio político que ha hecho factible el ejercicio del poder a lo largo de seis décadas. Si hubo una clara debilidad ideológica de la antropología social del cardenismo nos parece justo y necesario remitirla a las características y viscosidades de la lucha de clases en nuestro país, que es donde podemos descubrir su razón última.

NOTAS

1) Aguirre Beltrán no ha desperdiciado ocasión para diseminar su falseada interpretación. Por desgracia, debido a su prestigio intelectual y posición política, es la que se ha generalizado, ampliando la confusión; v. Jorochayeva, Irina "Problemas de la aculturación en la etnografía mexicana", *Etnografía americana contemporánea*, A. de C. de la URSS, Moscú, 1963.

(2) En otro lugar hemos fijado su origen en el año de 1948, coincidiendo con la creación del INI notoriamente influido por esta antropología cultural oficializada. Sin embargo la influencia de la antropología norteamericana se hizo dominante mucho antes, tan pronto el cardenismo dejó el poder. Jiménez Moreno ha hecho notar que entre 1938 y 1942 (es decir, desde la fundación de la ENAH hasta su integración al INAH de Antonio Caso) predominó cierta corriente que él prefiere llamar "historizante". En 1942 esa corriente es desalojada por la cultural-funcionalista que rápidamente ganó adeptos en los medios antropológicos oficiales (indigenistas). Finalmente nos parece que José Lamieiras ha acertado en periodizar el desarrollo de la antropología mexicana al diferenciar entre la etapa de 1920 a 1940 -cuando

adquiere su praxis social- y la de 1940 a 1968. La visión histórica de este autor, no obstante, se limita a un recuento más que a un análisis político del proceso; Jiménez Moreno, Wigherto "Trayecto de la ENAH", Cuicuilco, No. 1, julio/1980, México, D.F., p. 59; Lamieiras José "La antropología en México. Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo", *Ciencias sociales en México. Desarrollo y perspectivas*, COLMEX, México, D.F., 1979, pp. 131-180; Arboleya C. Ruth E. y Luis Vázquez León *En torno a la crisis de la antropología nacional y su superación*, INAH, México, D.F., 1979, pp. 17-19.

(3) Este período histórico no sólo es eludido en el análisis sino que, si se requiere, es tergiversado. Sin facilitar ningún elemento, Aguirre Beltrán tilda de "expediente ingenioso para asegurar la justicia social" las aproximaciones marxistas en boga, al tiempo que ensalza el "marxismo inequívocamente nacionalista" de Julio de la Fuente y Lombardo Teledano. Procura guardar distancia pero no rehuye autodenominarse heredero intelectual de la antropología precursora. Así por ejemplo, asevera que: "La aplicación del esquema conceptual de las regiones de refugio a la práctica indigenista, desde que se formula explícitamente en 1965, implica necesariamente el abandono de las prescripciones anteriores de Gamio... Aguirre

re Beltrán (sic) no sólo perfecciona las ideas germinales de Gamio y de sus sucesores hasta Caso, sino además, abre posibilidades nuevas a la antropología mexicana en los momentos en que ésta sufre ataques severos por la íntima conexión que guarda con el indigenismo y el nacionalismo revolucionarios; Aguirre Beltrán, Gonzalo "La antropología social", **Las humanidades en México**, UNAM, México, D.F., 1978, p. 600; para una mejor comprensión de las antinomias de Aguirre Beltrán remitimos a Arboleya, R. y L. Vázquez, op. cit., 1979, pp. 19-39.

(4) Ignorada casi del todo la antropología social de esos años, recientemente está siendo redescubierta y revalorada en sus justos términos; v. Téllez Girón López, Ricardo **Antropología y revolución social en México (1920-1940)**, tesis de Maestría, ENAH, México, D.F., 1979.

(5) Vázquez, Genaro **Indios de México**, Talleres Gráficos de la Nación, México, D.F., 1935, p. 15.

(6) **Programa de acción del PNR para el período 1936-1937**, México, D.F., 1936.

(7) Fabila, Alfonso **Los Tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelandos autodeterminación**, INI, México, D.F., 1978, p. 314.

(8) *Ibid.*, pp. 315-330.

(9) Pozas, Ricardo **Chamula**, Vol. I, INI, México, D.F., 1977, pp. 393-397.

(10) De Mendiábal M. O. "Eduquemos al indígena", **Obras Completas**, T. IV, Talleres Gráficos de la Nación, México, D.F., 1946, p. 376.

(11) De Mendiábal M. O. "El Primer Congreso Indigenista Interamericano", *Ibid.*, p. 327; Vázquez, Genaro, op. cit., 1935, pp. 5, 17, 23 y 25; Alanís Patiño, Emilio "La Población indígena de México", en **Obras Completas**, De Mendiábal, M.O., Vol. I, op. cit., 1946, p. 46.

(12) Fabila, A., op. cit., 1978, pp. 12-17.

(13) **Panorama indigenista del estado de Oaxaca**, FIRO, México, 1940.

(14) **Memoria del Primer Congreso Regional Indígena celebrado en Ixmiquilpan**, Hgo., 25 y 26 de septiembre de 1936), DAPP, México, D.F., 1938.

(15) Alanís Patiño, E., op. cit., 1946, pp. 43-44.

(16) **Memoria del Tercer Congreso Regional Indígena (azteca), 16-18 de marzo**, DAPP, México, D.F., 1938.

(17) De Mendiábal, M. O., "Esbozos etnográficos", op. cit., 1946, p. 160.

(18) De Mendiábal, M.O., "El Departamento Autónomo Indígena de México. Sus fines, su tática y su organización", op. cit., 1946, p. 331.

(19) Kirchoff, Paul "Etnología, materialismo histórico y método dialéctico", **Antropología y marxismo**, No. 1, mayo/1979, México, D.F., pp. 12-13.

(20) Fabila, Alfonso **Los Indios yaquis de Sonora**, SEP, México, D.F., 1945; **La Tribu kickapoo de Coahuila**, SEP, México, D.F., 1945; **La sierra norte de Puebla (contribución para su estudio)**, SEP, México, D.F., 1949.

(21) Askinasy, Siegfried **México indígena, Observaciones sobre algunos problemas de México**, Imprenta Cosmos, México, D.F., 1939, p. 255.

(22) Gamio, Manuel **Arqueología e indigenismo**, Sep Setentas, México, D.F., 1972, p. 16.

(23) Guerrero, Francisco J. "Moisés Sáenz, el precursor olvidado", **Nueva Antropología**, No. 1, julio/1975, México, D.F., pp. 53-54.

(24) Basauri, Carlos **La situación social actual de la población indígena de México y breves apuntes sintéticos sobre antropología y etnografía de la misma**, Talleres Gráficos de la Nación, México, D.F., 1928, pp. 10-17.

(25) Arboleya, Ruth y Luis Vázquez L. **Mariátegui y el Indigenismo revolucionario peruano**, INAH, México, 1979.

(26) Guerrero, F. J., op. cit., 1975, p. 55; Téllez Girón L., op. cit., 1979, pp. 70-72.

(27) Lombardo Toledano, Vicente **El problema del indio**, Sep Setentas, México, D.F., 1973, pp. 132-135; ver también INI 30 años después. **Revisión crítica**, INI, México, D.F., 1978, pp. 53-58.

(28) *Ibid.*, p. 64; Cárdenas tuvo el innegable mérito de seguir avanzando políticamente hasta el día de su muerte. En un documento crítico que preparaba para el LX aniversario de la Revolución, escribió: "La fórmula de 'incorporar al indio a la civilización' tiene todavía restos de los viejos sistemas que trataban de ocultar la desigualdad de hecho...Lo que se debe sostener es la incorporación de la cultura universal al indio, es decir, el desarrollo pleno de todas las potencias y facultades naturales de la raza, el mejoramiento de sus condiciones de vida agregando a sus recursos de subsistencia y de trabajo todos los implementos de la técnica, de la ciencia y del arte universal, pero siempre sobre la base de la personalidad racial y el respeto de su conciencia y de su identidad. El programa de la emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletariado de cualquier país, pero sin olvidar las condiciones especiales de su clima, de sus antecedentes y de sus necesidades reales y palpantes". Más adelante hace notar que se refiere al problema del indio es referirse al problema de la industria silvícola en manos privadas, en detrimento de los campesinos y de los obreros. Cree indispensable la explotación racional y planificada bajo control gubernamental, es de-

cir, su nacionalización; Cárdenas, Lázaro "Un balance crítico de la Revolución Mexicana", suplemento de **Comercio Exterior**, octubre/1971, México, D.F., pp.9-10.

(29) De Mendiábal, M. O., op. cit., 1946, p. 337.

(30) *Ibid.*, pp. 311-319.

(31) *Ibid.*, p. 376.

(32) *Ibid.*, p. 383.

(33) Askinasy, S., op. cit., 1939, p. 14.

(34) Gamio, M., op. cit., 1972, pp. 18, 30-31 y 175.

(35) Basauri, Carlos **La población indígena de México**, V. I y II, SEP, México, D.F., 1940.

(37) De Mendiábal, M.O., "La antropología y el problema indígena", op. cit., p. 432.

(38) Sánchez, Graciano **Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas, septiembre de 1937 agosto de 1938**, DAPP, México, D.F., 1937, pp. 98-101.

(39) Alanís Patiño, E., op. cit., 1946, p. 45.

(40) Wilkie, James W. **La revolución mexicana (1910-1976). Gasto federal y cambio social**, FCE, México, D.F., 1978, pp. 204-205.

(41) Askinasy, S., op. cit., 1939, p. 258.

(42) De Mendiábal, M.O., "El problema social de las lenguas indígenas", op. cit., 1946, p. 180; Askinasy, S., op. cit., 1939, pp. 228-229; **Memoria de la Primera Asamblea de Filólogos Lingüistas**, DAI, México, D.F., 1940, ver sobre el particular Vullverud, Frances "El bilingüismo en la Unión Soviética", **Ensayo sobre bilingüismo**, Ed. Ariel, Barcelona, España, 1972, pp. 149-159.

(43) No hay que perder de vista que Kirchoff participó activamente en la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas del DAI. Asimismo participa en el I Congreso Indigenista Interamericano con la ponencia: "Las aportaciones de los etnólogos a la solución de los problemas que afectan a los grupos indígenas"; Jiménez Moreno, W., "Vida y acción de Paul Kirchoff", **Mesoamérica, homenaje al Dr. Paul Kirchoff**, SEP-INAH, México, D.F., 1979, p. 16; Beals, Ralph L. y Daniel Rubin de la Borbolla "The Tarascan Project: A Cooperative Enterprise of the National Polytechnic Institute, Bureau of Indian Affairs and the University of California", **I Congreso Indigenista Interamericano**, versión mimeográfica, s.f. (¿1940?), México, D.F.

(44) Swadesh, Mauricio **Orientaciones lingüísticas para maestros en zona indígena**, DAI, México, D.F., 1940, p. 11; Swadesh, M., "La planeación científica de la educación indígena en México", **XXVII Congreso Internacional de Americanistas**, T. II, SEP-INAH, México, D.F., p. 267.

(45) *Ibid.*, 1939, pp. 5 y 15-16.

(46) Aguirre Beltrán, G., op. cit., 1978, p. 598.

(47) Wilkie, J. W., op. cit., 1978, p. 203.

(48) *Ibid.*, p. 205.

(49) **Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas. 1944-1945**, México, D.F., 1945, p. 7.

(50) **Memoria del Departamento de Asuntos Indígenas en el Período 1945-1946 y síntesis de su labor en el sexenio 1940-1946**, México, D.F. 1946, P. 197.

(51) *Ibid.*, pp. 23-25.

(52) *Ibid.*, pp. 46 y 217.

(53) Lerner, Victoria **La educación socialista**, COLMEX, México, D.F., 1979.

(54) Mariátegui, José Carlos "El Problema indígena", **Obra Política**, Ed. Era, México, D.F., 1979, pp. 231-246; Arboleya, R. y L. Vázquez, **Mariátegui...**, op. cit., 1979, pp. 3-16.

(55) Alanís Patiño, E., op. cit., 1946, p. 38.

(56) Askinasy, S., op. cit., 1939, p. 224.

(57) De Mendiábal, M.O., op. cit., 1946, p. 332.

(58) *Ibid.*, p. 152.

(59) *Ibid.*, p. 398.

(60) *Ibid.*, p. 383.

(61) Lombardo Toledano, V., op. cit., 1973, p. 101.

(62) *Ibid.*, pp. 124-126.

(63) *Ibid.*, pp. 106-107.

(64) Fabila, A., op. cit., 1978, pp. 11 y 18.

(65) Berzunza Pinto, Ramón **Una chipisa en el sureste (pasado y futuro de los indios mayas)**, Cooperativa de Artes Gráficas de Lecumberri, México, D.F., 1942, pp. 8, 22, 44 y 48.

(66) Kirchoff, Paul, op. cit. 1979, pp. 11-38; Kirchoff, Paul, "Los principios clánicos de la sociedad humana", **Nueva antropología**, No. 7, diciembre/1977, México, D.F., pp.47-62; Jiménez Moreno, W., op. cit., pp. 11-25.

(67) Arboleya, R. y L. Vázquez "Kirchoff y el evolucionismo", **Nueva antropología**, op. cit., 1977, pp. 39-46.

(68) Kirchoff, P., op. cit., 1979.

