

# El indigenismo como antropología aplicada: algunos apuntes a contrapunto

*José Palacios Ramírez*

*Área de Antropología Social, Universidad de Jaén, España*

**RESUMEN:** *A partir del ejemplo del indigenismo mexicano, este breve trabajo pretende articular algunas reflexiones generales en torno a las intrincadas relaciones que tiene la disciplina antropológica con el ejercicio aplicado de su conocimiento. Asimismo, la línea general del trabajo tiene el propósito de mostrar la imposibilidad de una antropología realmente aplicada, además de reflexionar sobre las problemáticas teóricas y epistemológicas que dichos intentos suscitan en el pensamiento antropológico.*

**ABSTRACT:** *From the example of the Mexican indigenismo, this brief work attempts to articulate some general reflections about the intricate relationships between the anthropological discipline and the applied exercise of its knowledge. Furthermore, the broad outline of this work tries to show the impossibility of a really applied anthropology, and a reflection about the theoretical and epistemological problems that these attempts stir up in the anthropological thought.*

**PALABRAS CLAVE:** *indigenismo, política, epistemología, aplicación, sociedad*

## INTRODUCCIÓN

La cuestión de la aplicación y la aplicabilidad del conocimiento, así como los dilemas éticos que esto implica, constituyen algunos de los debates permanentes que existen en la mayoría de los campos del conocimiento en general, pero especialmente dentro de las ciencias sociales, debido a su “especial” situación entre *la ciencia y la política* [v. Weber, 1994], algo que, en el caso de la disciplina antropológica, ha constituido y constituye una de las zonas en constante “fricción”, discusión y autocrítica, puesto que, como recordaba Leach [1975:167], “en este caso los materiales del experimento sí tienen voluntad propia”. En cualquier caso, una de las muchas paradojas que encierra la cuestión del ejercicio aplicacionista en antropología es que, cuanto más se distancia la discusión sobre el tema de la mera toma de partido en favor o en contra de dicho ejercicio, más interesante se

torna la discusión, porque se empiezan a apreciar con mayor perspectiva las múltiples implicaciones que dicho ejercicio tiene en las raíces teóricas propias de la disciplina, quizá por sus anclajes contextuales de origen cercano al panorama colonial. Incluso, siguiendo esta línea de reflexión, esta cuestión posiblemente habría llegado a calar o, mejor dicho, se halla entretejida en los nudos epistemológicos básicos de la propia disciplina. Al fin y al cabo, tras los planteamientos críticos para las aportaciones *problematizadoras* que en distintos momentos han hecho énfasis en una concepción “traductora” de la antropología y en la *incommensurabilidad* de las distintas lógicas culturales [v. Levi-Strauss, 1972:359; Leach, 1989:32; Geertz, 1996:28], tal vez podría aducirse que, en cierto modo, se oculta una demanda más o menos soslayada de *racionalidad práctica* —en su sentido más ilustrado— de aprehensibilidad del conocimiento, y que ésta tendría dos direcciones básicas. La elaboración de patrones y sus teorías generales —universalistas— y, a su vez, la constitución de patrones identitarios, así como sus distintos niveles de alteridad, lo cual sin duda ha de tener alguna relación con los mecanismos de legitimación de la disciplina como “juez y parte” en las dinámicas sociales. Asimismo, tendría la misma función respecto a los *ejercicios de poder* y tecnología social que envuelven la extensión del proyecto modernizador y, por ende, de afirmación del Estado [v. Foucault, 1999a, 1999b; Weber, 1975:243-269; Habermas, 1996:371-396]. No obstante, para defender este argumento, nada más práctico que hojear un manual de antropología aplicada de hace algunos años y comparar sus temáticas con las que ahora ocupan a la disciplina (un buen ejemplo es Podolefsky y Brown [1991]).

El presente trabajo estará conformado por una serie de reflexiones con el objetivo de, al menos, realizar algunas distinciones aclaratorias que sirvan para plantear cuestiones respecto a las relaciones “profundas” entre la antropología y el ejercicio aplicado. El hilo conductor de este trabajo será un ejemplo bastante particular que servirá como unión de estas reflexiones sobre antropología y aplicación, el hilo argumental “ejemplar” elegido es la antropología indigenista mexicana, aunque supongo que el nivel de particularidad y representatividad podría ser parejo en cualquier otra antropología indigenista, respecto de sus construcciones teóricas y su “curiosa” relación con el Estado. También en relación con sus formas de intervención social, es fácil entender que el “caso” mexicano es especialmente representativo, por sus condiciones socio-políticas y por su contexto académico. Estas circunstancias han dado lugar a esta concreción nacional un conocimiento levemente más cercano de dicha antropología y de sus instituciones de intervención; si bien esta aclaración tampoco pretende poner

en duda la idea de proponer otras reflexiones más o menos generales sobre la llamada antropología aplicada a partir de un ejemplo paradigmático o especialmente iluminador por determinadas variantes situacionales que irán apareciendo más adelante.

Antes de entrar de lleno en las condiciones y problemáticas concretas del indigenismo mexicano y su aplicación, sería conveniente matizar y hacer algunas concreciones a los planteamientos generales esbozados hasta aquí, puesto que su nivel de generalización y la síntesis impuesta por el espacio propio de un trabajo de este tipo puede llamar a engaño y dar la impresión de simplificar estos problemas que, en este caso, están muy lejos de las intenciones de este trabajo. Habría que comenzar con algunas distinciones en torno al propio concepto de antropología aplicada, marcando dos ejes de coordenadas que, en términos generales, servirían para encuadrar las diferentes aplicaciones del “saber antropológico” en diferentes posiciones y niveles. El primero de estos dos ejes estaría marcado por una distinción fundamental: la *voluntad* o intenciones *a priori* que constituyen los porqués de una actividad antropológica concreta que, sin duda, flotan en el ámbito ético-político sobre toda la etnografía metatextual, así como las acciones o consecuencias *a posteriori* en forma de aplicaciones concretas y sus frutos, en las que suele desembocar el ejercicio aplicatorio. El segundo eje, de carácter menos “práctico” y tangible, se referiría a los diferentes planteamientos situados entre una teoría antropológica como *saber* y la necesidad de utilizar éste en forma de algún tipo de *poder*. Así, en el entrecruzamiento de estos dos ejes quizá sería posible distinguir muchas de las diferentes “tonalidades” que suelen encajonarse en la antropología aplicada. De este modo, aunque dentro del marco de una voluntad más o menos general de “bienintencionada integración” aparecen algunos ejemplos muy conocidos con matices distintivos, como los estudios de la Escuela de Chicago o los trabajos sobre desarrollo con sus raíces en la antropología aplicada más clásica [Foster, 1974] que, si bien no difieren mucho respecto a sus acciones y consecuencias de aplicación, sí lo hacen en sus intenciones *a priori* y en su voluntad de intervención, que no aparecen tan claras en el primer caso [v. Tax, 1975:171-177; Anta Félez, 2001a:227-247].

En realidad, gran parte de la cuestión radica seguramente en que cualquier intento de aproximación a la antropología aplicada en abstracto que pretenda huir de la simple toma de partido a favor o en contra, se hace muy complejo desde el comienzo, ya que para ello sería necesario hablar de antropólogos aplicados concretos y tener en cuenta el contexto donde se enmarcan, el *paradigma* de la disciplina en que se dan [Kuhn, 1989] que, en muchos casos, explica en

parte muchos porqués de los planteamientos teóricos y el del ejercicio aplicado que se desprende. En el caso de la antropología, en muchas ocasiones esto tiene relación con las diferentes visiones del status científico de la disciplina [v. Leach, 1975, 1990; Díaz Cruz, 1991:3-12; Reynoso, 1991; Anta Félez, 2002] y sus “utilidades prácticas”. Por tanto, volviendo a ejemplos concretos, estas gradaciones en la conceptualización “científica” de la disciplina pueden explicar, al menos en parte, los niveles de implicación ideológica en algunas propuestas antropológicas y las demandas de utilidades prácticas, del mismo modo que explicaría en parte los diferentes grados de “implicación antropológica” en el nivel ético, desde la voluntad *emancipatoria* y redentora de la corriente de investigación-acción, hasta la documentación de *mundos en extinción* o la actitud no interventora, academicista, de la antropología posmoderna, que en muchas ocasiones ha sido tachada de cínica o diletante [v. Castillo, 1991:87-98; Levi-Strauss, 1997; Geertz, 1984:31].

Este trabajo intentará aproximarse a todas estas cuestiones que conforman algunos “nudos gordianos” de las relaciones entre la antropología y la aplicación, mediante la problematización del ejemplo del indigenismo mexicano (en esta línea teórica puede verse Anta Félez [1999:253-258]), a partir de la ya mencionada idea de lo paradójico de dicho ejemplo, en parte debido a su propio origen en el seno de un proyecto nacional con unas directrices concretas, enfocadas en determinadas “problemáticas” socio-culturales específicas que, a su vez, dotarán a esta antropología de la morfología paradójica mencionada. Es paradójica porque en el ámbito del discurso antropológico el indigenismo mexicano tendrá un objetivo claramente integrador, destinado a ofrecer soluciones a una cuestión evidente: ¿qué hacer con la población indígena dentro del proyecto nacional? Con una clara tendencia pragmática, muchas veces utilitarista, mientras que, en un nivel de *práctica antropológica aplicada*, éste se abocará de alguna forma a la “impracticabilidad” o inaplicabilidad, reducida a simples esfuerzos por mantener su posición de mediación, de legitimación, lo que le obligará a dejar irresueltas cuestiones claves, a realizar programas aplicativos coyunturales, parciales y cambiantes, demasiado marcados previamente por los discursos prácticos que conducen a nada.

Antes de profundizar en el trabajo propiamente y teniendo en cuenta la mencionada especificidad de la antropología mexicana, así como de la vertiente indigenista, son necesarias algunas aclaraciones extra, que, sin duda, ayudarán a comprender mejor la intencionalidad de este texto. Ni mi experiencia de campo en México ni mi conocimiento de la antropología nacional son suficientes para

pretender una aseveración “experta” sobre debates que se continúan en el seno de la antropología mexicana, sobre un tema tan complejo como el indigenismo. Por el contrario, la intencionalidad de este trabajo es tentativa y su *direccionalidad* también es distinta de lo que pueda pensarse. Esta aclaración es necesaria porque la perspectiva elegida en este trabajo puede llamar a engaño, en determinados momentos, en el sentido de que es obvia la gran complejidad interna, la heterogeneidad de lo que entendemos por indigenismo. Evidentemente esto no ocurre. Por supuesto, conozco la gran complejidad que supone aproximarse a esta temática, tanto por las diferentes perspectivas teóricas como por las fuertes implicaciones socio-políticas inherentes al tema, o por las distintas etapas por las que ha pasado el indigenismo en el transcurso del siglo (es conocida la temporalización que hace Dietz [1995:26 ss] del periodo indigenista).

La pretensión de este trabajo no es caminar en la dirección de mostrar la complejidad interna del indigenismo mexicano, algo para lo cual existen sin duda autores mucho más aptos. En realidad, la idea de este trabajo es partir de dicha complejidad, “dándola por sabida”, y tener al indigenismo mexicano como anclaje concreto, como punto de partida, e intentar caminar en una dirección más abstracta, quizás más “universalista”. Se ensaya un acercamiento teórico y epistemológico a las condiciones de posibilidad y a las implicaciones de los ejercicios aplicatorios dentro de las ciencias sociales y, en concreto, dentro de la antropología. Lo que hace definitivamente “especial” al indigenismo mexicano desde esta perspectiva es su largo y continuo desarrollo, son también sus visibles implicaciones entre los diferentes espacios de los ejercicios de *saber/poder* social, es decir, entre las esferas académica, política y los espacios institucionales de integración y asistencialidad. Esto es fundamental para apreciar el modo en que se constituyen las “tecnologías sociales” y para pensar en las implicaciones de estas relaciones con las disciplinas académicas integradas en dicho “juego”. Para ello, no se profundizará aquí en el análisis de las diferencias entre las distintas corrientes teórico-ideológicas del pensamiento indigenista en México, principalmente *integracionismo*, *etnicismo* y *etnomarxismo* (un buen análisis puede verse en Huenchuan [2002]). Este propósito hubiera requerido otro trabajo independiente, debido a los diferentes equilibrios de estas corrientes respecto a la cuestión indígena, junto con las diversas “variantes”, como los llamados etnopopulismo o indigenismo pluriculturalista, o la heterogeneidad interna de cada una de estas corrientes —un buen ejemplo es el llamado etnomarxismo, que hubiera llevado el trabajo por direcciones distintas (pueden verse, entre muchos otros, Pozas [1985], Fevre [1999] o Díaz Polanco [1981]).

Por el contrario, la estrategia de aproximación seguida en el desarrollo del texto ha sido partir de anclajes unitarios, de la búsqueda de continuidades en el ejercicio teórico-práctico del indigenismo. Estas continuidades son más significativas de lo que se podría pensar, puesto que se sitúan en las bases teóricas y epistemológicas de la antropología mexicana, en su *tradición*, algo visible, por ejemplo, si se atiende a la presencia de conceptos marxistas, como el de *formación socioeconómica* o el enfoque *historicista*. Éstos no sólo son rastreables en los trabajos de autores cercanos al etnomarxismo sino que, con diferentes adecuaciones y perspectivas, se aprecian también en algunos trabajos clásicos del integracionismo o el etnicismo, tanto de Aguirre Beltrán como de Bonfil Batalla. Dicho esto, espero que a lo largo del texto serán perdonados algunos niveles de generalización, así como el hecho de rodear sin entrar en ciertas discusiones centrales del pensar indigenista. Además, para el lector será visible que me he centrado en las vertientes teórico-políticas que mejor representan la dualidad aplicación/teoría y el periodo que me interesa analizar, el integracionismo y el etnicismo, mientras que las menciones al etnomarxismo son escasas porque sus propuestas son de un mayor carácter *integralmente político*. Éstas son ceñidas sobre todo en el espacio académico, al menos hasta el emerger de la nueva situación post-indigenista o autonomista a partir de 1994, cuando las demandas realizadas desde Chiapas con la vista puesta en soluciones “cercanas”, como las implementadas en Nicaragua, mostraron el acierto de las críticas generadas desde hace tiempo en esta corriente, respecto a lo erróneo de las categorías de aproximación de las otras tendencias en sus categorías de aproximación a la cuestión (pueden verse, por ejemplo, trabajos de un autor central en esta corriente crítica, Díaz Polanco [1996, 1997], frente a la postura encontrada de Villoro [1998]).

#### EL INDIGENISMO COMO DISCURSO ANTROPOLÓGICO (APLICADO) Y COMO PRÁCTICA SOCIAL INAPLICABLE

Desde sus orígenes, el indigenismo mexicano y, por consecuencia lógica, gran parte de la antropología mexicana, ha tenido una relación cercana, muy intrincada con el proyecto nacional, con la modernización del Estado mexicano que nació después de la Revolución en el primer cuarto de siglo (para contextualizar el indigenismo mexicano con otro ejemplo latinoamericano, véase Marzal [1993]). Un buen ejemplo de estas implicaciones en la base del mismo proyecto de la antropología mexicana queda perfectamente representado en una de las obras clave que inician la tradición indigenista, *Forjando patria* de Manuel Gamio [1982],

cuyo planteamiento de una población indígena mayoritaria se podría considerar no mexicana y el principal obstáculo del país en su carrera hacia el desarrollo. Se puede considerar la matriz ideológica de toda una corriente antropológica de intervención con sus diferentes tendencias y divergencias. Esto resume muy bien la siguiente reflexión del antropólogo mexicano Eduardo Nivón:

Pero la clave está en que el tema de lo indio se convierte en un tema de Estado y este Estado empieza a diseñar profesiones, instituciones, políticas que van a tratar de dar una solución al asunto. Ahora esta política de integración que partía de la definición de que los indios no son mexicanos y, por tanto, habrá que hacerlos mexicanos si México quiere ser un país moderno, es de origen de la antropología mexicana y su gran cruz [Anta Félez, 2000].

En efecto, viendo la evolución de los discursos indigenistas mexicanos como un ciclo de *larga duración*, que en su primera época centraba su atención en *el indio* y, después, en su momento más destacado y creciente, en *lo indio*, se podría considerar algo similar a un programa de investigación y reflexión social, cuyos esfuerzos estaban centrados en obtener una mejor definición de diferentes categorías vinculantes *al indio* y *a lo indio*, en una serie de discursos de fuerte sentido aplicado a sus intereses socio-políticos, donde la retroalimentación entre la realidad social y las categorías de estudio eran permanentes. Aunque, obviamente, es de sospechar que el énfasis del núcleo ideológico-aplicatorio habría hecho de sus categorías étnicas unos productos muy influenciados por la *construcción administrativa, misionaria y antropológica*, más que por la conciencia autocrítica [v. Beaucage, 2001] en los cuales es difícil distinguir con nitidez entre la voluntad de profundizar en el conocimiento socio-cultural en un sentido “antropológico” y una voluntad de saber en la búsqueda de mayor profundidad de intervención, propia de cualquier tecnología social. Aunque una vez que se entra en el terreno de este tipo de discursos, la confusión y la duda parecen extenderse de forma curiosa y con su reflejo más claro en el ambivalente papel de algunos de los indigenistas más destacados en su supuesta labor de “dar voz” a las culturas indígenas subyugadas, al mismo tiempo que ocupan importantes cargos políticos administrativos en algunas de las distintas instituciones de aplicación/difusión de los discursos indigenistas estatales que paulatinamente han aparecido en el país y son modos de las redes de conocimiento/intervención/difusión del Estado (por ejemplo, el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela Nacional de Antropología o el Museo Nacional de Antropología).

Hay una ambivalencia entre las teorías antropológicas de la diversidad y las políticas de la integración, que es aún más paradójica si tenemos en cuenta que se hace especialmente visible en dos ejemplos como Arturo Warman y Guillermo Bonfil, quienes pertenecían a una generación de un fuerte talante crítico y que a partir de los años sesenta abanderó, desde su “declaración de intenciones”, *De eso que llaman antropología mexicana* [Varios autores, 1970], que pretende ser un cambio de actitud de los antropólogos frente al Estado y “a favor” de los indígenas. Esta generación tenía como líder más visible a Guillermo Bonfil, y centró muchos de sus ataques en la generación anterior de indigenistas, de un talante más clásico, menos influenciado por el marxismo, en especial en Aguirre Beltrán. Sirven de muy buena síntesis de este enfrentamiento generacional las “afrentas teóricas” entre los citados autores, pues las propuestas de Bonfil, que parten de la “reedificación de los conceptos de indio y nación”, serán las líneas maestras de un presunto nuevo indigenismo que pretendía romper con el indigenismo clásico, con los preceptos de la crítica académica y el diálogo que dividiera la palabra y la historia, lo cual denominaron *indianidad* (para un buen análisis de las propuestas de Bonfil, véase Anta [2001b] y del propio Bonfil [1988, 1987], entre otros) claro está, siempre desde las propias instituciones indigenistas, puesto que éstas y el panorama antropológico mexicano eran un todo.

En el enfrentamiento de esta “nueva antropología” mexicana que apareció en los años sesenta, con el ejercicio indigenista anterior —más clásico respecto a su asunción de las ideas primigenias del indigenismo y de su proyecto antropológico—, las diferencias no serán tantas como se pudiera prever, al menos no en la dirección de la teoría antropológica, cuyo rigor no se acercó, salvo alguna excepción, a trabajos como los de Aguirre Beltrán [1991, 1992]. En realidad, salvando las disquisiciones propias del cambio de generación en los puestos principales de una academia, con sus evidentes diferencias en la concepción de la disciplina que en este caso responden al carácter funcionalista e integrador de los trabajos de la generación de Aguirre, así como a su medida de análisis tradicional, es decir, la comunidad, frente a las teorías de la *indianidad* de los “nuevos antropólogos”, mucho más metafóricos en sus teorías, lo cual se resume muy bien como *tensiones entre presupuestos universalistas y particularistas*, muy propias de la antropología mexicana [v. Díaz Polanco, 1978:19-21]. La principal oposición entre ambas caras del discurso antropológico indigenista tiene un talante político en su sentido más clásico, que casualmente resume no sólo el principal dilema de este tipo de antropología sino también el de la antropología aplicada en general, así como algunos dilemas de la misma disciplina, que ca-

sualmente es también la explicación de la difícil posición en la que se situaba la nueva antropología encabezada por Bonfil, sus paradójicas ambivalencias institucionales, así como las críticas de autores “más comprometidos” respecto de su *talante retórico* (véase Lagarde [1974:222] y Colombres [1984]; también puede ser interesante Dietz [1995]). Evidentemente, me refiero a la *integración* en sus dos variantes ético-políticas más generales, es decir, contemplada como una necesidad político-social, incluso como una forma de protección de las minorías, frente a la *integración* como desaparición forzada de una cultura —es decir, concepciones dinámicas o estáticas de lo que llamamos culturas, confluyendo con la gestión política de éstas—. De ahí que en las propuestas rupturalistas de autores como Bonfil y compañía, así como cualquier aportación que pusiera en duda de algún modo el *status quo* teórico del discurso indigenista, el núcleo duro de ese “programa de investigación” (uso aquí, con cierta libertad, la terminología del trabajo de Lakatos [1983]), es decir, el *indio*, *lo indio*, como sujeto social, como patrón de conocimiento, la respuesta “difusiva” del panorama antropológico, prácticamente no desligada del indigenismo hasta los años ochenta, fuera unánime. Más aún, en el caso de propuestas mucho más agresivas que las del propio Bonfil, como la de Judith Friedlander cuando plantea la identidad indígena como *forzada* [1977] en un estudio que recibió severas críticas desde muchos ámbitos (ver en especial las de Stavenhagen [1990:74-80]). Lo siguiente resume muy bien las reflexiones de Eduardo Nivón: “[...] cualquier cosa que tú dijeras con profundidad sobre el tema indígena tendría enormes repercusiones en México, porque estabas atacando el núcleo fundamental de la antropología mexicana [...]” [Anta Félez, 2000].

Hasta ahora, el peso específico del texto se ha decantado sobre todo en aproximaciones al indigenismo como discurso antropológico; obviamente, sería muy complejo y requeriría mucha mayor profundidad intentar apreciar cómo y en qué diferentes niveles de carácter social está tal discurso de origen antropológico que, por supuesto, recogía inquietudes y barruntos culturales propios de su contexto socio-histórico y los reflejaba imbuidos de otro tipo de influencias relacionadas con el carácter académico/científico de la disciplina, así como de intereses políticos, habría calado y habría sido acogido y reinterpretado de diversos modos por diferentes sectores de la sociedad mexicana. En cualquier caso, puesto que el objetivo de este breve trabajo es tomar como ejemplo de reflexión el indigenismo mexicano y realizar algunas reflexiones sobre las problemáticas e imposibilidades que el ejercicio aplicado estudiado en un sentido integral en el que profundizaré más adelante, tampoco parece tener sentido

perderse por esos derroteros. No obstante, sí lo tiene acercarse, al menos de forma tangencial, a dos ejercicios prácticos visibles que las instituciones y políticas, fruto del discurso indigenista y sus variantes, han producido.

Esto es principalmente porque al margen de sus ineficacias o ineficiencias, más allá de las opiniones que puedan existir sobre los niveles de imposición, necesidad o injusticia que puedan existir implícitos en la acción indigenista, es algo de lo que también me quisiera alejarme aquí, con el objetivo de profundizar en la reflexión. El indigenismo mexicano presenta dos aspectos realmente significativos, los cuales pueden servir como puntos de partida desde los que se puede “lanzar” alguna línea de reflexión sobre las imbricaciones de la antropología social y el ejercicio aplicado. El primero de ellos tiene que ver con una mirada relativamente lejana, más bien con una perspectiva general, en la que el indigenismo —entendido de forma sistémica, incluyendo los discursos de legitimación antropológica, las instituciones de mediación social, de intervención y las de recreación y difusión de patrimonio cultural— aparece marcado por lo que se podría denominar de forma algo literaria, insalvables abismos entre los discursos antropológicos y las prácticas, en algunos casos y cuestiones, por qué no decirlo, bastante ricos y dotados de originalidad propia. La realidad “indígena”, que supuestamente —porque está “a pie de campo”— ocupa el lugar de “objeto” de reflexión e intervención social, se empeña en mostrarse compleja, cambiante y dinámica, en destrozarse los esquemas de análisis indigenistas. Y, por último, también entre estos dos polos bien separados y los resultados de dichos ejercicios aplicatorios y que, en teoría, serían “exigibles” de algún modo para una tecnología/ideología social basada en un esquema instrumentalista de observar, comprender, aplicar, intervenir y solucionar un “problema”. Seguramente esto no parece lejano de la realidad cotidiana en cualquier región mexicana y mucho menos a un nivel “estratégico” donde lo único que parece impregnado de dinámica social son las inferencias propias de los cambios coyunturales, debido a la propia dinámica social producida en diferentes escalas, “desde arriba” o “desde abajo”, desligando al “sistema indigenista” para que se sitúe permanentemente e intente mantener un *status quo* que lo legitime y perpetúe en su privilegiada posición. Ésta es una dinámica que ya habían apuntado muchos autores en diferentes zonas de intervención, en diferentes contextos nacionales, y que yo tuve la oportunidad de apreciar de forma etnográfica en mi trabajo sobre una zona de producción de café en el estado de Hidalgo [Palacios Ramírez, 2002; Martínez Borrego, 1991; Moguel, Botey, Hernández, 1992; Salazar, Nolasco, Oliveira, 1992].

Después de todo aquí aparece el segundo de los dos aspectos a los que me refería, se deja al margen la carga discursiva del indigenismo y sólo se analizan sus intervenciones sociales, incluso se podría decir que teniendo en cuenta esta carga simplemente con matices contextuales, éste no aparece muy distinto en su configuración pragmática, en sus formas ni en sus objetivos para cualquier otra acción: antropología para el desarrollo o ejercicio aplicado de las ciencias sociales. La única particularidad realmente sólida, visible, del indigenismo mexicano tiene que ver con su basamento político, con su particular relación con el Estado nacional, lo cual confiere a esta antropología el carácter paradigmático al que he referido durante todo el trabajo, ya que muestra muy bien los anclajes y relaciones de las ciencias sociales, incluida la antropología, con los proyectos modernizadores de origen estatal, sobre todo en dos cuestiones diferentes pero claves: la legitimación de las tecnologías de homogeneización y disciplinamiento social estatales y la aportación de patrones teóricos que de algún modo ofrezcan claves para comprender, mejorar la intervención en los procesos y mecanismos sociales de inclusión/exclusión [Escobar, 1997]. Sin duda, un magnífico ejemplo muy visible de estos complejos entrelazamientos entre ciencia y política, saber y poder dentro del contexto mexicano, es la *educación bilingüe* que representa una de las principales bazas definitorias del indigenismo y sus instituciones, recogiendo la legitimidad que éstas comienzan a perder en otros niveles, además de representar también una de sus más frustrantes imposibilidades estructurales, pues el aprendizaje del español y el mantenimiento de las “lenguas maternas” no ha propiciado la integración indígena, del mismo modo que tampoco consigue “salvar” a algunas de estas culturas (cuya presencia es minoritaria) de “la desaparición”. Aunque sí ha generado un cuerpo de agentes de intervención social, como los maestros bilingües, cuyo papel de mediadores les confiere un fuerte poder real en las comunidades en muy diferentes sentidos [v. Vargas, 1994]. Del mismo modo hay curiosidad porque el citado Bonfil tiene algún trabajo interesante debido a su enfoque crítico sobre la educación y sobre antropología aplicada [1995b:173-181; 1995a:803-805; v. De la Fuente, 1977; Kobayasi, 1985]. Ello es muy representativo de las realidades del indigenismo como práctica social, aun sin entrar en un asunto tan espinoso como las relaciones con el Instituto Lingüístico de Verano y sus nada desconocidos patrocinadores.

## CONCLUSIONES

Por último, y como intento de ensayar reflexiones generales, más que proponer algunas conclusiones acerca de lo aquí tratado, me gustaría terminar con la distinción de algunas ideas que, pese a estar entrecruzadas en algo tan intrincado como la relación entre la antropología y su aplicación, tienen anclajes y ubicaciones diferentes, cuya adecuada orientación puede ser importante para pensar sobre este asunto. En un nivel “más visible”, obviamente porque esta voluntad de *reproducción social* suele estar unida a casi toda institución [Bourdieu, 1988], la antropología indigenista mexicana ha luchado por mantener el status privilegiado que poseía desde sus orígenes. Por otra parte, sería absurdo pensar en la antropología sin antropólogos, es decir, al margen de intereses e influencias institucionales o de coyunturas sociales en lo cual se incluye el mantenimiento del status dentro de “la sociedad” [v. Rabinow, 1991:321-356]. Esto explica en parte la pelea de dicha antropología por defender y mantener su núcleo duro, *lo indio*, cuya administración era, sin duda, su seña de identidad, su legitimación; también se explican, al menos en parte, las problemáticas que las reivindicaciones de autogestión identitaria por parte de las inteligentísimos indígenas han causado a su propio aparato, toda vez que sus principios pragmáticos institucionales no les permitían una excesiva flexibilización y, en muchos casos, los antropólogos “extranjeros” aparecían como legitimadores de estos agentes indígenas autogestivos [v. Dietz, 1999].

En realidad, como ya decía anteriormente, la clave de la *cuestión indigenista* está en su sentido político, estudiado en una acepción clásica, es decir, en la negociación social de los *límites de la diversidad* [v. Arendt, 1997]. Algo que define un buena parte del “problema” de la aplicación antropológica y además dota al ejemplo indigenista de un gran valor representativo y paradigmático, ya que en realidad lo que se sitúa bajo toda la discursividad étnica, en un nivel operativo, político, institucional y práctico (donde se hacen útiles las discursividades antropológicas), es la mediación entre categorías, en cuya constitución dicha disciplina es también “casualmente” clave en la mediación entre lo culto y lo popular [Grignon y Passeron, 1992], como dualidad representativa de otras más concretas en otros niveles, incluidos/excluidos, desarrollado/subdesarrollado y todo un etcétera de categorías que forman parte del esquema conceptual y de la constitución social, no sólo del indigenismo mexicano sino de cualquier indigenismo, y seguramente de cualquier aplicación del saber antropológico.

Aún así, quedarían algunos aspectos por reflexionar, los cuales se encuadran en niveles seguramente más profundos, donde entroncan con las raíces filo-

sóficas de origen de los principios epistemológicos de la disciplina antropológica. Me refiero a la concepción ilustrada del mundo y a sus influencias en el pensamiento científico-social, a la concepción del mundo como un rompecabezas, en el cual *toda pregunta ha de tener una respuesta y todo problema una solución*, puesto que todos son *cognoscibles* y, por supuesto, también son *enseñables*. Lo que es mejor, todas *las respuestas son compatibles*, puesto que de lo contrario, el mundo sería un *caos* [v. Berlin, 1999].

La genealogía de estas ideas se extiende por todo o casi todo el pensamiento científico, incluido también el social, con diferencias respecto al relativismo de su asunción, pero que no explica totalmente la necesidad aplicacionista de las ciencias sociales. Esta necesidad utilitarista de la antropología, en este caso, tiene que ver algo más con lo que algunos autores han llamado el *chantaje de la ilustración*, la *razón como práctica social*, como respuesta al *presente*, incrustada en un esquema premeditado ético/político de las esferas públicas y privadas, no como parte de un cierto *ethos de la modernidad* ni como reflexión continua, desde cada presente *sobre los límites de lo necesario* [v. Foucault, 1984:5-22]. Éste es un chantaje que no sólo bastará en muchas ocasiones a la capacidad de generar pensamiento de disciplinas como la antropología sino, además, en el caso de que ésta escoja la vía de una opción total, pragmática por la aplicación, como el indigenismo, lo condena al fracaso. Algo que seguramente tiene que ver con el posicionamiento cartográfico de la disciplina dentro de los epistemológicos, situada permanentemente entre el sentido común y la filosofía, lo pragmático de su conocimiento y la necesidad de abstracción teórica, entre la vocación holística, los esquemas mecanicistas y la estética y la condena científica de dicha vocación.

En definitiva, situada siempre en el dilema entre *la necesidad y la contingencia* [Tyler, 1975:317-333], de nuevo está el dilema *categorial kantiano* “entre las cosas que son verdad en todos los mundos y las que lo son sólo en unas condiciones dadas”. Por consecuencia, tal vez el principal error de entender la antropología como ejercicio aplicado sea confundir el *sentido práctico* de ésta, que evidentemente es por mucho como una *reflexión crítica de la realidad* [v. Marcus, Fischer, 1986] con un planteamiento utilitarista que paradójicamente condena a la disciplina a la pérdida de su validez académica, así como a la inutilidad social.

## BIBLIOGRAFÍA

**Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1991(1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, FCE.

1992(1972) *Obra polémica*, México, FCE.

**Anta Félez, José Luis**

1999 "La institución como ejemplo de la imposibilidad de una antropología aplicada", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 73, Pamplona, España.

2000 "Alrededor de Guillermo Bonfil Batalla. Hablando con Eduardo Nivón", en *Gazeta de Antropología*, núm. 16 (en CD-Rom), Granada, España. <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome.html>.

2001a "El descubrimiento del Mediterráneo. La antropología aplicada y el secuestro de la antropología", en Munárriz, Luis y Fina Antón (comps.), *Antropología del Mediterráneo*, Murcia, Ediciones Godoy.

2001b "Integración, nación y revolución: el pensamiento de Guillermo Bonfil", ponencia presentada en la *xxvi Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Zacatecas, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

2002 *El sexo de los ángeles*, Jaén, España, Jabalcuz.

**Arendt, Hannah**

1997 *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.

**Beaucage, Pierre**

2001 "Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique", en *Recherches Amerindies au Québec*, vol. xxxi, núm. 1, Quebec.

**Berlin, Isaiah**

1999 *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus.

**Bonfil Batalla, Guillermo**

1988 (1981) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.

1989 *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo.

1995a "Educación indígena: el misterio bicultural", en *Obras Escogidas*, vol. 2. México, INI/INAH-CONACULTA.

1995b "El pensamiento conservador en la Antropología Aplicada. Una crítica", en *Obras Escogidas*, vol. 1, México, INI/INAH-CONACULTA.

**Bourdieu, Pierre**

1988 (1980) *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Gedisa.

**Castillo, Julio**

1991 "La investigación-acción en Ciencias Sociales", en *Revista Chilena de Antropología*, núm. 10, Santiago de Chile.

**Clifford, James**

1995 (1988) *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa.

**Colombres, Adolfo**

1984 *La hora del bárbaro: bases para una antropología social de apoyo*, México, La red de Jonás/Premia.

**De la Fuente, Julio**

1977 *Educación, antropología y desarrollo en la comunidad*, México, INI.

**Díaz Cruz, Rodrigo**

1991 "Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción", en *Alteridades*, vol. 1, núm. 1, México.

**Díaz Polanco, Hector**

1978 "Indigenismo, populismo y marxismo", en *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.

1981 "La teoría indigenista y la integración", en Díaz Polanco *et al.*, *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*, México, Centro de Investigaciones Sociales.

1996 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI.

1997 *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI.

**Dietz, Gunther**

1995 *Teoría y práctica del indigenismo. El caso del fomento de la alfarería en Michoacán (México)*, Quito, Abya-Yala.

1999 *La comunidad purhepecha es nuestra fuerza. Etnicidad y región en un movimiento indígena en México*, Quito, Abya-Yala.

**Escobar, Arturo**

1997 "Antropología y desarrollo", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales, Antropología, temas y perspectivas*, núm. 154, en [www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html](http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html).

**Fevre, Henrie**

1999 *El indigenismo*, México, FCE.

**Foster, George**

1974 *Antropología aplicada*, México, FCE.

**Foucault, Michel**

1984 "¿Qué es la ilustración?", en *Revista de pensamiento crítico*, núm. 1, Barcelona.

1999a(1966) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.

1999b(1969) *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.

**Friedlander, Judith**

1977 *Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, México, FCE.

**Gamio, Manuel**

1982(1916) *Forjando patria*, México, Porrúa.

**Geertz, Clifford**

1984 *Conocimiento Local*, Barcelona, Paidós.

1996(1973) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

**Grignon, Claude y Jean C. Passeron**

1992 *Lo culto y lo popular*, Madrid, Ediciones La Piqueta.

**Habermas, Jürgen**

1996 "Técnica y ciencia como ideología", en De la Peña, Guillermo y Juan Sánchez (comps.), *El cambio social. Evolución, modernidad y revolución*, Guadalajara, SEP.

**Kobayasi, José M.**

1985 *La educación como conquista*, México, El Colegio de México.

**Kuhn, Thomas**

1989 *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Siglo XXI.

**Lagarde, Marcela**

1974 "El concepto histórico del indio. Algunos de sus cambios", en *Anales de Antropología*, vol. XI, México.

**Lakatos, Imre**

1983 *La metodología de los programas científicos de investigación*, Madrid, Alianza.

**Leach, Edmund**

1975 "El método comparativo en Antropología", en Llobera, Josep R. (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.

1989 *Cultura y comunicación*, Madrid, Siglo XXI.

**Levi-Strauss, Claude**

1972 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

1997 *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós.

**Llobera, Josep R. (ed.)**

1990 *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama.

**Marcus, George E. y Marcus Fischer**

1986 *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press.

**Martínez Borrego, Estela**

1991 *Organización de productores y movimiento campesino*, México, Siglo XXI.

**Marzal, Manuel M.**

1993 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona Anthropos/UAM.

**Moguel, Julio, Carlota Botey y Luis Hernández (eds.)**

1992 *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI.

**Palacios Ramírez, José**

2002 *Café, poder, redes y globalización: una etnografía entre los tepehua (Hidalgo, México)*, memoria presentada para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en Antropología, Universidad de Granada (inédito).

**Podolefsky, Aarón y Brown, Peter. J. (eds.)**

1991 *Applying Cultural Anthropology: An Introductory Reader*, California, Mayfield Publishing Company.

**Pozas, Ricardo e Isabel Pozas**

1985 *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI.

**Rabinow, Paul**

1991 "La representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la Antropología", en Clifford, James y George E. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Jucar.

**Reynoso, Carlos (comp.)**

1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.

**Salazar, Ana, Margarita Nolasco y Mercedes Oliveira**

1992 *La producción cafetalera en México, 1977-1988*, México, UNAM.

**Stavenhagen, Rodolfo**

1990(1975) *Problemas étnicos y campesinos*, México INI.

**Tax, Sol**

1975 "Action anthropology", en *Current Anthropology*, núm. 16.

**Tyler, Stephen A.**

1975 "Una ciencia formal", en Llobera, Josep R. (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.

**Vargas, María E.**

1994 *Educación e ideología: constitución de una categoría de intermediarios en las comunicación. El caso de los maestros bilingües tarascos, 1964-1982*, México, CIESAS.

**Varios autores**

1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, México, CP/ENAH.

**Villoro, Luis**

1998 *El estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM.

**Weber, Max**

1975 "Valor y racionalidad", en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

1994 *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

