



Ser indio otra vez en Hueyapan*

Judith Friedlander

Tuve el honor de presentar la nueva edición de *Ser indio en Hueyapan* en Guadalajara en la Feria Internacional del Libro de 2006. Revisada y actualizada, esta versión reproduce el libro original aunque en un estilo literario más fino o por lo menos ésa ha sido mi intención. En algunos de los capítulos incorporé investigaciones que hice después, en los años intermedios; por ejemplo en el capítulo 5, sobre la religión. Cada capítulo va también acompañado por una larga serie de notas, en algunos casos para aportar datos etnográficos contemporáneos; en otras para mencionar trabajos escritos después de la publicación original que dan apoyo a lo que quise decir en ese entonces; y todavía otras para representar argumentos de quienes me critican en forma directa. Finalmente, al tiempo que conservo la integridad de la etnografía original, voy mas allá de lo que había escrito, tomando mi análisis sobre el ser indígena de hace más de 30 años y aplicándolo a la situación de hoy tanto en el plano regional como en el nacional. Entonces, en un nuevo capítulo, desarrollo el tema del capítulo final del libro original, que es muy corto, y ofrezco una reflexión larga y actualizada sobre el papel de los antropólogos en la construcción de lo indígena, desde la Revolución Mexicana hasta la primera década del nuevo milenio, concentrando el análisis en los últimos 35 años.

Lo que me preocupaba en el libro original era la categoría misma y los criterios empleados para identificar a alguien como “indígena”, criterios que estaban cambiando constantemente, sostenía yo, dependiendo del año. A lo largo de los siglos, conforme las personas que pertenecían a las clases dominantes

* Traducción al castellano por Orlando García-Valverde, Interidiom, S.A., San José, Costa Rica.

en México adoptaban nuevas costumbres y rechazaban las antiguas, exportaban sus viejas tradiciones a sitios remotos del país, rebajando frecuentemente estas prácticas recicladas a la condición inferior de “indio”. Como resultado de ello, mientras los identificadores culturales estaban cambiando con frecuencia, la posición social de los indígenas permanecía esencialmente igual. Los indígenas seguían siendo “indios” por cuanto continuaban careciendo de lo que la elite mexicana continuaba adquiriendo.

Ahora, en la primera década del siglo 21 se mantiene la misma tensión entre cambio y no cambio, pero con variaciones interesantes sobre un tema muy antiguo. Buscando formas de describir la situación actual me encontré con un “corolario” de la famosa proposición “*plus ça change plus c’est la même chose*”: “*moins ça change –dice el corolario– moins c’est la même chose*” (cuanto menos cambian las cosas menos se mantienen igual). Y cuando vuelvo la vista atrás a los 35 años que han pasado, el *moins ça change* prevalece con fuerza. Las comunidades indígenas se encuentran todavía en rampante pobreza, como estaban a finales de la década de 1960 y por siglos antes de eso. Pero cuanto menos cambian las cosas menos se mantiene igual el discurso sobre los indígenas.

Conforme México hace su “transición hacia la democracia” el gobierno adopta el lenguaje de la diversidad. La gente habla más hoy acerca de dar a los indígenas sus derechos indígenas que acerca de ayudarlos a participar en un México culturalmente unificado. El pluralismo étnico ha reemplazado la imagen revolucionaria de un solo pueblo con una doble herencia; la nación mestiza ha cedido el paso al estado multicultural.

Puede haber distintas opiniones acerca de lo que dio lugar al movimiento por los derechos indígenas en México y acerca del papel que han desempeñado los antropólogos en él como guías ideológicos. Sin embargo, los expertos coinciden generalmente en que el movimiento se fue haciendo más fuerte a medida en que la nación iba abandonando sus políticas aislacionistas y comenzó a participar activamente en la economía global. Y conforme los líderes de México fueron preparando el país para que abriera sus puertas aún más a los mercados internacionales, iban decididamente dependiendo más del consejo de los economistas que del consejo de sus amigos en la antropología, con quienes habían tenido una relación muy especial desde los días de la Revolución Mexicana. Estos cambios, a la vez, llevaron al partido en el poder a cuestionar la idea de una cultura unificada, inspirada en gran parte por conceptos antropológicos acerca



SECCIÓN TESTIMONIOS

del mestizo. Como resultado de ello, tras años de ejercer una enorme influencia en la política pública, la antropología perdió su centralidad ante el proyecto nacional. Y a medida en que fue apagándose la estrella de la disciplina en los círculos gubernamentales, los antropólogos encontraron una nueva fuente de iluminación en la oposición política.

De manera coincidente, o quizás no tan coincidente, tras años de trabajar con el liderazgo del país para ayudar a los indígenas a avanzar de la tradición a la modernidad, los antropólogos cambiaron de marcha. Hoy los vemos capacitando a miembros de comunidades indígenas para que se conviertan en especialistas de sus usos y costumbres. Hablando como defensores de culturas tradicionales alientan a los indígenas a reclamar su ciudadanía indígena y a exigir protección de la Constitución mexicana para ejercer el derecho de practicar sus antiguas costumbres.

Para seguir la pista a estos cambios examino la historia de la antropología mexicana, concentrando mi atención, en particular, en el decaimiento de la profesión en los últimos 30 años en tanto que elemento de influencia en el gobierno, y en el aumento simultáneo del interés en los derechos indígenas por parte de los antropólogos. Pero antes de ir al tema principal del capítulo explico por qué escribí el libro como lo escribí, describiendo el momento histórico particular en la Universidad de Chicago donde estudiaba en ese momento. En este contexto también abordo cierto número de temas metodológicos y éticos que constituían una preocupación mutua entre antropólogos de mi generación en México y Estados Unidos, por ejemplo las implicaciones éticas de hacer el trabajo etnográfico de campo.

Esta preocupación con el trabajo de campo era candente en la década de 1970, y es asunto de continua controversia en el presente. Hoy, no obstante, discutimos el problema mientras vemos a los sujetos de estudio de la indagación antropológica abandonar sus hogares en las excolonias de Europa y de Estados Unidos de América para asentarse en barrios pobres en las ciudades y pueblos de lo que los franceses llaman “La Métropole”, trasladándose “desde los márgenes del mundo moderno hasta su centro”. Y conforme los hijos y los nietos de aquellos a quienes nosotros estudiamos abandonan sus comunidades y emigran hacia Europa y Estados Unidos, la antropología estadounidense, en contraste con la antropología mexicana, se ha hecho cada vez más influyente en el contexto más amplio de las comunidades académicas y políticas. Refiriéndose a la mayor po-

pularidad de que ahora goza esta disciplina, Clifford Geertz observa que los antropólogos han respondido peleándose entre sí aún más de lo que solían hacerlo, y yo agregaría que por el honor de representar la disciplina ante el mundo exterior. Si se viese forzado a tomar partido, Geertz favorecería a “aquellos más proclives a una visión estilo libre de las cosas ” antes que a aquellos a quienes el llama “cazadores de paradigmas”. Pero ha perdido la paciencia virtualmente con todos: “Los más inclinados a una visión estilo libre de las cosas sufren con su propia variedad de falta de agallas, excepto que es menos metodológica que moral. No les preocupa tanto que la investigación ‘yo antropólogo, tú nativo’ sea rigurosa como que sea decente. Este aspecto, sin embargo, les preocupa *mucho*”. Luego procede a criticar la forma de darse golpes en el pecho en que yo incurrí con vehemencia en 1975. Y a su modo de ver el problema sigue así: “La situación cambiante del etnógrafo, tanto intelectual como moral, producto del traslado de la antropología desde los márgenes del mundo moderno hasta su centro resulta tan mal abordada si se da la voz de alarma como si se invoca la ciencia. El simple malestar es tan evasivo como el simple rigor y es mas bien más autocomplaciente”.

El “simple malestar” me llevó a apartarme de México y a comenzar un nuevo proyecto en Francia, pero no antes de ver el libro publicado en castellano. Ya para 1977, el año en que *Ser indio en Hueyapan* vio la luz, las cosas habían comenzado a cambiar en tal dirección que me impulsaban a apartarme aun más. Una generación más joven de antropólogos había reemplazado la vieja escuela de los indigenistas en México. Yo sabía quiénes eran y había conocido a varios de ellos antes, mientras hacía trabajo de campo en Hueyapan (por ejemplo: Lourdes Arizpe, Guillermo Bonfil, Andrés Medina, Guillermo de la Peña y Arturo Warman). Era posible predecir que los más militantes entre ellos eran hostiles a los estadounidenses de cualquier color político, aun a personas que, como yo, compartían su crítica contra la política internacional de Estados Unidos de América, y yo simpatizaba con la posición que asumieron. Lo que no entendí en 1977 fue que realmente estábamos en desacuerdo si no acerca del imperialismo acerca de los pueblos indígenas en México.

Aunque compartíamos una predilección por formas marxistas de análisis, mis críticos en México estaban en desacuerdo con la forma en que yo usaba el concepto de lo que es la clase para abordar el asunto indígena. Y a lo largo de los años aumentaron las divisiones entre nosotros, conforme mas antropólogos de la



SECCIÓN TESTIMONIOS

generación de 1968 se iban interesando en el México indígena. A fines de la década de 1960 cierto número de actores clave estaban aún trabajando en pueblos mestizos o en barrios pobres urbanos. Pero otros ya habían cambiado su campo de investigación y estaban asumiendo posiciones a mediados de la década de 1970 que diferían de las mías. Donde yo veía opresión, ellos veían resistencia; donde yo veía “cultura” utilizada para justificar el hecho de que los indígenas vivían en pobreza desesperada, ellos veían los resplandores del orgullo étnico.

Los debates sobre culturas indígenas eran todo menos un asunto local. La idea de diversidad había captado la imaginación de la nueva generación de intelectuales de izquierda en todo el mundo. Tal como lo demostraron los estudiantes en 1968, en Tokio, Varsovia, Praga, París, Nueva York y la Ciudad de México, ellos cuestionaban las interpretaciones hechas por la Unión Soviética de las doctrinas marxistas y volvieron a los textos. Para mí esto significó examinar de manera crítica el “asunto nacional” y las formas en que la Unión Soviética había convertido las culturas indígenas en folklore, una versión de lo cual vi en el México postrevolucionario. Para un número creciente de mis contemporáneos en México esto significó celebrar la diferencia; un giro irónico de los acontecimientos si se considera cuántos de ellos habían confrontado anteriormente a los antropólogos estadounidenses por hacer parecer exóticos a los indígenas.

Se me tomó por sorpresa, aunque debería haberlo previsto. Primeramente fui a México a buscar grupos que pudiesen ser parecidos a los movimientos Poder Negro y Poder Indígena Norteamericano en Estados Unidos. Lo que me interesaba en particular era la ideología cultural de esas movilizaciones políticas. Cuando por primera vez vi a miembros de un movimiento de reivindicación azteca que yo llamé el “Movimiento” trazando similitudes entre ellos y el movimiento Poder Negro, pensé que había encontrado el equivalente mexicano de lo que estaba observando en Estados Unidos. Pero por supuesto que no era así. Más aun, el Movimiento no era el único grupo en México en ese momento que se estaba identificando con los radicales en el movimiento de Derechos Civiles o con otros que luchaban por los derechos de alguien. Algunos miembros de la izquierda estudiantil se identificaban también y ellos estaban destinados a tener un impacto mucho mayor en la política de México que el Movimiento.

A pesar de diferencias obvias entre la izquierda estudiantil y el Movimiento, los dos grupos tenían cosas importantes en común. Como el Movimiento, los activistas estudiantiles, particularmente los que estaban estudiando antropolo-

gía, identificaban las luchas de movimientos separatistas en otras partes del mundo con las injusticias que los indígenas afrontaban en México. Y como el Movimiento antes de ellos, veteranos de la izquierda estudiantil comenzaron a capacitar a los indígenas para luchar por sus derechos como ciudadanos indígenas del Estado.

Algunos podrán decir que estoy pintando el cuadro a brochazos, generalizando en sitios en que es preciso matizar. La historia, naturalmente, es más complicada. Por ejemplo, al hacer un estudio de la historia de la antropología mexicana Emiko Saldívar ha mostrado hábilmente que la entidad empleada para ejecutar la política indigenista (INI) continuaba promoviendo programas asimilacionistas en comunidades indígenas mucho tiempo después de que se hubiese retirado la vieja guardia. Estos programas, no obstante, todavía tenían que competir con una alternativa atractiva que también era apoyada por miembros del INI y que había seducido la imaginación de mucha gente en todo el mundo. Luego, aunque personas como Guillermo de la Peña puedan ajustarse a la descripción que yo hice de los antropólogos mexicanos que antes escribían sobre mestizos y ahora escriben sobre indígenas, su análisis del surgimiento de los derechos indígenas evita tomar partido en debates sin rumbo sobre las supervivencias culturales. Con su centro de operaciones en Guadalajara, de la Peña participa activamente en conversaciones con pensadores de Europa, Canadá y Estados Unidos acerca de la política del reconocimiento y la distribución. Académicos como el, con fundamentos históricos y filosóficamente sofisticados, posibilitan los tipos de intercambio que yo quería tener hace más de 30 años. Lo mismo en el caso de antropólogos como Claudio Lomnitz y Deborah Poole, radicados en Estados Unidos de América. También ellos guardan su distancia de las imágenes de un México indigenizante, mientras que ofrecen análisis históricamente matizados acerca de la historia de la raza y la clase en México y acerca del ascenso de intelectuales indígenas hoy. La impresionante investigación de colegas como éstos ha mejorado nuestro entendimiento acerca de cómo los indígenas se convirtieron en una clase social en México, sin perder el estigma tanto racial como cultural, de una identidad indígena anacrónica. Sus aportaciones, creo, también han fortalecido el argumento que yo trataba de establecer.

Aprovechando la admirable erudición de Claudio Lomnitz, Guillermo de la Peña, Emiko Saldívar y Saúl Velasco, entre otros, y tomando en cuenta algunas de mis propias investigaciones que fueron publicadas después del libro, una

parte del capítulo 9, que escribí especialmente para la nueva edición de *Ser Indio en Hueyapan*, examina brevemente la historia de la antropología en México, concentrándose particularmente en el período posrevolucionario y en los diversos cambios que se operaron en el INI. Habiendo hecho mi trabajo de campo en 1969-1970 y publicado el libro en 1975, abordo los años 70 en mayor detalle, pero sigo la historia hasta los primeros años del siglo 21.

Después de 1968 una nueva generación de antropólogos se apartó del proyecto nacional y unió fuerzas con una comunidad política mas amplia que se oponía al modelo de una fuerte nación estado y de una sola cultura unificada. Como lo señala la politóloga Courtney Jung, “Durante la década de 1970 activistas de los derechos indígenas, muchos de ellos antropólogos, comenzaron a organizar mas allá de las fronteras estatales y por medio de conferencias, un corpus creciente de textos académicos y peticiones directas a organizaciones internacionales.”

Al observar la década de 1970 más de cerca, vemos que la nueva generación de antropólogos mexicanos comenzó a cambiar el rumbo aproximadamente al mismo tiempo que el liderazgo del PRI. Tras años de estar ligado al gran proyecto revolucionario, el partido gobernante había comenzado el proceso difícil de desmantelarlo; un proceso que comprendía abandonar el tema unificador de una antropología nacional y reemplazarlo con la nueva imagen de México como estado multicultural. Naturalmente, la transformación no se dio de un día para otro, pero con el beneficio de una visión retrospectiva podemos fácilmente seguir la pista a los cambios hacia atrás, por lo menos hasta los años.

Ultimos de la presidencia de Luis Echeverría. Luego, cuando López Portillo inició su sexenio en 1976 las cosas comenzaron a cambiar más rápidamente. Después de esto, sería solo asunto de tiempo para que el gobierno mexicano ratificara la Convención 169 de la Organización Internacional de Trabajo de la ONU (1989) y la legislatura reconociera los derechos de los pueblos de México en el artículo 4 de la Constitución de la nación (1992).

Habiendo escrito mi libro durante los años de Echeverría, no me di cuenta de lo que se avecinaba. En vez de prever los cambios conforme iban dándose, seguí criticando el proyecto nacional que ya estaba llegando a su fin. El gobierno, sostenía yo, emitía un doble mensaje a las comunidades indígenas: sean mestizos en casa e indígenas en la calle. Me preocupaba sobre todo el hecho de que el Estado obligara a los indígenas jugar el papel simbólico de enlace con el

pasado prehispánico. Mis contemporáneos en México estaban igualmente entrabados en un conjunto de suposiciones basadas en el proyecto revolucionario y atacando programas moribundos que ya iban de salida o que estaban experimentando grandes cambios. Sin embargo, ellos dirigían su crítica al otro extremo del problema, es decir, a la política mexicana de asimilación de los indígenas. En resumen, mientras que yo acusaba al Estado de mantener a los indígenas como “indios”, mis colegas lo acusaban de etnocidio.

Identificando a los pueblos indígenas con grupos marginados en otras partes del mundo, miembros de la nueva generación de antropólogos alabaron a los indígenas mexicanos por resistir valientemente las fuerzas del cambio, aplaudiéndolos por defender sus culturas con éxito contra políticas intervencionistas que pretendían asimilarlas. Las culturas indígenas, naturalmente, habían cambiado a lo largo del tiempo, pero sus costumbres y cosmovisión –se argumentaba– eran significativamente distintas de las de los no indígenas. Y conforme criticaban la política tradicional indigenista del gobierno –que estaba, repito, en proceso de desaparición– instaban a sus colegas antropólogos a animar a los pueblos indígenas al autogobernarse según sus propias tradiciones. Los indígenas, proclamaban los antropólogos de la nueva generación, deberían elegir consejos tribales y convertirse en guardianes de sus propias culturas.

Con ayuda del trabajo hecho por Guillermo de la Peña y los demás colegas mencionados anteriormente, el capítulo sigue describiendo los cambios que se producían en los años intermedios, incluso en los censos –otra historia muy interesante– a medida en que la política indigenista pasaba de Indigenismo Oficial a Indigenismo de Participación, luego a Indigenismo de Etno-desarrollo, después a Indigenismo Legal, hasta que el Presidente Fox en 2002 abandonó el INI y creó en su lugar la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Mientras que fui resumiendo estos períodos, fui incorporando el análisis que hace Claudio Lomnitz del surgimiento y de la caída de una “antropología nacional” en México. Con la ayuda del análisis de Lomnitz, se ve que existe una relación directa entre el decaimiento de una antropología nacional y la pérdida de influencia de la disciplina en círculos gubernamentales. Al mismo tiempo se ve también un surgimiento de una actividad política en defensa de los derechos indígenas por parte de los antropólogos.

Ya fuera del escenario, los antropólogos ocuparon puestos como investigadores y profesores en muchas instituciones que se habían creado a lo largo de los

años en distintas partes del país. Al no ser ya necesarios para estructurar la política nacional, muchos de ellos se dedicaron a la causa del movimiento de los derechos indígenas, algunos como teóricos, algunos como activistas y otros como ambos. En los primeros años del siglo 21 los más inclinados a la filosofía se encuentran participando en discusiones internacionales inspiradas por el trabajo de Charles Taylor, Will Kymlicka y Alain Touraine, entre otros. En este proceso los antropólogos han abandonado la antropología como base teórica de su reflexión y con ella mucho interés en nociones anticuadas de cultura, aunque los movimientos que han seducido su imaginación están extrayendo sus identidades étnicas del mismo material que los antropólogos solían estudiar.

Entonces ¿qué consecuencias tuvieron todos estos cambios en Hueyapan? Yo trato de responder a esa pregunta en las últimas páginas del libro. Resumiendo, si se va al pueblo hoy se encuentra allá, como se encuentra en otros pueblos rurales, una comunidad de muchas mujeres y menos hombres. Un porcentaje importante de la población masculina ya no vive en casa. A pesar de registrarse en el censo nacional como padres de familia, están trabajando en Estados Unidos o en otras partes de México, habiendo dejado a sus mujeres y niños con sus propias madres. Gracias al dinero que mandan al pueblo se ve ahora casas nuevas de ladrillo rojizo y hormigón, similares a las que se encuentran en poblados de mestizos. Estos hogares de más reciente construcción carecen de encanto rústico pero dan a sus orgullosos ocupantes la conveniencia de instalaciones de plomería interior y otras comodidades identificadas en 1970 exclusivamente con los servicios de la vida urbana. En el pueblo de hoy cada año se pierde aun más el idioma náhuatl y menos mujeres se visten con el traje tradicional.

A pesar de todos los cambios, Hueyapan sigue siendo pobre y, según los no indígenas, indígena también. La condición cultural del pueblo permite a sus pobladores recibir apoyo financiero del gobierno; eso, claro, si juegan el juego de ser indios. Ahora los domingos se encuentran mujeres en la plaza central vendiendo prendas “indígenas” de lana, hechas en el telar de cintura concretamente para el mercado turístico, artículos que nunca antes producían. Cerca de donde se venden las prendas a veces se ve a miembros de un equipo de antropólogos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas produciendo programas culturales en náhuatl con algunos colaboradores de Hueyapan. Lo hacen, se supone, para distraer a los pobladores y atraer a turistas y especialistas de usos y costumbres. No van muchos turistas todavía, pero hace poco llegaron

al pueblo una antropóloga suiza y un lingüista danés. Fueron estos investigadores hasta allá porque se dice hoy, como se decía antes, que Hueyapan es uno de los últimos pueblos indígenas “auténticos” del estado de Morelos.

BIBLIOGRAFÍA

- DE LA PEÑA, Guillermo (1995) “Nationals and Foreigners in the History of Mexican Anthropology” *The Conditions of Reciprocal Understanding*. Ed. James Fernandez and Milton Singer. Chicago: University of Chicago Press, 276-303.
- (1999) “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada.” *Descatos: Revista de Antropología Social*, 1. pp. 13-27.
- FRIEDLANDER, Judith (1977) *Ser indio en Hueyapan: un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*. Trad. Celia. H. Paschero. México: FCE.
- (2006) *Being Indian in Hueyapan: A Revised and Updated Edition*. New York: Palgrave.
- GEERTZ, Clifford (2000) *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- JUNG, Courtney (2003) “The Politics of Indigenous Identity: Neoliberalism, Cultural Rights and the Mexican Zapatistas.” *Social Research*. 70.2. pp. 433-462.
- Lomnitz, Claudio (1992) *Exits from the Labyrinth*. Berkeley: University of California Press.
- (2001) *Deep Mexico/Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- POOLE, Deborah (2004) “An Image of ‘Our Indian’: Type Photographs and Racial Sentiments in Oaxaca, 1920-1940.” *Hispanic American Research Review*. 84.1 pp. 37-82.
- SALDÍVAR TANAKA, Emiko (en prensa) *Prácticas cotidianas del indigenismo: una etnografía de Estado*. México: UIA.
- VELASCO CRUZ, Saúl (2003) *El movimiento indígena y la autonomía en México*. UNAM/UPN.