

MANUEL GAMIO Y LAS BASES DE LA POLÍTICA INDIGENISTA EN MÉXICO

Irving Reynoso Jaime*

RESUMEN. En este trabajo se presenta el perfil intelectual de Manuel Gamio, considerado el padre de la antropología moderna en México, y uno de los principales ideólogos del indigenismo latinoamericano del siglo XX. La influencia de Gamio se ejerció en el debate ideológico y permeó hacia las políticas públicas y en la lógica de la construcción de las instituciones de orientación indigenista. Se expone su formación en la corriente del relativismo cultural bajo la tutela del antropólogo norteamericano Franz Boas, y sus innovaciones en los campos de la arqueología, etnografía y antropología mexicana, así como su decisiva influencia para dejar atrás el paradigma decimonónico de “el indio bueno es el indio muerto”, enfatizando la necesaria incorporación del indígena al proyecto de estado moderno posrevolucionario.

PALABRAS CLAVE. Indigenismo, antropología, Manuel Gamio, siglo XX, historia.

INTRODUCCIÓN

En la segunda mitad del siglo XX, los movimientos etno-políticos comenzaron a adquirir mayor protagonismo en la problemática de los países de América Latina, como resultado de un largo proceso de lucha y organización. Dichos movimientos expresaban nuevas formas

* Doctor del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente colabora en el Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Correo electrónico: irving.reynoso@gmail.com

de participación política y planteaban una relación distinta entre los indígenas y el Estado. En el caso de México se puede tomar como fecha simbólica el año de 1974, cuando el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, organizó el Primer Congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas, en el que 1 230 delegados tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales se expresaron por medio de ponencias sobre temas como la tierra, el comercio, la educación y la salud. Este congreso es considerado el antecedente de mayor relevancia de las luchas indígenas del último cuarto del siglo XX. Su influencia se dejó sentir de inmediato cuando, un año después, Gonzalo Aguirre Beltrán, entonces director del Instituto Nacional Indigenista, llevó a cabo el Primer Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas, en Pátzcuaro, Michoacán. La coyuntura de 1992, cuando el gobierno español festejó los 500 años del descubrimiento de América, generó un importante debate sobre la problemática indígena entre los partidarios de la “conquista” y los del “descubrimiento” —Miguel León Portilla, intentando resolver la polémica, se refirió al “encuentro de dos mundos” (Zolla y Zolla Márquez, 2004).

En este contexto se alentó una importante reflexión sobre el concepto de cultura, la relación de los indios con el Estado, el carácter pluricultural de la nación mexicana y las responsabilidades sociales que esto implicaba. Con la vuelta de siglo a la vista, se hacía evidente la incapacidad de las políticas indigenistas que se venían aplicando en México. Es interesante detenernos a revisar los diversos organismos que el Estado mexicano creó durante el siglo XX para el estudio y atención de los pueblos indios: Junta para el Mejoramiento de la Raza Tarahumara (1906), Sociedad Indianista Mexicana (1910), Dirección de Antropología (1917), Departamento de Educación y Cultura Indígena (1921), La Casa del Estudiante Indígena (1926), Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938), Dirección General de Asuntos Indígenas (1946), Instituto Nacional Indigenista (INI, 1948) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1951); en la actualidad, la mayor instancia gubernamental orientada hacia los indígenas es la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que desde 2003 reemplazó al INI. A esto hay que agregar las veinte legislaciones estatales que entre

1992 y 2001 sancionaron algún tipo de reconocimiento de los derechos indígenas.¹

Y sin embargo, una de las cuestiones que vino a demostrar la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, es que la política indigenista en México es un problema no resuelto. El neozapatismo abanderó las demandas del movimiento indígena nacional, dando un papel central a la lucha por la autonomía, la crítica del neoliberalismo y la búsqueda del reconocimiento de la pluralidad y el derecho al autogobierno de las comunidades indígenas (Zolla y Zolla Márquez, 2004).

Ante la incapacidad del Estado mexicano para atender las demandas de la población indígena, se pueden plantear algunas interrogantes: ¿Cuáles son los supuestos teóricos y conceptuales que han inspirado la política indigenista en México? ¿Cómo se concibe al indígena y qué lugar ocupa en la sociedad? ¿Cuáles son los proyectos de desarrollo social, económico y cultural para los indígenas y qué objetivos persiguen? ¿En qué medida los indígenas han participado o influido en la elaboración de dichas políticas y proyectos? ¿Quiénes han reflexionado sobre este problema y cuál es su opinión al respecto?

Obviamente, el esclarecimiento de estas cuestiones implica un análisis que excede las pretensiones de este trabajo. Nuestro punto de partida es el estudio de la figura intelectual más representativa del indigenismo mexicano: Manuel Gamio. Considerado el “padre de la antropología mexicana”, sus planteamientos conceptuales, su investigación de campo y su actuación en el desarrollo institucional del indigenismo, ejercieron una influencia definitiva en todos los personajes asociados a esta corriente en México, como Gonzalo Aguirre Beltrán, Lázaro Cárdenas, Alfonso Caso, Isidro Castillo, Luis Orozco Chávez, Juan Comas, Vicente Lombardo Toledano, Ricardo Pozas, Moisés Sáenz, Miguel León Portilla y Arturo Warman, entre otros. Dado su carácter de ideólogo del indigenismo —tanto en el ámbito nacional como en el latinoamericano

¹ Guerrero, Oaxaca, Querétaro, Hidalgo, Sonora, Jalisco, Chihuahua, Estado de México, Campeche, Quintana Roo, Michoacán, Chiapas, Veracruz, Durango, Tlaxcala, Sinaloa, Coahuila, San Luis Potosí, Morelos y Tabasco. Véase Zolla y Zolla Márquez (2004, entrada “Historia”).

e incluso a nivel internacional—, es pertinente identificar los principales planteamientos de Gamio con respecto a la población indígena, en aras de formular un balance de la política indigenista que surgió con el Estado posrevolucionario en México durante el siglo XX.

EL PADRE DE LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

Gamio se formó en la Universidad de Columbia, entre 1909 y 1911, adscribiéndose a la corriente antropológica del relativismo cultural bajo el magisterio de Franz Boas, con quien sostuvo correspondencia hasta su muerte. Al regresar a México trabajó entre 1912 y 1916 en la Inspección General de Monumentos Arqueológicos, e ingresó como becario del gobierno en la Escuela Internacional de Arqueología. En 1914 participó en la exploración de San Miguel Amantla, en Azcapotzalco, obra que inauguró las excavaciones estratigráficas en México. Para 1917, gracias a sus auspicios políticos, consiguió la creación de la Dirección de Antropología, cuyos postulados fundamentales, elaborados por el propio Gamio, afirmaban la necesidad de investigar científicamente y de forma integral los problemas sociales y culturales de la población indígena (González Gamio, 1987: 32-35, 39-42, 48-49).

Justo un año antes, en 1916, había publicado una de sus obras fundamentales, *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, un verdadero programa de acción para la unificación nacional, que advertía sobre las profundas diferencias que impedían la integración de la sociedad mexicana, dividida por factores de raza, idioma y cultura. De ahí que la verdadera obra revolucionaria debería encaminarse a forjar una nueva patria “hecha de hierro y bronce confundidos” (Gamio, 1986: 6). Es importante enfatizar el contexto político en el que se publicó esta obra, justo antes de la promulgación de la Constitución de 1917. Gamio critica la idea que atribuía una agresividad natural a los indígenas para justificar su exclusión del proyecto nacional, por el contrario, sostuvo que el indio tenía que incorporarse a la sociedad a través de la unificación del idioma y de la cultura, para dejar de considerarlo como un enemigo (Gamio, 1986: 10). Por tanto, no es gratuita su crítica a la Constitución de 1857, a la que califica de “extranjera de forma y fondo”,

sólo aplicable a una minoría de la población del país con cultura europea, pero inapropiada y exótica para la gran mayoría (Gamio, 1986: 30). Gamio concluye que es indispensable que los gobernantes conozcan a los indígenas para legislar sobre su vida social: “Entonces podrá formarse una constitución general de grandes lineamientos y leyes particulares adecuadas a las características étnico-sociales y económicas de nuestras agrupaciones y a las condiciones geográficas de las regiones que respectivamente habitan” (Gamio, 1986: 31).

Además de la influencia de esta obra en el desarrollo posterior del indigenismo, personajes contemporáneos de primer orden simpatizaron con sus planteamientos, como Álvaro Obregón, quien consideró que *Forjando patria* era “un estudio profundamente científico del verdadero origen de nuestros grandes males” (González Gamio, 1987: 47).

Así, con su programa de acción expuesto y con la creación de la Dirección de Antropología, Gamio pudo dedicarse a llevar a cabo sus proyectos de investigación sobre los pueblos indios. En 1920 crea la revista *Ethnos*, dedicada al “estudio y a la mejoría de la raza indígena de México” (González Gamio, 1987: 63). Entre 1917 y 1920 coordina la investigación que vería la luz en 1922 bajo el nombre de *La población del valle de Teotihuacan* (Gamio, 1922), un esfuerzo por llevar la teoría a la práctica. Este trabajo, además de valerle el doctorado en la Universidad de Columbia, lo consagra en el ámbito nacional e internacional. En opinión de Eduardo Matos Moctezuma, con dicha investigación Gamio cristalizó el aporte fundamental de la antropología: “estudiar integralmente una zona, desde sus raíces prehispánicas hasta las condiciones actuales, pasando por la época colonial, con la participación de especialistas de diversas ramas del conocimiento” (Matos Moctezuma, 1972: 14-16, citado en González Gamio, 1987: 56-57). Además del estudio monográfico de la población —historia, religión, gobierno, alimentación, el problema de la tierra, educación, condiciones materiales, manifestaciones artísticas, características físicas y demás— Gamio promueve diversas obras para beneficio de la comunidad: desazolve de ríos, construcción de presas, bombeo eléctrico de agua, enseñanza de técnicas agrícolas y ganaderas, construcción de un camino entre el pueblo y la zona arqueológica, modernización de la producción industrial típica (González Gamio, 1987: 59). El

conocimiento generado por la investigación de campo se tradujo en acciones específicas de desarrollo.

El impacto internacional de *La población del valle de Teotihuacan* fue notable. En 1922 recibió el Gran Premio de la Exposición Internacional del Centenario, celebrada en Río de Janeiro, y en 1929 el de la Iberoamericana de Sevilla, además de numerosas felicitaciones de gobiernos, universidades, museos, eminentes antropólogos y sociólogos, revistas especializadas y sociedades científicas (González Gamio, 1987: 61).

Sin embargo, los reconocimientos internacionales no le evitaron problemas en el medio político mexicano. Con Plutarco Elías Calles en el poder, Gamio acepta en 1925 la Subsecretaría de Educación Pública, cargo del que sería separado por el Jefe Máximo luego de que denunciara malos manejos de los fondos públicos y externara críticas al Secretario de Educación, José Manuel Puig Casauranc (González Gamio, 1987: 79-81). Las cosas irían mejor con el gobierno de Cárdenas, donde obtuvo apoyo institucional para desarrollar varios proyectos, como la sustitución del maíz en la dieta por el frijol soya y la recuperación de algunas industrias domésticas —cultivo del gusano de seda, tapetes tejidos a mano y la producción de cerámica—. De esta época data su libro *Hacia un México nuevo* (Gamio, 1935), colección de ensayos sobre diversos problemas sociales, donde externa sus simpatías por el régimen cardenista y se lanza contra la “barbarie callista” (González Gamio, 1987: 93-95, 107-113).

Finalmente, el grueso de su contribución al fortalecimiento institucional del indigenismo ocurrió entre 1942 y 1960, periodo en que fungió como director del Instituto Indigenista Interamericano, desarrollando proyectos para el mejoramiento de la población indígena de diversa índole: alimentación y hábitos alimenticios, salud, artes populares y gobierno indígena (González Gamio, 1987: 132), además de difundir intensamente la investigación a través de varias publicaciones, como la revista *América Indígena* y el *Boletín Indigenista*. Un balance de la actuación del Instituto durante la gestión de Gamio, afirma que “se centró en el rescate del patrimonio cultural de los indígenas, el mejoramiento de sus condiciones nutricionales, de salud, educativas y de trabajo,

la lucha contra la discriminación racial, la defensa de la propiedad de la tierra y el reparto agrario” (González Gamio, 1987: 135-136).

En 1951, la Universidad Nacional Autónoma de México le otorgó el doctorado *Honoris Causa* y, en 1956 —poco antes de su muerte, ocurrida en 1960—, la Sociedad Mexicana de Antropología organizó un homenaje con la asistencia de notables intelectuales de la época. En la presentación del libro que se editó como resultado del homenaje, los antropólogos mexicanos expresaron su gratitud al “iniciador de la etapa moderna de la antropología en México” (González Gamio, 1987: 149).

FORJAR UN ALMA MESTIZA

Gamio reconoció en muchas ocasiones la influencia de Franz Boas en sus planteamientos sobre los indios. Al recibir el doctorado *Honoris Causa* en la Universidad de Columbia, afirmó que los métodos de Boas le permitieron “comprender mejor al indígena y conocer extensamente sus necesidades y aspiraciones, a fin de poder satisfacerlas de manera autorizada” (González Gamio, 1987: 144-145).

Boas desarrolló un programa de investigación antropológica en una época en que la antropología estadounidense se caracterizó por evitar toda síntesis teórica —primera mitad del siglo XX—. Aunque siempre negó ser el centro de una escuela, se le reconoce como el fundador de la corriente antropológica del particularismo histórico, una de las primeras reacciones contra el evolucionismo lineal, instalándose como una de las figuras más influyentes en la historia de las ciencias sociales (Harris, 1982: 218-219).

Para el evolucionismo, la cultura se dividía en “etapas de desarrollo o grado evolutivo”, por las que los pueblos ascendían de acuerdo con el nivel tecnológico alcanzado. En cambio, para el particularismo histórico —o relativismo cultural— la cultura era un conjunto de prácticas, tanto materiales como intelectuales, que respondían a circunstancias y vicisitudes históricas. Para comprender una cultura habría que comprender sus circunstancias históricas. Es decir, el relativismo no niega la evolución ligada a la idea del progreso, pero critica abiertamente que el progreso sea unilineal y que dependa de la tecnología.

Boas denunció el prejuicio que asociaba mecánicamente raza, lengua y cultura, una idea representativa de la opinión culta, tanto en la antropología como en la sociedad occidental. Indicó que las características físicas no eran estables, como tampoco las mentales y sociales, que eran altamente variables y dependían de “condiciones externas”, por lo que no era plausible una relación íntima entre raza y cultura. De ahí que la cultura se explique fundamentalmente por la historia y no exclusivamente por la biología (Boas, 1964: 153, 158; Harris, 1982: 222). La implicación más importante de esta postura es que no existen grupos inferiores de seres humanos, pues las diferencias entre las culturas son producidas por causas históricas, geográficas, de educación y medio.

Otra de las aportaciones de Boas fue su insistencia en la investigación etnográfica de campo, colocándolo como un requisito central del trabajo antropológico. De hecho, el trabajo de campo y la recolección de datos no eran del todo novedosos, pero sí la afirmación de que dichas actividades eran más importantes, más prestigiosas y más científicas que cualquier tipo de teorización (Harris, 1982: 218, 224). Esto es así porque sólo a través del trabajo de campo se puede “vivir la experiencia del otro”, uno de los requisitos centrales del programa boasiano, “conocimiento desde dentro”, aproximándose al conocimiento de la cultura a través del contacto con “la vida interior” de los individuos (Harris, 1982: 233-234).²

La influencia de esta corriente antropológica es fácilmente reconocible en las obras más significativas de Manuel Gamio. *Forjando patria* es un esfuerzo por explicar la situación de los pueblos indios de México apelando a su historia y un llamado de atención sobre la necesidad de conocer las características de la población indígena y compenetrarse de sus propias concepciones sociales y culturales —“forjarse un alma indígena”—. Así, Gamio niega la concepción del indio como “una rémora para el progreso” o un “elemento refractario de la cultura” destinado a desaparecer, de igual forma que critica la postura opuesta que enaltece las facultades de indio y lo considera superior al europeo en

² En estos planteamientos es clara la influencia del filósofo Wilhelm Dilthey.

sus aptitudes físicas e intelectuales (Gamio, 1986: 23). “Ni unos ni otros tienen razón”, sostiene categóricamente, ya que:

Sucede que determinados antecedentes históricos, y especialísimas condiciones sociales, biológicas, geográficas, etcétera, del medio en que vive [el indio] lo han hecho hasta hoy inepto para recibir y asimilar la cultura de origen europeo [...] lo prejuzgamos con nuestro criterio, cuando deberíamos compenetrarnos del suyo para comprenderlo y hacer que nos comprenda. Hay que forjarse —ya sea temporalmente— un alma indígena. Entonces, ya podremos laborar por el adelanto de la clase indígena. (Gamio, 1986: 24-25)

Para este propósito se tendría que conocer el tipo físico, la civilización y el idioma de las familias indígenas, con base en un criterio antropológico e histórico que indagara sus antecedentes precoloniales y coloniales, así como sus características contemporáneas (Gamio, 1986: 15).

Dicho proyecto debía ser abordado de acuerdo con un concepto de cultura definido como “el conjunto de manifestaciones materiales e intelectuales” que caracteriza a los grupos humanos, pero sin establecer gradaciones culturales deterministas, evitando clasificar a los pueblos de cultos e incultos —aquí es patente la influencia del particularismo histórico—, pues la cultura “se elabora en la mente colectiva de los pueblos y se deduce directamente de los antecedentes históricos y del medio y las circunstancias que los rodean”. En estos planteamientos, Gamio reconoce su deuda con el capítulo “Prejuicios raciales” del libro *La mente del hombre primitivo* de Franz Boas, donde se afirma que no existe la pretendida inferioridad innata que se atribuye a algunos grupos humanos en relación con otros, por lo que propone que no se hable más de “pueblos cultos o incultos”, ya que equivale a calificarlos de “humanos e inhumanos”, incurriendo en una grave falacia pues la cultura es inherente a la naturaleza humana (Gamio, 1986: 23, 103, 106-107).

La necesidad del trabajo de campo y la estrecha relación con “el otro”, elementos medulares del programa boasiano, ocupan un lugar

protagónico en las preocupaciones de Gamio, sólo que éste agrega a sus proyectos de investigación un fuerte componente político tendiente a la unificación de la cultura nacional: el mestizaje. Si se ha de estudiar a la población indígena y conocer íntimamente sus percepciones del mundo y de la vida, es con el propósito de estar en mejores condiciones de aculturarlos e incorporarlos gradualmente a la cultura occidental, no eliminándolos, sino fundiendo lo mejor de su cultura, aquellos elementos dignificantes de los indígenas, con los de la cultura occidental. El objetivo de dicho proyecto era la consolidación de la nación mexicana, que ya no sería indígena ni europea, sino mestiza, “hecha de hierro y bronce confundidos”. En esta idea radica la política indigenista del Estado mexicano posrevolucionario.

Esto explica la activa participación de Gamio en la gestión de políticas públicas, las recurrentes sugerencias a los gobiernos sobre la importancia de estudiar científicamente a la población indígena y su decisiva contribución a la institucionalización del indigenismo en México. El programa de la Dirección de Antropología —que Gamio contribuyó a crear en 1917— pretendía, como afirma su artículo 1º, adquirir conocimientos referentes a las características raciales, culturales e intelectuales, a los idiomas y dialectos, a la situación económica y las condiciones del ambiente físico y biológico de “las poblaciones regionales actuales y pretéritas de la República”; más adelante, en su artículo 3º, el objetivo político del mestizaje se hace evidente: “Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria” (Gamio, 1922: x-xi).

Este fue el espíritu que inspiró su monumental investigación sobre la población del valle de Teotihuacan que, como vimos, alcanzó un impacto internacional dada la originalidad del proyecto para la época. En sus comentarios sobre la población indígena del valle, afirma que la mayoría pertenece a la civilización “atrasada” y se lamenta de que el número de inmigrantes extranjeros sea reducido, pues su influencia ayudaría a “extender el radio de acción de la civilización moderna y [...] a extender el mestizaje” (Gamio, 1922: xxiii). Por otra parte, aclaraba que el mejoramiento económico de los indígenas se daría en

la medida en que aumentara el mestizaje hasta generalizarse en toda la población, dando “un gran paso en su evolución con el sólo hecho de ser racialmente homogénea” (Gamio, 1922: xxvii). De hecho, en los congresos internacionales, Gamio aconsejaba poner especial énfasis en el estudio de los contactos étnicos y culturales entre los grupos indígenas y blancos, pues ahí estaba el origen del “importantísimo grupo mestizo” (Gamio, 1932: 5-6).

La importancia de la investigación histórica y etnográfica residía en determinar el grado evolutivo de desarrollo en el que se encontraban las poblaciones indígenas, establecer la manera de beneficiar su progreso y, finalmente, poner en práctica gradualmente el proyecto de mestizaje, incorporando aquellas características dignas de ser preservadas en los indios. En este último punto, Gamio distinguía entre los valores estáticos y los valores dinámicos de los grupos indígenas. En su opinión, los “indios del presente” conservaban muchas de las características de sus antepasados precolombinos (valores dinámicos), mientras que otros rasgos habían desaparecido, aunque podían resurgir (valores estáticos). No obstante, ciertas supervivencias eran de poco valor, o en algunos casos operaban en detrimento de la vida indígena —agricultura primitiva, prácticas de hechicería, el uso de drogas y estimulantes en la medicina tradicional—, por lo que tenían que ser transformadas, corregidas o reemplazadas por características culturales de tipo occidental, mientras que otros rasgos eran de innegable valía y tenían que ser conservados y promovidos —las manifestaciones artísticas y las tendencias democráticas de los gobiernos indios— (Gamio, 1943: 386, 390, 392; 1932: 6).

Resulta pertinente reflexionar sobre este punto, pues habría que matizar y contextualizar las ideas acerca del mestizaje, para no etiquetar el proyecto de Gamio como una empresa abiertamente hostil hacia las comunidades indígenas. En realidad, se estaba combatiendo contra la concepción liberal del indígena que fue dominante en el siglo XIX, particularmente durante el porfiriato. El liberalismo triunfante elaboró un relato histórico nacionalista en el que se apropió del “glorioso pasado indígena” para oponerlo a los símbolos de sus antiguos dominadores españoles. Se habló entonces del pueblo azteca como el antepasado directo de la nación mexicana, recuperando su iconografía

para elaborar los nuevos símbolos republicanos (el águila y la serpiente en el escudo nacional) y se exaltaron las manifestaciones artísticas y arquitectónicas de las antiguas culturas como ejemplo de la grandeza originaria de los habitantes de América. El indio ejemplar era el indio histórico. En cambio, las comunidades indígenas de carne y hueso sufrieron un ataque sistemático de parte de la legislación liberal contra su autonomía política, su organización económica, su cultura comunal y sus usos y costumbres. En algunos casos la ofensiva amenazaba con el exterminio, como lo padecieron los mayas y los yaquis. El indio bueno era el indio muerto.

No obstante, algunas voces habían advertido sobre el peligro de mantener excluidos a los indígenas. En 1864, Francisco Pimentel escribía: “Hay dos pueblos diferentes en el mismo terreno; pero lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos”. La hostilidad de los indígenas se debía a su condición degradada, producto de su exclusión del proyecto nacional. Por ello afirmaba que “mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen, México no puede aspirar al rango de nación propiamente dicha”. Francisco Bulnes profesaba ideas similares: “Hay entre las dos razas una muralla que nadie ha podido o querido derribar”. Desde su concepción, el indígena era más patriota para con su raza que para con la nación, por lo que habría que unificar la nacionalidad a partir de unas cuantas “verdades comunes a todas las clases”. La crítica más conocida en este sentido es la formulada en 1909 por Andrés Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales*. En dicha obra, afirmaba que en México existía la más completa heterogeneidad social, cultural y material, un hecho que impedía a todas luces la construcción nacional. En la perspectiva de Molina Enríquez la solución para lograr la unificación nacional residía en el mestizaje, definido como “unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo, y de deseos, de propósitos y de aspiraciones”.³

El proyecto de Gamio apuntaba justamente en esa dirección. Luego del intenso periodo de la lucha armada, el Estado posrevolucionario

³ La citas de las obras de Pimentel (1864), Bulnes (1899) y Molina Enríquez (1978) vienen de Villoro (1979: 175-178).

que emergió en los años veinte se vio en la necesidad de construir una legitimación nacional en un país profundamente dividido social, económica y culturalmente. Estaba el hecho, además, de la importante participación indígena en los combates militares de la revolución, por lo que no podía seguir excluyéndose a ese sector. Había que incorporar definitivamente a los indígenas, pero ¿cómo?

La gran contribución de Gamio fue haber operado la transición del indio muerto al indio vivo en la política mexicana posrevolucionaria. Fue el gran promotor de la valoración histórica y cultural de los indígenas, como lo muestran sus trabajos en el campo de la arqueología mexicana, o su propuesta —hecha realidad— de diseñar un águila indígena (*quauhltli*) para sustituir al águila germánica del escudo nacional (Gamio, 1986: 133-138). No obstante, su labor indigenista replanteó totalmente la relación del Estado y de la sociedad dominante con los pueblos indígenas. La recuperación del indio vivo radicó en su crítica a los prejuicios raciales y a las posturas evolucionistas, exigiendo que dejase de considerarse a los indígenas como una raza étnicamente inferior, pues sus condiciones de miseria social y económica se debían a la exclusión histórica de la que habían sido objeto. Luego estaba la necesidad de estudiarlos con las herramientas metodológicas y conceptuales adecuadas (proporcionadas por la moderna antropología) para poder determinar en qué forma podría propiciarse su desarrollo evolutivo. Dicho desarrollo se vería beneficiado con leyes adecuadas para la población india, de ahí su crítica a las leyes que hacían tabla rasa de los individuos, idea propia del liberalismo, que intentaban amoldarlos uniformemente. Gamio sostuvo la correspondencia entre las leyes y las necesidades específicas de los hombres, por tanto, dadas las diversas características y necesidades de las agrupaciones del país, “lógico es que las leyes —ya económicas, ya de otra naturaleza— sean distintas” (Gamio, 1986: 180).

Así como el relativismo cultural había sido la guía metodológica de Gamio para el estudio de la población indígena, desde el punto de vista institucional su modelo a seguir fue el norteamericano, cuyas políticas conocía muy bien debido a su experiencia académica en Estados Unidos. Al respecto, Gamio comenta:

¿No vemos, por ejemplo, que entre el cúmulo de manifestaciones culturales de origen europeo que profusamente se desarrollan entre *cien millones* de norteamericanos, florecen con aspecto propio y libertad absoluta, los hábitos, las ideas y la raza de *doscientos cincuenta mil indígenas*? Esto se debe a que en Estados Unidos ya no predomina el viejo criterio que declaraba: “el mejor indio es el indio muerto”, sino un criterio de justicia y de ciencia, que respeta la vida indígena, la estudia concienzudamente y la ayuda a desarrollarse. Ahí, repetimos, la población indígena apenas representa 1/4 por ciento de la población total y sin embargo, existen numerosas instituciones oficiales y particulares dedicadas a su conservación, a su multiplicación y perfeccionamiento respetando siempre su carácter histórico y la evolución de su civilización original. En México, triste contraste, la población indígena constituye la mayoría de la total y, sin embargo, los elementos de raza blanca, que han sido siempre los dirigentes, miraron de continuo al indio con desconfianza, temor o lástima... (Gamio, 1986: 175-176)

El pasado indígena siguió siendo fuente de legitimación histórica y política, no obstante, Gamio advirtió que ningún gobierno podría legitimarse sin incorporar a los indígenas del presente. Su proyecto de integración se orientaba hacia el mestizaje como objetivo básico de la formación de “una nación propiamente dicha”. Es verdad que en este proyecto la incorporación del indígena era “selectiva”, de acuerdo con las características que valía la pena conservar, pero tuvo la gran virtud de reconocer en la cultura indígena elementos positivos que podían fortalecer a la sociedad en su conjunto. En esto toma distancia de las posiciones que concebían a la cultura indígena como inferior, y de aquellas que pretendían su total occidentalización como requisito previo de asimilación. Sin embargo, una limitación importante del proyecto de Gamio radicó en que no podía concebir la construcción nacional fuera del mestizaje unificador, rechazando la posibilidad de construir la nación con base en la diversidad cultural. Si las clases

dirigentes se forjaban “temporalmente” un alma indígena, podrían forjarles permanentemente “un alma mestiza” a los indígenas.

EN EL PRINCIPIO EL INDIO DESCUBRIÓ AMÉRICA

Sólo nos resta analizar el discurso indigenista propiamente dicho de Manuel Gamio. Con base en sus textos fundamentales, ensayaremos una síntesis de su visión histórica sobre la cuestión indígena, su concepción del indio contemporáneo, los problemas de integración nacional asociados al factor étnico-cultural y las estrategias para resolverlos. Es decir, ilustrar el ideario básico de quien llegó a constituirse como el ideólogo oficial del indigenismo en México.

Comencemos por su visión histórica. Gamio sostiene, basándose en los descubrimientos de la paleontología, que el continente Americano fue poblado originalmente por las tribus indígenas, quienes llegaron provenientes de Asia, lo que convierte a los indígenas en los verdaderos descubridores del Nuevo Mundo, una hazaña que realizaron con elementos muy inferiores a los de Colón, Cortés y Pizarro (Gamio, 1935: 178; 1986: 63). Gamio imagina así esa “trágica epopeya”:

[En tiempos neolíticos] no había... sextante ni brújula para determinar la posición y seguir los rumbos; solamente guian en el tumultuoso océano, el instinto sutil, la observación aguda del vuelo de las aves viajeras, el movimiento de los bancos de pescado y de los gigantescos cetáceos. No se navegaba en buques ni carabelas como los colombinos, ni siquiera en las barcas o barquillos de escandinavos y fenicios. Eran diminutas piraguas de piel distendida, que hacían agua y zozobraban al primer golpe de mar; en ellas se iba a morir con muchas más probabilidades que a triunfar... Después de muchos siglos de buscar puerto y de millares de naufragios silenciosos, un siberiano audaz sentiría romperse la quilla de su canoa en firmes playas, al par que con pupilas absortas miraba el

nuevo mundo. Así debió ser el verdadero descubrimiento de América. (Gamio, 1935: 180)

En contraste, los conquistadores europeos encontraron el continente explorado, cultivado, habitable y dispuesto “a dar a los recién llegados los frutos y comodidades que durante siglos habían sido preparados por otros hombres” (Gamio, 1935: 181-184). Gamio proclama el descubrimiento de América por los indígenas y les rinde un homenaje que lleva implícito un fuerte componente político de reivindicación de sus derechos originarios.

La decadencia indígena comenzó precisamente con la llegada de los europeos. Si bien el territorio americano no integraba una nación, albergaba en su seno pequeñas patrias: la azteca, la maya-kiché, la incásica. La conquista acabó trágicamente con la unidad étnica, lingüística y cultural de estas culturas que podían haber llegado a cristalizarse en naciones (Gamio, 1986: 5).

No obstante, durante la época colonial se intentó adecuar las leyes a las necesidades sociales de conquistadores y conquistados. Las famosas Leyes de Indias son un claro ejemplo. Sólo que la aplicación de dichas leyes siempre fue unilateral y desventajosa para los indígenas, porque las aplicaban sus propios dominadores (Gamio, 1932: 4).

El advenimiento de las independencias americanas no logró producir verdaderas nacionalidades, pues en sus respectivas sociedades persistían las divergencias y heterogeneidades. Así, las Leyes de Indias se sustituyeron por leyes y constituciones unilaterales, inspiradas en sus pares europeas y norteamericanas, que sólo satisfacían las necesidades de las minorías blancas de origen europeo. Para Gamio, el error de los legisladores fue suponer que las masas indígenas podrían transformarse mecánicamente a través de las leyes, una falta disculpable dada la inexistencia de las ciencias sociales en esa época. Gamio acusa a los gobiernos poscoloniales de “esculpir la estatua” de aquellas patrias indígenas con elementos raciales de origen latino, de construir con ellas un “humilde pedestal broncínneo”, olvidándose de la raza indígena como tal, de manera que el pedestal crecía mientras la estatua caía repetidas veces (Gamio, 1986: 6; 1932: 4).

Centrándose en el caso de México, Gamio califica de extranjera de forma y fondo a la Constitución liberal de 1857, siendo adaptable sólo a la minoría de la población perteneciente a la civilización europea. En cambio, para la mayoría de la población, las masas indígenas, resultaban “exóticas e inapropiadas”. Aunque Gamio reconoce que las Leyes de Reforma fueron redentoras en muchos aspectos, sostiene que para los indígenas su aplicación tuvo consecuencias catastróficas, sobre todo en lo relativo a la propiedad de la tierra, pues al dividirse las tierras comunales de los pueblos no hubo obstáculos para que los grandes terratenientes y pequeños rancheros se hicieran de las tierras que correspondían a los indios de los pueblos (Gamio, 1922: XIV; 1986: 30).

El movimiento revolucionario de 1910 mostró cabalmente las profundas disparidades sociales y culturales de la población mexicana. Para Gamio, fueron dos clases sociales, correspondientes a dos razas, las que contribuyeron al triunfo de la revolución: el norte mestizo y el sur indígena. Sin embargo, a pesar de las semejanzas en las aspiraciones de justicia de ambos grupos, fueron los mestizos quienes consumaron el triunfo, más allá de que los indígenas hubieran derramando más sangre que aquéllos. Esta diferencia sustancial se debió al atrasado estado evolutivo de la civilización indígena con respecto al grupo mestizo (Gamio, 1986: 94), lo que nos lleva a ocuparnos de las etapas de desarrollo en las que, según Gamio, se encontraban los distintos grupos de la población mexicana a principios del siglo XX.

En 1929, en la revista *México. Guía de Turismo*, Gamio escribió que, además de las “bellezas naturales y [...] el artístico abolen-go precolombino y colonial” de México, el viajero observará “otro aspecto importantísimo [...] que no existe en Europa y que sin embargo nunca es mencionado [...] las etapas de civilización que ha escalado la humanidad desde hace más de cien centurias hasta la fecha [...] en uno de los más vastos e interesantes laboratorios sociológicos con que cuenta el mundo” (Gamio, 1929: 10, 58-59, citado en González Gamio, 1987: 97).

Para Gamio la población mexicana se encontraba en distintas etapas de desarrollo histórico que la ubicaban a la vez en distintas civilizaciones. La población indígena había pasado por las etapas precolonial,

colonial y contemporánea. La primera etapa fue de florecimiento intelectual y material, según se constata en las manifestaciones artísticas y arquitectónicas que sobreviven de aquella época. La siguiente etapa —la de la dominación colonial— fueron “siglos de oscuridad” que significaron el inicio de la decadencia indígena, pues su nacionalidad, leyes, gobierno, industria, religión y costumbres se debilitaron o desaparecieron. En la última etapa, desde la independencia hasta la actualidad, se acentuó mucho más la decadencia indígena, pues se perdieron los pocos derechos y bienes materiales que les quedaban —como la propiedad agraria—, acrecentándose su debilidad fisiológica, su miseria material y su desorientación espiritual. Por tanto, en su visión del desarrollo histórico de la población indígena, Gamio concluye que sus condiciones económicas, culturales y espirituales son mucho más deficientes con respecto a la época precolombina (Gamio, 1922: XIX; 1935: 17-18).

Si consideramos que los indígenas representan a la mayoría de la población, dicho desarrollo histórico explica que en la actualidad convivan en México individuos que se encuentran en distintas etapas de la evolución cultural humana. En el primer grupo se ubican, según Gamio, los indígenas tarahumaras, seris y lacandones, cuyo grado de desarrollo los coloca en un tipo de civilización neolítica. Despues se encuentra otra serie de grupos indígenas: los huicholes, mixes, yaquis, mixtecas, zapotecas, tarascos y aztecas, que dependiendo de sus características culturales se asemejan a las civilizaciones antiguas europeas, a las prehispánicas o a las medievales. En la última etapa de la evolución cultural se encuentra una minoría de la población compuesta por blancos y mestizos, quienes pertenecen a la civilización contemporánea occidental que, dado su carácter científico, es superior a las demás en todos los aspectos. Gamio indica que en esta convivencia de varios grupos de diversos tipos culturales, el tipo superior tarde o temprano desaloja a los de tipo inferior, por lo que sentencia que “los tiempos de Moctezuma nunca volverán para el aborigen mexicano, por más que todavía crean otra cosa indianistas de buena fe, pero con poco conocimiento de los problemas sociales del país (Gamio, 1986: 96; 1935: 29-30, 117).

Desde la visión de Gamio, dicha heterogeneidad cultural es el principal obstáculo para la formación de una nacionalidad moderna, por ello critica a quienes, olvidando esa diversidad, pretenden que en México se opere el milagro de moldear instantáneamente en millones de hombres la mentalidad moderna, negando las leyes indeclinables de la evolución cultural (Gamio, 1922: LXXXII), y lanza la pregunta:

¿Ocho o diez millones de individuos de raza, de idioma y de cultura o civilización indígenas, pueden abrigar los mismos ideales y aspiraciones, tender a idénticos fines, rendir culto a la misma patria y atesorar iguales manifestaciones nacionalistas, que los seis o cuatro millones de seres de origen europeo, que habitan en un mismo territorio pero hablan distinto idioma, pertenecen a otra raza y viven y piensan de acuerdo con las enseñanzas de una cultura o civilización que difiere grandemente de la de aquéllos, desde cualquier punto de vista? (Gamio, 1986: 9)

Como lo hemos señalado anteriormente, el programa de acción propuesto para salvar esta dificultad era el mestizaje cultural, aunque había otros componentes no menos importantes que debían correr paralelos: la seguridad económica y la justicia social. Gamio lo sintetizó al final de *Forjando patria* en esta sentencia: *Fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales* (Gamio, 1986: 183).

No obstante, Gamio tuvo que defender su programa ante varias imputaciones. Cómo explicar, por ejemplo, que la población indígena en permanente convivencia con la civilización occidental no hubiera incorporado más elementos de ésta. Gamio contesta categóricamente: “¡Porque no pueden!”, las clases dirigentes no les han permitido hacerlo. En su defensa, Gamio deja manifiesta su actitud paternalista hacia los indios, actitud que se trasladaría luego a la política indigenista mexicana, reviviendo los tiempos del proteccionismo monárquico español: “El indígena no puede incorporarse de golpe a la civilización moderna, como el niño no puede transformarse en adulto de la noche a la mañana” (Gamio, 1922: xxviii).

De ahí que la unificación cultural no podría efectuarse sino de forma gradual. La cultura occidental de las clases dirigentes debería “diluirse” con la de las indígenas, para lograr que ésta no les resultara cruel e incomprendible, pero cuidando de no exagerar a un “extremo ridículo el acercamiento al indio” (Gamio, 1986: 96). Gamio justifica dicha precaución:

Esto [...] no quiere decir que supongamos que la población indígena no posea aptitud para elevar su nivel cultural y que esté condenada al aniquilamiento si no se procura su mestizaje; ya hemos dicho y repetido que el indígena tiene iguales aptitudes que el mestizo o el blanco; pero el miserable estado económico en que se ha debatido y se debate todavía, hace que dedique todas sus actividades al sostenimiento de su subsistencia orgánica, dejando para mejores tiempos su mejoramiento cultural. (Gamio, 1922: XXX-XXXI)

Hay un círculo vicioso en la visión histórica de Gamio sobre los indígenas y su proyecto de mestizaje cultural para la unificación nacional. De acuerdo con esta explicación, históricamente la degradación y estancamiento cultural de los indígenas los orilló a un estado de miseria económica y material. En los tiempos modernos esa condición de miseria económica es la que les impide desarrollarse y progresar en términos culturales. Por ello, el progreso espiritual de la población indígena debe ir acompañado del mejoramiento de sus recursos materiales y económicos. Sin embargo, aunque Gamio reconoce que el indio es capaz “esencialmente” de progresar por sí mismo —pues tiene iguales aptitudes que blancos y mestizos— “socialmente” está incapacitado para lograrlo, debido a su condición miserable. Así, el único camino viable para el indígena es el mestizaje, un proyecto de las clases dirigentes en el que podrá al menos incorporar ciertos elementos dignificantes de su cultura.

Es claro, por tanto, que para Gamio no había duda de que una nacionalidad mexicana más coherente y definida sería posible gracias al

mestizaje, que permitirá aumentar la proporción de individuos de tipo cultural moderno.

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos revisado a grandes rasgos los postulados básicos del principal ideólogo del indigenismo en México durante el siglo XX. En el camino indicamos la importante tarea de Gamio al haber concretado el tránsito del indio muerto al indio vivo, señalando la necesidad de conocer a la población indígena (indianizarse) a través de la investigación científica-antropológica, con el propósito de fundir la cultura occidental con la indígena y lograr una sólida integración nacional. La estrategia propuesta por Gamio para lograr dicho objetivo consistió en el proyecto de mestizaje cultural, empresa comandada por los grupos dirigentes y arropada por una poderosa actitud paternalista.

Consideramos que estos postulados tuvieron gran influencia en el desarrollo de las políticas indigenistas del Estado mexicano durante el siglo XX, a tal punto que no se modificaron más que en ciertos aspectos pragmático-operativos —al menos durante los gobiernos priistas—. El desarrollo de esta política deja entrever algunos aspectos interesantes. Los indígenas se convirtieron en los depositarios de la cultura más representativa de México, mientras continuaron social y económicamente degradados, es decir, hubo continuidad respecto al siglo XIX en cuanto a la fórmula “riqueza cultural igual a pobreza material”. La empresa del mestizaje buscaba precisamente recuperar la riqueza cultural indígena como un elemento dignificado, e incorporarla a la cultura nacional. Por otra parte, el protagonismo político del indigenismo fue el responsable de que durante el siglo XX la pluri-culturalidad mexicana se construyera sobre la base “indígenas-no indígenas”, lo que impidió valorar cabalmente las trascendentales aportaciones culturales de otros grupos a la cultura nacional —como la de los negros—. El reconocimiento constitucional en 1992 del carácter pluricultural de la nación, sustentado “originalmente en sus pueblos indígenas”,⁴ significó un avance sustancial en el reconocimiento de

⁴ “Decreto que adiciona el artículo 4º a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, 28 de enero de 1992, en Zolla y Zolla Márquez (2004).

sus derechos, pero no modificó el carácter asimétrico y subordinado de las relaciones inter-étnicas entre los grupos dirigentes y los pueblos indios.

Si bien los planteamientos teóricos y metodológicos que Manuel Gamio utilizó, a principios del siglo XX, para construir una nueva relación entre el Estado y los indígenas fueron novedosos y progresistas, hacia finales de la misma centuria se hizo evidente el agotamiento y anacronismo de dicha política indigenista. El movimiento neozapatista en Chiapas colocó en el centro del debate político la urgente necesidad de modificar una vez más la relación entre los pueblos indios y la sociedad mexicana en su conjunto. Como explica Bolívar Echeverría, las comunidades indígenas actuales se asumen como “comunidades mestizas” que forman parte de una sociedad moderna cuyo modelo está agotado. En última instancia, los mestizos-indios no pretenden, afirma Echeverría, una destrucción del mundo blanco, sino que los “blancos” se asuman como aquello que son desde el siglo XVII: mestizos-blancos (Echeverría, 2006: 252-254).

BIBLIOGRAFÍA

- BOAS, Franz (1964), *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar.
- BULNES, Francisco (1899), *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*. México: Imprenta de Mariano Nava.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2006), *Vuelta de siglo*. México: ERA.
- GAMIO, Manuel (1922), *La población del valle de Teotihuacan. El medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento*. México: Dirección de Antropología & Dirección de Talleres Gráficos Dependiente de la Secretaría de Educación Pública.
- _____, (1929), “El trascendental aspecto del turismo en México”, en *Méjico. Guía de Turismo*, vol. 1, núm. 1, México, pp. 10-11 y 58-59.

- ____ (1932), “Sugestiones para el estudio de las poblaciones primitivas en los países indo-ibéricos de América”, en *Congreso Internacional para los Estudios sobre los Problemas de la Población*. Comitato Italiano per lo Studio dei Problemi della Popolazione. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- ____ (1935), *Hacia un México nuevo: problemas sociales*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- ____ (1943), “Static and Dynamic Values in the Indigenous Past of America”, en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 23, núm. 3, Duke University Press, agosto, pp. 386-393.
- ____ (1982), *Forjando patria. Pro-nacionalismo*. México: Porrúa.
- GONZÁLEZ GAMIO, Ángeles (1987), *Manuel Gamio. Una lucha sin final*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- HARRIS, Marvin (1982), *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1972), *Arqueología e indigenismo*. México: SEP (Setentas).
- MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés (1978), *Los grandes problemas nacionales*. México: ERA.
- PIMENTEL, Francisco (1864), *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*. México: Imprenta de Andrade y Escalante.
- VILLORO, Luis (1979), *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: CIESAS / Ediciones de La Casa Chata.
- ZOLLA, Carlos y Emiliano ZOLLA MÁRQUEZ (2004), *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: UNAM. Versión electrónica: www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/index.html, consulta: mayo de 2013.

Fecha de recepción: 31 de enero de 2012

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2013