

Indigenismo: Secuelas y nuevas configuraciones

Patricio Barrientos

COMO MUCHOS DE LOS TANTOS CLAROSCUROS paralelos de la Latinoamérica contemporánea, el indigenismo como idea eje sigue definiendo los escenarios de relaciones entre los múltiples actores indígenas con las estructuras estatales, y por ende, con los diversos actores dominantes. Esta mezcla que es el indigenismo, tanto de ideas positivistas de líneas paternalistas, unidas a un discurso modernizador añadido en las últimas décadas,¹ junto con la masificación educativa en zonas rurales, ocultaría la permanencia implícita de un orden social estamental mediante la educación, que cumpliría con el objetivo de ser subsidiador de mano de obra para la actividad económica moderna (De la Peña, 1987: 312-313). Este hecho mirado desde una perspectiva macro, confirmaría una pertinaz persistencia del orden colonial de castas pero transformado en una especie de colonialismo interno (González Casanova, 1971: 89). Es decir, se mantendría una especie de estructura dual, en la cual, el sector económicamente atrasado subsidiaría laboralmente al sector “moderno”, dentro de una estructura basada en la dominación social y en la inequidad social, la cual se estaría perpetuando tanto en el sistema educativo como en las condiciones reales de su proceso de incorporación al proceso económico y a la sociedad nacional.

Esta idea anterior tiene sustento en el hecho de que en muchas zonas donde ha habido fuertes experiencias indigenistas o de asimilación forzada, se han producido migraciones laborales hacia zonas urbanas para suplir las carencias de mano de obra no calificada (Kemper 1976; Arízpe 1976). En otras palabras, las zonas indígenas estarían cumpliendo la función de reserva laboral para el modo de producción vigente, que en este caso sería el libre mercado. Al parecer,

parecería que este eje conductor que es el discurso indigenista se ha seguido refundando – o reinventado– cada cierto tiempo en los últimos años, tanto en la medida del discurso político de turno como de la coyuntura política social imperante en determinadas áreas del país o en su totalidad.

Aparentemente, la acción indigenista, más allá de los planteamientos iluministas de Aguirre Beltrán –progreso y abandono de la miseria de los indígenas– (Aguirre Beltrán, 1973/1992: 154-181) y de transformar las relaciones sociales existentes en relaciones de clase (Oehmichen, 1999: 70), en sus efectos prácticos buscó más que nada poder transformar la población en proceso de redención para ser una “reserva laboral”, es decir, que sea una fácil e ubicable mano de obra barata y casi ilimitada en las grandes ciudades, principalmente para la Ciudad de México (Caso, 1971: 127-128). En una escala mucho menor, ciudades como Santiago (Chile) también han recibido esta migración laboral indígena, como consecuencia de la exigua cantidad y mala calidad de las tierras asignadas a las reducciones (reservaciones) tras la ocupación militar e incorporación de la Araucanía por el Estado Nacional Chileno (Bengoa, 2002 y Stulnik, 1999), unido a la persistencia de la costumbre de repartir las tierras entre los parientes que residen en las reducciones hace que las tierras se acaben y exista un excedente poblacional que se transforma en migrante. Además y al igual que en el caso huichol en México, también se nota el efecto del disciplinamiento social estatal mediante la acción educativa y del servicio militar se conjugan en crear una “revolución de expectativas”, la que hace que los mapuches engrosen los trenes de emigrados rurales que repletarán los barrios marginales de la capital chilena.

Otros objetivos particulares y específicos del indigenismo en los últimos tiempos, han sido de control político y apaciguador de demandas sociales. En México, con este fin, se han aplicado programas de inversión social en gran escala para evitar la mayor penetración de la insurgencia zapatista en Chiapas, y también, porque es políticamente correcto para la actual administración panista, poseer un discurso de acercamiento con los sectores indígenas y presentar actitudes que parezcan “indigenistas”, tanto en un nivel local como federal. En Chile, tras la vuelta de la democracia, se tuvo que reconocer la existencia del actor indígena, tanto como un acto políticamente correcto tras el régimen militar, y en segundo término, para quitarle demandas (y base social) a los grupos más radicales del mundo indígena.



Insecto rojo, 2007

Como conclusión primaria, se podría afirmar que los actores centrales latinoamericanos (básicamente en el Estado) han revivido a su antojo el discurso integracionista y redentorista hacia el indígena, cada vez que es pertinente a su estrategia de desarrollo económico o coyuntura política-social. El problema de esto es que dichos discursos “históricos” (ya que cambian las palabras pero el sustrato es el mismo), ya sea que son usados tanto por los actores políticos o las intelectualidades disidentes e incluso por los mismos actores indígenas en su relación con estos últimos, muchas veces crean e instalan en el imaginario colectivo imágenes estáticas de los escenarios indígenas (indios pobres y rurales, sin educación y políticamente indefensos, por ejemplo). Aunque es entendible la existencia de estas imágenes, puesto que cumplen la función de dar un grado de coherencia a los actores en la conformación de su discurso,

les otorga ideológicamente su motivo de lucha o simplemente les justifica la existencia como actores reconocidos en el sistema social. Pero la utilización de estas categorías trae inevitables riesgos cuando se pretende realizar un estudio más acabado y se encuentra con escenarios muy diferentes de los imaginados.

Este tipo de presentaciones que se transforman prácticamente en litografías de escenarios y sujetos sociales, hacen que en una primera mirada se obvien situaciones que hacen que se permanezca ajeno a conformaciones o reconfiguraciones de nuevas escenificaciones, que a veces, pueden parecer divergentes y hasta contradictorias frente a la imagen presentada del indígena. Este escenario, que por lo cierto, está en un plano de la construcción subjetiva, es que puede servir como catalizador para seguir preguntándose en estos tiempos sobre el indigenismo y sus efectos en los actores sociales indígenas como actores dentro de las complejidades latinoamericanas, dentro del actual proceso de crisis y cuestionamiento de la dualidad entre democracia liberal y libremercado.

Por lo mismo, se puede pensar en estrategias y consecuencias diferentes tras la aplicación de los programas indigenistas en diferentes zonas indígenas. En otras palabras, en los “efectos no deseados” del indigenismo, que por lo general se refieren a la creación de clases político-intelectuales en los grupos indígenas, dichos actores tienen mecanismos de acción muy disímiles, los cuales están determinados por su coyuntura y su grado de acción con los actores hegemónicos. Ejemplo de esto lo podríamos pensar en el accionar público de los sectores político e intelectual de los Purépechas y Huicholes en México o de algunas organizaciones mapuches en Chile, tras ser objeto y sujeto participante de la acción indigenista durante los últimos años. Salvando las diferencias estructurales propias de una comparación de este tipo, a simples rasgos podemos ver que la formación de estos actores político-intelectuales han forjado dos tipos de acciones diferenciadas de fondo, pese a cumplir roles similares en su relación con otros actores. Tanto en el caso purépecha michoacano como huichol, los profesores normalistas y los profesionistas se conformaron como *brokers* –intermediarios– entre el gobierno y las comunidades (Vasquez 1992: 119), pero muchas veces ocupando cargos en áreas estratégicas que les permita estar en contacto con sus áreas de influencia, como puede ser en el caso huichol, trabajar en el departamento de educación indígena de la secretaría de educación local o en la oficina local de asuntos indígenas (Barrientos Pereira, 2001: 66-68)

Pero las diferencias estarían en el hecho que en el escenario purépecha, la acción de *brokers* o intermediarios, está enmarcada dentro de un discurso político históricamente disidente unido a una reconfiguración de las redes políticas y de poder imperantes. La existencia de organizaciones como la Nación Purépecha, mediante una *tradición inventada* ha logrado oficializar, como el año nuevo Purépecha, que aparte de ser el escenario donde renuevan su visión idealizada de sí mismos y de su identidad étnica (Zárate, 1994: 100), remarca la distancia necesaria con los actores dominantes como un símbolo del renacimiento étnico de los Purépechas (Zárate, 1993: 31-38).

Por el contrario, las organizaciones huicholas cumplen su rol de articulación con la estructura dentro de los 2 partidos sistémicos principales, contextualizada en una relación que tiene como escenarios la sierra y la ciudad de Guadalajara. La inexistencia de una izquierda partidaria fuerte en Jalisco les ha obligado a tender alianzas estratégicas con los gobiernos locales y federales de turno, como de participar en los aparatos sociopolíticos de éstos (Barrientos Pereira: 50-75). Este tipo de escenario es el que ha propiciado la existencia de actores políticos sin mucha capacidad de disidencia real (pero con una gran autonomía en sus espacios de poder locales) como la existencia de una intelectualidad indígena que se ha conformado de manera orgánica frente a los actores dominantes (Portelli, 1998). Esta tendencia incluso se puede ver en los grupos que han optado por una alianza con los sectores progresistas existentes en Guadalajara, ya que el entorno social es poco proclive para tener discursos y actos que rompan con el orden establecido localmente. Para actuar socialmente, los políticos e intelectuales huicholes han debido explotar la imagen de debilidad huichola, representada por la imagen romántica del indio asediado por la cultura occidental, la cual les ha servido tanto para defenderse de la estigmatización como para ganar espacios dentro del orden social dominante. Por ende, la estrategia huichola es diferente a la purépecha, ya que no han reinventado discursivamente la huicholidad sino que la han adaptado al campo social imperante; pero sus mecanismos de reafirmación están basados en sus vínculos con la comunidad, ya sean estos la presencia en las fiestas religiosas o los espacios creados para la convivencia colectiva dentro de la ciudad (fútbol dominical). Pero en ambos casos (huichol y purépecha) se ha logrado que el sentido identitario sea fuerte. En el caso purépecha, mediante la acción de organizaciones como la UCEZ que han “reindianizado” comunidades identificadas como mestizas (Zárate, 1998: 129-179) a través de las demandas

sociopolíticas se ha podido afirmar una idea de purepecheidad refundatoria, evidenciando el éxito de los profesores e intelectuales. Por el contrario, los huicholes mediante el uso de la “máscara” han podido defenderse con éxito frente a la aplanadora cultural que significa la cultura dominante, a la cual han podido usar para tener una inserción protegida como para seguir sintiéndose diferentes al resto.

Pero también el uso de la máscara les ha servido para revalorizar su identidad étnica, siendo elemento primordial de la representación de la misma en el espacio social. Por lo tanto, en ambos casos se puede evidenciar una reconfiguración de las identidades indígenas como consecuencia de la experiencia indigenista, situación que confirmaría el carácter subjetivo de la construcción identitaria (Giménez, 1996: 13) dentro de procesos de interacción con los actores dominantes, pudiendo ser un buen ejemplo de “reorganización étnica”, en el sentido de que estos reacomodos identitarios significan relaciones de poder y de estratificación en el interior de la sociedad indígena (Assies, 1999: 26), las cuales son las que le darían coherencia en su presentación como actor en el campo de juego social. Esta idea de la “reorganización étnica” demostraría tanto la flexibilidad en la construcción identitaria –dependiente de la coyuntura– como también evidenciaría la existencia de un grupo dirigente indígena como *clase para sí misma* que moldea la presentación étnica tanto para sus relaciones con los actores dominantes como para mantener su primacía dentro del grupo étnico.

En el escenario mapuche chileno, tenemos que tomar en cuenta que el indigenismo no fue históricamente la política oficial del estado nacional chileno para relacionarse con el mundo indígena, ya que por influencia de Sarmiento y Vicuña Mackenna, se apostó por la mera asimilación de la población indígena, mediante la “chilenización” del indígena, un disciplinamiento social proveniente del Estado que buscaba la eliminación cultural y social del mundo indígena, cuya aplicación práctica significó la castellanización forzada mediante la escuela pública, siendo un buen ejemplo de violencia simbólica; y por otro lado, está la generación de un sentimiento nacional con la realización de masas de mapuches del servicio militar obligatorio. Esta asimilación forzada a la sociedad chilena hizo que por varias décadas del siglo XX, fuesen los partidos políticos los que generasen los mecanismos de inclusión a los actores indígenas (Venancio Coñuepan y la Liga Araucana, de la década de 1920). Esto hace actualmente que en muchos de los dirigentes mapuches urbanos, su origen político sea tanto de estructuras partidarias de centro como el Partido

Radical y la Democracia Cristiana, como también de izquierda como el Partido Socialista (PS), Partido Comunista (PC) e incluso de grupos más radicalizados como facciones del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR).

Cuando se produjo la caída de los socialismos reales, la vuelta a la democracia (1990) y la consiguiente llegada de gobiernos centristas de coalición (Concertación de Partidos por la Democracia), se produce un proceso de desilusión,

comenzando a transformar su accionar en pos de un discurso “étnico” “diferenciador” e incluso “autonomista”. Este cambio de visión, coincidió con una nueva postura del Estado chileno, el cual abandona de hecho las estrategias de literal asimilación, para empezar una especie de posindigenismo con la creación de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la que a fines del gobierno de Patricio Aylwin, permitirá la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), en 1993, con el fin implícito de insertar a los pueblos indígenas dentro de la modernidad neoliberal chilena. Esta mezcla de promotor económico y político, ha buscado generar la conformación de una institucionalidad indígena que sea una especie de “vanguardia”, en términos de relaciones entre el mundo indígena y la sociedad nacional. En Santiago, el gobierno reconoce 82 organizaciones indígenas urbanas, las que tiene algún grado de vinculación con el Estado mediante fondos productivos, préstamos blandos, becas educativas y programas de perfeccionamiento, además de ser CONADI el interlocutor de los indígenas con el resto del Estado chileno. También existe un segundo plano de acción en el plano municipal, ya que en los municipios más pobres del Gran Santiago se crearon oficinas de asuntos indígenas, las cuales aglutinan a

las organizaciones barriales y atienden sus problemáticas más cotidianas. Ejemplo claro de esto es la existente en el municipio de Peñalolén (sector oriente de Santiago) donde la oficina de asuntos indígenas atiende los problemas de los pobladores indígenas en materias jurídicas y asistenciales básicas. También sirven como vitrina para organizaciones indígenas sistémicas como también para potenciar liderazgos dentro del movimiento indígena.



Pienso, 2007

Este tipo de organizaciones proliferaron tras una especie de *boom* indígena que fue tanto consecuencia de los 500 años del descubrimiento de América como los sorprendentes datos del censo del año 1992, que arrojaba para el Gran Santiago una población indígena de 500,000 personas, casi un 10% de la población urbana. Pero el escenario cambió mucho, tanto a nivel nacional como santiaguino tras (los de nuevo sorprendentes datos) del censo del 2002 (INE, 2002) que arroja solo 3,31% de población indígena. Un ejemplo de lo anterior es la oficina de asuntos indígenas de Peñalolén:

“Nació hace seis años para ayudar a la población mapuche residente ya que el censo del 92 Peñalolén registraba 17 692 mapuches ... pero el censo del 2002 cambió, ya que la pregunta fue diferente y mucha gente mapuche no se declaró, ya que ocurre que la discriminación les afecta profundamente ... llegar a una ciudad tan grande a vivir en metro cuadrado ... uno se despega de la cultura y las raíces ... la gente tiene que trabajar y les afecta profundamente”

A diferencia de los huicholes que tienen en la recreación de la comunidad y el uso de la máscara y de los otomíes que mayoritariamente tienen en la fiesta del Santo Patrono su referente identitario y su *deus ex machina*, en el caso de los mapuches urbanos de Santiago, la existencia de las instancias estatales y municipales les han servido, para los vinculados a las organizaciones, poder recrear la tradición pero en términos de tradición inventada y con resultados bastante diferentes, ya que han sido consecuencia de una relación con las instancias posindigenistas creadas por el Estado chileno.

Para concluir, todo lo anterior evidenciaría – a grandes rasgos– lo necesario que es seguir teniendo al indigenismo como objeto investigativo, pero ya no para buscar sus causas primarias ni tampoco desde una perspectiva positivista y redentorista, sino tomando en cuenta la flexibilidad del actor social como también de las coyunturas particulares que rodean a los actores indígenas en su relación con otros integrantes del campo social. •

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra Antropológica X. Teoría y Práctica de la Educación Indigenista*, México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, 1992.
- Arizpe, Lourdes. “Migración Indígena, problemas analíticos” en *Nueva Antropología*, México DF, Escuela Nacional de Antropología e Historia, año II, n° 5, Julio de 1976.

- Assies, Willem. “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en Assies, Van der Haar y Hoekema (editores), *El Reto de la Diversidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999.
- Barrientos Pereira, Patricio. *Los fabricantes de máscaras: inserción, capital cultural y conformación de identidades huicholas en Guadalupe*. Trabajo para optar al grado de Maestro en Antropología Social. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Bengoa, José. *Historia de un conflicto: El Estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Planeta, 2002.
- Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron. *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Distribuciones Fontamara, 1995.
- Kemper, Robert. *Campesinos en la Ciudad. Gente de Tzintzuntzan*, México, SEPsetentas, 1976.
- Caso, Alfonso. *La Comunidad Indígena*, México, SEPsetentas, 1971.
- De la Peña, Guillermo. “Orden social y educación en México: la pervivencia de un legado colonial”, en Susana Glantz (compiladora): *La heterodoxia recuperada, en torno a Angel Palerm*, México, FCE, 1987.
- Giménez, Gilberto. “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en Leticia Méndez (Coord.) *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad –III coloquio Paul Kirchhoff–*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- Gonzalez Casanova, Pablo. *La democracia en México*, Era, 1971.
- Gobierno de Chile, Instituto Nacional de Estadísticas (INE) *Censo Nacional de Población y Vivienda*, Santiago, 2002 (www.ine.cl)
- Oehmichen Bazán, María Cristina. *Reforma del Estado. Política Social e Indigenismo en México 1988-1996*, México, UNAM-IIA, 1999.
- Stucknik, Milan. *La Vida en Mediería. Mecanismos de reclutamiento social entre los mapuches*, Santiago, Sol Editores, 1999.
- Vázquez León, Luis. *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, CONACULTA, 1992.
- Zárate Hernández, José Eduardo:
—*Los Señores de Utopía*, Zamora, COLMICH/CIESAS, 1993.
—“La fiesta del año nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas”, en Roth y Lameiras, *El Verbo Oficial*, Zamora, COLMICH/ITESO, 1994.
- Zárate, Margarita. *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, Zamora, COLMICH/UAM-I, 1998.

Nota

¹Como los programas Solidaridad, Progresá, Procampo o el actualmente vigente “Oportunidades” en México o los impulsados en Chile por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, planteados en un contexto sociocultural diferente al mexicano.

PATRICIO BARRIENTOS es profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro.