

## **A antropologia mexicana de 1970 e sua crítica ao indigenismo de Gonzalo Aguirre Beltrán**

Caroline Faria Gomes  
Doutoranda em História pela UFES  
carol.fariagomes@gmail.com

O final da década de 1960 foi marcado por um dos acontecimentos mais trágicos da história mexicana, o chamado massacre de Tlatelolco. Durante o governo de Gustavo Díaz Ordaz (1964/70), as manifestações estudantis se intensificaram diante da ocorrência dos jogos olímpicos na cidade do México em 1968. Durante as manifestações estudantis, o exército mexicano ocupou a *Universidad Nacional Autónoma de México* e reprimiu os estudantes indiscriminadamente. Em 02 de outubro, os estudantes seguiram em uma passeata e se concentraram na Praça das Três Culturas em Tlatelolco. Forças do exército cercaram a praça e atiraram nos estudantes, às vésperas dos jogos olímpicos. Até hoje não se sabe o número de mortos, mas estima-se que esteja entre 200 e 300.<sup>1</sup>

A partir de então, as rupturas entre os setores da intelectualidade e o governo mexicano se aprofundaram. Em protesto à atitude do governo, Otavio Paz, que à época era embaixador do México na Índia, renunciou a seu cargo. Anos depois, em sua famosa obra *O labirinto da solidão*, ele descreveu o fato como:

Esperançosos os estudantes fizeram uma reunião (não uma manifestação) na Praça de Tlatelolco, em 2 de outubro. No momento em que os presentes, concluído o encontro, dispunham-se a abandonar o local, a praça foi cercada pelo exército e começou a matança. Algumas horas depois, fez-se o levantamento do campo. Quantos morreram? No México nenhum jornal se atreveu a publicar as cifras. Darei aqui a que o jornal inglês The Guardian, depois de uma pesquisa cuidadosa, considera como a mais provável: 325 mortos. Os feridos devem ter sido milhares, assim como as pessoas presas. Em 2 de outubro de 1968 terminou o movimento estudantil. Também terminou uma época da história do México.<sup>2</sup>

O mandato presidencial de Luis Echeverría (1970/76) foi marcado por uma tentativa de reaproximação com a intelectualidade e com os setores universitários e por uma política externa mais tolerante. Esse governo permitiu, por exemplo, o asilo político de diversos intelectuais estrangeiros que à época eram perseguidos pelos

governos ditatoriais do Cone Sul. Com relação às políticas indigenistas, o momento também foi marcado pelo surgimento de uma forte crítica às propostas integracionistas.<sup>3</sup>

Nesse momento, destacou-se a obra coletiva *De eso que llaman antropología mexicana* publicada em 1970 contendo textos de Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera e Enrique Valencia. Esses autores não necessariamente pertencem às mesmas correntes de pensamento. No entanto, nesse momento, o que os une é a crítica contundente ao chamado indigenismo oficial. De modo geral, a obra fez críticas aos rumos que a antropologia mexicana havia tomado nas últimas décadas ao se colocar a serviço do Estado na resolução da “questão indígena” e propõe uma revisão crítica da antropologia mexicana. Esses objetivos ficam claros logo em suas primeiras páginas:

[...] los autores de este volumen, quienes representan una nueva corriente de opinión que subraya la obligación de que los antropólogos asuman una actitud crítica ante su propia ciencia y ante su propia sociedad, como punto de partida para que los resultados de su trabajo se traduzcan en una visión cada vez más completa y útil de la manera en que han forjado las contradicciones de nuestra sociedad y de las características que hoy manifiesta, lo cual contribuirá a orientar la acción que habrá de transformarla. El lector encontrará, pues, en las siguientes páginas un resumido panorama crítico de la antropología en México, que va desde los aspectos particulares de la investigación, la enseñanza y la aplicación de las ciencias antropológicas.<sup>4</sup>

Como resposta a essa obra e as demais críticas que surgiram ao indigenismo integracionista, Aguirre Beltrán publicou em 1976 o livro *Obra Polémica*, que se trata de uma série de artigos apresentados a partir de 1970, no qual ele responde às críticas feitas a seu pensamento.

Uma das autoras da obra coletiva, Margarita Armas Nolasco, iniciou sua análise afirmando que já que os indígenas constituíam um problema nacional, a antropologia aplicada se dedicou ao estudo desses grupos. Segundo a autora, até 1955, a questão indígena era tratada como se esses grupos compusessem outra sociedade distinta e inferior à mexicana. Nesse caso, ela reconheceu o mérito de Aguirre Beltrán que demonstrou, como vimos anteriormente, que os indígenas não constituíam grupos isolados, mas em constante interação com o mundo mestiço.<sup>5</sup> No entanto, Margarita Nolasco criticou Aguirre Beltrán ao afirmar que suas análises privilegiaram o enfoque histórico e cultural em detrimento do estrutural.

Aguirre Beltrán inicia outra etapa da antropologia aplicada no México. Demonstra que os indígenas não vivem isolados do mundo que os rodeia, mas que formam parte dele. Inicia o estudo das relações entre grupos indígenas e dá destaque especial à cultura. Sua perspectiva é histórica; considera os indígenas como resultado de três séculos de colonização espanhola e de um século de lutas internas e épocas de paz estranhamente mescladas; mas indígenas e não indígenas estão sempre integrados num mesmo sistema de relações. O sistema está de tal forma estruturado que se estabelece um processo contínuo de intercâmbio cultural entre ambos os mundos, fazendo com que a aculturação seja um processo dinâmico, já que existe um passar contínuo de elementos de um lado para o outro.<sup>6</sup>

Margarita Nolasco ainda afirmou que a ação indigenista tentou fazer com que os indígenas saíssem de suas zonas de refúgio para se integrarem à economia nacional. No entanto, a saída dessas zonas só foi operacionalizada através da proletarianização do indígena; assim, passou-se da exploração colonial à outra, a de classes.<sup>7</sup> Apoiando essa ideia, outro expoente da antropologia crítica, Guillermo Bonfil Batalla, também afirmou que os programas executados nas comunidades indígenas não se destinaram à população indígena em si; e mais adequado seria chamá-los de programas urbanistas, destinados às classes médias e outros, já que, para o autor, o limite das mudanças propostas pelos integracionistas era o de não alterar a estrutura de poder vigente nem os canais de exploração econômica que caracterizavam a sociedade mexicana; e era exatamente isso o que se podia esperar de um programa controlado pelo poder central.<sup>8</sup>

A mudança nas relações assimétricas entre indígenas e mestiços, que propôs a teoria indigenista, não foi levada a cabo, já que não se buscou alterar os mecanismos de exploração indígena. Segundo Nolasco, o indigenismo atuou unicamente sobre a cultura indígena e não sobre as causas dos conflitos com o mundo mestiço. Em suas próprias palavras: “o indigenismo é parte de um sistema de submissões dos indígenas para um fim determinado: conservá-los submetidos.”<sup>9</sup> Ainda de acordo com a autora, a integração regional, linguística e econômica sempre teve a finalidade última da assimilação do indígena que, para ela, é sempre a última etapa do colonialismo: “realiza-se um etnocídio para terminar com a situação colonial.”<sup>10</sup>

Em síntese, podemos dizer que uma das acusações feitas pelos antropólogos da década de 1970 ao indigenismo integracionista é a de buscar uma proletarianização do indígena e de preferir mudanças culturais às estruturais, que, para os antropólogos, seriam as mais importantes.

Aguirre Beltrán se defendeu afirmando que os antropólogos da década de 1970 tinham uma visão limitada das modificações que as trocas culturais podiam gerar. Para essa geração, só a modificação na estrutura poderia trazer de fato resultados significativos. Nesse sentido, Aguirre Beltrán afirmou que:

Los cambios culturales que afectan el comportamiento humano deben inducirse exactamente como lo postula la acción indigenista, esto es, sin precipitación y con absoluto respecto a la dignidad del hombre. El relativismo cultural equilibra la acción violenta que pone en marcha la intervención social.<sup>11</sup>

Para o autor, as pequenas mudanças colocadas em prática nas regiões indígenas pelos programas de desenvolvimento integracionista já traria resultados positivos para essa população. Com isso, ele defendeu o trabalho dos CCIs nas regiões de refúgio, já que também objetivava transformar a situação de castas, característica da época colonial, em uma situação de classes. Ele asseverou que: “ciertamente pasar de formas arcaicas a formas modernas de explotación no parecería un gran adelanto, pero el simple hecho de que los indios ingresen en la clase proletaria, los coloca en una posición de lucha que ofrece expectativas venturosas.”<sup>12</sup>

Nota-se que a adoção teórica do relativismo cultural pelos integracionistas encontrou limites em sua prática já que, se se levasse em conta o respeito total à cultura indígena, o ideal de homogeneização do Estado-nação moderno ficaria comprometido. Logo, só seriam respeitadas as características indígenas que não comprometessem a formação da identidade nacional homogênea. Além disso, o limite das mudanças praticadas nos CCIs foi o de não alterar a estrutura capitalista dominante. Com isso, o que se buscou foi dissolver a questão étnica na de classes, ou seja, proletarizar o indígena em detrimento de suas identificações étnicas. Logo, podemos comprovar que mudanças estruturais não foram os objetivos das políticas integracionistas.

A crítica geral que perpassou todos os antropólogos da obra *De eso que llaman la antropología mexicana* é a de que o desaparecimento das diferenças culturais entre indígenas e mestiços buscava fazer com que a categoria étnica indígena desaparecesse. Como resposta, Aguirre Beltrán afirmou que:

A diferencia de los Estados Unidos, Argentina y otros países americanos que escogieron los rasgos de la cultura occidental para configurar su propio

genio, México eligió la personalidad y los valores indios como símbolos de la identidad nacional. Se ha incautado, además, todo el pasado precolombino y en el Museo Nacional de Antropología lo presenta ante propios y extraños como las raíces mismas de la nacionalidad. Con igual justificación podría exhibir las gestas de los godos o de los mandingas como esas raíces, ya que somos un pueblo mestizo. Sin embargo, con buen juicio a mi parecer, optó por la personalidad y los valores del grupo mayoritario. Esta elección fue trascendente porque el indio se integra a un mundo nacional que no lo discrimina ni lo niega porque sería como negarse y discriminarse a sí mismo. Si la identidad nacional está cimentada en los valores indios, ¿es concebible hablar del problema indio como un problema de minorías?<sup>13</sup>

Como podemos notar, Aguirre Beltrán se defendeu desses argumentos afirmando que se a política indigenista pregasse de fato o desaparecimento dos indígenas, ela não teria usado o passado indígena como símbolo da identidade nacional. No entanto, como afirmou Navarrete, a valorização feita é somente da cultura pré-hispânica; aos índios contemporâneos só resta a opção de se integrarem e desaparecerem enquanto categoria étnica, já que são vistos como incompatíveis com o Estado-nação moderno.<sup>14</sup> Sobre o tema, Navarrete asseverou que:

Esta visión coloca a las culturas indígenas fuera de la historia, pues ve los cambios que inevitablemente han experimentado en los últimos quinientos años desde la llegada de los europeos como una pérdida de su autenticidad. Así, se niega a las culturas indígenas la posibilidad de cambiar sin perder su identidad y por eso las priva de un futuro propio. En suma, concibe a los grupos indígenas como sobrevivencias del pasado que deben ser valoradas y cultivadas casi como piezas de museo, y no como seres históricos que han sido capaces de transformar su cultura y sociedad.<sup>15</sup>

A citação seguinte, extraída da obra de Aguirre Beltrán, deixa clara a meta de desaparecimento do indígena. Exatamente como Navarrete asseverou, só há valorização do passado pré-hispânico, ao passo que às culturas indígenas contemporâneas é negado o direito de existência como tal.

La condición del indio, encasillada en una estructura de castas- o, si se prefiere, en una relación colonial-, es insostenible en el seno de una sociedad clasista, de tipo capitalista liberal, que postula como una de sus metas substantivas la igualdad de oportunidades para todos quienes viven en el ámbito del territorio nacional. Aquellos que por una u otra razón no participan plenamente de las reglas de juego impuestas por el grupo de población económica y culturalmente más avanzados deben cambiar para acomodarse a los niveles de desarrollo alcanzados por éste.<sup>16</sup>

Nesse trecho, fica nítido que o indigenismo integracionista concebeu o indígena como atrasado ou primitivo porque representa um estagio evolutivo já superado pela

cultura ocidental. Isso pode ser visto como uma contradição em relação à adoção do relativismo cultural pregado pelo indigenismo da década de 1940. Embora os antropólogos do indigenismo integracionista tenham rejeitado veementemente as teses assimilacionistas que vigoraram na década de 1920 no México, percebemos que muitas vezes esse repúdio é somente teórico, já que na prática o que se busca de fato é a assimilação completa do indígena à cultura nacional mestiça. Como afirmou ironicamente Arturo Warman: “la teoría está bien, lo malo son los indios”<sup>17</sup>.

Arturo Warman fez essa ponderação acusando o indigenismo da década de 1940 de, na prática, não ter avançado com relação ao que já havia sido proposto em 1920. Warman afirmou que:

No obstante, el indigenismo, pese a su insistencia, no obtiene los resultados esperados: Hoy puede observarse, no sin cierta angustia, que las mismas teorías mantienen su vigencia rígida y esclerótica. Los viejos argumentos se repiten y vive el mito de la integración patria tantas veces repetida y nunca conseguida. La realidad se ha modificado pero su interpretación permanece estática.<sup>18</sup>

Bonfil Batalla reiterou essa acusação reafirmando a intenção integracionista de desaparecimento da categoria étnica do indígena, ao afirmar que:

As ideias fundamentais do indigenismo se mantêm. O ideal de redenção do índio se traduz, como em Gamio, na negação do índio. A meta do indigenista, dita brutalmente, consiste em lograr o desaparecimento do índio. Fala-se, é verdade, em preservar os valores indígenas – sem que se explique com clareza como consegui-lo – mas curiosamente esses valores preserváveis coincidem com os que postula a cultura nacional (a não ser que por preservação dos valores indígenas se deva entender a colocação de objetos de artesanato em uma vitrine de museu). Todavia, quaisquer que sejam os valores a serem preservados, o índio tem que ser “integrado”, e “integração”, outro termo gasto de tanto manuseio, deve ser traduzido não como o estabelecimento de formas de relação entre os índios e o resto da sociedade global, portanto tais relações existem (não existe um só grupo indígena isolado: todos são explorados em benefício da sociedade nacional), mas como uma assimilação total do indígena, uma perda de sua identidade étnica, uma incorporação absoluta aos sistemas sociais e culturais do setor mestiço mexicano, cuja valorização se mantêm, na ideologia oficial, tão presumidamente alta hoje, como se imaginava em 1920 para o futuro imediato.<sup>19</sup>

Nesse trecho, podemos notar as críticas ao conceito de integracionismo e o profundo abismo que havia entre a teoria indigenista e a ação dentro das comunidades indígenas. Para Bonfil Batalla, a política indigenista não se atualizou e continuou

buscando a assimilação do indígena mesmo a partir da década de 1940. Independentemente do termo que foi usado, o objetivo era sempre o de assimilar culturalmente o indígena e manter sua exploração por parte do setor mestiço mexicano. Notamos também que a ação integracionista não correspondeu nem aos princípios teóricos em que se fundamentou o indigenismo, nem às finalidades que hipoteticamente pretendeu alcançar.

Ao responder a crítica de Bonfil Batalla, Aguirre Beltrán afirmou que, de fato, dizendo de forma bruta, a meta do indigenismo é que se desapareça o indígena, mas, para essa sentença ser totalmente verdadeira, há que se acrescentar que o mestiço também deve desaparecer, surgindo somente o mexicano. Nas palavras do autor, “tanto la condición de indio cuanto la condición de ladino son negadas por el indigenismo y su propósito manifiesto es que uno y otro se adquieran la condición de mexicanos.”<sup>20</sup>

Como já vimos, para Aguirre Beltrán todo processo de formação nacional implica na integração de grupos heterogêneos a um grupo maior e dominante que encarne a identidade nacional. No caso mexicano, o grupo dominante seria o mestiço e o grupo a ser integrado seriam os indígenas.

Um dos problemas que percebemos nessa afirmação de Aguirre Beltrán é de que a condição de mexicano pregada por Aguirre Beltrán é identificada com a mestiçagem cultural e social. Além disso, outro problema que notamos, apoiando-nos no antropólogo contemporâneo Federico Navarrete, é a instrumental divisão que comumente se faz entre um México mestiço e um indígena. Essa dualidade reduz a pluralidade não só dos indígenas, mas também dos mestiços. De acordo com Navarrete, o grupo de mestiços e de indígenas não é tão homogêneo quanto afirmam alguns. Os mexicanos estão divididos em muitos grupos diferentes e opostos entre si. Essa divisão pode se dar pela origem étnica, pelas crenças religiosas, pela cultura e outros aspectos. Os mestiços estão profundamente divididos pelo seu nível de vida e classe social, a maioria é pobre e uma minoria rica goza de muitos privilégios.<sup>21</sup>

Segundo Navarrete, também há racismo entre os mestiços, entre os quais os mais brancos discriminam os de pele mais escura. Desde o final do século XIX até o final do século XX, essas diferenças entre mestiços foram dissimuladas pela ideologia da mestiçagem. Essa definição foi amplamente aceita e promovida pelo governo e pelos intelectuais mexicanos. No entanto, o principal elemento que unifica os mestiços

é o fato de não serem indígenas. O chamado grupo mestiço aplica aos indígenas o mesmo racismo que é aplicado entre eles.<sup>22</sup>

Sobre a teoria integracionista a favor da formação nacional, Arturo Warman afirmou que “no se tiene una formulación única y precisa de la integración, pero sí existe un acuerdo táctico en que éste es el proceso mediante el cual las culturas indígenas desaparecerán pasando sus integrantes a formar parte de una cultura nacional mexicana.”<sup>23</sup> O ponto principal dessa teoria, para Warman, seria a operacionalização da integração que tenta subverter a essência de toda troca induzida, ou seja, sua unilateralidade. Arturo Warman ainda afirmou que

La novedad aparente que introduce el concepto de integración es que quiere convertir el proceso de desnativación que antes se concibió como unilateral, en un intercambio. Propone que el indio se incorpore aceptando los “valores positivos” de Occidente, como la economía, la lengua, la ciencia y la tecnología, la organización política y, por supuesto, la idea de progreso manifestó.<sup>24</sup>

Arturo Warman alertou que o nacionalismo criado no México seguiu a moda ocidental na qual os antropólogos do século XX, em sua maioria formados no Estados Unidos, buscavam criar uma pátria unitarista e homogênea. Desde Manuel Gamio, que lançou as bases para as posteriores formulações da política indigenista, buscou-se uma solução que se parecia original à questão indígena: o integracionismo que propunha implicitamente que a identidade étnica dos indígenas deveria ser suplantada por um esquema maior de identidade, a nacional. Nesse ponto, concordamos com Warman ao questionar a uniformização como uma solução óbvia para o desenvolvimento.

Surgen una serie de preguntas casi obvias. ¿Cómo es que países mucho más homogéneos en lo cultural, como Cuba, presentaban contrastes tan o más profundos que tuvieron que resolverse en una revolución? O por el contrario ¿Por qué Suiza o Bélgica que tienen tal variedad cultural, se han desarrollado tanto? Las preguntas pueden multiplicarse y todas sugieren la misma respuesta: las diferencias entre los sectores de la población se originan por las relaciones socioeconómicas, no por la cultura, y se corrigen a través de cambios estructurales.<sup>25</sup>

Apesar das críticas, Aguirre Beltrán manteve seu posicionamento a favor da nação homogênea, afirmando que ela possui características definidoras, como língua e cultura própria e que os grupos indígenas não satisfazem as determinações do conceito de nação e, por isso, não podem estabelecer nações separadas.



La nación es una comunidad étnico-social, históricamente constituida, que tiene como premisas y rasgos definidores la comunidad de lengua, territorio, vida económica y cultura. El rasgo que en última instancia determina el concepto de nación es el económico; la nación nace con el capitalismo como necesidad intrínseca de este modo de producción; en el sentido las comunidades indias, articuladas al capitalismo, pero que definen su economía con determinaciones propias de las comunidades de origen, no satisfacen la condiciones que exige el concepto.<sup>26</sup>

Em oposição ao afirmado por Aguirre Beltrán, acreditamos que as nações são discursos que representam a diferença como forma de dar unidade e identidade. Nessa perspectiva, as comunidades indígenas foram vistas como diferentes do contexto nacional. Entretanto, Stuart Hall afirma que as identidades nacionais continuam sendo representadas como unificadas e um dos mecanismos usado nesse processo se daria através das relações de poder em que uma cultura seria entendida como subjacente a todos que partilham o espaço geográfico do Estado-nação.

Uma forma de unificá-las (as identidades nacionais) tem sido a de representá-las como a expressão da cultura subjacente de “um único povo”. A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” – que são partilhadas por um povo. É tentador portanto utilizar a etnia dessa forma “fundacional”. Mas essa crença acaba no mundo moderno por ser um mito. A Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de um único povo, uma única cultura ou etnia. As nações modernas são, todas, híbridos culturais.<sup>27</sup>

Partindo dessa afirmação, que corrobora a impossibilidade da homogeneidade cultural em um Estado-nação, atentamo-nos para o fracasso da política indigenista. A pluralidade étnica do Estado mexicano e dos demais Estados-nação impõe que nenhuma identidade particularista possa pretender ser representante da identidade nacional, tampouco da modernidade.

Partindo dos estudos de Federico Navarrete, percebemos também que a reivindicação do direito às diferenças culturais está presente não só no movimento indígena, mas também em outros grupos sociais, inclusive em amplos setores da sociedade mestiça mexicana. É necessário que se deixe de conceber os indígenas como fazem os mestiços, ou seja, como uma sociedade atrasada, e reconhecer que existem formas de ser moderno sem perder sua identidade cultural. Há inúmeros exemplos de modernidade indígena e eles mostram que nos últimos anos a sociedade indígena tem se modernizado e transformado tanto quanto a sociedade mestiça. Atualmente, o movimento indígena luta para que eles tenham acesso à modernidade,

mas em seus próprios termos, de uma maneira menos destrutiva e que se permita continuar redefinindo suas identidades e culturas.<sup>28</sup>

Em nome do progresso e da unidade nacional, diversos governos na América Latina sacrificaram o pluralismo cultural e político e impuseram uma uniformidade cultural. Por muito tempo, imaginou-se que o aumento dos contatos, propiciados pela modernização, ajudariam na tarefa da uniformização e da assimilação. No entanto, de forma geral, percebe-se que na verdade esse fato facilitou a emergência de identidades particularistas. Com isso, muitos dos movimentos sociais que eclodiram na América Latina a partir de 1970 passam pelo debate do pluralismo étnico. Como afirmou Maria da Glória Gohn, os participantes dos novos movimentos sociais têm enfatizado as identidades coletivas criadas pelos próprios grupos e não mais aquelas criadas por estruturas sociais que pré-configuram certas características dos indivíduos.<sup>29</sup>

Como vimos, os críticos das políticas indigenistas a consideraram como um obstáculo político à compreensão dos fenômenos étnicos e ao reconhecimento dos direitos históricos dos povos indígenas. Com isso, eles afirmaram que tais políticas não tentaram assegurar a resolução dos conflitos étnico-nacionais, mas a sujeição do indígena ao Estado.<sup>30</sup> Consuelo Sanchez afirmou que

Las formulaciones indigenistas (integracionismo, etnicismo y “cuartomundismo”, etc), considerando que éstas, por su parte, desvinculan la problemática indígena de la cuestión nacional y anulan su aspecto político. Como consecuencia, las demandas y los derechos de los pueblos indios son despojados de su carácter político y nacional, convirtiéndolos en un asunto local, a lo mismo regional, empobrecidos en una perspectiva culturalista.<sup>31</sup>

Segundo Consuelo Sanchez, um dos expoentes na crítica ao indigenismo é Hector Díaz-Polanco que afirma que, embora as políticas estatais tenham tentando transformar a questão indígena em temas locais, as regiões indígenas estão inseridas na formação nacional e com isso fazem parte da economia e sociopolítica global. A consequência disso é que podemos afirmar que os povos indígenas são formações contemporâneas articuladas ao sistema político-econômico das nações. Com isso, eles também passam pelas modificações e readaptações das estruturas nacionais.<sup>32</sup>

Contra as afirmações de que o indigenismo integracionista fracassou, Aguirre Beltrán apresentou dados de uma suposta cristianização e mexicanização dos grupos indígenas. Segundo o autor,

A mayor abundamiento, los datos objetivos que arrojan los censos aseveran que el 99% de la población mexicana, incluso la india, son cristianos. ¿Dónde está, pues, el fracaso del integracionismo en su tarea de cristianizar a los indios? El 1% que resta para la centena, por demás está decirlo, no contiene indios. Creo, sin embargo, que cuanto a cristianización serán los grupos católicos y protestantes, aquí presentes, quienes tendrán mayor peso para confirmar o negar la certeza de mi juicio.<sup>33</sup>

El censo de 1940 nos hizo saber que la población india había quedado reducida a un 15% de la total; pero los resultados ulteriores habrán de medirse por la tendencia persistente al menoscabo que muestra ese porcentaje. El censo de 1970 nos dirá si es un 6 o un 8% lo que queda de la antigua población mayoritaria. ¿Dónde Está, pues, el fracaso del integracionismo en su tarea de mexicanización?<sup>34</sup>

Federico Navarrete afirmou que, embora os resultados dos censos demonstrem uma massiva transformação étnica da população mexicana no século XIX e XX, há ainda que se problematizar a questão. O autor diferencia dois tipos de mestiçagem: a individual e a coletiva. No nível individual, ele citou alguns líderes liberais, como Benito Juárez e outros, que nasceram em comunidades indígenas e foram se integrando através de escolas públicas, institutos, etc. A educação e as ideologias liberais abriram as portas para a ascensão social e econômica e promoveram uma radical transformação na identidade étnica. Eles aderiram com entusiasmo à identidade de mestiço mexicano. Essa geração de mestiços, como vimos, virou uma ideologia estatal. No entanto, não foram somente essas formas que serviram para incorporar os indígenas. Muitos indígenas e camponeses foram obrigados a deixar suas comunidades originais por causa da pobreza e falta de terra. Com isso, uniram-se a grupos mestiços e pobres que trabalhavam nas fazendas.<sup>35</sup>

Miguel Alberto Bartolomé também corroborou essa questão ao colocar que a mestiçagem no México do século XX foi social e cultural. Por isso, pessoas indígenas podem se assumir como mestiças. Ele ainda afirmou que atualmente a língua é um dos critérios usados nos censos para definir o indígena. No entanto, a população bilíngue pode assumir uma ou outra identidade.<sup>36</sup>

[...] resulta difícil reconocer el número exacto de la población indígena en México, ya que su determinación dependerá de cuantos sean definidos o se asuman censalmente como tales. El único indicador que se utiliza en la actualidad es la lengua, pero muchos de los bilingües podrán negarlo creyendo así afirmar una condición mestiza que sirve de referente ideológico. La anterior explica la gran variación de las estimaciones referidas a la magnitud demográfica indígena de acuerdo con los diferentes criterios o indicadores tomados en cuenta.<sup>37</sup>

O importante desse debate é mostrar que os censos realizados não correspondem à realidade mexicana. Os conflitos étnicos que emergiram no México a

partir da década de 1970 confirmam que, ao invés de ocorrer a unificação das culturas, como propôs Beltrán, o que de fato aconteceu foi uma reafirmação da identidade indígena.

Outra questão que se coloca nesse caso é a de que, apoiando-nos em Stuart Hall, acreditamos que as identidades não são fixas, essenciais ou permanentes. O fato dos sujeitos se identificarem como mestiços nos censos não exclui suas identificações enquanto indígenas.<sup>38</sup> Hall afirmou que:

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.<sup>39</sup>

Posto isso, podemos dizer que acreditamos no fracasso do indigenismo. Natividad Gutierrez Chong afirmou que, apesar de haver um nacionalismo unificador que usa a educação e a todo o momento invoca um passado étnico comum, a lealdade indígena às suas comunidades locais não acabou. Pelo contrário, ela persiste ainda hoje, reproduz-se e busca reconhecimento. No trabalho de reprodução de suas etnicidades, muitas vezes essas comunidades usam vantagens do próprio mundo moderno, como a comunicação em massa, a mobilidade, a educação implantada pelo Estado, entre outras. A autora ainda afirma que o projeto nacionalista de integração não pode se completar devido à expansão contínua da industrialização, já que a tecnologia e a comunicação tem gerado novas formas de expressão para os grupos étnicos.<sup>40</sup> Federico Navarrete também corrobora essa ideia ao afirmar que:

[...] la razón más profunda del fracaso del objetivo indigenista de lograr la asimilación total de los indios se debe buscar en las propias sociedades indígenas pues a lo largo del siglo xx éstas se modernizaron, es decir, tuvieron un creciente acceso a los servicios y beneficios del Estado y se integraron más plenamente a la economía capitalista, sin por ello abandonar de manera voluntaria su “atrasada” cultura y su identidad étnica particular. En ciertos casos, inclusive, la modernización económica y social ha llevado a un fortalecimiento de esta identidad.<sup>41</sup>

Podemos notar que a partir da década de 1970 várias circunstâncias levaram o debate a outros termos. Dentre elas, destacamos não só a ação teórica dos antropólogos críticos, mas também o fortalecimento de diversos movimentos indígenas independentes e um fator de conjuntura internacional, a globalização, que permitiu novas ações por parte dos antropólogos e dos indígenas. Para muitos setores

da sociedade, modernização e globalização seguiram sendo sinônimo de ocidentalização. No entanto, como afirmou José Bengoa, a globalização gerou o crescimento dos discursos de identidade. E, na América Latina, um dos movimentos de maior peso é o dos grupos indígenas.

La paradoja está a la vista e requiere una explicación. Mientras los países más “globalizan” sus economías, internacionalizan sus mercados, sus productos, sus pautas culturales de consumo, sus sistemas de vida incluso, más fuerza adquieren las identidades más antiguas, las identidades locales, étnicas, incluso aquellas que parecían dominadas o perdidas.<sup>42</sup>

Stuart Hall afiançou que o que está sendo discutido no caso da globalização é uma nova relação entre o “global” e o “local”. Assim, ao invés de pensarmos no global substituindo o local, seria mais prudente analisar a nova relação entre eles. Para o autor, é improvável que a globalização vá destruir as identidades nacionais. No entanto, ela produz novas identificações globais e locais, ou seja, novas identidades. Outra questão que se coloca é a de que a globalização é distribuída de formas diferentes ao redor do globo. Por isso, suas consequências também são diferentes. E, por último, já que o fluxo da globalização é desequilibrado e que as relações de poder entre o ocidente e o “resto do mundo” também o são, a globalização, que é tida como algo que afeta todo o globo, na verdade, é um fenômeno essencialmente ocidental.<sup>43</sup>

---

<sup>1</sup> GIL, Antonio Carlos Amador. *O lugar dos indígenas na nação mexicana*. Vitória: Aves de Água, 2013, p. 90.

<sup>2</sup> PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post scriptum*. São Paulo: Paz e Terra, 1984, p. 208.

<sup>3</sup> GIL, Antonio Carlos Amador. *O lugar dos indígenas na nação mexicana*. Vitória: Aves de Água, 2013, p. 90.

<sup>4</sup> WARMAN, Arturo; NOLASCO ARMAS, Margarita; BONFIL BATALLA, Guillermo; OLIVEIRA DE VÁZQUEZ, Mercedes; VALENCIA, Enrique. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, 1970, p. 8.

<sup>5</sup> NOLASCO ARMAS, Margarita. A antropologia aplicada no México e seu destino final. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (Orgs.). *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez Editora, 1981, p. 73.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>8</sup> BONFIL BATALLA, Guillermo. Do indigenismo da revolução à antropologia crítica. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (Orgs.). *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez Editora, 1981, p. 91.

<sup>9</sup> NOLASCO ARMAS, Margarita. A antropologia aplicada no México e seu destino final. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (Orgs.). *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez Editora, 1981, p. 78.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>11</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica XI. Obra Polémica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 104.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 75.

- <sup>14</sup> NAVARRETE, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 14.
- <sup>15</sup> Ibidem, p. 15.
- <sup>16</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica XI. Obra Polémica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 114.
- <sup>17</sup> WARMAN, Arturo. Todos Santos y todos difuntos. In: WARMAN, Arturo; NOLASCO, Margarita; BONFIL BATALLA, Guillermo; OLIVEIRA DE VÁZQUEZ, Mercedes; VALENCIA, Enrique. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, 1970, p. 34.
- <sup>18</sup> Ibidem, p. 35.
- <sup>19</sup> BONFIL BATALLA, Guillermo. Do indigenismo da revolução à antropologia crítica. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (Orgs.). *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez Editora, 1981, p. 90.
- <sup>20</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica XI. Obra Polémica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 115.
- <sup>21</sup> NAVARRETE, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 16.
- <sup>22</sup> Ibidem, p. 17.
- <sup>23</sup> MEDINA, Andres; GARCIA MORA, Carlos. *La quiebra política de la antropología social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 179.
- <sup>24</sup> WARMAN, Arturo. Todos Santos y todos difuntos. In: WARMAN, Arturo; NOLASCO, Margarita; BONFIL BATALLA, Guillermo; OLIVEIRA DE VÁZQUEZ, Mercedes; VALENCIA, Enrique. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, 1970, p. 23
- <sup>25</sup> MEDINA, Andres; GARCIA MORA, Carlos. *La quiebra política de la antropología social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 183.
- <sup>26</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica XI. Obra Polémica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 221.
- <sup>27</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2003, p. 62.
- <sup>28</sup> NAVARRETE, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 123.
- <sup>29</sup> GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 70.
- <sup>30</sup> SÁNCHEZ, Consuelo. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI, 1999, p. 103.
- <sup>31</sup> Ibidem, p. 104.
- <sup>32</sup> Ibidem, p. 105.
- <sup>33</sup> AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica XI. Obra Polémica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 71.
- <sup>34</sup> Ibidem, p. 73.
- <sup>35</sup> NAVARRETE, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 86.
- <sup>36</sup> ALBERTO BARTOLOMÉ, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1997, p. 23.
- <sup>37</sup> Ibidem, p. 25.
- <sup>38</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2003, p. 12.
- <sup>39</sup> Ibidem, p. 13.
- <sup>40</sup> GUTIERREZ CHONG, Natividad. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado Mexicano*. Tradução de Graciela Salazar. México: Editorial Plaza y Valdés, 2001, p. 50.
- <sup>41</sup> NAVARRETE, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 110.
- <sup>42</sup> BENGEOA, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de cultura Económica, 2007, p. 44.
- <sup>43</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2003, p. 78.