
LA MEMORIA INDÍGENA Y LA RE-IMAGINACIÓN DE LA NACIÓN: REARTICULACIONES DEL PASADO, EL PRESENTE Y EL FUTURO EN MÉXICO¹

THE INDIGENOUS MEMORY AND THE RE-IMAGINATION OF THE NATION: REARTICULATIONS OF THE PAST, PRESENT AND FUTURE IN MEXICO

MIRIAM HERNÁNDEZ REYNA

Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM, México

myryam.hr@gmail.com

Resumen: Este artículo analiza la rearticulación del pasado, el presente y el futuro en el pasaje de la idea de nación mestiza a la de nación pluricultural en México, iniciado a finales de los años sesenta del siglo pasado con una crítica al indigenismo que valoraba el pasado prehispánico, pero promovía un futuro occidental. Esta crítica generó una relectura del pasado colonial como un tiempo que afecta el presente de los indígenas y que requiere ser solucionado. Se mostrará cómo emergió también el concepto de memoria indígena, que plantea la supervivencia del pasado prehispánico como fuente de futuro para una sociedad plural.

Palabras clave: Indigenismo, Nación mestiza, Memoria indígena, Nación pluricultural, México.

Abstract: This article analyzes the rearticulation of the past, present and future in the transition from the idea of a mestizo nation to that of a pluricultural nation in Mexico, which began in the late 1960s with a critique of indigenism that highlighted the pre-Hispanic past but encouraged a Western future. This critique produced a reinterpretation of the colonial past as a time that affects the present of the indigenous people and that needs to be redressed. We will also show how the concept of indigenous memory emerged, which proposes the survival of the pre-Columbian past as a source of future for a plural society.

Keywords: Ingenism, Mestizo nation, Indigenous memory, Pluricultural nation, Mexico.

¹ Este trabajo se publica dentro del Programa de becas postdoctorales de la UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, bajo la supervisión de Nora Rabotnikof Maskivker, investigadora titular.

1.- Introducción

Desde el siglo XIX, las ideas sobre el pasado indígena han formado parte de los imaginarios sobre la nación en México. La emergencia de este país implicó la forja de una historia capaz de generar en sus miembros el sentimiento de pertenecer a una misma comunidad, con una cultura, un territorio y un pasado compartidos. Este mecanismo corresponde a lo que Benedict Anderson llama la construcción social de la nación en tanto comunidad política imaginada. Sin embargo, por “imaginada”, el autor no se refiere a una falsedad, sino al proceso de creación de un sujeto colectivo (la nación) que funciona como una fraternidad con la que, sin conocerse, los individuos pueden identificarse². Esta perspectiva entiende a la nación no como una entidad que habría existido desde siempre, sino como un fenómeno cuyo surgimiento puede ser datado. Lo que resulta relevante dado que los nacionalismos presentan a las naciones como realidades cuyo origen hundiría sus raíces en tiempos inmemoriales, resaltando un mito fundador ubicado en una lejana antigüedad. Ese relato destaca la existencia de personajes heroicos que son identificados como los ancestros que habrían librado batallas por la defensa de lo que hoy se considera como una nación.

En México, el nacimiento de la nación implicó la construcción de un imaginario que consistió en la elección de un ancestro común de todos los llamados “mexicanos”, rol que han jugado las antiguas civilizaciones prehispánicas, transformadas en fuente de los orígenes nacionales. Al mismo tiempo, se pensó que se podía romper con el pasado colonial a través de la edificación de una nación moderna orientada al futuro.

Sin embargo, hacia finales de los años sesenta del siglo XX comenzó a surgir una nueva narrativa que se refiere al pasado colonial como un tiempo vivo, perpetuado por el Estado-nación mismo y con consecuencias para las poblaciones indígenas del presente. Esta interpretación fue formulada por una nueva antropología crítica del nacionalismo y por organizaciones indígenas que comenzaron a reclamar derechos a título no sólo de *ancestros de la nación*, sino de *víctimas ancestrales* del colonialismo. Los nuevos colectivos indígenas se forjaron una identidad en tanto olvidados de la historia,

²ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on The Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso editions, 2006.

una idea recuperada y muy difundida en los años noventa por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Esta ruptura de la representación tanto política como epistemológica del sentido del pasado, dio lugar no sólo a la redefinición identitaria de los indígenas, sino a la redefinición de la nación como entidad pluricultural.

A diferencia de los relatos nacionales, las demandas memoriales confrontan a los Estados-nación desde visiones identitarias de la historia. Como subraya Henry Rousso, tales visiones provienen de grupos que buscan tomar la palabra proponiendo:

“narraciones históricas tendentes a rechazar no solamente la historia nacional, sino también una parte importante de la historia científica y académica, sospechosa, en el mejor de los casos, de ceguera frente al destino de los ‘olvidados’ de la Historia o, en el peor, de ser una ‘historia oficial’ productora de ‘tabús’, más aún, de contribuir a mantener un sistema de dominación”³.

La memoria puede ser entonces entendida como un nuevo concepto centrado en las víctimas, que es empleado por actores sociales bajo una “voluntad de hacer públicas sus insatisfacciones y, de ser el caso, hacer presión para traducirlas en políticas de memoria”, como afirma Johann Michel⁴. Así, la memoria indica un tipo de acción política sobre el pasado que introduce también nuevas y complejas relaciones entre los relatos nacionales y las narrativas minoritarias portadoras de nuevas formas de hacer converger el pasado, el presente y el futuro.

El objetivo de este artículo es analizar el pasaje del mito nacional mexicano, que ve a los indígenas como los ancestros de la nación, hacia una memoria histórica del pasado colonial que identifica a esas mismas poblaciones como víctimas ancestrales. Para tal efecto, argumentaré que desde finales de los años sesenta del siglo XX aparecieron nuevas formas de relación con el pasado colonial. En una primera parte, abordaré algunos aspectos de la transformación del pasado prehispánico en fundamento del relato nacional, al tiempo que el pasado colonial se colocó como un tiempo que podía ser superado por el advenimiento del futuro. Haré énfasis en la importancia que tuvo esta concepción en la ideología de la nación mestiza y homogénea promovida por el indigenismo en el siglo XX. En un segundo momento, mostraré cómo esa concepción del pasado se fisuró a partir de la emergencia de un sentido del pasado colonial como un

³ ROUSSO, Henry: “Vers une mondialisation de la mémoire”, en *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 94, n° 2, 2007, p. 4. Esta y las siguientes, son traducciones propias.

⁴ MICHEL, Johann: *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 12.

pasado-presente, ante el cual una nueva generación de intelectuales buscó dar una solución. En un tercer momento, me adentraré en la forma en que, desde la nueva interpretación del pasado colonial, se generó la idea de que existe una memoria indígena bidimensional: por una parte, la memoria traumática de la conquista y de la colonización, por otra, la memoria de la era prehispánica entendida como fuente de resistencia y de futuro alternativo. En una cuarta parte, argumentaré que estos cambios en el sentido del pasado contribuyeron a transformar la concepción de la nación, entendida hoy como una entidad pluricultural capaz de saldar la “deuda histórica” con los indígenas por el pasado colonial. Propondré que esta idea sólo toma sentido bajo un régimen de historicidad presentista. Sin embargo, mostraré que lejos de cancelar todo futuro (efecto que se atribuye al presentismo), la relectura del pasado colonial en México ha abierto un horizonte de porvenir: el de un nuevo pacto entre los indígenas y el Estado-nación fundado en el reconocimiento de la pluralidad cultural.

2.- El futurismo indigenista y la nación mestiza: un régimen nacional de historicidad

En el siglo XIX los Estados-nacionales surgieron como una nueva forma de organización política y social distinta a los mundos imperiales. Este proceso se acompañó de la escritura de historias nacionales que buscaron fundamentar la legitimidad de las naciones en la autenticidad de pasados lejanos. Fue en este siglo que México emergió como nación y como un país con una historia⁵. La historia nacional mexicana sitúa los orígenes de México en las civilizaciones prehispánicas. No obstante, si bien durante el régimen novohispano los intelectuales criollos ya invocaban a los antiguos pueblos prehispánicos como suelo histórico de una identidad distinta a la española, no se trataba de un relato generalizado ni dominante⁶. No fue sino hasta el siglo XIX que aparecieron relatos cuya pretensión era instalar una idea hegemónica de nación. En particular, y en un ambiente de inestabilidad política, dos grupos sostenían visiones distintas de lo que debería ser México y su historia: los conservadores y los liberales. Como apunta Tomás Pérez Vejo, los conservadores buscaban restaurar el

⁵ ZERMEÑO PADILLA, Guillermo: “Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México”, en Guillermo PALACIOS (coord.), *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX*, México, COLMEX, 2009, pp. 81-112.

⁶ LAFAYE, Jacques: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la consciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977

poder imperial, al tiempo que pensaban a México como el producto del pasado colonial y como un territorio que, a pesar de estar listo para llevar una vida independiente, no debía romper con su herencia hispánica. También pensaban la Conquista como el origen de México y defendían la herencia española como fuente para un proyecto nacional. Los liberales, por el contrario, veían en la conquista la muerte del auténtico México, el de las civilizaciones prehispánicas eclipsadas por la época colonial, que a su vez habría llegado a su final con la independencia cuyo espíritu de desespañolización era percibido como única vía para la construcción de la nación⁷. Este segundo imaginario triunfó a partir de la mitad del siglo XIX, colocándose como la principal visión de la historia nacional.

Fue en el periodo de 1876 a 1910, durante la dictadura de Porfirio Díaz (que paradójicamente compartía más valores políticos con los conservadores), que se consolidó la idea de que México tiene “ancestros prehispánicos”, principalmente aztecas, lo cual fue plasmado en la iconografía difundida desde la Academia de Bellas Artes, uno de los vectores de una nueva identidad nacional⁸. Asimismo, se colocaron en el espacio público estatuas de antiguos gobernantes precoloniales. Esta idea del pasado nacional fue también exportada al extranjero, por ejemplo, durante la Exposición Universal de París de 1889, para la cual se construyó un pabellón con figuras de reyes y poetas prehispánicos⁹. La intención era mostrar a México como un país perteneciente al mundo moderno, conformado por países con una larga historia, pero encaminados al porvenir. Esto no es casual. En el siglo XIX, la temporalidad que orientaba los proyectos de sociedad y el sentido de la historia era el futuro, entendido como un tiempo nuevo¹⁰. A la experiencia de la historia percibida, experimentada y escrita desde la categoría del futuro, François Hartog ha dado el nombre de régimen moderno de historicidad¹¹.

⁷ PÉREZ VEJO, Tomás: “Los hijos de Cuauhtémoc: El paraíso prehispánico en el imaginario mexicano decimonónico”, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 5, vol. 9, 2003, pp. 95-115.

⁸ LECOUEVEY, Marie: “Nos ancêtres les Aztèques?” *Beaux-Arts et identité nationale au Mexique 1861-1911*, Paris, L’Harmattan, 2022.

⁹ RAMÍREZ, Fausto: “Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889”, en *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte. Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, pp. 201-258.

¹⁰ KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

¹¹ HARTOG, François: *Régimes d’historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

Aunque la revolución del 1910 buscó fracturar la herencia política del porfiriato, la idea del origen precolonial de México pervivió, al tiempo que se revivió la concepción liberal de la Conquista como un pasado que debe ser superado para lograr la reconstrucción de la patria, en un contexto social desarticulado por el conflicto revolucionario. La tarea de esta reconstrucción fue asumida por la ideología indigenista. Como señala P. López Caballero, una de las principales preocupaciones de las élites políticas postrevolucionarias fue la modernización de la población, mayoritariamente rural, campesina y aún hablante de lenguas mesoamericanas. El argumento para recuperar a esta población dentro del nuevo proyecto nacional fue vincularlas con las antiguas civilizaciones prehispánicas¹². Eso dio como resultado ver al indio vivo como heredero de un glorioso pasado que, si bien habría sido eclipsado por el periodo colonial, constituía el fundamento histórico de la nación. Empero, desde esa visión se justificó también que era necesario sacar a los indígenas del atraso en el que permanecían desde el régimen colonial, por lo que se planteó su *incorporación* al progreso moderno y occidental. En este juego de temporalidades, el concepto de indio (término de la época), apuntaba al pasado, pero no al porvenir. Otro concepto surgió para proyectar el futuro nacional: el mestizo¹³.

El proyecto del mestizaje planteaba la fusión del componente indígena y del componente europeo de la sociedad (suprimiendo otras herencias como la africana, la asiática y la árabe) para generar la unidad nacional. El arqueólogo y antropólogo Manuel Gamio, precursor del indigenismo contemporáneo y director del Instituto Indigenista Interamericano de 1942 a 1960, afirmaba al respecto que: “esta homogeneidad racial, esta unificación de tipo físico, este avance y feliz fusión de razas, constituye la primera y la más sólida base del nacionalismo”¹⁴. Según su visión de la historia, lograr el mestizaje también requería dejar atrás el pasado colonial, ya que consideraba que esa época era el origen de la situación contemporánea de los indígenas, caracterizada por una condición de inferioridad y de sometimiento:

¹² LÓPEZ CABALLERO, Paula: *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Siglos XVII-XXI)*, México, FCE, 2017.

¹³ ZERMEÑO PADILLA, Guillermo: “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto”, en Nikolauis BÖTTCHER et al., (eds.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 283-318.

¹⁴ GAMIO, Manuel: *Forjando patria: pronacionalismo*, Editorial Porrúa, México, 1916, p. 13.

“La organización de la sociedad indígena fue desintegrada y en muchos aspectos destruida por la Conquista y la Colonia. Los elementos sociales que ocupaban clases y estratos intermedios y superiores se derrumbaron y fueron a confundirse con los elementos de estratos inferiores y quedaron sustituidos en su anterior privilegiada posición por elementos españoles”¹⁵.

Sin embargo, no proponía un retorno al pasado, ni una política compensatoria, sino la integración de los indígenas al mundo moderno. Toma así sentido su siguiente aseveración: “El indio está retrasado con respecto a la civilización contemporánea, ya que esta última, al poseer un carácter científico, conduce a mejores resultados prácticos”¹⁶.

Aunque el indigenismo fue una corriente con divisiones internas, la diferencia entre un pasado que superar y un futuro por construir perduró. Además, la edificación del futuro se identificó con la práctica institucional indigenista, caracterizada por políticas públicas sanitarias, de castellanización, de infraestructura, que fueron conducidas más sistemáticamente desde la creación del Instituto Nacional Indigenista de México en 1948. Gonzalo Aguirre Beltrán, indigenista y subdirector de dicha institución de 1952 a 1956, defendía esta práctica considerándola capaz de liberar a los indígenas de la condición de casta en que la Colonia los había situado, entendiendo por casta un término que designaba las distintas mezclas entre europeos, indígenas y negros. Para él, era indispensable “volver la mirada al pasado con el fin de buscar en él la raíz de nuestra composición étnica y las variadas formas de explotación económica que estructuraron a las etnias y a sus mezclas en un sistema rígido de castas”¹⁷. Ante ello pensaba que era necesario “acelerar el proceso de pase del indio de la condición de casta en que se encuentra a una de clase”¹⁸. Eso se traduciría en el surgimiento de una clase proletaria capaz de romper el sistema de castas imperante y de cimentar una nación moderna. El antropólogo pensaba que eso sería posible gracias al indigenismo “que

¹⁵ GAMIO, Manuel: *Hacia un México Nuevo. Problemas sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987, p. 34.

¹⁶ *Ibidem*, p. 96.

¹⁷ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: “Los símbolos étnicos de la identidad nacional”, en *Anuario Indigenista*, vol. XXX, 1970, p. 109.

¹⁸ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: “El indigenismo y la antropología comprometida”, en *La Palabra y el Hombre*, nº 12, 1974, p. 25.

provee los elementos teóricos y los instrumentos prácticos para la elaboración y puesta en marcha de una política social y económica de integración nacional”¹⁹.

Aunque breves, estas referencias nos permiten constatar que, si bien el indigenismo valoraba al pasado prehispánico, su objetivo era la construcción de una sociedad orientada a un nuevo futuro, identificado con una nación moderna y homogénea. Cabe destacar también que, aunque el pasado colonial haya sido considerado como un problema, esto no generó una convicción de repararlo o de reconocer a las víctimas. Al contrario, el indigenismo adoptó una visión lineal de la historia en que cada momento puede ser reemplazado por el siguiente. En ese sentido, se pensó que el pasado colonial podía ser superado por medio del advenimiento de un futuro moderno. Si bien fue la antropología la que reforzó y difundió esta concepción de los tiempos, y no la historia, como en los países europeos, la confianza en el futuro caracterizó los esfuerzos para gestar una patria mestiza, como condición de acceso a la modernidad occidental. Esto coincide con el régimen moderno de historicidad, traducido en México como un *régimen nacional de historicidad* sellado por el mestizaje, concepto histórico central del futurismo indigenista. Empleo aquí la noción de régimen de historicidad forjada por François Hartog como una herramienta heurística que no tiene realidad ontológica, sino que es una categoría que permite mostrar cómo una sociedad puede en un momento determinado articular el pasado, el presente y el futuro²⁰.

3.- La crisis del relato indigenista: el proyecto nacional como continuidad del pasado colonial

Como pudimos observar, el indigenismo percibía la diferencia social y cultural como un problema heredado de la Colonia y como un desafío para construir el futuro, por lo cual se proyectó la forja de una nación homogénea y encaminada al porvenir.

Al respecto, es pertinente una idea que Pierre Rosanvallon destaca para comprender las racionalidades políticas como “sistemas de representaciones que dirigen la manera en que una época, un país o grupos sociales conducen su acción y

¹⁹ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, UNAM, 1957, p. 132.

²⁰ HARTOG, François: *Régimes d'historicité*, op.cit.

proyectan su porvenir”²¹. Tales representaciones son el producto de una reflexión constante de las sociedades sobre sí mismas al tiempo que buscan encontrar soluciones a situaciones percibidas como un problema. Este proceso incluye rupturas y cambios que se expresan en conceptos que emergen y dan sustento a discursos e ideologías que posteriormente pueden ser cuestionados y reemplazados.

Esto ocurrió con el indigenismo, en cuya pérdida de evidencia hubo conceptos que jugaron un rol decisivo, tal como el de etnocidio. A través de este concepto se transformó el sentido de la historia, definida ya no como una flecha hacia el progreso, sino como un encadenamiento de errores que habrían provocado la alienación tanto de las poblaciones indígenas, como de la nación misma. Es preciso comprender este proceso, puesto que constituye el terreno sobre el que posteriormente se construyó el concepto de memoria indígena, como recuerdo del trauma colonial, pero también como recuerdo del pasado prehispánico, como proyecto inconcluso pero recuperable. Volveré a este tema en la tercera parte.

Si bien la denuncia del pasado colonial como una de las causas de la opresión de los indígenas contemporáneos suele asociarse con las reivindicaciones expresadas durante el V Centenario del descubrimiento de América (1992) y con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México (1994), la transformación del sentido de ese pasado en México remonta a los años sesenta del siglo XX e inició con la crisis de la antropología social indigenista, tanto científica como política²². La antropología social se había situado como una ciencia de importancia nacional, al lado de la arqueología y la historia. Asimismo, había gozado de un ambiente político relativamente estable, caracterizado por los proyectos de modernización emprendidos con mayor fuerza desde los años cuarenta del siglo pasado, a los que acompañaba el nacionalismo económico, pero igualmente la monopolización del poder por un solo partido, el Partido Revolucionario Institucional, que absorbió a movimientos sindicales y campesinos. Tales condiciones no dejaban mucho lugar para una crítica.

Sin embargo, hacia los años cincuenta y particularmente desde los años sesenta del siglo XX las cosas empezaron a cambiar. Dentro de la principal institución que

²¹ ROSANVALLON, Pierre: *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003, p. 100.

²² GARCÍA MORA, Carlos et MEDINA, Andrés (eds): *La quiebra política de la antropología social en México*, Vol. I: *La impugación*, México, UNAM, 1983, y el vol. II, *La polarización*, publicado en 1986.

formaba a los antropólogos en México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), emergió hacia los años cincuenta una corriente de pensamiento que comenzaba a cuestionar al indigenismo desde nuevos estudios sobre la economía de las sociedades indígenas, su condición de clase dominada, y su relación con el Estado-nación en términos de desventaja histórica. Durante el periodo 1950-1960, estas concepciones empezaron a ser conocidas por estudiantes de la ENAH, quienes comenzaban a cuestionar la antropología indigenista, aprovechando un ambiente intelectual caracterizado por el auge del pensamiento anticolonial y antiimperialista durante las guerras de descolonización en África y Asia, así como por la Revolución cubana que, en América Latina, contribuía al cuestionamiento de las políticas de desarrollo estabilizador y de las teorías de la modernización.

Estos acontecimientos trazaron coordenadas que impactaron a las generaciones más jóvenes en México que, en 1968, se rebelaron contra un régimen político dominado por un sólo partido. En las protestas estudiantiles del 68 mexicano participaron estudiantes de la ENAH, que al criticar al régimen político también lanzaban un cuestionamiento contra la antropología indigenista, a la que veían como una falange intelectual del partido-monopolio.

1968 fue también el año en que una nueva generación de antropólogos críticos comenzó a sistematizar las críticas al indigenismo y al proyecto de mestizaje, incorporando una nueva lectura sobre el pasado colonial. Los historiadores de la antropología consideran que la “nueva antropología” trajo consigo una crítica “a la antropología colonizada y al indigenismo como instrumento de ideas de la burguesía dominante”²³. Al acusar a la antropología indigenista de colonialismo, denunciaban también el olvido de la situación colonial que afectaría a los indígenas desde hace 500 años. Asimismo, recusaron el ideal de incorporar al indígena a la nación, calificándolo de perpetuación de un sistema capitalista de producción y de opresión.

Como indiqué más arriba, la erosión del indigenismo vino desde adentro y fue en la ENAH misma en donde surgió un grupo de antropólogos críticos. Algunos nombres son hoy muy conocidos, como Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Salomón Nahmad y Arturo Warman (sin que esta lista sea exhaustiva). Desde

²³ *Ibidem*. p. 138.

diferentes perspectivas, enjuiciaron a la antropología indigenista como una forma de colonialismo interno, concepto planteado en 1963 por el sociólogo Pablo González Casanova, para caracterizar la repetición de los esquemas de dominación colonial en las naciones independientes, en las cuales permanece la desigualdad y la exclusión de miembros bajo criterios étnicos y raciales, manifestada en proyectos de industrialización y de desposesión de tierras que benefician a las clases dominantes, las mismas que monopolizan el sector político y económico, como otrora lo hicieran las metrópolis coloniales²⁴. Por su parte, en 1965, el antropólogo y sociólogo Rodolfo Stavenhagen (de origen alemán) afirmaba que los conceptos de integración y mestizaje provenían de una clase media nacionalista y progresista que hacía perdurar las estructuras de desigualdad instaladas por el colonialismo²⁵.

La obra *De eso que llaman antropología mexicana*, coordinada por Arturo Warman en 1970 sintetizó estos cuestionamientos. En ella, Warman mismo afirmaba que los indígenas han sido sometidos desde la conquista, momento desde el cual se generaron relaciones de dominación que habrían sido continuadas por la antropología de origen occidental de la cual la antropología mexicana sería heredera. En su visión, desde el ideal de una modernidad occidental, el indigenismo difundió la falacia de la integración que

“propone que el Indio [sic] se incorpore aceptando los «valores positivos» de Occidente, como la economía, la lengua, la ciencia, la tecnología, la organización política y, por supuesto, la idea manifiesta de progreso. La nación, o el Occidente, absorberá en contraparte los «valores positivos» indígenas, como el arte, la sensibilidad y, por supuesto, la historia”²⁶.

Sin embargo, para él, esta concepción de las cosas no hacía más que producir una imagen conveniente del Indio que servía para crear mitos de unidad nacional cobijados por el antropólogo indigenista. Esto sería así debido a que bajo la idea de “modernización” se escondería la perpetuación de un colonialismo del cual los indígenas no obtienen nada y bajo el cual, además, su historia les es robada y transformada en un relato nacional en donde ni siquiera encuentran su propio lugar.

²⁴ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, en *América Latina*, año 6, n° 3, Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, Río de Janeiro, 1963, pp. 15-32.

²⁵ STAVENHAGEN, Rodolfo: “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, *El Día*, 25 y 26 de junio 1965.

²⁶ WARMAN, Arturo: “Todos santos y todos difuntos”, en Arturo WARMAN et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro tiempo, 1970, p. 27.

En el mismo libro, y en continuidad con esa crítica, Guillermo Bonfil Batalla acusa al indigenismo de desposeer a los indígenas de su pasado en aras de construir una nación occidentalizada: “la cultura nacional ha tratado de apropiarse el pasado indígena con la finalidad de volverlo su propio pasado. El indio de hoy no solamente es negado: es también desposeído de su pasado y para recuperarlo, se le pide que deje de ser indígena!”²⁷. Desde entonces, este renombrado antropólogo, explicaba que esto sólo era posible porque desde la Conquista permanecía intacto un esquema de dominación colonial que falsamente definía a los indígenas como comunidades atrasadas respecto a la cultura nacional, misma que al pretender integrarlos, terminaba por negarlos y negar una parte de sí misma. Además, pensaba que la antropología no rompía con esa dialéctica, sino que era su propia base.

El cuestionamiento del indigenismo era también una crítica a la idea de futuro que pensaba que el mestizaje era la vía de acceso a la modernidad. En la mencionada obra, Margarita Nolasco subrayaba que, en lugar de reconocer el fallo estructural en su propia propuesta de construcción nacional, la antropología indigenista “suponía que, si las diferencias culturales desaparecían, el problema «indio» desaparecería por sí mismo”²⁸, llegando así a un “momento último del colonialismo”²⁹ que pretende suprimir la diferencia. Para ella, esto constituía un problema modal porque tal modelo impedía a los indígenas decidir su propio destino: “en nombre de una tecnología, de un desarrollo económico, de una religión dada o incluso de la democracia, un camino les es impuesto: la cultura occidental (la homogeneización cultural) que no significa en ningún caso la liberación de los indígenas”³⁰.

Las críticas al indigenismo tradujeron en realidad un cuestionamiento más general a Occidente como ideal civilizatorio, que era una imagen aún muy poderosa al menos hasta antes de la Segunda Guerra Mundial. Dentro del campo de la antropología, la crítica a Occidente encontró un momento de concreción con la aparición del concepto de etnocidio hacia finales de los años sesenta, que inspiró obras como la

²⁷ BONFIL BATALLA, Guillermo: “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en Arturo WARMAN et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, op.cit., p. 53.

²⁸ NOLASCO, Margarita: “La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo”, en Arturo WARMAN et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, op.cit., p. 86.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 83

coordinada por Arturo Warman en México, así como las numerosas reflexiones de Guillermo Bonfil Batalla sobre la negación civilizatoria.

Concepto que nombra la continuidad del colonialismo y que refiere al mito del futuro moderno, el etnocidio debe su forja a Rober Jaulin, etnólogo francés muy cercano a los intelectuales críticos americanistas. Para R. Jaulin, la imposición de Occidente como un proyecto universalista, entraña en sí mismo la destrucción de otras culturas, fenómeno observable en las Américas, pero también en Asia y África. Ese proceder etnocida habría sido continuado por los Estados contemporáneos a través de proyectos de modernización que terminan por “descivilizar” y liquidar la identidad auténtica de los pueblos. A sus ojos, esto constituía un crimen, el del etnocidio, al cual definió como “el acto de destrucción de una civilización, el acto de descivilización. Este acto puede permitir caracterizar el «sujeto» culpable de etnocidio [...] el término «etnocidio» está construido a la manera del término «genocidio», que a su vez fue construido a la imagen del «homicidio»”³¹.

El etnólogo también consideraba que este proceder occidental se sustenta en una visión profética de la historia que proyecta el porvenir sin tomar en cuenta la cultura que el pasado ha legado: “frente a ese ser-ahí (la cultura), la profecía llama a un más allá del hombre, a un ser fantasmal hecho de guerra, de arbitrariedad, de ley no compartida, sino impuesta”³². De forma que el etnocidio significa la imposición de la visión occidental de la historia, bajo la idea moderna de un porvenir vacío, pero esperado. A los ojos de R. Jaulin, esa visión del futuro, fundamentada en la creencia en la superioridad occidental y cuya consecuencia es la supresión de la diferencia, desemboca en un proceso autodestructor: “la desaparición del otro es la forja de una asfixia. La muerte de más de una civilización [...] es al mismo tiempo nuestra muerte; la ruptura de los vínculos de vida, el desgarre de un tejido”³³. De manera que el peligro último de la destrucción de una civilización en particular sería la desaparición potencial de toda civilización y de la humanidad: “así nos encontramos privados de nosotros mismos, vueltos una basura, un desecho”³⁴.

³¹ JAULIN, Robert: *La descivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Complexe, 1974, p. 10.

³² Proyecto inconcluso de Robert Jaulin de 12 filmes titulados “La trayectoria profética”, que debían documentar el etnocidio en diversos países, Fondo de archivos Robert Jaulin IMEC, Caen, Francia, Caja 362JLN/1.

³³ JAULIN, Robert: *La paix blanche*, vol. 2: *L'Occident et ailleurs*, Paris, Ed. 10-18, 1974, p. 118.

³⁴ *Ibidem*, p. 20.

El concepto de etnocidio fue empleado en distintos foros, reuniones y congresos internacionales que congregaban a los antropólogos críticos europeos y latinoamericanos. A partir de su trabajo con grupos étnicos de Colombia, Venezuela y Brasil (nutrido por su experiencia previa en África central y las Antillas francesas), Robert Jaulin denunció el etnocidio en las Américas en el XXXVIII Congreso de la Sociedad de Americanistas, realizado en Stuttgart y Múnich en 1968. En los congresos sucesivos esta denuncia fue reafirmada por antropólogos latinoamericanos que eran colegas del etnólogo francés y que, a su vez, nutrían el concepto, lo reelaboraban o lo aplicaban en sus países. Cabe recordar que, desde inicios de los años setenta del siglo XX, el antropólogo crítico brasileño Darcy Ribeiro (prominente figura científica y política de la época) había publicado obras en las que argumentaba que la relación entre los indígenas y la modernidad estaba marcada por la destrucción cultural que era continuada por los gobiernos latinoamericanos³⁵. Estas perspectivas también argumentaban que el colonialismo iniciado con el descubrimiento de América era continuado por el imperialismo estadounidense que, en plena época de la Guerra fría, intervenía en las Américas a través de proyectos económicos. Así, el concepto de etnocidio era portador de una crítica al colonialismo del pasado y al imperialismo del presente.

En México, el concepto de etnocidio tuvo una gran popularidad, y desde él se comenzó a cuestionar el indigenismo y la intervención en zonas indígenas bajo los programas estatales. Uno de los ejemplos es la publicación, en 1974, del artículo “Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca”, de Alberto Bartolomé y Alicia Barabas, en el que denunciaron el etnocidio perpetuado por los proyectos de modernización emprendidos por el Estado mexicano, como la construcción de una presa en Oaxaca desde 1949 y para lo cual habían sido expropiadas tierras de distintas comunidades, así como llevados a cabo desplazamientos de los pueblos mazatecos y chinantecos de la zona. Para los autores, este caso permitía presentar al Estado como el perpetrador de un exterminio cultural, definido como “un cambio radical en su organización social [de los indígenas] y política y, finalmente la

³⁵ RIBEIRO, Darcy: *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil*, Brasil, Vozes, 1970.

probable muerte de muchos de ellos después de dejar sus tierras y los rituales de sus ancestros”³⁶.

La acusación de etnocidio contra el indigenismo despertó la severa respuesta de Gonzalo Aguirre Beltrán. A su parecer, los antropólogos críticos en general, y Bartolomé y Barabas en particular, efectuaban denuncias irresponsables. Las respuestas de G. Aguirre Beltrán eran corrosivas y consideraba que la antropología crítica era “una corriente revisionista (...) para la cual toda intervención contra el estado natural de un grupo indígena es un etnocidio”³⁷. Asimismo, cuestionó la forma en que retomaban el concepto de Robert Jaulin, afirmando a su vez que “Jaulin y quienes lo siguen presentaron, sin pena, su postura intransigente en el 38 Congreso de Americanistas en Stuttgart en 1968, para ratificarla en el congreso de Lima en 1970”³⁸. Además, calificaba a los antropólogos críticos de México de *happy savage anthropologists* y de apóstoles del buen salvaje que empleaban conceptos forjados en otras latitudes y respecto a otras situaciones tanto coloniales, como contemporáneas.

Aguirre Beltrán emprendió la defensa señalando que la acusación de etnocidio era el producto de un desconocimiento del indigenismo revolucionario, el cual aportaría a los indígenas los instrumentos para defenderse en los verdaderos casos de violencia, como la invasión de sus tierras, el asesinato de miembros de su comunidad, el abuso, el robo y la explotación de sus recursos por otros grupos. Así, reafirmaba que “la necesidad de la acción indigenista es el propósito intencional de facilitar a los indígenas el acceso a instrumentos de la cultura moderna que les permitirán sobrevivir frente a las amenazas”³⁹. Esto deriva de su concepción de las comunidades indígenas como grupos que forman parte de “regiones interculturales de refugio” reguladas por un centro rector no indígena y rodeadas de una sociedad no-indígena agresiva.

En el mismo año de 1974, Marcela Lagarde, una joven antropóloga, también lanzó acusaciones contra el indigenismo, definiéndolo como un instrumento del Estado burgués y de las élites dominantes de México desde la revolución de 1910. Para ella, el

³⁶ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto et BARABAS, Alicia: “Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca”, in *Critique of Anthropology*, London, Spring, 1974, n° 1, p. 80. Ambos eran argentinos residentes en México por causa de la dictadura en su propio país.

³⁷ AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, en *América indígena*, Instituto indigenista interamericano, vol. XXXV, abril-junio, n° 2, 1975, p. 409.

³⁸ *Ibidem*, p. 415.

³⁹ *Ibidem*, p. 418.

Estado se servía de todos los medios para preservar su hegemonía, entre ellos la política indigenista: “las instituciones indigenistas han estado destinadas a ejercer esta función ideológica en favor de la clase dominante, contribuyendo así a mantener al indígena en un sistema de explotación”⁴⁰. Asimismo, sostenía que, si bien esa explotación era útil en el presente para el capitalismo de dependencia en México, remontaba sus orígenes a la Colonia, había sido continuada en el siglo XIX durante el porfiriato y era perpetuada por el Estado posrevolucionario en el siglo XX. Momentos caracterizados por la tentativa de integración que desembocaba en la destrucción de culturas, frente a la cual sólo la antropología crítica podría plantear vías para la emancipación⁴¹.

A pesar de que G. Aguirre Beltrán también elaboró réplicas a M. Lagarde bajo la misma idea de un desconocimiento de la práctica indigenista y de una importación de teorías extranjeras⁴², las críticas desde la nueva antropología se multiplicaban, posicionando una visión del pasado colonial como un pasado-presente que no podía ser solucionado por el indigenismo de Estado, perpetuador él mismo del colonialismo. La fuerza de este proceso de resignificación se inscribió, además, en el contexto de surgimiento de organizaciones indígenas que comenzaron a plantear demandas ante el Estado bajo nuevos términos sobre su historia.

4.- La memoria indígena: la recuperación del pasado precolonial frente al colonialismo

Entrados los años setenta del siglo pasado, el indigenismo comenzó a ser modificado. Varios son los factores, entre ellos un cambio progresivo en la política indigenista bajo el mandato de Luis Echeverría (1970-1976) y, por supuesto, el renuevo generacional que vino con la muerte de Alfonso Caso en 1970, que había dirigido el Instituto Nacional Indigenista durante numerosos años.

Al llegar al poder, Luis Echeverría buscó recuperar la confianza en el partido-monopolio después de la masacre del 68, una de las razones por las cuales amplió las políticas sociales, así como la inclusión de nuevos actores en el panorama político. Bajo

⁴⁰ LAGARDE, Marcela: “El indigenismo, un juego ideológico”, en *XIII Mesa redonda. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México. Etnología y antropología social. Xalapa, 9-15 septiembre, 1973*, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, p. 49.

⁴¹ LAGARDE, Marcela: “El concepto histórico de indio, algunos de sus cambios”, en *Anales de la antropología*, México, UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, vol. XI, 1974, pp. 215-224.

⁴² AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: “El indigenismo y la antropología comprometida”, op.cit., pp. 3-26.

este objetivo surgió el “indigenismo de participación”, con la intención de que los indígenas pudieran expresarse y participar en la planeación de políticas que les conciernen⁴³. El “indigenismo de participación” también fue un efecto de la incorporación de antropólogos críticos a funciones institucionales, como fue el caso de Salomón Nahmad que fungió como director del Instituto Nacional Indigenista durante esos años. De igual forma, Guillermo Bonfil Batalla fue nombrado director del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Los antropólogos críticos gozaban así de un nuevo lugar desde donde continuar su militancia en pro de las reivindicaciones indígenas que eran expresadas desde organizaciones indígenas lideradas por intelectuales indígenas, los cuales habían accedido a una mejor formación a través de programas indigenistas. Desde estas organizaciones comenzó a difundirse un nuevo discurso étnico de denuncia del etnocentrismo que aboga al mismo tiempo por la recuperación de las culturas indígenas y el reconocimiento de sus instituciones llamadas “tradicionales”, algo que Natividad Gutiérrez Chong llama el surgimiento de un “etno-simbolismo” que es empleado para lograr objetivos políticos y también una mejora del lugar y la participación de los indígenas dentro del Estado-nación⁴⁴.

A diferencia de otros países de América Latina en donde las organizaciones indígenas nacieron en oposición al Estado, en México la situación fue ambigua debido a la predominancia del nacionalismo y a la absorción de las reivindicaciones sociales por el partido-monopolio⁴⁵. Sin embargo, las nacientes organizaciones indígenas comenzaron a plantear demandas relativamente independientes sobre la tierra, el derecho a la educación culturalmente pertinente y el acceso a servicios desde la cuestión del respeto a la identidad y la cultura. Un ejemplo es el I Congreso Indígena de 1974, realizado en San Cristóbal de las Casas bajo el auspicio del gobierno local y de la corriente de la teología de la liberación ya presente en la zona en aquellos años. El congreso fue también un homenaje a los 500 años del nacimiento Fray Bartolomé de las Casas, considerado el primer defensor de los indígenas.

⁴³ Merece mención que esto sucedió paradójicamente durante la Guerra fría, el violento conflicto entre el Estado y diversos grupos revolucionarios, entre ellos campesinos que fueron severamente reprimidos por el Estado.

⁴⁴ GUTIÉRREZ CHONG, Natividad: *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, CONACULTA, IIS UNAM, 2001.

⁴⁵ BARRE, Chantal: *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 1983.

Este evento reunió por primera vez a líderes de indígenas Tzotziles, Tzeltales, Tojolabales, Choles. Como indica el testimonio de Jesús Morales Bermúdez, en ese entonces responsable del área de Patrimonio Cultural e Investigación del Instituto chiapaneco de Cultura, y participante en el mencionado congreso, lo que esos grupos indígenas buscaban era generar modos de organización comunitaria y lograr que “el indígena tenga voz”⁴⁶.

Las reivindicaciones, expresadas por los grupos étnicos anteriormente mencionados en numerosas asambleas, giraron en torno a la posibilidad de una mejor articulación de las organizaciones, del combate al racismo, de los problemas de posesión de la tierra (como despojo por propietarios privados o el incumplimiento de la Reforma Agraria por el Estado), el comercio de productos locales, el acceso a la educación en las propias lenguas y el acceso a la salud y el reconocimiento a la medicina tradicional. Todo ello en un contexto en que la política indigenista no había dado entera respuesta a esas cuestiones. Ahora bien, las referencias al pasado colonial acompañaron el planteamiento de esos problemas, puesto que los grupos participantes vinculaban aquel lejano pasado la situación del presente, como podemos observar en uno de los discursos inaugurales del congreso que versaba sobre Fray Bartolomé de las Casas:

“primero llegó un señor llamado Cristóbal Colón a nuestras tierras, atravesó los mares, vio muchos indígenas y se quedó admirado de nuestras costumbres [...] vino con sus acompañantes no sólo para conocernos, sino para molestarnos [...] nos quitaron toda nuestra organización que teníamos [...]. Nosotros, los indígenas, ahora es tiempo de que empecemos a pensar y a ver si de veras tenemos la libertad que nos dejó Fray Bartolomé de las Casas. Porque todos nosotros los indígenas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales vivimos en las serranías mientras los ladinos viven en la ciudad y tienen buenos ranchos y fincas. Pero si nosotros exigimos derecho o queremos pedir nuestra tierra, no podemos. Es que ya nos quitaron nuestra antigua organización; por eso ahora nos imponen hasta nuestras autoridades y hasta las federales”⁴⁷.

Aunque las problemáticas tratadas en este congreso referían al tiempo presente, las cronologías del discurso podían remontar los siglos, ubicando linealmente las causas del presente en el pasado colonial, y suponiendo que los indígenas son los mismos que otrora. Generando así una identidad contemporánea transhistórica y afectada continuamente. Identidad estratégica que en ese entonces comenzó a funcionar como

⁴⁶ MORALES BERMÚDEZ, Jesús: “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio”, en *Anuario*, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1991, p. 249.

⁴⁷ “Discurso sobre Fray Bartolomé de las Casas”, en MORALES BERMÚDEZ, Jesús: “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio”, op.cit., p. 292.

un piso discursivo que favorece la discusión de los problemas indígenas desde los grupos mismos, y ya no sólo desde una política vertical indigenista; así como desde una nueva de idea que se expresó en los *Acuerdos* finales: “estamos libres para buscar nuestro camino que más nos convenga”⁴⁸.

La idea de poder buscar un camino propio ha sido uno de los comunes denominadores del movimiento indígena contemporáneo que, aunque muy diverso, comparte principios indianistas como ese. De igual forma, hacia los años setenta del siglo XX comenzó a plantearse desde distintos frentes la necesidad de recuperar y respetar las particularidades de los indígenas que habían sido ignoradas. En un evento de carácter oficial como lo fue el I Congreso de pueblos indígenas realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1975, esa demanda también fue expresada. Dicho evento fue auspiciado por el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaría de la Reforma Agraria y organizaciones oficiales como la Confederación Nacional Campesina, y que tuvo un carácter mucho más mediático que el congreso de 1974 en Chiapas, además de haber sido concebido por antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla, Salomón Nahmad, Margarita Nolasco y Mercedes Olivera, quienes junto con el presidente Luis Echeverría proyectaron este evento para marcar el punto de inflexión que representaba la nueva orientación del indigenismo. Ese fue uno de los primeros éxitos, pues al evento asistieron 3500 personas: académicos, autoridades estatales, observadores, y 54 grupos étnicos, con 74 delegaciones y 1200 delegados indígenas.

Junto con un reconocimiento a Luis Echeverría como un presidente preocupado por los indígenas (pues durante su mandato se impulsaron nuevas políticas de desarrollo para esas comunidades), se expresaron demandas de preservación de las lenguas y la historia de esos pueblos. Bajo un vocabulario que hoy nos parece más natural que en aquellos días de reorganización del indigenismo, los delegados indígenas plantearon:

“el reconocimiento oficial de las lenguas vernáculas como idiomas, al igual que el español y no como dialectos; que en las instituciones educativas de nivel medio superior se den cátedras de y en idioma indígenas; [...] que el conocimiento de nuestro conocimiento arqueológico contribuya a fomentar el turismo en

⁴⁸ *Acuerdos*, en MORALES BERMÚDEZ, Jesús: “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio”, op.cit., p. 349.

beneficio de los propios indígenas; que mediante los museos escolares se revaloren nuestras culturas”⁴⁹.

Estas demandas se justificaron también bajo la idea según la cual los indígenas habrían sido “apartados por siglos y por muchos de los gobiernos anteriores”⁵⁰. También se sustentó que, al recuperar los valores indígenas, se activaba un motor para el desarrollo de la nación⁵¹. Una concepción que se volvería central en los años siguientes.

En 1979, durante el II Congreso de pueblos indígenas se planteó también la necesidad de recuperar las tradiciones ancestrales de los pueblos, como parte de un “derecho de la pluralidad étnica para reforzar nuestras lenguas y culturas”⁵². Convicción que fue retomada en una reunión de los Consejos de los grupos Mazahuas, Tlahuicas, Otomies y Matlanzincas del Estado de México y del centro de México, quienes en la Declaración de Temoaya afirmaron que

“roto el mito del mexicano único, unificado, debemos hacer una realidad reconocida el pluralismo que con toda evidencia muestra nuestra realidad social. Y el pluralismo cultural sólo será cabalmente reconocido con la consagración de un Estado multiétnico, en el que los indígenas estemos representados”⁵³.

Esta demanda también se acompañó de una referencia al pasado colonial como un pasado-presente, pues se afirmó que “Después de 450 años de dominación, tenemos derecho a ser reconocidos por nuestra carta fundamental. De no ser así, se estará confesando la impotencia del sistema que nos gobierna en terminar de diluir la situación colonial en que nos sentimos inmersos aún”⁵⁴. Durante la década siguiente, la de los años ochenta, el reconocimiento de la pluralidad cultural como forma de dar solución al pasado colonial se colocó como un punto central en la agenda en materia de política para los indígenas. Esto fue reforzado por un cambio a nivel internacional, como la adopción del Convenio 169 de la OIT en 1989, que reconoce el derecho de los pueblos indígenas y tribales a la autonomía, la autodeterminación y la protección de sus

⁴⁹ Congreso nacional de pueblos indígenas. *Conclusiones*, 1975. Pátzcuaro, Michoacán, Fondo documental INI/CDI, 572.7072 C65 CONC, p. 21. La publicación de las conclusiones data de 1980.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 30.

⁵¹ “Carta de Pátzcuaro. Declaración de principios”, Janitzio, municipio de Pátzcuaro, Michoacán, México 9 de octubre de 1975, en *INI 30 años, revisión crítica, México indígena*, Instituto Nacional Indigenista, 1975, p. 362.

⁵² “Discurso de clausura del II Congreso nacional indígena”, en Guillermo BONFIL BATALLA, *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, México, Nueva imagen, 1981, p. 389.

⁵³ “La Declaración de Temoaya”, en Guillermo BONFIL BATALLA, *Utopía y revolución*, op.cit., p. 389.

⁵⁴ *Ibidem*.

culturas. Disposición que fue integrada en 1992 en la constitución mexicana con la reforma del artículo 4 que reconoció el carácter multiétnico de la nación, aunque sin reconocer la autonomía o autodeterminación de los pueblos. Una transformación que fue producto de la militancia de organizaciones indígenas, pero al mismo tiempo de una voluntad oficial de modernizar el discurso nacional en un mundo que se abría a una época global⁵⁵.

Unos años antes de la reforma, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla sintetizó esta nueva articulación entre el pasado, el presente y el futuro en su libro *México profundo. Una civilización negada* (1987), una obra-diagnóstico sobre el presente y sobre lo que él consideraba la historia reciente, la de los “últimos 500 años”⁵⁶ que, en su óptica, se caracterizaba por la colisión ancestral entre el México profundo y el México imaginario, dos proyectos civilizatorios radicalmente opuestos y distintos. Para él, el México profundo está formado por los indígenas, quienes habrían resistido el etnocidio, la discriminación y el olvido, preservando también su “memoria histórica” en tanto un patrimonio forjado durante siglos y compuesto de prácticas ancestrales y por un proyecto que habría sido socavado desde la conquista. Por el contrario, el México imaginario se caracteriza por ser el proyecto de las élites cuya sola aspiración es imitar al Occidente, imponiendo una modernidad colonialista a los indígenas y provocando al mismo tiempo la alienación de la nación misma, incapaz de aceptar su auténtica raíz histórica.

Una de las principales tesis de G. Bonfil Batalla es que la memoria indígena es lo que habría permitido que el proyecto mesoamericano sobreviviera a la colonización. Para el antropólogo, esta memoria es bidimensional, pues por una parte es el recuerdo de la tragedia de la conquista, de la invasión y el inicio de la negación civilizatoria de los indígenas y, por el otro, significa el recuerdo de una época anterior a la colonización que habría forjado la verdadera identidad de estos pueblos. Para él, esta segunda dimensión de la memoria es un conjunto de “competencias acumuladas y perfeccionadas a lo largo de los siglos”⁵⁷, tales como los mitos y las relaciones con la naturaleza. No sorprende que años antes afirmara que, si bien la historia escrita desde la conquista es colonialista,

⁵⁵ DE LA PEÑA, Guillermo: “A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform, and the conflicting Meanings of Multiculturalism”, in *Nation and Nationalism*, nº 12, Asen, 2006, pp. 279-302.

⁵⁶ BONFIL BATALLA, Guillermo: *México profundo. Una civilización negada*, México, De Bolsillo, 2006, p. 9.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 109.

puede ser resignificada porque la civilización prehispánica habría persistido y los elementos externos y occidentales que se le habrían adherido están destinados a ser:

“barridos con el fuego de la liberación, ya que lo esencial está intacto (...). Retomar el hilo de la historia no significa volver al pasado para quedarse en él. Se trata de actualizar una historia colonizada, de liberarla y de construir con ella. Es poner fin a un capítulo, cerrar el paréntesis colonial, dar vuelta a la página e ir hacia adelante. Es un potente llamado hacia el porvenir”⁵⁸.

La idea de revolución no significaba para el antropólogo una superación de todo pasado, ni el advenimiento de un tiempo nuevo. Al recopilar una diversidad de textos de líderes indígenas de la época, planteaba que la utopía y la revolución indígena en América Latina apuntan a “liberar una consciencia alienada para recuperar el ser histórico del indio en su doble dimensión: tanto pasado como futuro”⁵⁹. Reafirmando esta concepción, en *México profundo* argumenta que el pasado está vivo no porque sea historia, sino porque es memoria. Por supuesto, presupone una concepción de la memoria como un pasado continuo, sin rupturas, sin zonas intermedias ni contradicciones⁶⁰. G. Bonfil Batalla estaba convencido de que sólo la memoria puede liberar a los indígenas y a la nación, al reconocer su raíz india y deshacerse de la imagen deformada que el México imaginario ha impuesto desde hace siglos. Romper el colonialismo interno, y volver a la fuente del verdadero pasado mexicano, era para él el paso indispensable para construir una sociedad plural⁶¹.

Empero, Bonfil Batalla no forjó él sólo la idea de que existe una memoria indígena. Desde los años ochenta este concepto había aparecido al interior de las discusiones sobre cómo resolver la cuestión del etnocidio en las Américas. En 1981, Bonfil Batalla mismo asistió a la Reunión de expertos sobre el etno-desarrollo y el etnocidio, organizada en Costa Rica por UNESCO y FLACSO, en la cual participaron los líderes de algunas organizaciones indígenas, por ejemplo la Asociación Indígena de Costa Rica, el Comité de solidaridad con el pueblo Guaymí de Panamá, la Coordinadora Regional de Pueblos Indios de Centroamérica de Panamá, el Consejo Indio de Sudamérica de Bolivia, al lado de instituciones como el IWGIA de Dinamarca, la OIT e

⁵⁸ BONFIL BATALLA, Guillermo: *Utopía y revolución*, op.cit., pp. 39-40.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁰ Un punto común al concepto mismo de memoria, ampliamente discutido en: SARLO, Beatriz: *Tiempo pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

⁶¹ “Las sociedades plurales. Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla”, Revista *Alternativa Latinoamericana*, 1992, https://cdn.educ.ar/dinamico/UnidadHtml_get_273d1afe-7a07-11e1-8119-ed15e3c494af/index.html [Consultado 15-3-2024].

instituciones universitarias e investigadores de distintos países latinoamericanos, como México. Los líderes indígenas de esas organizaciones y los académicos propusieron que una de las formas de hacer frente al etnocidio y de romper ese pasado-presente que afectaba a sus sociedades, era la recuperación de la “memoria de los indígenas”, entendida como una “reconstrucción de una visión precisa del pasado étnico, una comprensión del presente y una proyección en el porvenir. Ella se refiere igualmente a la recuperación del tiempo mítico, de tradición oral o histórica”⁶².

Las organizaciones indígenas, en su colaboración con académicos e instituciones internacionales, fueron un actor central en una época que abrió paso a una nueva interpretación del pasado colonial, como un tiempo vivo que afecta el presente y frente al cual sería posible recuperar el pasado precolonial para construir el futuro. Una idea que contrasta con el anterior futurismo indigenista.

5.- La nación pluricultural como apertura a un futuro posible

François Hartog plantea que la pérdida de evidencia del relato moderno dio lugar a la emergencia de una nueva articulación entre las temporalidades, caracterizada por la predominancia del presente en la experiencia de las sociedades, pero también en la escritura de la historia. A este fenómeno lo llama “presentismo”⁶³ y argumenta que los indicios de este cambio se encuentran en la ascensión de conceptos como la memoria, el patrimonio y la identidad, desde los cuales ya no se forja un relato totalizante y encaminado al futuro sino “diversas maneras de convocar el pasado en el presente, privilegiando una relación inmediata, haciendo un llamado a la empatía, a la identificación”⁶⁴. La memoria sería no sólo un recuerdo colectivo (idea por demás ya cuestionada⁶⁵), sino un concepto articulador de una nueva relación con el pasado que responde a situaciones del presente ante las cuales se demandan acciones de reconocimiento y reparación. Por su parte, Antoine Garapon demuestra que este tipo de reivindicaciones se han extendido, en el campo legal e institucional, hacia pasados cada

⁶² DURÁN, Leonel: “El etnodesarrollo y la problemática cultural en México”, en Guillermo BONFIL BATALLA *et al.* (eds.), *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, San José Costa Rica, FLACSO, EUNED, 1982, p. 260.

⁶³ HARTOG, François: *Régimes d'historicité*, op.cit.

⁶⁴ HARTOG, François: “Hacia una nueva condición histórica”, en *Letras históricas*, nº 16, 2017, p. 23.

⁶⁵ Para una deconstrucción de la idea de la memoria como un relato naturalmente alojado en recuerdos colectivos, compartidos de manera homogénea, ver: LEFRANC, Sandrine et GENSBURGER, Sarah: *La mémoire collective en question(s)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

vez más lejanos, desde un presentismo que se expresa en dos sentidos: por una parte, la instalación de una imprescriptibilidad sin límites y, por otra, una tendencia general a conectar con las generaciones anteriores a través del sentimiento de deuda⁶⁶. Ahora bien, tanto F. Hartog, como los autores que tienden a afirmar en abstracto la tesis del presentismo, convergen en un consenso sobre la cancelación del futuro, producto de un presente que reinventa pasados a su medida, a los que Mark Fischer llamó “espectros del pasado”, entendidos como producto de la incapacidad de la imaginación histórica de nuestra época⁶⁷. En este contexto, se suele entender a la memoria como un síntoma de un presente presentista y sin futuro.

La evolución reciente de la nueva relación con el pasado colonial en México puede contribuir a matizar esa tesis pues, como veremos, la vuelta al pasado prehispánico y al pasado precolonial no sólo ha sido el producto del agotamiento del futurismo indigenista, sino de una renovación en la concepción de la nación, de las relaciones sociales que es deseable construir y del futuro posible. Quizá eso constituye un fenómeno que, si bien también puede ser calificado de presentista, no por ello cancela todo futuro.

Como mostré, la relectura del pasado colonial en tanto proceso inacabado ha conllevado a la búsqueda de horizontes de solución, uno de los cuales planteó que para frenar ese fenómeno se debe reconocer el carácter plural de la nación. Hasta los años noventa, esta cuestión no se había expresado de manera más pública, sino que aparecía en congresos, foros, grupos relativamente reducidos. Sin embargo, con la controversia internacional de 1992 sobre la celebración del V centenario del “descubrimiento”, esta concepción comenzó a ganar una gran visibilidad.

En México, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, en Chiapas, contribuyó a normalizar, en la esfera pública, el nuevo sentido memorial del pasado colonial y su articulación con la re-imaginación del concepto de nación. Formado por indígenas y por miembros de organizaciones comunistas y leninistas, el EZLN se presentó como una lucha de la “memoria contra el olvido”, capaz de corregir la historia, volviendo hacia atrás para identificar los errores, pero como

⁶⁶ GARAPON, Antoine: *Peut-on réparer l'histoire? Shoah, esclavage et colonisation*, Paris, Odile Jacob, 2008.

⁶⁷ FISCHER, Mark: *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Hampshire, UK Zero Books, 2014.

condición para ir hacia adelante. Si bien distintos trabajos se aproximan al EZLN como un movimiento innovador y portador de temporalidades que serían una solución al capitalismo, o como una nueva lucha fundada en la supervivencia de un pasado mítico⁶⁸, en esta parte me limito a presentar al movimiento como una fase ulterior de la reinterpretación del pasado colonial que, como mostré, inició en 1968.

En efecto, en los numerosos comunicados y documentos que el EZLN produjo desde su levantamiento en 1994, se afirma que los indígenas mexicanos han resistido durante 500 años⁶⁹, generando un relato sobre las peripecias de un sujeto colectivo transhistórico. Sin embargo, esta identidad apareció en un doble registro: los zapatistas se piensan como héroes de las distintas epopeyas de la historia nacional y como víctimas del pasado colonial. Asimismo, identificaron al gobierno mexicano con el olvido, la guerra y la muerte. Opuesto a él, el movimiento se afirma como la rebelión, la memoria, la paz y la vida⁷⁰. Una memoria que permitiría vislumbrar un futuro distinto de aquel que habría sido impuesto durante siglos en México.

Sus demandas plantearon la construcción de un futuro alternativo: el reconocimiento de los indígenas, de su autonomía, de su autodeterminación y la construcción de una nación pluricultural. Sobre esos aspectos giraron las negociaciones con el gobierno, que pasaron por varias etapas, hasta la firma de los Acuerdos de San Andrés en 1996. En un “Pronunciamiento conjunto” entre el EZLN y el gobierno, se reconoció que los indígenas vivían bajo una dominación histórica y era necesario:

“sobrepasar las tesis del integracionismo cultural [el indigenismo] para reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, con una atención particular a su origen histórico, a sus demandas, a la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Convenio 169 de la OIT”⁷¹.

A pesar de la efervescencia que el movimiento tuvo en aquellos años y de la firma de los Acuerdos de San Andrés, las negociaciones no llegaron a mucho en aquella época,

⁶⁸ Por ejemplo: BASCHET, Jérôme: “La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento Zapatista”, en *Tramas*, UAM, n° 38, 2012, p. 207-235, y MATAMOROS PONCE, Fernando: *Mémoire et utopie au Mexique: Mythes, traditions et imaginaire indigène dans la genèse du neozapatisme*, Paris, Syllepse, 1998.

⁶⁹ “Comunicado del subcomandante Marcos a la digna Argentina”, 24 marzo 2001, en EZLN: *Documentos y comunicados*, Vol. V, México, Era, 2003, p. 286.

⁷⁰ “Carta de Marcos para “24 horas en el ciberespacio”, 8 de febrero 1996, en EZLN: *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, México, CIACH, 1999, p. 186.

⁷¹ Acuerdos de San Andrés Larráinzar, “Documento 1. Pronunciamiento conjunto”, (1996). Igualmente, en “Documento 2. Propuestas conjuntas”, disponibles en: <https://www.cedoz.org/documentacion-historica/los-acuerdos-de-san-andres/>

marcada por la persistente militarización de la zona de la rebelión zapatista y por la matanza cometida en el poblado de Acteal en 1997. Ante esto, el EZLN decidió cerrar toda negociación con el gobierno.

Sin embargo, con la alternancia de partidos del año 2000, en que el partido-monopolio fue reemplazado por el Partido Acción Nacional (PAN), el presidente de derecha Vicente Fox Quesada empleó una nueva retórica desde su campaña presidencial, en la cual hizo del problema de Chiapas una de las urgencias a resolver. Durante su investidura como presidente electo, el 1 de diciembre de ese año, se dirigió a los zapatistas como sus “amigos de Chiapas”, comprometiéndose a que “nunca más” hubiera un México sin ellos⁷². Más allá de la propaganda, la nueva política de derecha tenía interés en terminar de dismantelar el indigenismo de Estado para marcar una diferencia con el antiguo partido. Por esta razón, se planteó una reforma completa del indigenismo, que no sólo contempló el asunto de Chiapas, sino que dio un viraje total hacia el discurso del multiculturalismo y hacia la idea de una nación pluricultural.

En este tenor se dio una apertura para que el EZLN expusiera sus demandas ante el parlamento mexicano, en donde ya se encontraba una propuesta de Ley de Derechos y Cultura Indígena, enviada por el ejecutivo y que contenía, si no todos los elementos, algunos puntos que habían sido pactados en 1996. Con la finalidad de dialogar sobre esta ley, el movimiento indígena envió una delegación a la Ciudad de México a través de un recorrido por el país conocido como “La marcha del color de la tierra” que recreó algunas rutas de la revolución mexicana y del movimiento zapatista de inicios del siglo XX. Esta marcha, que contó con el apoyo de una gran parte de la sociedad mexicana y de observadores extranjeros, fue percibida por algunos intelectuales como “la marcha hacia una nueva nación”⁷³. Después de algunas controversias que generó este acontecimiento entre los partidos políticos mexicanos, la delegación y algunos miembros del Consejo Nacional Indígena fueron recibidos en la tribuna parlamentaria para exponer sus peticiones, que de manera general fueron

⁷² Discurso de Toma de posesión presidencial de Vicente Fox Quesada, 1 de diciembre de 2000: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/2000_49/Discurso_de_Toma_de_Posesi_n_de_Vicente_Fox_Quesad_71.shtml.

⁷³ VILLORO, Luis: “La marcha hacia una nueva nación”, *La Jornada*, 27 febrero 2001.

expresadas como un “pendiente histórico de 500 años para la nación mexicana”⁷⁴. Ese día de diálogo entre parlamentarios y la delegación zapatista fue calificado por la prensa y por diversos intelectuales (simpatizantes del movimiento) como “histórico”⁷⁵ y percibido como una esperanza de que los derechos indígenas pudieran ser incluidos en la constitución, poniendo así fin al continuum-colonial⁷⁶. Por su parte, el EZLN, consideró el acontecimiento como el “tiempo de los indígenas”, el tiempo de los “más pequeños”, quienes luchan por que “México nunca más camine en la no-memoria”⁷⁷. Un tono teleológico imperó en el discurso sobre el diálogo parlamentario, pues se consideraba que se ponía fin a la confrontación ancestral entre los dos Méxicos⁷⁸, llegándose al buen término de una lucha iniciada desde hace 500 años⁷⁹.

Una aseveración de Adelfo Regino, miembro del Consejo Indígena, durante el diálogo parlamentario, resulta reveladora de esa visión teleológica: “las demandas de nuestros pueblos son demandas por la vida y no por otra cosa: es porque queremos vivir, porque queremos continuar existiendo, es porque no queremos morir, es porque queremos parar aquí, en esta tribuna, lo que algunos han llamado etnocidio”⁸⁰.

Al regreso de los zapatistas a Chiapas, los parlamentarios adoptaron la propuesta de ley, transformándola en el artículo 2 que desde 2001 reconoce a la nación mexicana como una entidad pluricultural cuya base serían los pueblos indígenas. Sin embargo, como en 1992, tampoco se reconoció el derecho a la autonomía ni a la autodeterminación, lo que los zapatistas consideraron una traición histórica. Empero, aunque este proceso generó numerosas críticas de parte de militantes y académicos, lo que sí sucedió fue que la nueva articulación de los tiempos se plasmó a nivel de las instituciones, desde entonces regidas por el principio de la diversidad cultural y por la idea de que es necesario saldar la “deuda histórica” con los indígenas⁸¹. Varias cosas

⁷⁴ Reunión de trabajo de las comisiones unidas de puntos constitucionales y asuntos indígenas de la cámara de diputados del H. Congreso de la Unión, con los delegados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena, 28 marzo 2001, En: <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf>.

⁷⁵ GONZÁLEZ RUBIO IRIBAREN, Javier: “Lo irremediamente histórico”, *La Jornada*, 28 marzo 2001.

⁷⁶ BARTRA, Armando: “El sur que viene”, *La Jornada*, 15 marzo 2001.

⁷⁷ “Séptimo aniversario del alzamiento zapatista”, 1 enero 2001, en EZLN: *Documentos y comunicados Vol. 5. La marcha del color de la tierra*, México, Era, 2003, p. 6.

⁷⁸ LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto: “Los dos Méxicos”, *La Jornada*, 23 marzo 2001.

⁷⁹ LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco: “La gran marcha indígena”, *La Jornada*, 28 febrero 2001.

⁸⁰ Reunión de trabajo de las comisiones unidas de puntos constitucionales..., op.cit., p. 41.

⁸¹ Numerosos documentos parlamentarios, informes de gobierno y discursos políticos emplearon la expresión “deuda histórica” para referirse a la responsabilidad del gobierno respecto al pasado colonial.

estaban entonces en juego: desmantelar el indigenismo, elaborar un discurso de responsabilidad frente al pasado, otorgar un cierto reconocimiento a los indígenas y plantear también que todo eso haría posible otro porvenir, algo en lo que curiosamente había consenso entre los distintos partidos y sus ideologías. Estos elementos pueden encontrarse en el proceso legislativo de 2001 en torno a la Ley de Derechos y Cultura Indígena, en la cual varios parlamentarios afirmaban que se trataba de hacer justicia a los perjuicios históricos que pesaban en los indígenas desde la época colonial: “las reformas constitucionales que discutimos hoy significan la reparación de una injusticia histórica de la que debemos sentirnos orgullosos”⁸².

La percepción de reparar una “injusticia histórica” ancestral dio también lugar a un nuevo discurso sobre el porvenir, expresado al menos en papel y a propósito de las nuevas reformas e instituciones sobre la diversidad: “es un nuevo pacto social que establecemos por un futuro posible en México. Estableciendo al mismo tiempo el reconocimiento de los pueblos y comunidades en su derecho a la libre determinación, para ser ejercida en un marco constitucional de autonomía que garantiza la unidad nacional”⁸³. Esto dio lugar a la idea de la refundación de la relación entre los indígenas, el Estado y la nación de cara al futuro. En ese tenor, se pusieron en marcha instituciones y políticas bajo la idea de la interculturalidad, lo que conllevó a la desaparición en 2003 del Instituto Nacional Indigenista, reemplazado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Se adoptó igualmente la Ley general de derechos lingüísticos para los pueblos indígenas, durante cuyo proceso legislativo se consideró que era un medio para poner fin a la continuidad de la conquista⁸⁴ y de la discriminación histórica. Asimismo, se creó un sistema de educación intercultural cuyo objetivo es la educación culturalmente pertinente para reforzar las lenguas y culturas

⁸² Senadora Sara Castellanos Cortés, Partido Verde Ecologista de México, Ley de Derechos y Cultura Indígena, Discusión en cámara de origen, senadores, 25 de abril de 2001. Archivos de la Suprema Corte de Justicia de México:

<https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7feylFqriczAfD6iPCLYGidJUzmPq8U>.

⁸³ Diputado Juan Manuel Carreras López, Partido Revolucionario Institucional. Ley de creación de la Comisión del desarrollo para los pueblos indígenas, Discusión en cámara revisora, diputados. 20 de marzo de 2003, Archivos de la Suprema Corte de Justicia de México:

<https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativoCompleto.aspx?q=1K5PMk8y/k4kiy/XLla05NSy4fosbTc+qKZ8jQpXj3fdf5pp8h8p57BygyeCo6TX/slKeKdbMM0e+0SlmssSA==>

⁸⁴ Exposición de motivos de la iniciativa de la Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, 25 de abril de 2001.

<http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=Dj1h0FlB72MnMhaziBSSK3v5xlLvrE3VPZBwpVuAHeX8sLrvglFcXOgaOrLld8XT>

que hacen de México un país multicultural y, de esta forma, de contribuir al desarrollo nacional⁸⁵. Desde entonces, se considera que eso puede revertir el sentimiento de inferioridad que perdura desde la conquista en los indígenas⁸⁶. Todo ello ha colocado a la interpretación memorial del pasado colonial una nueva historia oficial de la nación pluricultural. Así, el relato indigenista de una nación homogénea y de un porvenir mestizo se convirtió en un futuro-pasado.

6.- Conclusiones

A través de este recorrido histórico, he mostrado cómo se ha transformado el sentido del pasado colonial y de la idea de nación en México, hasta llegar a una época reciente en que predomina la idea de que es necesario reparar el colonialismo, percibido como un pasado que pesa sobre las poblaciones indígenas del presente. A pesar de que esta concepción parece hoy evidente, tiene una historia, caracterizada por la elaboración de una nueva narrativa memorial desde finales de los años sesenta del siglo XX. Asimismo, he demostrado cómo al introducirse una nueva lectura del pasado colonial como un tiempo que afecta al presente, se reemplazó la antigua visión indigenista de los tiempos que pensaba a México como un país con un pasado indígena pero orientado hacia un futuro occidental. La quiebra de esta relación con el pasado y de ese horizonte de futuro, dio lugar a una rearticulación entre el pasado, el presente y el futuro que ha dado como resultado un imaginario que plantea la necesidad de ejercer acciones de reconocimiento y de reparación sobre el pasado colonial para construir una nación pluricultural. Esto no quiere decir que por fin haya emergido una “verdad” sobre el pasado, o que la visión anterior de la historia estaba equivocada, sino que en un momento específico surgió un nuevo relato que busca dar nuevas respuestas a situaciones, repensando el pasado. Finalmente, a diferencia de la tesis general sobre el presentismo en la cual las narrativas memoriales cancelan el futuro, he mostrado cómo en México la emergencia de la memoria como concepto para hablar del pasado colonial ha traído consigo el esbozo de un horizonte de porvenir caracterizado por la proyección de un nuevo pacto social pluricultural.

⁸⁵AHUJA SANCHEZ, Raquel et al.: *Políticas y fundamentos de la Educación Intercultural y Bilingüe en México*, México, Secretaría de educación pública, 2004.

⁸⁶ *Memoria de la educación intercultural y bilingüe en México*, reporte interno de la CGEIB, Fondo documental de la Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, sin clasificación.

Fuentes primarias

BARTRA, Armando: “El sur que viene”, *La Jornada*, 15 marzo 2001.

BONFIL BATALLA, Guillermo: “Las sociedades plurales. Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla”, en *Revista Alternativa Latinoamericana*, 1992. En: [Consultado 15-3-2024]
https://cdn.educ.ar/dinamico/UnidadHtml_get_273dlafe-7a07-11e1-8119-ed15e3c494af/index.html.

Congreso nacional de pueblos indígenas. *Conclusiones*, 1975. Pátzcuaro, Michoacán, Fondo documental INI/CDI, 572.7072 C65 CONC

Diputado Juan Manuel Carreras López, Partido Revolucionario Institucional. Ley de creación de la Comisión del desarrollo para los pueblos indígenas, Discusión en cámara revisora, diputados. 20 de marzo de 2003, Archivos de la Suprema Corte de Justicia de México:

<https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativoCompleto.aspx?q=1K5PMk8y/k4kiy/XLla05NSy4fosbTc+qKZ8jQpXj3fdf5pp8h8p57BygyyeCo6TX/slKeKdbMM0e+0SlmssSA==>

Discurso de Toma de posesión presidencial de Vicente Fox Quesada, 1 de diciembre de 2000:

http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/2000_49/Discurso_de_Toma_de_Posesi_n_de_Vicente_Fox_Quesad_71.shtml.

EZLN: *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, México, CIACH, 1999.

- *Documentos y comunicados*, Vol. V, México, Era, 2003.

- Acuerdos de San Andrés Larráinzar, <https://www.cedoz.org/documentacion-historica/los-acuerdos-de-san-andres/>

Fondo de archivos Robert Jaulin, IMEC, Caen, Francia, Caja 362JLN/1.

GONZÁLEZ RUBIO IRIBAREN, Javier: “Lo irremediamente histórico”, *La Jornada*, 28 marzo 2001.

INI 30 años, *revisión crítica, México indígena*, Instituto Nacional Indigenista, 1975

Ley de creación de la Comisión del desarrollo para los pueblos indígenas, Discusión en cámara de diputados, 20 de marzo de 2003, Archivos de la Suprema Corte de Justicia de México:

<https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativoCompleto.aspx?q=1K5PMk8y/k4kiy/XLla05NSy4fosbTc+qKZ8jQpXj3fdf5pp8h8p57BygyyeCo6TX/slKeKdbMM0e+0SlmssSA==>

Ley de Derechos y Cultura Indígena, Discusión en cámara de origen, senadores, 25 de abril de 2001. Archivos de la Suprema Corte de Justicia de México:
<https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7feylFqriczAfD6iPCLYGidJUmPq8U>

Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas. Exposición de motivos, 25 de abril de 2001:

<http://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfOrdenamientoDetalle.aspx?q=Djlh0FlB72MnMhaziBSSKxAdHE7Y1/ps8S6Utpf9yEBfiVwImKpyFBZvILEbmMli>

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco: “La gran marcha indígena”, *La Jornada*, 28 febrero 2001.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto: “Los dos Méxicos”, *La Jornada*, 23 marzo 2001.

Memoria de la educación intercultural y bilingüe en México, reporte interno de la CGEIB, Fondo documental de la Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, sin clasificación.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús: “El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio”, en *Anuario 1991*, ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1992, pp. 242-370.

Reunión de trabajo de las comisiones unidas de puntos constitucionales y asuntos indígenas de la cámara de diputados del H. Congreso de la Unión, con los delegados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena, 28 marzo 2001, En: <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf>.

Senadora Sara Castellanos Cortés, Partido Verde Ecologista de México, Ley de Derechos y Cultura Indígena, Discusión en cámara de origen, senadores, 25 de abril de 2001. Archivos de la Suprema Corte de Justicia de México:

<https://legislacion.scjn.gob.mx/Buscador/Paginas/wfProcesoLegislativo.aspx?q=b/EcoMjefuFeB6DOaNOimNPZPsNLFqe0s7feylFqriczAfD6iPCLYGidJUmPq8U>.

VILLORO, Luis: “La marcha hacia una nueva nación”, *La Jornada*, 27 febrero 2001.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, UNAM, 1957.

- “Los símbolos étnicos de la identidad nacional”, *Anuario Indigenista*, vol. XXX, 1970, pp. 101-140.

- “El indigenismo y la antropología comprometida”, *La Palabra y el Hombre*, nº 12, 1974, pp. 3-26.

- “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, *América indígena*, Instituto indigenista interamericano, vol. XXXV, abril-junio, nº 2, 1975, pp. 405-418.

AHUJA SANCHEZ, Raquel et al.: *Políticas y fundamentos de la Educación Intercultural y Bilingüe en México*, México, Secretaría de educación pública, 2004.

ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on The Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso editions, 2006.

BARRE, Chantal: *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 1983.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto et BARABAS, Alicia.: “Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca”, en *Critique of Anthropology*, London, Spring, 1974, nº 1, p. 72-90.

BASCHET, Jérôme: “La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento Zapatista”, en *Tramas, UAM*, nº 38, 2012, p. 207-235.

BONFIL BATALLA, Guillermo: “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en Arturo WARMAN et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro tiempo, 1970, pp. 39-65.

- *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.

- *México profundo. Una civilización negada*, México, De Bolsillo, 2006.

DE LA PEÑA, Guillermo: “A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the conflicting Meanings of Multiculturalism”, en *Nation and Nationalism*, nº 12, Asen, 2006, pp. 279-302.

DURÁN, Leonel: “El etnodesarrollo y la problemática cultural en México”, en Guillermo BONFIL BATALLA et al. (eds.), *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio*, San José Costa Rica, FLACSO, EUNED, 1982, pp. 257-280.

FISCHER, Mark: *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Hampshire, UK Zero Books, 2014.

GAMIO, Manuel: *Forjando patria: pronacionalismo*, Editorial Porrúa, 1916.

- *Hacia un México Nuevo. Problemas sociales*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.

GARAPON, Antoine: *Peut-on réparer l'histoire? Shoah, esclavage et colonisation*, Paris, Odile Jacob, 2008.

GARCÍA MORA, Carlos et MEDINA, Andrés (eds): *La quiebra política de la antropología social en México*, Vol. I: *La impugnación*, México, UNAM, 1983, y el vol. II, *La polarización*, 1986.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, en *América Latina*, año 6, nº 3, 1963, pp. 15-32.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad: *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, CONACULTA, IIS UNAM, 2001.

HARTOG, François: *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

- “Hacia una nueva condición histórica”, en *Letras históricas*, nº 16, 2017, pp. 19-34.

JAULIN, Robert: *La paix blanche, vol. 2 : L'Occident et ailleurs*, Paris, Ed. 10-18, 1974.

- *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Bruxelles, Complexe, 1974.

KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

LAFAYE, Jacques: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la consciencia nacional en México* (prefacio de Octavio Paz), México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

LAGARDE, Marcela: “El concepto histórico de indio, algunos de sus cambios”, *Anales de la antropología*, México, UNAM, Instituto de investigaciones antropológicas, vol. XI, 1974, pp. 215-224.

- “El indigenismo, un juego ideológico”, XIII Mesa redonda. *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México. Etnología y antropología social. Xalapa, 9-15 septiembre, 1973*, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, pp. 47-64.

LECOUVEY, Marie: “Nos ancêtres les Aztèques?” *Beaux-Arts et identité nationale au Mexique 1861-1911*, Paris, L’Harmattan, 2022.

LEFRANC, Sandrine et GENSBURGER, Sarah: *La mémoire collective en question(s)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

LÓPEZ CABALLERO, Paula: *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Siglos XVII-XXI)*, México, FCE, 2017.

MATAMOROS PONCE, Fernando: *Mémoire et utopie au Mexique : Mythes, traditions et imaginaire indigène dans la genèse du néozapatisme*, Paris, Syllepse, 1998.

MEDINA, Andrés: “Los ciclos del indigenismo: la política indigenista en el siglo XX”, en Natividad GUTIÉRREZ CHONG, Marcela ROMERO GARCÍA et Sergio SARMIENTO SILVA (eds.), *Indigenismos. Reflexiones críticas*, México, INI, 2000, pp. 63-80.

MICHEL, Johann: *Devenir descendant d’esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Rennes, Presses universitaires de rennes, 2015.

NOLASCO, Margarita: “La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo”, en Arturo WARMAN et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro tiempo, 1970, pp. 63-93.

PÉREZ VEJO, Tomás: “Los hijos de Cuauhtémoc: El paraíso prehispánico en el imaginario mexicano decimonónico”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 5, vol. 9, 2003, pp. 95-115.

RAMÍREZ, Fausto: “Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889”, en *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte. Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, pp. 201-258.

RIBEIRO, Darcy: *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil*, Brasil, Vozes, 1970.

ROSANVALLON, Pierre: *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003.

ROUSSO, Henry: “Vers une mondialisation de la mémoire”, en *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, vol. 94, nº. 2, 2007, pp. 3-10.

SARLO, Beatriz: *Tiempo pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

STAVENHAGEN, Rodolfo: “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, *El Día*, 25 y 26 de junio 1965.

WARMAN, Arturo: “Todos santos y todos difuntos”, en Arturo WARMAN et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro tiempo, 1970, pp. 9-38.

ZERMEÑO PADILLA, Guillermo: “Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México”, en Guillermo PALACIOS (coord.), *La nación y su*

historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX, México, El Colegio de México, 2009, pp. 81-112.

- “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto», en Nikolaus BÖTTCHER et al., *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 283-318.