

Historia
M·Í·N·I·M·A

El indigenismo en América Latina



ANDRÉS A. FÁBREGAS PUIG

EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MÍNIMA DEL INDIGENISMO
EN AMÉRICA LATINA

Colección Historias Mínimas

Director

Pablo Yankelevich

Consejo editorial

Soledad Loaeza

Carlos Marichal

Óscar Mazín

Erika Pani

Francisco Zapata

HISTORIA MÍNIMA DEL INDIGENISMO EN AMÉRICA LATINA

Andrés A. Fábregas Puig



EL COLEGIO DE MÉXICO

306.098

F123h

Fábregas Puig, Andrés A.

Historia mínima del indigenismo en América Latina / Andrés A. Fábregas Puig. – 1a ed. – Ciudad de México, México : El Colegio de México, 2021.
278 p. ; 21 cm. – (Colección Historias Mínimas).

ISBN 978-607-564-258-1 (volumen 7)

ISBN 978-607-564-173-7 (obra completa)

1. Indios de América Latina – Historia. 2. Indios de México – América Latina – Historia. 3. Indios de América Latina – Relaciones con el gobierno – Historia. 4. Indios de México – Relaciones con el gobierno – Historia. 5. Congreso Indigenista Interamericano (1er : 1940 : Pátzcuaro, Michoacán, México) – Historia. I. t. II. ser.

Historia mínima del indigenismo en América Latina

Andrés A. Fábregas Puig

Primera edición impresa, julio de 2021

Primera edición electrónica, febrero de 2022

DR © El Colegio de México, A.C.
Carretera Picacho-Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
C. P. 14110, Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN impreso: 978-607-564-258-1 (volumen 7)

ISBN impreso: 978-607-564-173-7 (obra completa)

ISBN electrónico: 978-607-564-337-3

Hecho en México

  Creative Commons

ÍNDICE

Nota preliminar

Introducción

Capítulo 1. LOS INICIOS DEL INDIGENISMO

La guerra a sangre y fuego, la rebelión de los indios, la evangelización y las discusiones respectivas

La Revolución mexicana y el indigenismo

El Instituto Lingüístico de Verano y el indigenismo

En resumen

Capítulo 2. EL PRIMER CONGRESO INDIGENISTA INTERCONTINENTAL DE PÁTZCUARO

El Congreso de Pátzcuaro, Michoacán

En resumen

Capítulo 3. EL INDIGENISMO MEXICANO Y SUS EXPONENTES

La teoría de la aculturación en el indigenismo: la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán

En resumen

Capítulo 4. LOS INDIGENISMOS LATINOAMERICANOS EXPUESTOS EN

TRES CASOS

El caso de Guatemala

El indigenismo en Ecuador

El indigenismo en Perú

En resumen

Capítulo 5. LA CRÍTICA DEL INDIGENISMO COMO POLÍTICA DE ESTADO

EN AMÉRICA LATINA

La discusión en torno a la teoría del colonialismo interno y el indigenismo

Más allá del colonialismo interno

Otro ángulo: la crítica del indigenismo desde el Norte de México

La generación crítica en México

Las reuniones de Barbados I y II: antropología y movimientos indígenas

Educación intercultural: del indigenismo aculturativo al indigenismo participativo

En resumen

Reflexiones finales

Bibliografía comentada

Sobre el autor

NOTA PRELIMINAR

Este libro aborda el indigenismo como una política de Estado aplicada en algunos países de América Latina con el propósito de asimilar culturalmente a los pueblos originarios e integrarlos a las llamadas sociedades nacionales, en busca de configurar una cultura nacional y consolidar el nacionalismo a partir de un proceso de aculturación que inició, de hecho, con el establecimiento de los regímenes coloniales desde el siglo xv y continuó en el ámbito de los Estados nacionales surgidos de los procesos independentistas en el siglo xix. Dicho proceso de aculturación tuvo su origen en lo que hoy es el Caribe desde el momento de la llegada de Cristóbal Colón en nombre de España y, más precisamente, del Estado castellano. Con la presencia del navegante genovés se puso en marcha un proceso de imposición del cristianismo a todos los pueblos que habitaban el llamado Mundo Nuevo, en la versión portada por la Iglesia católica, apostólica y romana.

En la introducción que se encuentra después de esta nota se describen la discusión acerca del concepto de indio, tal como lo definieron los primeros indigenistas en el siglo xx e incluso los críticos del indigenismo, además de las influencias intelectuales de esas definiciones, incluyendo la adopción del término *pueblos originarios* en referencia a los indígenas. En el capítulo 1 se exponen los inicios del indigenis-

mo desde los tiempos coloniales hasta el advenimiento de los Estados nacionales en el siglo ^{xix}, así como la influencia de la Revolución mexicana en el establecimiento de una política de Estado hacia los pueblos originarios desde las primeras décadas del siglo ^{xx}, para pasar en el capítulo 2 a la discusión desarrollada en el Primer Congreso Indigenista Intercontinental, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940, el cual determinó el indigenismo de los Estados nacionales en Latinoamérica. En congruencia, el capítulo 3 expone las opiniones de los demiurgos del indigenismo mexicano, cuyos planteamientos resultan fundamentales para comprender los objetivos que se trazó el indigenismo de Estado en América Latina. En el capítulo 4 se ilustran los indigenismos de Estado en Latinoamérica mediante los casos de Guatemala, el Ecuador y Perú, que se añaden al de México, expuesto en el capítulo 3. En el capítulo 5 se discuten los planteamientos de los críticos del indigenismo a través de exponentes destacados y se analizan las llamadas reuniones de Barbados I y II, debido a la importancia que revistieron en el enjuiciamiento crítico del indigenismo como política de Estado. Finalmente, en las reflexiones, sobre todo, se discute si en la actualidad están perfilándose nuevas situaciones en América Latina con respecto a los vínculos entre pueblos originarios y Estados nacionales, así como el papel que están jugando los movimientos indígenas en curso.

La redacción de esta *Historia mínima del indigenismo en América Latina* debe mucho a quienes se han preocupado y aún lo hacen por estudiar el indigenismo de Estado, no sólo en México, sino también en Latinoamérica. Dados el carácter introductorio y general, además del propósito de amplia difusión de este libro, el lector no encontrará citas entrecor-

milladas de autores u obras alusivas al tema. Sin embargo, en el desarrollo del texto se hace referencia a los estudiosos y las fuentes más sobresalientes, cuyas fichas bibliográficas se localizan al final del libro. Se ha escrito y se sigue escribiendo prolíficamente sobre el indigenismo; ello es evidencia de la importancia y el interés que el tema despierta. La Bibliografía comentada al final del texto es una sugerencia para leer en forma ordenada y conducir al lector interesado a través de una información que es fundamental para entender la historia del indigenismo en América Latina.

INTRODUCCIÓN

Fue un antropólogo mexicano, Guillermo Bonfil Batalla, quien propuso reconocer que el apelativo de “indio” aplicado a los habitantes del Nuevo Mundo es una categoría de la situación colonial. Esta propuesta ha sido ampliamente aceptada. Asimismo, antes de Bonfil, otro antropólogo mexicano, Alfonso Caso, opinó que “indio” en la actualidad es toda persona que se reconoce como tal y que, además, porta rasgos culturales claramente diferentes a los de la sociedad no indígena. La diferencia entre indios y no indios está en la cultura, afirmó Caso, negando que se tratara de un asunto de inferioridad o superioridad racial. El factor dominante en la definición del indio y lo indio es el psicológico, subrayó Alfonso Caso, afirmando que lo importante es que una persona se sienta perteneciente a una comunidad indígena y, además, hable una lengua vernácula, habite o no en un ámbito indígena. Guillermo Bonfil, reconociendo la influencia del antropólogo francés George Balandier, propuso que el indio —como personaje social y cultural— es un resultado de las relaciones coloniales de dominio, aún localizables en varias regiones de México y América Latina, no obstante las revoluciones de independencia y, en el caso mexicano, la propia Revolución de 1910. Con este planteamiento, Bonfil se identificó con las propuestas de quienes sostenían la existencia de un colonialismo interno en países como México, de los cuales la política indigenista era un componente. La

tesis del colonialismo interno fue expuesta por Pablo González Casanova en 1963 y, posteriormente, en 1965, mientras que la usó Rodolfo Stavenhagen en el mismo año de 1963 como parte de su discusión de la articulación entre las relaciones de clase y las relaciones étnicas. Como veremos en la siguiente historia del indigenismo de Estado en América Latina, estas opiniones se contrapusieron con aquellas que buscaron la asimilación y la integración de la población indígena situando al mestizo como el prototipo ideal de las sociedades nacionales. Puesto que estas políticas se experimentaron en México, donde surgieron las primeras instituciones de coordinación continental de las políticas indigenistas, el modelo indigenista mexicano tuvo fuerte influencia en el resto de los países latinoamericanos.

En este texto se usa la expresión *pueblos originarios* en referencia a los pueblos indios, debido a que el término ha alcanzado una amplia difusión en los círculos académicos, en la prensa y, en general, en los medios masivos de comunicación, y se ha difundido entre variados sectores de las sociedades latinoamericanas. Como se sabe, el apelativo de pueblos originales está asociado al Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), firmado en 1989 para guardar y respetar los derechos de los llamados pueblos indígenas y tribales. Los términos *indio* e *indígena* también se usan en este texto cuando así lo requiere la redacción. Además, *indio* es un término que varios pueblos originarios han reivindicado, por ejemplo, los tzotziles y los tzeltales de Los Altos de Chiapas. Sin embargo, en las reflexiones finales de este texto se propone una revisión de todos estos apelativos, lo que reviste importancia en términos de arribar a sociedades en Latinoamérica donde la variedad

de la cultura alcance sus más altos reconocimiento y expresión democrática. Este último aspecto es importante, pues las clasificaciones “indio” o “mestizo” encubren una realidad mucho más compleja y variada que la homogeneización de sectores de la población sugerida por los apelativos mencionados. En este sentido, una historia del indigenismo en América Latina apunta también a otros ámbitos, como el propio de la formación de la Nación por un lado y del Estado por el otro. Son temas que se señalarán puntualmente, aunque no está en los objetivos de este libro profundizar en ellos. No obstante, lo que sí debe destacarse es la variedad de ámbitos que una historia del indigenismo abarca, puesto que se relaciona con la formación de la Nación en América Latina y el surgimiento de los Estados nacionales en contextos donde la variedad cultural se percibió como un obstáculo para consolidar las nacionalidades emergentes y promulgar el nacionalismo como doctrina política básica. Así, en medio de características generales que adoptó la política indigenista en Latinoamérica, es del todo necesario mantener la consideración de las peculiaridades de cada país y los ámbitos concretos donde se desarrolló el indigenismo de Estado enlazado a los nacionalismos latinoamericanos.

Un aspecto sobre el que no se abundará en este libro es la posición de los intelectuales de las variadas izquierdas latinoamericanas frente al indio y al indigenismo. Es un aspecto relacionado con la Guerra Fría y los conflictos de posguerra en momentos en que el capitalismo se consolidó mundialmente. Pero no se dejará de mencionar cuando lo necesite la mejor comprensión de lo que implicó el indigenismo no sólo en el contexto complejo de las posiciones intelectuales ante la disyuntiva capitalismo / socialismo en América Latina, sino también ante los diferentes procesos que for-

jaron a las naciones latinoamericanas y las estructuras internas de sus sociedades. Especialmente importante en este sentido es tener en cuenta la relación entre las situaciones de clase y las correspondientes a las relaciones étnicas y los enlaces entre ambas, problema que, como veremos, preocupó y sigue preocupando a antropólogos, sociólogos, historiadores e intelectuales en general interesados en el análisis de América Latina, la Nuestra América martiana.

Durante un largo periodo el indigenismo estuvo en el centro de las políticas aplicadas por los Estados nacionales latinoamericanos en los pueblos indígenas. Más todavía, el indigenismo era el eje de la enseñanza de la antropología en varias escuelas respectivas en América Latina —ciertamente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de México—, porque mediante su discusión se analizaba la forja de la Nación conceptualizada como una comunidad de cultura. El debate sobre la cultura nacional que se extendió en toda Latinoamérica se examinaba en no pocas aulas universitarias en relación con el indigenismo y los derechos culturales, frente al apremio de los círculos de poder por forjar comunidades de cultura como bases de las nacionalidades, las cuales se concebían como un apoyo necesario y fuente de legitimidad para el Estado. Aun hubo grupos de intelectuales fuera y dentro de la antropología identificados con corrientes críticas en general o de izquierda en particular que vieron un elemento negativo en la introducción de los factores étnicos en la discusión del cambio social, porque pensaban que lo prioritario era la situación de clase social. Así, la discusión del indigenismo no atañe únicamente a la condición de los pueblos originarios, sino que abarca el complejo proceso de la forja de la Nación en Latinoamérica

y la estructuración del nacionalismo en las sociedades latinoamericanas, así como las alternativas de su transformación y la consolidación de la democracia.

La ENAH, fundada como tal en 1942, fue la institución formadora de antropólogos en América Latina para operar el indigenismo. Alfonso Caso planteó el indigenismo como una acción del Estado hacia los pueblos originarios por medio de diversas políticas públicas. Caso afirmaba que la fundación de la ENAH respondía a la necesidad de preparar profesionales con el deber de conducir la aculturación inducida y planificada por el Estado mexicano para transformar las comunidades indígenas. Así, el propósito de formar antropólogos indigenistas fue el centro de la preocupación y la práctica docente en la ENAH desde su fundación hasta 1968, cuando la crítica al indigenismo se sistematizó. Es importante enfatizar este aspecto, porque revela, una vez más, la injerencia de los intereses de Estado en la modelación de la antropología, una disciplina de las ciencias sociales, y su uso para fortalecer los nacionalismos en América Latina.

En la planeación indigenista se destacaba al desarrollo de la comunidad, lo cual se traducía en etnografías de poblados concretos con la meta de describir los supuestos obstáculos al progreso, al desarrollo concebido desde el Estado con apoyo en tecnologías que entendían la industrialización como única posibilidad de superar al subdesarrollo. La convicción de los círculos de poder no sólo en México sino además en gran parte de Latinoamérica de que la consolidación de la Nación sólo es factible en un contexto social monocultural condicionó el plan de estudios de la ENAH y definió por largos años el mercado de trabajo de los antropólogos en su más amplia acepción. El caso de la ENAH ilustra la aplicación

de una política de Estado dirigida sólo a un sector de la población, los pueblos indígenas, que a su vez condicionó los contenidos y las prácticas de una ciencia social, como lo es la antropología. Falta una mayor reflexión sobre este aspecto que caracterizó la enseñanza de la antropología no sólo en México sino también en varios países latinoamericanos, aunque textos como los de Salomón Nahmad (“Mexico: anthropology and the Nation-State”, 2008) y Andrés Medina Hernández (*Recuentos y figuraciones. Ensayos de antropología mexicana*, 1996) son avances importantes al respecto.

La influencia de los antropólogos mexicanos ha sido notoria en Centroamérica. Incluso en países como Costa Rica, sobre todo a partir de 1940, hubo la intención de explicar la situación de los pueblos originarios y explorar las posibilidades de su asimilación cultural a través del mestizaje, orientaciones que configuraron los primeros programas de enseñanza de la antropología desde mediados del siglo xx en Costa Rica. En los casos de Guatemala, la propia Costa Rica y Panamá la influencia de los antropólogos mexicanos compitió con la de los estadounidenses. Antonio Goubaud Carrera (1902-1951), quien jugó un papel central en el indigenismo en Guatemala, adquirió su formación académica en Estados Unidos; por otra parte, el pionero de la antropología en Costa Rica, Carlos Aguilar Piedra (1917-2008), se formó en la ENAH de México, y asimismo lo hizo Reyna Torres (1932-1982), primera mujer panameña graduada de antropóloga. Es el caso también de Aníbal Pastor Núñez, etnólogo con el grado de maestro en antropología titulado en la ENAH, que hoy es el puntal de las ciencias antropológicas en Panamá. Los antropólogos mencionados inician su formación justo después del Congreso de Pátzcuaro de 1940, al que nos

referiremos más adelante. Los programas universitarios de enseñanza de la antropología se abren en Centroamérica entre 1950 y 1960 con el objetivo de estudiar y resolver la situación de los grupos indígenas por medio de la aculturación inducida. Incluso en el caso de Centroamérica no sólo los pueblos originarios son el objeto de la aculturación inducida, sino además los sectores de población de origen oriental y africano. El proceso de lograr la consolidación de la Nación en medio de la diversidad cultural y apoyar a los distintos nacionalismos de Estado en Centroamérica se situó como el tema central de la antropología. Es decir, los Estados Nacionales en Latinoamérica percibieron la diversidad cultural como un obstáculo para consolidar un tipo de nacionalismo que les garantizara la permanencia a los círculos de poder.

Como apuntamos, la ENAH surgió en México como un centro de formación de antropólogos latinoamericanos. Entre los primeros estudiantes centroamericanos en México destacan Carlos Aguilar Piedra, de Costa Rica; Francisco Lima, de El Salvador; Aníbal Pastor Núñez, de Panamá, y César A. Sáenz, de Nicaragua, quienes estudiaron entre 1940 y 1946. Para 1944 los registros escolares de la ENAH documentan la presencia de estudiantes procedentes de El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá; de la parte insular del Caribe, se registra a estudiantes procedentes de Cuba y Haití; de América del Sur, los estudiantes registrados procedían de Ecuador, Perú y Venezuela. Varios de los cursos incluidos en el plan de estudios de la ENAH de aquellos años muestran la orientación básica de la docencia: Arqueología de México y Centroamérica, impartido por Alfonso Caso; Etnografía Moderna de México y Centroamérica, dictado

por el ingeniero Roberto J. Weitlaner, y Etnografía Antigua y Moderna de México y Centroamérica, a cargo de Paul Kirchhoff. En aquellos años la antropología se movió entre el indigenismo y el marxismo. Es justo en la década de 1950 cuando la influencia de la antropología emanada de las aulas de la ENAH se acrecentó en Centroamérica gracias a personajes como el antropólogo salvadoreño Alejandro Dagoberto Marroquín, quien fungió como enlace entre los antropólogos mexicanos y los centroamericanos, al haber sido un destacado indigenista, además de profesor en la ENAH y autor de un libro clásico de la antropología latinoamericana: *La ciudad mercado (Tlaxiaco)* (1957).

Advertimos la importante diferencia que existe entre el indigenismo como política de Estado asimilacionista en América Latina y una corriente de narrativa literaria también conocida como indigenista o neoindigenista, pero que defendía el derecho de los pueblos indios a preservar sus culturas y a superar la condición de dominación sin abdicar de su ser histórico. El indigenismo como política de Estado está justo en una posición contraria a la de esa corriente narrativa representada por escritores latinoamericanos de amplio reconocimiento, como la mexicana Rosario Castellanos o el peruano Manuel Scorza. Además, dicha corriente demostró que el “problema indígena” corresponde más bien al conjunto de la estructuración de las sociedades latinoamericanas, en las que intervienen las dimensiones de clase social tanto como las derivadas de las relaciones étnicas. Los escritores de la corriente indigenista o neoindigenista en América Latina hicieron hincapié en que el reconocimiento y la aceptación del ser histórico de Nuestra América —en referencia a José Martí— están estrechamente vinculados a la

variedad cultural, la cual está en el centro del juego. La narrativa indigenista logró demostrar la falsedad de describir a los pueblos originarios como comunidades degradadas en todos los sentidos. Más todavía, dejó al descubierto el potencial cultural de los pueblos indígenas, además de sus aportaciones a la vida social, la política y la economía de sus respectivos países. Autores como José María Arguedas (peruano) o Rosario Castellanos (mexicana) abarcaron con su narrativa no sólo a los pueblos indígenas, sino también al conjunto de la sociedad, es decir, el contexto amplio en el que se desenvolvían los pueblos originarios.

En la discusión del indigenismo como política de Estado intervinieron intelectuales identificados con las corrientes de pensamiento que han circulado en América Latina, destacando el contraste entre socialismo y liberalismo y el contexto internacional de la Guerra Fría. En buena medida, estas corrientes trasladaron al siglo xx planteamientos que incluso datan de los días coloniales, tal como sucede en la actualidad con las corrientes intelectuales que en América Latina mantienen ideas básicas expresadas durante el siglo pasado. Es justo lo que se expresa hoy en la búsqueda de cómo reconocer a las culturas originarias y cómo restablecer las relaciones entre nuevas formas de Estado en América Latina y pueblos originarios. Ello realza la pertinencia de examinar al indigenismo estatal en perspectiva histórica no sólo para entender la forja de la Nación y del Estado en Latinoamérica, sino además para diseñar perspectivas de organización política que permitan la plena vigencia de la variedad cultural y la dilución de las desigualdades social y cultural, problema vertebral de las sociedades latinoamericanas actuales.

Este texto, como su título lo indica, presenta una historia del indigenismo en América Latina que se limita a destacar los rasgos esenciales del proceso. Para que el lector interesado esté en posibilidad de profundizar en el tema, al final se enlistan las referencias bibliográficas pertinentes. El lector dispondrá así de información acerca de lecturas básicas por medio de las cuales podrá seguir temas específicos sobre el indigenismo en América Latina. Se han seleccionado cuatro países representativos de la variedad de indigenismos, pero también de la coincidencia en toda América Latina según la cual había que asimilar las culturas originarias a lo que en cada país se percibía como la cultura nacional. El libro inicia con México, por la influencia decisiva del indigenismo mexicano en el resto de América Latina, aun dentro de las indudables variantes que imponían las condiciones propias de cada nación. Se ha seleccionado a Guatemala no sólo por la proximidad de procesos entre el sur de México y ese país centroamericano, sino también por la relevancia adquirida debido a la Guerra Fría en la aplicación del indigenismo, en la enseñanza de la disciplina antropológica y en la actividad del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que fue una organización misionera. Ecuador es un caso relevante en América del Sur, por haberse declarado constitucionalmente como un Estado Plurinacional e Intercultural, lo cual implicó la aceptación *de facto* por parte de los círculos de poder ecuatorianos y de amplios sectores de la sociedad de que los pueblos indígenas configuran nacionalidades. Por su parte, Perú es un ejemplo destacado de una intelectualidad que osciló entre el nacionalismo, el mestizaje y la asimilación de los pueblos indígenas y en la cual, de nuevo, la antropología estadounidense adquirió importancia en la aplicación de programas de desarrollo puestos como

ejemplos de una “antropología aplicada” exitosa que se articuló con el indigenismo estatal.

Tenemos la expectativa de que, en especial, discutan este texto las nuevas generaciones de antropólogos latinoamericanos, quienes hoy se enfrentan a escenarios mucho más complejos que los encontrados por las generaciones precedentes. La variedad latinoamericana se expresa con claridad e intensidad actualmente, y la exploración histórica de aspectos como el indigenismo de Estado desvela que en realidad el régimen colonial no eliminó la diversidad y la riqueza cultural previamente existentes, y que, además, la combinación de éstas con las imposiciones coloniales dio como resultado ámbitos de variedad social, política, ideológica, religiosa y económica sobre los cuales se han forjado los Estados nacionales. Precisamente la historia del indigenismo estatal adquiere relevancia para comprender que, en medio de indudables lazos comunes, forjados por la imposición del régimen colonial, lo que hoy llamamos América Latina o Nuestra América presenta una gran variedad de configuraciones históricas que posibilitaron la formación de ámbitos nacionales y estatales diferentes. Asimismo y sin desconocer la crítica al indigenismo estatal como política de asimilación de la variedad cultural, su historia demuestra la posibilidad real de articular la diversidad latinoamericana en propósitos comunes, con base en características susceptibles de conjuntarse a partir de una heterogeneidad que admite una macroidentidad histórica bajo la definición de América Latina o Nuestra América.

Por años, los antropólogos han elaborado y discutido el concepto de Cultura, obviamente tanto en el plano abstracto como en su aplicación concreta en contextos etnográficos

variados. En la actualidad se ha generalizado la interrelación entre culturas diferentes y, al mismo tiempo, desde el punto de vista etnográfico, los procesos de cambio cultural ocurren de manera cotidiana. En México la influencia de Franz Boas en la definición del concepto de Cultura y la visión de una ciencia que la analiza y la explica —la antropología— han sido decisivas. Desde la fundación en México de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología de las Américas en 1911, la antropología se ha enseñado como una ciencia holística de la Cultura, con una concepción enciclopédica, que, si bien ya no caracteriza a todas las escuelas de antropología, subsiste en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Es decir, en la base de la concepción de la antropología en México están el concepto de Cultura y una visión totalizante que sitúa como disciplinas antropológicas a la arqueología, la antropología física, la etnología —y su especialización en etnohistoria—, la lingüística y la antropología social. Justo esta visión y su concomitante pedagogía se determinaron paulatinamente en el periodo de la posrevolución mexicana, en asociación con el planteamiento indigenista como política de Estado aplicada en los pueblos originarios, y como un conjunto de lineamientos y pedagogías extendidas a América Latina con mayor o menor grado, según el país de que se trate. Desde esa perspectiva en general, en Latinoamérica la aculturación fue inducida por medio de políticas de Estado con el propósito de configurar sociedades monoculturales y nacionalistas imaginadas como la única posibilidad de consolidar Estados surgidos de luchas anticoloniales con círculos de poder donde no estuvieron incluidos los pueblos indígenas.

En el contexto estadounidense, en forma similar, la aculturación se indujo para integrar a las masas de inmigrantes procedentes de varias partes del planeta, a fin de hacer de la llamada *melting pot* una vía de sajonización del país, buscando el prototipo ideal de estadounidense imaginado por los círculos de poder —*La élite del poder*, que escribió Charles Wright Mills—, como el White Anglo-Saxon Protestant (el blanco anglosajón y protestante), equivalente al modelo de mestizo latinoamericano. Los resultados de estos procesos de inducción de la asimilación cultural en ambos casos se distinguen con claridad: en Latinoamérica en general los pueblos originarios resistieron a la asimilación y lograron establecer tendencias de cambio hacia el reconocimiento de la variedad cultural. En Estados Unidos, en un primer momento, los mismos inmigrantes apoyaron la asimilación sajona, pero excluyendo a la población indígena y a los descendientes de la población de origen africano. Sin embargo, los flujos migratorios hacia ese país continuaron acentuando la variedad cultural, en medio de profundos conflictos causados por las políticas racistas de exclusión junto con las acciones de organizaciones fascistas como la John Birch Society (Sociedad John Birch) o el Ku Klux Klan. En la actualidad la situación de racismo y de exclusión de sectores amplios de la población estadounidense sigue manifestándose con fuerza, como lo demuestran los más recientes asesinatos de miembros de la población afrodescendiente.

En el caso de México y en relación con el indigenismo, el concepto de antropología social se explicitó por vez primera en el libro de Moisés Sáenz *Carapan*, publicado en 1936. Es clara la articulación que propone Sáenz entre antropología social e indigenismo, planteamiento que se difundió en América Latina. En su libro Sáenz explica que los propósitos

de establecer la Estación Experimental del Indio, situada en el estado mexicano de Michoacán, se vinculan con los estudios de antropología social encaminados a facilitar los planteamientos del indigenismo. Sáenz publicó su libro cuatro años antes del Congreso de Pátzcuaro de 1940, lo que indica la existencia de discusiones entre los antropólogos e intelectuales en general, por una parte, y los círculos de poder del México posrevolucionario, por la otra, para responder a la pregunta decimonónica de qué hacer con los pueblos indígenas, y, además, para estrechar los vínculos entre antropólogos indigenistas y antropólogos estadounidenses, como ocurrió en Los Altos de Chiapas, con los proyectos desarrollados por las Universidades de Harvard y Chicago. Más todavía, en el periodo de 1941-1942 trabajó en México uno de los más reconocidos maestros de la llamada Escuela Británica de Antropología Social: Bronislaw Malinowski. Junto a este notable fundador del trabajo de campo en antropología estuvo el destacado antropólogo indigenista mexicano Julio de la Fuente. En colaboración, Malinowski y De la Fuente escribieron *La economía de un sistema de mercados en México*, publicado originalmente en inglés en 1957. Es un libro clásico de la antropología latinoamericana, importante no sólo para distinguir las diferencias entre Bronislaw Malinowski y Alfred R. Radcliffe-Brown, sino también para valorar la influencia de Julio de la Fuente en el maestro británico y la consecuente aceptación de este último de los enfoques históricos para entender Latinoamérica, incluyendo al Caribe. Malinowski claramente aprueba el enfoque indigenista de asimilar a los pueblos indios que le transmitía Julio de la Fuente. Más todavía, Malinowski recomienda la asesoría permanente de la antropología social en la aplicación de las políticas de Estado hacia los pueblos indígenas, cuyo des-

tino concibe como un factor determinante en la configuración de la Nación y el nacionalismo.

El lapso de 1940-1945, que incluye al Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro de 1940, es el periodo en el que Malinowski trabajó en México y externó su acuerdo con los planteamientos de Robert Redfield acerca del Continuum Folk-Urbano y con los trabajos de Alfonso Villa Rojas, otro de los más notables etnógrafos indigenistas mexicanos. Malinowski opinó que dichos trabajos deben considerarse estratégicos para configurar la nacionalidad mexicana, teniendo en cuenta, más que un proceso de aculturación, uno de transculturación como forjador de la asimilación de los pueblos indígenas al ideal de población mestiza buscado por el indigenismo latinoamericano. En el prólogo que el propio Malinowski escribió para el libro sobre el sistema de mercados en Oaxaca ya mencionado, advierte que el estructural-funcionalismo no se riñe con los enfoques históricos, sino que se puede combinar con ellos y con los propósitos de incorporar a los pueblos indígenas al sentimiento nacionalista propugnado por el indigenismo de Estado. Es importante considerar que en la década de 1950 Julio de la Fuente fue profesor en la ENAH y enseñó a la generación de estudiantes a la que pertenece Guillermo Bonfil Batalla, y que son estos estudiantes quienes traducen al castellano, por vez primera, el libro firmado por Bronislaw Malinowski y el etnólogo indigenista mexicano.

Malinowski estuvo en Cuba bastante antes que en México. En efecto, en noviembre de 1929 desembarcó en La Habana, y no tardó en entablar amistad con Fernando Ortiz, el fundador de la antropología en La Mayor de las Antillas. Con él discute el concepto de transculturación como básico

para entender la configuración cultural de los países latinoamericanos y caribeños. Lo expresa Malinowski en el prólogo que escribió para uno de los libros más importantes de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado en 1940. Bronislaw Malinowski no tuvo la oportunidad de observar el desarrollo de su influencia en la antropología social en México en particular y en América Latina en general, porque murió el 16 de mayo de 1942 en New Haven, Connecticut, Estados Unidos.

En medio de la intensa discusión que desde la década de 1930 se observa respecto al objeto de estudio de la antropología y sus aplicaciones prácticas, se elaboró la teoría indigenista en México, sobre todo, la versión de Gonzalo Aguirre Beltrán. En términos generales, la antropología en México se ha concebido como una ciencia de la Cultura desde la fundación de la Escuela Internacional de Etnología y Arqueología Americanas (1911), pero es posible suponer que se situó a la Cultura como el objeto de estudio de los antropólogos en coincidencia con la convicción liberal de que la consolidación de la Nación sólo es posible en el contexto de una sociedad culturalmente homogénea. Ésta es también la convicción de los antropólogos indigenistas de México y de Latinoamérica. Por otro lado, puesto que la cultura se transmite socialmente, son temas de la antropología la organización y la estructura sociales. En este sentido, tanto en Estados Unidos como en América Latina la antropología social se concibió como una rama de la antropología que examina los factores culturales que articulan la organización y la estructura sociales. En Latinoamérica la antropología social es el estudio de las relaciones sociales desde la perspectiva de la Cultura. Así, en el caso de México se asentó una equivalencia entre la antropología social y la etnología, al fundarse

el Departamento de Antropología de la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional en 1937. En 1954, ya como ^{ENAH}, adscrita al Instituto Nacional de Antropología e Historia (^{INAH}), en ella se estableció la subespecialidad de antropología social dentro de la especialidad de etnología, hasta que en 1966 se separaron ambas para impartirse como especialidades diferenciadas.

Estos manejos curriculares están articulados a las discusiones de los antropólogos indigenistas como lo reconoce Juan Comas, el antropólogo republicano español que consolidó la enseñanza de la antropología física en México y en varios países de América Latina, además de haber influido indudablemente en las Naciones Unidas en el campo de la concepción de los derechos humanos y los posicionamientos en contra del racismo. Más aún, Comas advirtió el uso indistinto de las expresiones *antropología cultural* / *antropología social* / *antropología aplicada*, que, como conceptos, eran los referentes de las políticas públicas encaminadas a lograr la asimilación de los pueblos indígenas a las nacionalidades latinoamericanas. Así lo afirmó Comas en 1964. Dos años después, en 1966, Ángel Palerm, en un célebre curso dictado en la ^{ENAH} le confiaba a los estudiantes que no era exacta la posición de la antropología social, pero que él la incluía dentro de la antropología sociocultural. La discusión anterior es importante para comprender el complejo ámbito del indigenismo, que, entre otros aspectos, implicó la definición de una disciplina de las ciencias sociales: la antropología. Como una suposición que requiere una discusión más amplia, puede decirse que el indigenismo en América Latina elaboró su propio instrumento para definir en términos científicos el proceso de formación de la Nación. El indige-

nismo, sin abandonar a la Cultura como su objeto central de estudio, se apoyó en el concepto de antropología social para remarcar su naturaleza latinoamericana y deslindarse del llamado *culturalismo norteamericano*.

En aquellos años de la década de 1960 se intensificó la Guerra Fría y, con ello, los planes del gobierno de Estados Unidos de intervenir e influir en América Latina. Así, la desconfianza latinoamericana hacia los antropólogos estadounidenses no fue gratuita. En las décadas que cubren los años 1960 y 1970 se multiplicaron los proyectos estadounidenses donde intervenían los antropólogos. Dichos planes llevaban nombres como “Camelot”, “Simpático” o “Amigo”, y entre ellos habría que incluir las acciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Esta cauda de intervenciones, sobre todo en las regiones indígenas de América Latina, fue incluso denunciada por antropólogos estadounidenses como Marshall Sahlins, que, entre otros textos, escribió uno muy conocido, “El orden establecido: no doble, arrugue o mutile”, que se publicó en 1967.

Además de caracterizarse por la intensidad con la que se ha desarrollado la discusión sobre la situación de los pueblos indígenas y su destino, hay que tomar en cuenta que el ámbito descrito configuró el contexto donde se formó la llamada generación crítica de la antropología mexicana. Guillermo Bonfil fue el líder intelectual de esa generación. De entrada, Bonfil enfrentó el reto de conciliar el enfoque de relaciones étnicas con el de clases sociales en el que insistían los marxistas, entre ellos, su maestro Ricardo Pozas Arciniega. Para Bonfil, el problema consistía en situar el análisis de los llamados grupos étnicos dentro de una perspectiva de clase social, pero sin disolverlos en ella, como lo hizo

Ricardo Pozas. La solución que planteó Bonfil fue considerar que los así nombrados grupos étnicos eran, más que eso, sociedades dominadas por la sociedad mayor, y, por lo tanto, la comprensión de su situación y de las posibilidades de su transformación debía buscarse desde una perspectiva que articulara la posición socioeconómica con la situación cultural. En el marco de esta reflexión, Bonfil elaboró la teoría del control cultural, que es el telón de fondo no explícito de su libro más divulgado, *México profundo* (1987). Las teorías de crítica al colonialismo constituyeron la influencia principal en Bonfil, sobre todo, los planteamientos de Pablo González Casanova, George Balandier, Frantz Fanon, Albert Memmi, Theotonio Dos Santos, Roberto Cardoso, Darcy Ribeiro, José María Arguedas y Fernando Fuenzalida, entre otros.

En los momentos en que Guillermo Bonfil, a la mitad de la década de 1960, elaboraba una etnografía contraindigenista, en las aulas de la ENAH el ejercicio etnográfico era seriamente cuestionado por los marxistas, que lo consideraban parte de una técnica colonialista. La etnografía era vinculada al nombre y la obra de Bronislaw Malinowski, a quien se situaba como activo colaborador del colonialismo inglés. El argumento nuclear de estos planteamientos era que la etnografía inhibía la teoría, la reflexión y la explicación. La concepción de que la etnografía no pasaba de ser una simple descripción alimentaba esas opiniones. Bonfil enfrentó esta situación tratando de explicar el mundo indio que subyace entre los campesinos de México y su traslado a las ciudades. El marco general del argumento de Bonfil se encuentra en la situación de subordinación de los pueblos indígenas, como, por otra parte y con una perspectiva dife-

rente, lo encontramos también en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán. El México Profundo de Guillermo Bonfil está situado dentro de la visión de la Escuela Mexicana de Antropología, que reconoce la existencia de la subordinación de una parte de la sociedad mexicana, los indígenas, ante la modernidad capitalista. Bonfil inició el análisis de ese México escondido con la influencia de Ricardo Pozas, al escribir la tesis de grado sobre el hambre en la comunidad de Sudzal, en Yucatán, y continuó el mismo planteamiento en sus trabajos sobre Cholula y Chalco-Amecameca-Cuautla, hasta el *México profundo* y la elaboración tanto de la teoría del control cultural como del concepto de etnodesarrollo, que eran enfoques alternativos al indigenismo.

En América Latina los antropólogos indigenistas trabajaron convencidos de que la antropología es un instrumento del Estado nacional para lograr la asimilación nacionalista de los grupos indígenas. Esto quería decir que las etnografías de los pueblos originarios debían usarse para asimilarlos a la cultura nacional y fortalecer el proceso de consolidación nacionalista. En una paradójica situación, la ciencia social defensora de la variedad cultural se utilizaba para desaparecerla. La posición de los indigenistas estadounidenses no variaba en gran medida: en su perspectiva la exclusión y el confinamiento de los pueblos indígenas en reservas terminaría por extinguirlos. Tanto los Estados nacionales en América Latina como el de Estados Unidos afrontaron la variedad cultural en sus respectivas sociedades tratando de asimilarla a una cultura nacional. Así, no es casualidad que, desde las primeras décadas del siglo xx la cuestión indígena y la nacional concentraran la atención no sólo de los antropólogos, sino también de los intelectuales en gene-

ral. Tanto es así que en 1950 el importante filósofo Luis Villoro escribió que el indigenismo no podía abandonar la concepción y la práctica asimilacionistas para introducir a la población indígena al sistema social nacional. Decía más Luis Villoro al afirmar que los antropólogos indigenistas estaban conscientes de que no valía la pena sacrificar las oportunidades de desarrollo de las minorías étnicas en aras de preservar su singularidad cultural. Asimismo, Villoro reconocía que era arduo y difícil el trabajo indigenista, porque nadie puede abrogarse el derecho de sacrificar la identidad de todo un pueblo con el objetivo de imponer el desarrollo desde contextos externos. A raíz de la rebelión armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, Luis Villoro se inclinó en favor de la autodeterminación cultural de los pueblos indígenas, abandonó sus antiguas posiciones y abogó por la autonomía indígena.

Son los aspectos comentados en esta introducción los que componen el objeto de reflexión en el transcurso de la exposición de esta *Historia mínima del indigenismo en América Latina*.

CAPÍTULO 1

LOS INICIOS DEL INDIGENISMO

Desde los primeros tiempos del establecimiento del régimen colonial y el surgimiento de los asentamientos pioneros coloniales en el Caribe, y después en la Nueva España, se planteó la pregunta de ¿qué hacer con las poblaciones originarias? En ese contexto, fray Bartolomé de las Casas escribió lo que vendría a constituir —en aquel momento— la crítica mejor expuesta y sistemática al régimen colonial, donde denunció los abusos de poder y las crueldades cometidas contra la población nativa. El obispo de Ciudad Real, actualmente San Cristóbal de las Casas, Chiapas, sólo permaneció un tiempo breve en la provincia de las Chiapas, para trasladarse a la ciudad de Valladolid, España, y defender sus puntos de vista críticos acerca del comportamiento de los españoles en América. La reunión para discutir tan importante asunto fue convocada por Carlos V de Alemania y I de España, perteneciente a la Casa de Austria, cuyas cortes se encontraban precisamente en Valladolid. En esa ciudad castellana se entabló la discusión entre fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda llamada “de los naturales” en el lapso que va de 1550 a 1551.

El argumento del obispo de Chiapas fue que los indígenas eran seres humanos y, como tales, poseían alma y eran hijos de Dios. Aceptando el fraile dominico la necesidad de evangelizarlos, no justificaba la guerra en contra de ellos, y ade-

más reconocía que tenían valores culturales positivos. Fray Bartolomé de las Casas venía de haber experimentado la dureza del régimen colonial en el Caribe, y sus posiciones se acercaban a las de Antonio de Montesinos y Francisco de Vitoria, figuras clave en la crítica al colonialismo de aquellos días. Dominico igual que De las Casas, Vitoria defendió desde las aulas de la Universidad de Salamanca el derecho de los pueblos indígenas a ser respetados, criticó los procedimientos colonialistas de sus compatriotas y, sobre todo, se opuso a la guerra contra las poblaciones indígenas. En Francisco de Vitoria encontramos al intelectual que concibió las Nuevas Leyes de Indias, el documento que avanzaba el reconocimiento de los indígenas como súbditos de la Corona española y que los proveía de defensas legales. Más aún, Vitoria fue tan lejos en su afán crítico del sistema colonial como para justificar la guerra de los oprimidos contra sus opresores. Este notable intelectual, precursor del derecho internacional, murió el 12 de agosto de 1546, justo cuatro años antes de iniciarse en Valladolid la “discusión de los naturales”.

Por su parte, Ginés de Sepúlveda, intelectual versado en el estudio de los pensadores griegos, sobre todo Aristóteles, e imbuido del pensamiento de los intelectuales italianos de su época, fue, sin embargo, uno de los primeros críticos de Maquiavelo y del cinismo en la práctica del poder. Pero justificó la guerra contra los indígenas porque permitía evangelizarlos y apartarlos de lo que él consideraba malas costumbres y prácticas idolátricas. El núcleo del argumento de Ginés de Sepúlveda es que el dominio se justifica porque los españoles son superiores con respecto a los indios. El objetivo de la conquista —dice Sepúlveda— no es la esclavitud, sino la reducción de los indios a la condición servil para ponerlos en posición de aceptar los valores y la religión de

una sociedad superior, la de la España cristiana. Fray Bartolomé de las Casas no aceptó esta argumentación y alegó que los indios eran súbditos de la Corona además de personas, y como tales debían ser tratados. Justo en esos años en que se llevaba a cabo la discusión de los naturales llegó a Valladolid, prisionero, Francisco Tenamaxtle, el líder caxcán (chichimeca) de la Guerra del Mixtón (Zacatecas) ocurrida en Nueva Galicia en 1542, con quien conversó fray Bartolomé de las Casas, y reafirmó así sus ideas de no justificar la guerra por la guerra contra las poblaciones indígenas. El fraile dominico se decantó por reforzar las Nueva Leyes de Indias, promulgadas en Burgos en 1542, para *brevísima protección* de la población indígena y la abolición de las encomiendas.

El antecedente más claro de las posiciones críticas frente al colonialismo y el maltrato a los pueblos indígenas lo encontramos en el Caribe. En efecto, en el cuarto domingo de diciembre de 1511, llamado de Adviento, desde el púlpito de la iglesia de los dominicos en la isla de Santo Domingo, nombrada entonces La Española, el fraile Antonio de Montesinos pronunció un sermón que influyó en el pensamiento crítico de la época y, sobre todo, en fray Bartolomé de las Casas, y que hace referencia a éste en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). Tiene este sermón la interesante característica de haber sido redactado por los frailes dominicos, compañeros de fray Antonio de Montesinos en La Española. Para dejar constancia de tal autoría colectiva, los frailes firmaron el documento leído por fray Antonio de Montesinos que denunciaba al régimen de las encomiendas como cruel y repulsivo. El propio fray Bartolomé de las Casas, que a la sazón era encomendero, se conmovió ante la eficaz oratoria de Montesinos y llevó la lección aprendida no sólo a Ciudad Real, Chiapas, sino también a

las cortes españolas reunidas en la ciudad de Valladolid. Incluso, durante el viaje desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas, fray Bartolomé de las Casas y los cincuenta frailes que lo acompañaron discutieron la gravedad de la situación que el colonialismo había engendrado en las Tierras Nuevas de América, como bien lo expresa el *Diario de viaje* de fray Tomás de la Torre, el cronista nombrado por el obispo de Chiapas para registrar los pormenores de la expedición desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Así, el sermón pronunciado por Antonio de Montesinos constituye la primera defensa del indio americano y antecede al pensamiento crítico hacia el colonialismo, las políticas de asimilación de la variedad cultural, así como el racismo y la discriminación de las poblaciones nativas. Más todavía, con el referido sermón pronunciado por Antonio de Montesinos se inició la escuela de pensamiento que en América Latina ha defendido a la variedad cultural como un derecho irrenunciable de los pueblos, además de constituyente básico de la Nación.

La legislación que les otorgó a los pueblos originarios el estatus de sujetos de derecho en el contexto colonial es un tema que estuvo presente en aquella discusión entablada entre fray Bartolomé de las Casas, por un lado, y Juan Ginés de Sepúlveda, por el otro, llamada, como ya se dijo, “discusión de los naturales”, y que ocurrió en Valladolid, España. Durante ésta se expresaron dos Españas frente a frente: la de los colonizadores, los militares y los encomenderos dominados por la codicia, por una parte, y, por la otra, la de los humanistas que iniciaron el movimiento de defensa de los pueblos originarios recuperando la impronta de los planteamientos de Francisco de Vitoria y demostrando la posibilidad de evangelizarlos sin violencia ni atropellos y,

menos, mediante la pugna por el detrimento de sus culturas.

En Michoacán, Vasco de Quiroga (1470-1565) siguió este camino al fundar instituciones de defensa de los indígenas, con lo cual atendió no sólo las líneas del pensamiento humanista, sino también las utopías planteadas por Tomás Moro. Vasco de Quiroga enfrentó a la burocracia de su época, los militares y los colonizadores abogando por el derecho que asiste a todo pueblo para vivir en libertad y rechazando el paternalismo, además de toda forma de racismo. Vasco de Quiroga llegó a Nueva España en 1531 como oidor de la Segunda Audiencia, que sustituyó a la primera, sumergida en escándalos y caos administrativos. No tardó Vasco de Quiroga en trasladarse a lo que es hoy el estado mexicano de Michoacán, para tomar posesión de su cargo de obispo. El nuevo dignatario eclesiástico portaba un proyecto para cristianizar al pueblo purhé —purépecha— o tarasco, y, simultáneamente, preservar su sociedad y garantizar su continuidad como parte de las nuevas configuraciones sociales emergentes en el llamado Nuevo Mundo. Vasco de Quiroga estaba convencido de la viabilidad de un proyecto de cristianización-aculturación en lenguaje actual —basado en principios de equidad y justicia, que además hacía hincapié en la armonía con la naturaleza—. Al igual que Bartolomé de las Casas en Chiapas, Vasco de Quiroga defendió al pueblo purhé de la codicia y la crueldad de los encomenderos. Asimismo, defendió prácticas culturales del pueblo tarasco que consideró no sólo positivas, sino también en concordancia con los principios del cristianismo. El proyecto de Vasco de Quiroga se basó en convicciones acerca de la organización de las relaciones entre seres humanos buscando en los principios del cristianismo un sentido ético de la vida.

La evangelización en Michoacán la iniciaron los franciscanos en 1525, quienes fueron relevados por los agustinos en 1533. En general, la década de 1520 se caracterizó en Michoacán por la violencia generalizada, no sólo en contra del pueblo purhé, sino además entre los encomenderos mismos o las propias órdenes religiosas, sin faltar las luchas por el poder entre los linajes purépechas. En ese complejo orbe Vasco de Quiroga trató de introducir normas eficaces de convivencia social. Su fecha de nacimiento es aún incierta, aunque se ha señalado 1470 como el año más probable. Era oriundo de Madrigal de las Altas Torres, el mismo poblado en el que nació la reina Isabel I. Uno de los biógrafos más importantes de Vasco de Quiroga, Fintan B. Warren, ha documentado la experiencia del clérigo en África, así como su vida académica y religiosa. Vale la pena destacar que la evangelización en Michoacán no se consolidó sino hasta la llegada de Vasco de Quiroga en su calidad de obispo, en 1536. El apelativo de Tata con el que muy pronto se le conoció prueba el aprecio que se ganó. Vasco de Quiroga ordenó la construcción de la Catedral en Pátzcuaro, iniciada en 1540; fundó el Colegio de San Nicolás, y estableció las congregaciones para concentrar al pueblo purépecha.

Las congregaciones son particularmente importantes para una historia del indigenismo en América Latina, porque se les concibió como escenarios para aplicar el proyecto de cristianización / aculturación y para proteger al pueblo tarasco de los abusos de los encomenderos. Estas congregaciones fueron los primeros medios de aculturación experimentados entre los pueblos originarios de la actual Latinoamérica. Varios de los estudiosos de la vida de Vasco de Quiroga concuerdan en que el sistema de congregaciones acusa notable influencia de los planteamientos de Tomás Moro.

Las tres congregaciones más conocidas que fundó Vasco de Quiroga y aún existen son las de Santa Fe, en la Ciudad de México, convertida en la actualidad en una ciudad-habitación de las clases altas; Santa Fe de la Laguna, a orillas del Lago de Pátzcuaro, y Santa Fe del Río, en territorio michoacano ocupado antiguamente por grupos chichimecas. Estas congregaciones se concibieron como pueblos-hospitales, no sólo para impulsar la evangelización, sino asimismo para poner en práctica lo que desde la antropología actual llamaríamos un proyecto de aculturación cuya meta era la occidentalización de los pueblos originarios. Tal proyecto fue resultado también de la influencia recíproca establecida entre las formas de organización social y política del pueblo tarasco y las formas de convivencia social que en el llamado Nuevo Mundo impulsaron los humanistas, como el propio Vasco de Quiroga. Así, en 1533, él fundó la institución que devino en símbolo de su proyecto: el pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, ya mencionado. Es notable que la propia Corona española y fray Bartolomé de las Casas, obispo de Ciudad Real (Chiapas), recomendaron enfáticamente implantar el proyecto de Vasco de Quiroga a lo largo y a lo ancho de la Nueva España y los territorios por conquistar.

Hacia 1538, usando el poder que le otorgaba el obispado, Vasco de Quiroga logró movilizar contingentes significativos del pueblo purhé y refundar la actual ciudad de Pátzcuaro, con lo cual estableció en ella la base para dirigir e impulsar el proyecto de aculturación. Cuatrocientos dos años después, en 1940, esta misma ciudad sería la sede del Primer Congreso Indigenista Interamericano.

La “discusión de los naturales”, como lo hemos señalado, abrió un debate constante durante el régimen colonial y

prolongado en el siglo XIX. De hecho, la pregunta de qué hacer con los pueblos indígenas, respondida durante todo el periodo colonial mediante la cristianización y la voluntad de suprimir a los pueblos indios como entidades culturales, fue una constante que se prologó durante el siglo XIX y que en otros contextos se ha continuado hasta nuestros días, cuando al cristianismo lo han sustituido las políticas indigenistas de Estado, además de otros factores, entre los que no se descarta el religioso.

Los matrimonios entre indígenas y españoles fueron un elemento importante en los procesos de transculturación en lo que actualmente conforman Latinoamérica y el Caribe. Los hijos de estos matrimonios, llamados mestizos, tenían en teoría las mismas prerrogativas de la población española, como lo demuestra la obra de Magnus Mörner. Por otra parte, los indios cristianizados no pasaban a formar parte de los sectores dominantes en la sociedad colonial, lugar ocupado exclusivamente por los castellanos peninsulares y los criollos, y en no pocos casos, por los propios mestizos. En efecto, la importancia de la discusión acerca de la cristianización de los pueblos indígenas y los métodos para lograrla se relaciona con el nacimiento de las desigualdades sociales en América Latina. En esta trama de relaciones desiguales en las sociedades que iban surgiendo en el contexto colonial, la población de origen africano llevó la peor parte. Intelectuales como Francisco Javier Clavijero, jesuita veracruzano del siglo XVIII, se expresaron en sus textos y acciones sobre el racismo que arraigó durante el periodo colonial y que es actualmente una de las manifestaciones en Latinoamérica y el Caribe de la desigualdad social.

Por cierto, tanto liberales como conservadores mantuvieron posiciones semejantes con respecto a la población de origen africano y a lo que concierne a los pueblos indios. Un punto culminante en el siglo XIX de la actitud del Estado nacional ejemplificado en México lo constituyen las “Leyes de Reforma” emitidas por gobiernos liberales. En efecto, en México las Leyes de Reforma como un conjunto legal se inician en 1855 durante el gobierno de Juan Álvarez, y continúan su desarrollo bajo las presidencias de Ignacio Comonfort y Benito Juárez; de hecho, cubren toda la segunda mitad del siglo XIX. Estas Leyes de Reforma representan un periodo fundamental en la consolidación del Estado nacional en México, el cual tuvo repercusiones e influencias en América Latina y el Caribe. Para muchos historiadores, lo más notable de las Leyes de Reforma fue la consolidación del Estado laico, al separar los ámbitos religiosos de los correspondientes al orden público y los asuntos de Estado en general. La reacción conservadora a las Leyes de Reforma originó la llamada Guerra de los Tres Años, finalizada con la derrota de los conservadores el 1 de enero de 1861. En el afán de debilitar al gran terrateniente que era la Iglesia católica, desde la promulgación de la Ley Lerdo, se afectó el complejo de la propiedad comunal de la tierra de los pueblos indios. Debe tomarse en cuenta que, según el censo de 1850, los indígenas alcanzaban la mitad de la población de México y configuraban el campesinado de aquella época. Estas tendencias para modernizar el país y dar libre curso al capitalismo son las que se heredan del siglo XIX; pasan al XX con el indigenismo, y forman parte de esa estrategia continuada en lo que va de este siglo en Latinoamérica.

En las referidas discusiones de Valladolid de 1550-1551 se expresaron dos visiones importantes para entender la historia de lo que vendría a conocerse como indigenismo: por un lado, la insistencia en borrar las culturas nativas en aras de la imposición de una cultura considerada superior, es decir, lo que hoy llamaríamos la justificación de la asimilación de la población indígena a la cultura occidental; en contraparte, una posición que reconoce la dignidad de los pueblos indígenas y su derecho a mantener y enriquecer su cultura, lo que hoy representa una crítica a las teorías de la asimilación promulgadas por el indigenismo. Durante todo el periodo colonial estas posiciones estuvieron en constante contradicción y conflicto. En los momentos en que algunos pensadores vislumbraban el movimiento de independencia de Nueva España, se expusieron opiniones acerca del destino de los pueblos indios en lo que serían las nuevas naciones surgidas del derrumbe del colonialismo. Una de las más interesantes para la historia del indigenismo es la que expresó fray Matías de Córdova a finales del siglo XVIII desde la ciudad de Tapachula. En aquellos tiempos existía la Sociedad Económica de Amigos del País, que agrupaba a los pensadores liberales, proclives a sostener posiciones cercanas al mercantilismo. Justo en la Capitanía General de Guatemala, la Sociedad Económica lanzó un concurso para premiar la mejor propuesta en respuesta a la pregunta de qué hacer con las poblaciones indígenas. Fray Matías de Córdova ganó aquella singular convocatoria con un texto que se titula *Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española, y medios de conseguirlo sin violencia, coacción ni mandato*, fechado en 1798, cuando se vislumbraban los movimientos independentistas en las colonias españolas. En ese texto fray Matías de Córdova abogó por ejercer una presión

cultural para llevar a los indígenas a abandonar sus trajes y sus formas de calzar adoptando las modas españolas. Con ello, según el fraile dominico, se conseguiría que los indígenas se despojasen de sus costumbres culturales, lo cual redundaría en el fortalecimiento de una economía nacional al consolidar las industrias textil y del calzado creando, además, un mercado interno sólido. La propuesta de fray Matías de Córdova se sitúa en la línea precursora del indigenismo, al promover la aculturación y la asimilación de los pueblos indígenas, si bien rechazaba la violencia para alcanzarlas.

Las discusiones de Valladolid tuvieron otro importante resultado, al reiterar la abolición de las encomiendas. Esta institución de explotación del trabajo indígena se instauró en los Reinos de Indias y en las Filipinas desde 1523 como una concesión otorgada por la Corona a un súbdito español, sobre todo, a aquel que probara haber realizado servicios señalados en las empresas de conquista. En 1542, año de la promulgación de las Nuevas Leyes de Indias, Carlos V de Alemania y I de España disolvió las encomiendas y otorgó a los indios la calidad de súbditos de la Corona de España. Así, al suprimirse éstas, en los Reinos de América se instauraron las repúblicas de Indios y de Españoles. La República de Indios se concibió como una comunidad política distinta de la de Españoles. Sirvió también a los propósitos de control más efectivo de los indios y de garantía para su evangelización. Interesa destacar en este texto que la República de Indios es un importante antecedente de los medios de aculturación inducida aplicados a la población indígena, y, por consiguiente, del indigenismo. Este tipo de comunidad política es un antecedente incluso del sistema de reservaciones adoptado por el gobierno de Estados Unidos, en relación

con los pueblos originarios de ese país, además de un precedente de la ciudadanía étnica.

Entrado el siglo XIX y desatados los movimientos independentistas en las colonias americanas de España, las ideas provenientes de Europa provocaron la discusión acerca de la evolución de la humanidad, la variedad de la cultura y la importancia de la biología como centro de la ciencia. El siglo XIX fue un momento en el que el racismo y las ideas de las supremacías del “mejor dotado” se difundieron ampliamente, mientras la actual economía política capitalista se extendía por el planeta y el evolucionismo se convertía en la teoría con mayor aceptación en el ámbito de la ciencia. Tal proceso no desplazó el dominio colonial de grupos humanos catalogados como inferiores respecto a los europeos, mientras en América se consolidaban los movimientos de independencia y el surgimiento de los Estados nacionales. El colonialismo, desde sus inicios, se apoyó en el racismo para justificar el dominio sobre los pueblos nativos y también generó una amplia discusión sobre qué hacer con los llamados pueblos indios, considerados inferiores en relación con la población europea. El propio Alexander von Humboldt, al escribir en 1822, notó que los rangos sociales en las colonias españolas de América se decidían por el color de la piel, ocupando la blanca el lugar prominente en la escala social. La segregación racial es una característica distintiva de un sistema colonial. En estas escalas de desigualdad social, los indios y la población negra, en ese orden, ocupaban los estratos inferiores. El contexto colonial engendró sociedades en las que las relaciones de clase se articulan con las relaciones étnicas, lo que las dotó de una complejidad particular. Pero también, como una paradoja, las uniones entre in-

dios y españoles o aun criollos, y entre población blanca y negra, se multiplicaron a lo largo del periodo colonial, lo cual dio lugar al surgimiento y la difusión de una población mestiza biológica y culturalmente que se extendió por todos los territorios coloniales de España. Posteriormente, se reconocería como mestizo sólo al descendiente de una unión entre español e indígena, que se asumiría como el protagonista en la forja de una sociedad nacional. Así se expresó sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX en los textos escritos por intelectuales de la época, quienes se refirieron, por supuesto, al mestizaje entre blancos e indios.

Con el corrimiento de las fronteras de los Estados nacionales en vías de consolidarse durante el siglo decimonónico, la continuación de las guerras a sangre y fuego provocó la disminución severa de los pueblos originarios. Ejemplos de esas masacres las encontramos en Estados Unidos, con la expansión hacia el Oeste —proceso protagonizado por el uso del ferrocarril—, o en países como Argentina y Chile, en donde los ejércitos nacionales masacraron a pueblos indios enteros. Estas guerras, que buscaban el exterminio de los pueblos originarios, fueron objeto de las denuncias de algunos escritores latinoamericanos, quienes, con ello, iniciaron corrientes literarias que, además de oponerse abiertamente a las guerras de exterminio en contra de los pueblos originales, hoy forman parte de las posiciones críticas frente al indigenismo. Una de las primeras novelas que inauguraron estas corrientes en América Latina la escribió el ecuatoriano Juan León Mera en 1877. Titulada *Cumandá o Un drama entre salvajes*, en ella el escritor denuncia las condiciones de oprobio en que sobrevivían grupos selváticos como el de los shuar. Otra novela representativa de estas corrientes litera-

rias críticas que fue pionera es *Aves sin nido*, escrita por Clorinda Matto de Turner y publicada en 1899. En ésta la autora describe las condiciones infrahumanas en las que vivían los quechuas, lo cual le valió la excomunión y la expulsión de su país. Estas corrientes literarias tienen su continuación en el siglo xx, por ejemplo, en el Ciclo de Chiapas, llamado así por Joseph Sommers, con escritores como Ricardo Pozas (antropólogo), Ramón Rubín, Carlo Antonio Castro (lingüista), María Lombardo de Caso, Eraclio Zepeda y, en varios sentidos, también Rosario Castellanos, por algunos textos, como su novela *Balún Canán* (1957) o su libro de cuentos *Ciudad Real* (1986), y aunque Sommers no incluye a Francisco Rojas González en el Ciclo de Chiapas, debe tomarse en cuenta su cuento clásico “El diosero” (1952), donde describe varios aspectos culturales de los lacandones de la selva chiapaneca.

Uno de los pensadores en México que con mayor claridad expresaron sus opiniones en el siglo xix fue Francisco Pimentel, quien abogó por suprimir el término raza, tanto de hecho como de derecho. Pimentel argumentó que los indios llenaban el requisito de tener un ángulo facial de 80°, considerado indispensable para ser reconocidos como seres inteligentes. Por cierto, la población negra no recibió esas consideraciones. Incluso un sacerdote, el padre Francisco Javier Clavijero, llegó a escribir textos cargados de visión racista hacia la población que él llamó “negruzca”. Entrado el siglo xx, un intelectual como Justo Sierra expresó sin ambages su rechazo a la población negra. En general, los intelectuales mexicanos del siglo xix, ya consumada la Independencia, expresaron su aversión hacia la población de origen africano mientras sostenían posiciones ambivalentes con respecto a

los pueblos indios, a los que concibieron como un problema para integrar a la Nación mexicana, opinión compartida por la mayoría de los pensadores latinoamericanos de entonces con respecto a sus propios países. Sólo recientemente la población de origen africano recibió la atención de los académicos, excepto por el trabajo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán, que data de 1946.

En contraste con la opinión generalizada sobre poblaciones distintas a la blanca, Ignacio Ramírez, El Nigromante, abogó por una fusión de los tipos humanos pensando en una “raza cósmica”, expresión que años después utilizó José Vasconcelos. Así, en México surgía el mestizo como ideal para homogeneizar a la variedad cultural y crear una sociedad de cultura nacional que constituiría el sostén de la Nación mexicana. A diferencia de Europa, en México el mestizo se catalogó como un prototipo racial digno de colocarse como demiurgo de la Nación, planteamiento de Ignacio Ramírez, El Nigromante, después difundido por Andrés Molina Enríquez, hasta su exaltación por José Vasconcelos. Cuando Molina Enríquez publicó su libro *Los grandes problemas nacionales* en 1909, México contaba con una población de catorce millones de habitantes; de ese total, cinco millones se reconocían pertenecientes a algún pueblo indígena; siete millones se clasificaban como mestizos, y el resto era originario de variados troncos culturales. En ese escenario se enfatizó el mestizaje como una solución al llamado “problema indígena”, una idea que prevaleció un largo periodo no sólo en México, sino también en los países que llegaron a constituir a la América Latina.

Durante el siglo XIX las ideas que influían a los intelectuales mexicanos y, en general, a los de América Latina prove-

nían en su mayoría de Francia. Sin embargo, el planteamiento de que los pueblos indios eran viables para el mestizaje, no sólo no decayó teniendo en cuenta las influencias europeas que lo rechazaban, sino que además se impuso en la emergente América Latina. En forma paradójica, justamente la Intervención francesa, a través de Maximiliano de Habsburgo, selló en México ese planeamiento al surgir Benito Juárez, un indio oaxaqueño mestizado culturalmente, como eficaz líder nacional en la presidencia de la república; lograr la expulsión de las tropas francesas, y fusilar en el cerro de las Tres Campanas (Querétaro) a Maximiliano. A Juárez le sucedería en el cargo otro mestizo, Porfirio Díaz, y, además, en aquellos años no pocos mestizos o indígenas se distinguieron en variados ámbitos de la vida científica y cultural del país. Pero el prestigio ganado por Benito Juárez en su calidad de presidente de la república en México fue un factor que apoyó la consolidación del mestizo como protagonista en la consolidación de la Nación en Latinoamérica. Todavía actualmente en las escuelas de educación básica de México se les enseña a los niños a cantar el “Himno a Juárez” para proclamar al prócer mexicano como “Benemérito de las Américas”.

Advirtamos que el siglo XIX configuró en América Latina los momentos del inicio de la idea de nación y, su concomitante, la de ciudadano. El planteamiento republicano se imponía paulatinamente entre los pensadores de la época y se filtraba a toda la sociedad. La Nación, configurada por ciudadanos, implicaba la existencia de un Estado propio y de una conciencia colectiva de ciudadanía que, a su vez, exigía un sentido de pertenencia. Es decir, se intentaba la forja de una ciudadanía y de un sentido nacionalista, mismos que se

imponían desde los Estados nacionales emergentes en América Latina. En ese ámbito la pluralidad cultural se identificó como un obstáculo para forjar ciudadanía y nacionalismo, concibiéndose a la Nación como una comunidad de cultura en cuyo contexto los pueblos originarios debían asimilarse al prototipo ideal del mestizo. Desde la Constitución de Cádiz (1812), los emergentes Estados nacionales que formarían América Latina defendieron el argumento de que el mestizo era el prototipo de ciudadano que se necesitaba para forjar las nuevas patrias. En ese contexto, la visión de una patria común se identificó con una comunidad cultural homogénea, con una ciudadanía política unida a través del interés común sellado con una ideología nacionalista. Igua-les todos ante la ley, sí, pero mestizos todos, como basamento sólido de un Estado nacional con su territorio definido, era la convicción de los círculos de poder en América Latina. Además, en 1851 recién terminaba el conflicto bélico provocado por Estados Unidos a raíz del cual México perdió la mitad del territorio. En ese contexto, en los círculos gobernantes surgió un sentido de urgencia para consolidar una comunidad cultural y el nacionalismo como defensas ante la vocación expansionista del vecino país norteamericano. Tal argumento tuvo continuidad en los indigenistas mexicanos del siglo xx, quienes reconocieron que, además de ser una política de Estado, el indigenismo formaba parte del nacionalismo mexicano. Contextos como los descritos sugieren que en el análisis del indigenismo es importante tomar en cuenta los entornos internacionales que rodearon a la formación de la Nación y al Estado en América Latina como dos procesos claramente diferenciados.

Es así como las discusiones y los esfuerzos por encontrar el tipo humano protagonista y base de la Nación en México y en América Latina en general se relacionan con las corrientes de pensamiento en disputa en Europa durante el siglo xix y principios del xx. En este escenario destaca la controversia entablada entre los seguidores del positivismo de Augusto Comte, los neodarwinistas, y los simpatizantes del pensador evolucionista Herbert Spencer. Todo ello concluyó en la formación de una convicción de que el problema de México —y de los países latinoamericanos en general— no era racial, sino cultural. Ciertamente, esta convicción se constituyó en piedra angular del indigenismo, no sólo el mexicano sino también el latinoamericano. En efecto, en las primeras décadas del siglo xx uno de los demiurgos del indigenismo en América Latina, Alfonso Caso, defendió el planteamiento de que en México y en toda Latinoamérica el problema indígena no era racial, sino cultural. Se desplazó a la consideración racial, pero se conservó el criterio de atribuirle a la cultura no sólo el origen de la diferencia, sino también el de la desigualdad, en un ambiente intelectual donde se continuó pensando que la población indígena constituía un problema para consolidar la Nación. Es decir, los Estados nacionales en América Latina —influidos por las discusiones entre intelectuales— concibieron a sus respectivas poblaciones indígenas no como inferiores racialmente, pero sí como un obstáculo para configurar a la comunidad de cultura que sostendría las configuraciones sociales nacionales, y, además, su presencia representaba para ellos un atraso. Tal planteamiento es parte del indigenismo, que pasó a constituir un componente del nacionalismo promovido desde los Estados latinoamericanos junto con el mestizaje como ideal

para forjar a las culturas nacionales. Ello no obsta para reconocer que en la sociedad misma el racismo siguió —y sigue— presente como justificación de la desigualdad social.

LA GUERRA A SANGRE Y FUEGO, LA REBELIÓN DE LOS INDIOS, LA EVANGE-

LIZACIÓN Y LAS DISCUSIONES RESPECTIVAS

Dado que fue en Nueva España donde surgieron las primeras fronteras del avance español en lo que es hoy América Latina, en ese contexto se suscitaron los primeros conflictos militares de envergadura entre colonialistas y pueblos originarios. Destaca la llamada “Guerra Chichimeca”, la gran rebelión contracolonial de los pueblos nómadas claramente dirigida a desterrar el dominio castellano. Durante la segunda mitad del siglo ^{xvi} este conflicto despertó largas polémicas no sólo en Nueva España, sino también en la propia Península Ibérica, como puede observarse en la llamada discusión de los naturales mencionada con anterioridad. La Guerra Chichimeca guarda relación con la historia del indigenismo, porque configuró el contexto de un debate acerca del destino de los pueblos indios, acerca del colonialismo y acerca de la justificación del dominio de una cultura sobre otras. Se trata, en síntesis, de una controversia sobre la justicia o no de la imposición de un régimen de dominio sobre pueblos que venían desarrollando su propia historia. El indigenismo-siglos después-suscitó esa misma confrontación en el contexto de la formación de la Nación y la consolidación de los Estados en Latinoamérica. Esta discusión acerca de la guerra a sangre y fuego también marcó momentos iniciales de la crítica al colonialismo como un sistema social,

debate que mantiene su vigencia. En los días de la Guerra Chichimeca otro fraile, Guillermo de Santa María, escribió un extenso texto titulado *Guerra de los Chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*. Desde esa obra, que hoy estamos en la posibilidad de vincular con el discurso de Antonio de Montesinos en La Española caribeña, y, además, con Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, es posible identificar las trayectorias de algunas posiciones críticas hacia el hostigamiento cultural y social de los pueblos indios que sufrieron la imposición colonial en lo que actualmente es América Latina. Más aún, la cuestión del indigenismo y su análisis tiene relación no sólo con los contextos coloniales mencionados, sino, en general, con las rebeliones indígenas habidas en las colonias españolas, que finalmente culminan en nuestros días en los movimientos de reivindicación cultural y social de los pueblos indios de Bolivia, Perú, Guatemala, Ecuador, Argentina, Chile y Latinoamérica en general.

En el contexto colonial de la Guerra de los Chichimecas se localizan los umbrales del complejo proceso de entender el papel de las pluralidades cultural e histórica en la forja de las naciones en América Latina. La reflexión sobre el indigenismo como una política asimilacionista de Estado se traduce en un recurso para la memoria de los hechos que han configurado a la Nación en lo hoy conocido como Latinoamérica. Es decir, los movimientos reivindicativos de los pueblos indios son parte del proceso de formación de la Nación en los países latinoamericanos. Ninguna respuesta a los interrogantes planteados por el indigenismo admite el desconocimiento de la permanente resistencia que los pueblos originarios han sostenido en contra de la aculturación inducida y la asimilación. Son interrogantes presentes en el momento de examinar el indigenismo, análisis que vuelve a co-

locar en la mesa de las discusiones el proceso de forja de las naciones latinoamericanas en el presente. En el contexto de la reivindicación de la resistencia de los pueblos originarios al dominio colonial, debe advertirse que no fueron sólo las sociedades sedentarias las que se rebelaron, sino que fueron igualmente importantes, o más, las acciones de resistencia de los pueblos silvícolas (en América del Sur, incluyendo a Panamá) y nómadas, como lo muestra la Guerra Chichimeca.

Desde un enfoque crítico, es también pertinente tomar en cuenta la narración que Tomás de la Torre escribió durante el viaje de fray Bartolomé de las Casas y cincuenta frailes dominicos que lo acompañaron a su toma de posesión como obispo de Ciudad Real, Chiapas, en aquella “Audiencia de los Confines”, que incluía a toda la Centroamérica actual. Recuérdesse que dicho viaje se inició en la ciudad de Salamanca, España, en la mañana del sábado 12 de enero de 1544, sólo seis años antes de la discusión de los naturales en la ciudad de Valladolid. La intención del viaje era llevar a cabo la evangelización pacífica de los pueblos indios para convertir la tierra de guerra en un ámbito de verdadera paz. Dos años después del inicio del viaje, el 13 de noviembre de 1546, el grupo de frailes dominicos, con fray Bartolomé de las Casas al frente, hizo su entrada a Ciudad Real en la provincia de San Vicente de Chiapa, que incluía a Guatemala, bajo la administración religiosa de los dominicos. Para una reflexión de los antecedentes del indigenismo, el diario de viaje de Tomás de la Torre es una fuente de información sobre los primeros conflictos suscitados entre el humanismo de frailes como Tomás Casillas, Domingo de Ara, Jerónimo de San Vicente, Diego de la Magdalena o el propio Bartolomé de las Casas, y los encomenderos que les imponían con-

diciones de trabajo de dureza extrema a los indios. Por cierto, dentro de este grupo de frailes de la Orden de Predicadores, se encuentran quienes fueron los primeros estudiosos de las lenguas mayas y zoques (del tronco zoque-mixe-popoluca) del actual Sureste de México y de Guatemala. Varios de estos frailes escribieron los primeros vocabularios y gramáticas de lenguas indígenas. Además de constituir un importante antecedente en la discusión del destino de las lenguas indígenas y la castellanización, que ocupa un lugar destacado en las polémicas internas de los indigenistas y de éstos con sus críticos, los vocabularios aludidos son fundamentales como documentación académica de la complejidad del pensamiento de los pueblos indígenas.

Es notorio que durante el viaje de Salamanca, España, a Ciudad Real, Chiapas, los frailes discutieron la naturaleza del orden colonial y sus resultados sobre la vida de los pueblos indígenas. Lo hicieron con visión crítica, con la convicción de que no había justificación alguna para tratar como se hacía a los indios, quienes, antes de cualquier consideración, eran personas. Este grupo de dominicos liderados por fray Bartolomé de las Casas llegó a pensar en una revisión profunda de los órdenes legales del Estado español e, incluso, en una reflexión del cristianismo mismo frente a los pueblos indios. Es seguro que asuntos tan vitales se discutieron con Francisco de Vitoria, quien despidió a fray Bartolomé de las Casas y su grupo en Salamanca, en aquella mañana de sábado cuando iniciaron el viaje a tierras del Nuevo Mundo. Ciertamente, los planteamientos de fray Bartolomé de las Casas son antecedentes de una posición crítica al dominio colonial y sus imposiciones. Él y seguidores suyos como Tomás Casillas están claramente en contra del tutelaje tan practicado posteriormente por el indigenismo de Esta-

do. Al rechazar el tutelaje, fray Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga estuvieron en contra de lo que hoy llamamos “políticas de desarrollo” para los pueblos indígenas, diseñadas desde las oficinas de las burocracias estatales al margen, o en contra, de lo que realmente éstos reivindican y reclaman. Incluso, como hipótesis, podría plantearse que la propuesta del concepto de etnodesarrollo, de la cual Guillermo Bonfil es autor, encuentra un interesante antecedente en los proyectos llevados a cabo por Vasco de Quiroga.

LA REVOLUCIÓN MEXICANA Y EL INDIGENISMO

El siglo ^{xx} se inicia en 1910 con la Revolución mexicana, que finaliza con la aprobación de la Constitución en la ciudad de Aguascalientes en 1917, año en que estalla la Revolución bolchevique liderada por Lenin. Sólo cuatro años después, en 1921, José Vasconcelos funda en México la Secretaría de Educación Pública (SEP), concebida como una institución fundamental para integrar una sociedad nacional —una Nación— sobre la cual se apoyaría el nuevo Estado surgido de la Revolución de 1910. José Vasconcelos diseñó un programa educativo igual y obligatorio para todos los mexicanos, sin distinción de clase social, religión, ideología política o adscripción cultural. Por supuesto, Vasconcelos se percató de las diferencias entre la población urbana y la rural, y apoyó la fundación de la Escuela Rural Mexicana, al frente de la cual estuvo el profesor veracruzano Rafael Ramírez. Los métodos de enseñanza debían responder a las situaciones regionales concretas que el país presentaba, pero con el castellano como lengua universal y con contenidos que no

incluían las orientaciones culturales de los pueblos indígenas. Se reafirmaban los propósitos de Vasconcelos: la educación fungía como factor básico del proceso de aculturación inducida para lograr la asimilación de la variedad cultural y su integración en el prototipo nacional, el mestizo. La educación así concebida tenía entre sus objetivos el de lograr la forja de una comunidad de cultura, no a través de la articulación de la variedad cultural, sino de su supresión por medio de la asimilación. Así, a escasos tres años de la fundación de la SEP, Moisés Sáenz, prominente antropólogo mexicano, fundó la Casa del Estudiante Indígena para acelerar el proceso de aculturación y asimilación de la población indígena. Esta institución tuvo una vida corta, al ser clausurada en 1932. Pero en ese mismo año se establecieron las Misiones Culturales, que también abonaban al proceso de aculturación de las poblaciones indígenas. Con el mismo propósito, Moisés Sáenz crea en 1931 la Estación Experimental de Incorporación del Indio en la ciudad michoacana de Carapan. Tanto los proyectos de José Vasconcelos como los de Moisés Sáenz fueron antecidos por las propuestas de Manuel Gamio, expuestas en su libro *Forjando patria*, que se publicó en 1916, un año antes del término de la fase armada de la Revolución mexicana. Gamio, egresado de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, fundada en la Ciudad de México por Franz Boas en 1911, propuso la regionalización del país en diez áreas culturales y el establecimiento de programas de investigación para delimitar con precisión los territorios donde habitaban las poblaciones indígenas. El objetivo de este proyecto era el de acelerar la aculturación inducida y “forjar patria” consolidando a una población culturalmente homogénea y nacionalista tipificada en el mestizo.

Un capítulo de relevancia en la historia del indigenismo lo configuró la discusión entre los antropólogos indigenistas y los profesores de la Escuela Rural Mexicana. El profesor Rafael Ramírez instruyó a los maestros rurales para que no se usaran las lenguas indígenas en las aulas. Se llegó al extremo de asignar a un maestro tzotzil, por ejemplo, para que enseñara a niños totonacos, de tal manera que se viera obligado a usar el castellano. Por su parte, los antropólogos indigenistas sostuvieron que la castellanización era necesaria, pero a través de las lenguas nativas. En este propósito concordaron con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), institución misionera evangélica apoyada por el gobierno de Estados Unidos, que traducía la Biblia a los idiomas de los pueblos indígenas y contaba con destacados lingüistas, como Kenneth Pike, autor de la lingüística descriptiva. Así, la educación rural entre los indígenas se llevó a cabo en medio de un forcejeo entre una orientación y la otra. El desarrollo y el desenlace de esta situación constituyen un tema complejo cuyo análisis no es propósito de este texto, pero debe tenerse en cuenta como un factor de la política indigenista que influyó notablemente en los resultados de la educación entre los pueblos indígenas, no sólo en México, sino también en otros países de América Latina, como Guatemala, Ecuador o Perú. Por otra parte, la labor del ILV ha llevado a importantes transformaciones de la vida religiosa en América Latina, sobre todo en las poblaciones indígenas, como lo prueban los estudios especializados actuales. En congruencia, a continuación agregamos una nota acerca del Instituto Lingüístico de Verano.

El ILV es parte de la historia del indigenismo en México y en América Latina, porque coincidía en el planteamiento de asimilar a los pueblos originarios, que consideraba paganos desde un punto de vista religioso. Con esa visión, el ILV también se propuso arrebatarle a la Iglesia católica la mayor cantidad posible de feligreses. Además, el ILV coincidía con la opinión muy extendida entre los círculos de poder de Estados Unidos de que una América Latina católica no sería un socio confiable. Así que el ILV se movió entre el indigenismo de Estado y los proyectos de penetración ideológica de Estados Unidos.

La fundación del ILV está relacionada con los traductores de la Biblia de la sociedad Wycliffe. El fundador del ILV fue William Townsend, conocido como Tío Cam, quien concibió el proyecto de una organización de misioneros evangélicos (protestantes) independiente de cualquiera de las denominaciones evangélicas y dedicada a traducir la Biblia a las lenguas vernáculas habladas en América Latina. Con ello, las iglesias evangélicas tendrían un terreno abonado para captar feligresía, debilitar a la Iglesia católica y acercar a las poblaciones latinoamericanas a Estados Unidos. De esta manera se sujetó a las poblaciones indígenas a un proyecto masivo de neoevangelización casi quinientos años después del que se llevó a cabo desde el siglo XVI.

William Cameron Townsend se inició como misionero evangélico desde 1917, al incorporarse a la Misión Central Americana, aunque en ese momento era miembro de la Igle-

sia de la Puerta Abierta de la ciudad de Los Ángeles, California. De esta denominación, Townsend pasó a la Iglesia presbiteriana, de importante presencia en México. Townsend consiguió financiamiento de una organización llamada La Casa de la Biblia para trasladarse a Guatemala como misionero, particularmente entre el pueblo cakchiquel. Trabajando con los cakchiqueles de 1917 a 1931 Townsend afinó su estrategia misionera, y tradujo la Biblia al cakchiquel. El éxito logrado por Townsend al transformar en evangélicos a muchos de los habitantes del pueblo cakchiquel lo animó a planear la organización misionera para trabajar a lo largo y a lo ancho de América Latina.

William Townsend abandonó Guatemala en 1932 y un año después, en 1933, se unió a Richard Legters, un misionero evangélico que había trabajado entre el pueblo de los algonquinos, originario de Canadá y de Estados Unidos, con presencia lingüística en algunos pueblos originarios del Norte de México, como los kikapú, de Baja California. Legters también había laborado como misionero entre los pueblos silvícolas del Amazonas, en Brasil. Ambos misioneros, Townsend y Legters, visitaron México invitados por el antropólogo Moisés Sáenz, miembro de la Iglesia nacional presbiteriana y simpatizante de evangelizar de nuevo a los pueblos originarios de México como parte del proyecto indigenista. El resultado del viaje de los misioneros estadounidenses fue la fundación de un Centro de Adiestramiento de lingüistas evangélicos, establecido en Sulphur Springs, Arkansas, en 1934. Para ese año, Townsend y Legters habían fundado ya el ILV y lo habían fusionado con la Wycliffe Bible Translators, para dar lugar a la organización cuyas siglas son ILV / WBT. Así, el ILV se encargaría de la formación de

lingüistas especializados en traducir la Biblia, así como de antropólogos misioneros y pedagogos, mientras que la WBT contrataría a los traductores además de responsabilizarse de su supervisión en el campo y de las respectivas publicaciones.

En 1935 William Townsend inició su trabajo en México con el respaldo de Moisés Sáenz; éste era cercano al general Lázaro Cárdenas del Río, quien en 1936 llegaría a la presidencia de la República Mexicana. En 1938, con el general Cárdenas en funciones de presidente de México, William Townsend nombró al importante lingüista Kenneth Pike, inventor de la lingüística descriptiva, director del Centro de Adiestramiento de Sulphur Springs, y se concentró en el trabajo misionero entre indígenas mexicanos. En este proyecto fue también importante la participación de otro lingüista profesional, Eugene A. Nida, quien entrenó y formó a un número importante de traductores de la Biblia a idiomas vernáculos. El propio presidente Cárdenas entabló una cercana amistad con William Townsend, a quien le otorgó el respaldo que consolidó al ILV / WBT en su labor misionera en América Latina.

En 1942, dos años después de que el general Cárdenas dejara la presidencia de la república, y a dos años también de la celebración del Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán, la expansión del ILV / WBT era notoria en América Latina. Se dio de esta manera el caso de que un Estado laico respaldaba la labor proselitista de una organización religiosa que extendió su influencia a toda América Latina también gracias al apoyo de un núcleo de universidades estadounidenses. Así, con el apoyo de la Universidad de Oklahoma, se instaló en 1942 en la Selva Lacandona de

Chiapas el primer campo de entrenamiento para traductores de la Biblia a las lenguas originarias de América Latina. En 1950 el ILV / WBT logra la incorporación a sus proyectos del Emmanuel College de Australia, y en 1952 establece escuelas de lingüística en Dakota del Norte. En ese mismo año de 1952 el ILV / WBT monopoliza los cursos de lingüística en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México, en donde permanece durante una década. La expansión del ILV / WBT fue notable, e incluyó, además de las instituciones mencionadas, a la Universidad Estatal de Washington, al International Linguistic Center y al Gordon College en Estados Unidos; al Colegio Británico en Inglaterra; al Seminario para la Enseñanza de las Lenguas en Alemania Federal, y a la Universidad de Auckland en Nueva Zelanda. En 1947 el ILV / WBT fundó la Aviación de la Jungla y Servicio Radial (JAARS, por sus siglas en inglés). Esta nueva organización, dependiente del ILV, se integró con pilotos, mecánicos de aviación, técnicos de radio y personal especializado en labores de logística, quienes constituyeron el apoyo para que los misioneros tuvieran presencia en los lugares más aislados de los territorios habitados por pueblos indígenas.

La compleja organización del ILV / WBT se financió con recursos del Departamento de Estado de Estados Unidos y de cientos de donantes evangélicos, iglesias, fundaciones y aun empresas estadounidenses, lo cual le permitió reunir cantidades de dinero que le permitieron llevar a cabo sus acciones indigenistas/religiosas uniéndose a las organizaciones indigenistas oficiales de los Estados nacionales de América Latina.

Llama la atención que esta estrategia de una organización misionera lograra tener un éxito sorprendente con base en el argumento elaborado por William Townsend de que el ILV / WBT era una organización científica de lingüistas y antropólogos coadyuvantes en la tarea de asimilar a las culturas originarias. Sin duda, el éxito de este argumento dice mucho de la concepción que tenían los círculos de poder en los países latinoamericanos de los pueblos indígenas. Townsend expuso su proyecto —declarado científico— en varios textos y en la correspondencia dirigida a los misioneros. Convenció a los gobiernos de varios Estados nacionales de América Latina —operó en veintinueve países latinoamericanos— de que su organización lograría la asimilación de los pueblos originarios a través de la acción lingüística, lo cual era una contribución positiva, científica y cultural para las naciones de América Latina. Además, decía Townsend, el ILV / WBT había conseguido convertir a los indios en ciudadanos plenos de sus respectivos países al lograr que abandonaran sus convicciones culturales. Un destacado antropólogo indigenista peruano, Luis Varcárcel, expresó en 1957 una opinión que ejemplifica de la coincidencia entre indigenistas e ILV / WBT. Dijo Varcárcel que William Townsend y sus lingüistas eran excelentes colaboradores en la tarea de asimilar a los pueblos indios e integrarlos como ciudadanos a la Nación. Esta misma opinión era compartida por Moisés Sáenz, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, así como por un número importante de indigenistas de varios países latinoamericanos.

El principio del fin de los trabajos del ILV / WBT en América Latina lo marcó el proyecto de investigación que sobre esta organización llevó a cabo el Colegio de Etnólogos y Antro-

pólogos Sociales de México, A. C., durante 1979. La publicación de los materiales que resultaron de la investigación mostró la ilegalidad que cometían Estados laicos como el mexicano al apoyar a una organización claramente religiosa con una carga de prejuicios notable hacia las culturas indígenas, tachadas de supersticiosas, diabólicas, atrapadas por el pecado, adoradoras del sol, entre otras expresiones que pueden leerse en los documentos producidos por los propios misioneros. La ilegalidad e, incluso, la inconstitucionalidad de la relación establecida entre el Estado nacional mexicano y el ILV / WBT pueden observarse en el Convenio y Decreto de Cesión de Terrenos celebrado entre la SEP de México, a través de la Dirección General de Asuntos Indígenas, y William Townsend, director general del Summer Institute of Linguistics de la Universidad de Oklahoma, de Estados Unidos de América, celebrado en 1951 y ratificado en 1960.

El Estado nacional mexicano canceló los convenios con el ILV / WBT en 1980. Con ello, el ILV / WBT actuó en México de 1934 a 1980, aunque sus misioneros estadounidenses continuaron trabajando en los locales convertidos al protestantismo y pertenecientes a alguna de las muchas denominaciones autodenominadas evangélicas. De acuerdo con una frase atribuida a Allen Dulles en sus tiempos como director de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) (1953-1961), una América Latina católica nunca sería amiga de Estados Unidos; ello explica en parte los recursos que el Departamento de Estado de Estados Unidos destinó para apoyar el ILV / WBT. La suposición de una aceptación pasiva del nuevo evangelio fue un error cometido por el desconocimiento de los procesos que han sobrellevado los pueblos indígenas en América Latina, al resistir los intentos de asimi-

larlos. Incluso la propia doctrina propagada por las iglesias evangélicas ha sido interpretada de diversas maneras y acomodada a las culturas locales. Quizá el activismo del ILV / WBT abrió las puertas para que otras creencias tuviesen éxito entre los pueblos indígenas, como sucede con las diferentes versiones de los grupos musulmanes.

EN RESUMEN

Al llegar los europeos desde el siglo xv a lo que actualmente se constituye por el Caribe y América Latina, había diferencias en los modos de producción y las formas de organización social, económica, cultural y política de los pueblos originarios. La variedad sociocultural se desplegaba desde los pueblos que se organizaban con base en economías políticas, organización social jerarquizada y Estados con agricultura desarrollada y urbanización, así como en grupos de parentela organizados en jefaturas con economías aleatorias fundamentadas en la pesca, la cacería y la recolección. Había pluralidad de ecologías culturales asociadas a diferentes estrategias de manejo del medio ambiente y aprovechamiento de los recursos naturales. Los colonialistas europeos impusieron el dominio ajustando sus técnicas militares y sus estrategias de ocupación y fijación territorial a las características de los pueblos con los que se enfrentaban. El indigenismo, visto como un proceso de aculturación inducida y asimilación de los pueblos originales, se inició con la imposición del régimen colonial y la difusión del cristianismo como parte del dominio. En ese contexto nació la categoría de indio, aplicada sin distingo alguno a todos los pue-

blos y grupos originarios, tanto de la parte insular como de la continental. Una estrategia adicional de dominación se puso en marcha al crearse la comunidad corporada y la llamada República de Indios, como una unidad administrativa en sí. Los colonialistas practicaron asimismo la segregación racial, la exclusión social y la explotación del trabajo. El peldaño más bajo de la escala social lo ocuparon los pueblos originarios, los indios y la población de origen africano no blanca, en ese orden.

La situación del indio bajo el dominio colonial se discutió ampliamente entre intelectuales que representaban a las corrientes humanistas de la época y aquellos que se inclinaban por la asimilación forzosa y la guerra justificada con el pretexto de lograr la cristianización. Al mismo tiempo, en las entrañas del colonialismo se forjaban las futuras naciones latinoamericanas, cuyos dirigentes concibieron al mestizo como el protagonista de una nueva historia y base para forjar sociedades nacionales. En contraste, se vio en los pueblos originales, los indios, un problema para la constitución de las naciones, con el argumento de que no tenían una concepción clara al respecto, además de representar atraso para el desarrollo económico y social. Entrado el siglo xx y bajo la influencia de la Revolución mexicana de 1910, el indigenismo surgió como una política de Estado con la meta de integrar y asimilar a los pueblos originarios y lograr la configuración de sociedades nacionales.

El indigenismo como política de Estado encontró un aliado en la organización misionera llamada Instituto Lingüístico de Verano, que logró tener presencia en veintinueve países latinoamericanos con el pretexto de llevar a cabo labores científicas. Estas labores eran una cobertura para la ac-

ción misionera, una nueva evangelización que se sumó a los propósitos de asimilar a las culturas originarias a las llamadas culturas nacionales.

CAPÍTULO 2

EL PRIMER CONGRESO INDIGENISTA INTER- CONTINENTAL DE PÁTZCUARO

En 1938 se celebró en la ciudad de Lima, Perú, la VIII Conferencia Internacional Americana bajo el patrocinio de la Unión Panamericana, la actual Organización de Estados Americanos (OEA). De esta reunión derivó el acuerdo de llevar a cabo un congreso indigenista a nivel continental, proponiéndose a Bolivia como sede. Sin embargo, dicho país declinó y surgió la alternativa de México. Fue así como la primera reunión intercontinental indigenista tuvo lugar en la ciudad michoacana de Pátzcuaro en 1940, teniendo como sede el antiguo Convento de San Agustín, en donde se localiza la Biblioteca Gertrudis Bocanegra.

El Congreso de Pátzcuaro no fue la primera reunión interamericana en discutir la cuestión del indio. La precedieron varias reuniones, si bien no estuvieron dedicadas sólo al tema indigenista, aunque fue incluido en sus respectivas agendas. Las más importantes fueron la Primera Convención Internacional de Maestros en Buenos Aires, Argentina, en 1928; la Séptima Conferencia Panamericana de Montevideo, Uruguay, en 1933; el Octavo Congreso Científico Americano, en la Ciudad de México, México, en 1935; la Primera Conferencia Americana del Trabajo, en Santiago de Chile, Chile, en 1936, y la Segunda Asamblea General del Instituto

Panamericano de Geografía e Historia, en la ciudad de Washington, Estados Unidos, en 1936.

En 1940 finalizó el sexenio en el que fungió como presidente de la república el general Lázaro Cárdenas del Río. Fue el primer periodo presidencial de seis años en México. Asimismo, el partido político dominante, el Partido Nacional Revolucionario (PNR), fundado por los caudillos de la Revolución mexicana de 1910 con Plutarco Elías Calles a la cabeza, se transformó en el Partido Revolucionario Institucional (PRI), lo que marcó el inicio de otra fase en el manejo de los asuntos públicos y el control del Estado en México. Lázaro Cárdenas estructuró un liderazgo que es clave para entender la primera parte del siglo ^{xx} mexicano y los procesos que en los años posteriores fueron desmontando al cardenismo y a la Revolución mexicana. El indigenismo es parte de esos procesos, y se difundió en toda América Latina desde el México cardenista. Tan fue así que, conforme se apagó la impronta cardenista —y, con ello, la propia Revolución mexicana—, el indigenismo, no sólo en México sino también en varios países latinoamericanos, se transformó en un aparato burocrático o fue clausurado, y dio así paso a otras estrategias de los Estados nacionales para normar sus relaciones con los pueblos originarios. En este proceso de transformación o de sustitución del indigenismo es importante tener en cuenta los propios movimientos de reivindicación de los pueblos indígenas a lo largo y lo ancho de América Latina. Debe entenderse a estos movimientos no sólo como resistencias al colonialismo sino también como reivindicativos de los derechos culturales de los pueblos. En esta dinámica la articulación entre los análisis de clase social y los de las relaciones étnicas es un recurso de método que debe

considerarse al caracterizar las ciencias sociales en América Latina.

La Revolución mexicana, iniciada en su fase armada en 1910, fue el primer movimiento social en el siglo ^{xx}. Siete años después, cuando los fusiles en México se acallaban, Lenin encabezó la Revolución rusa. Siguiendo un planteamiento del historiador inglés Eric Hobsbawm, diríamos que en México el siglo ^{xix} se prolongó una década, y que el ^{xx} inició en 1910. Éste era el contexto aún cuando el general Lázaro Cárdenas del Río asumió la presidencia de México con la venia de Plutarco Elías Calles, erigido como el hombre fuerte del nuevo Estado mexicano que surgía con la Revolución. Lejos estuvo Calles de pensar que la elección de Cárdenas como presidente de la república le significaría el exilio y la pérdida del poder. En efecto, el general Lázaro Cárdenas se afianzó en la presidencia de la república expulsando del país a Plutarco Elías Calles y con ello consiguió la estabilidad del gobierno.

Cárdenas llegó a la presidencia de México con la experiencia de haber recorrido el país como militar al servicio de la Revolución. Conoció desde el Sur hasta el Norte y desde el Occidente hasta el Oriente a un México en llamas. Al llegar a la presidencia, Cárdenas había experimentado la variedad cultural de México y la aguda desigualdad social, que abría un abismo en un país donde los pueblos indios sufrían la peor parte, mientras la población de origen africano y piel negra era completamente ignorada. Es posible suponer que en aquellos años en los que Cárdenas caminó por México, sobre todo en el lapso entre 1913 y 1928, le llamara la atención la situación de los pueblos originarios y del campesinado en general, habiendo nacido y crecido él mismo en

Jiquilpan, Michoacán, en la tierra purépecha. Cárdenas vivió la experiencia del crecimiento de su pueblo natal hasta que se convirtió en ciudad, proceso en el que las clases medias locales crecieron y se fortalecieron. Al mismo tiempo, por circunstancias concretas de Jiquilpan, se agudizó el conflicto entre el clero y los sectores medios de la población. Además, desde la época colonial Jiquilpan pasó por un proceso de mezcla de la población purépecha con mulatos y mestizos, que se consolidó en los años infantiles y juveniles de Cárdenas. Así, experimentó las transformaciones del país en su propia tierra natal y posteriormente como militar revolucionario. Al llegar al poder, no tardó en consolidarse como un estadista, con una visión del mundo de su época y con el convencimiento de que los pueblos originarios debían cambiar sus condiciones de existencia, superando la pobreza y la marginación. Al igual que los intelectuales liberales del siglo XIX, los líderes de la Revolución mexicana, seguramente influidos por las corrientes de pensamiento imperantes, estaban convencidos de que el mestizaje era la solución al así llamado problema indígena. Justo después de los primeros años con gobiernos de la Revolución en los que la ambigüedad caracterizó la relación del Estado con los pueblos indios, el gobierno del general Cárdenas consolidó al indigenismo como una política de Estado, impulsando la idea del mestizaje para asimilarlos a la población nacional. Cárdenas fomentó el nacionalismo del que la política indigenista formó parte, convencido de que la Nación no sería una realidad completa mientras no se consiguiera la unanimidad cultural. Más aún, Cárdenas pensó, como varios intelectuales, que los pueblos indígenas no tenían los instrumentos culturales ni tecnológicos para salir de la pobreza, la cual se consideraba una característica arraigada en dichos

pueblos, a los que se negaba el conocimiento de mecanismos de cambio social. En ese contexto, en el mismo año de 1936 en que inició su mandato, Cárdenas fundó el Departamento de Asuntos Indígenas, antecedente latinoamericano de lo que vendrían a ser los institutos nacionales indigenistas, fundados a raíz del Congreso de Pátzcuaro de 1940.

Convencido el presidente Cárdenas de que la superación de la situación de los indios estaba en su desaparición como pueblos para resurgir como personas y en esa condición mezclarse con la población nacional, adoptó los planteamientos de Manuel Gamio y de Moisés Sáenz como políticas de Estado hacia los pueblos originarios. Este convencimiento, asimismo, llevó a Cárdenas a aceptar la presencia y la actividad del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que, como se expuso en el capítulo anterior, era una organización de misioneros evangélicos estadounidenses, cuyo dirigente, William Townsend, le fue presentado al presidente mexicano por Moisés Sáenz, miembro de la Iglesia nacional presbiteriana. Conversando en el poblado nahua de Tetelcingo durante una gira presidencial en el estado de Morelos, Townsend le ofreció al general Lázaro Cárdenas un proyecto indigenista acorde con los planteamientos de Manuel Gamio y de Moisés Sáenz, enfatizando la tarea de asimilar e integrar a los pueblos indígenas para contribuir a la forja de una sociedad nacional. El proceso, al decir de Moisés Sáenz y del propio Townsend, sería más rápido si se dejaba actuar a los misioneros-lingüistas. El gobierno del general Cárdenas le abrió al ILV las puertas no sólo de México sino también de América Latina. La estrategia confesa de Townsend de crear una organización misionera disfrazada de científica para convencer a gobiernos como el de Cárdenas dio resultado.

Además, los misioneros se afianzaron aún más al aliarse estrechamente con los antropólogos indigenistas en contra de las visiones del profesor Rafael Ramírez, líder de la Escuela Rural Mexicana, que propugnaba la castellanización prohibiendo drásticamente el uso de las lenguas originarias. La presencia del ILV fue constante en la aplicación del indigenismo mexicano hasta el gobierno encabezado por José López Portillo (1976-1982), cuando el Instituto fue expulsado de México a raíz de las investigaciones del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, quienes demostraron las violaciones a la Constitución Política del país al confiar el Estado mexicano la educación de un sector de la población, los indígenas, a una institución extranjera, además, de naturaleza religiosa. La expulsión del ILV tuvo repercusiones importantes en otros países latinoamericanos, como en Ecuador o Perú. La fortaleza de esta institución radicaba en sus lingüistas, que traducían la Biblia a los idiomas autóctonos y apoyaban de esa forma a los antropólogos que pensaban que la castellanización debía pasar por las lenguas habladas por los pueblos originarios. Tomando en cuenta la experiencia en México, William Townsend enfatizó que una estrategia apoyada en una ciencia como la lingüística era la clave para que los Estados nacionales de América Latina aceptaran la presencia de una organización religiosa como el ILV, la cual así tendría el campo abierto para lograr el aumento de la fe ligresía en las iglesias evangélicas. Incluso, para demostrar su apoyo al gobierno del general Lázaro Cárdenas, William Townsend escribió y publicó textos donde expresaba su simpatía por el presidente mexicano entre los círculos conservadores de Estados Unidos que financiaban los proyectos del ILV.

El Primer Congreso Indigenista Intercontinental de Pátzcuaro, Michoacán, México, se llevó a cabo del 14 al 24 de abril de 1940. El Congreso estuvo presidido por el presidente de la república, general Lázaro Cárdenas del Río, a sólo meses de dejar el cargo. La reunión abrió con un discurso del propio presidente mexicano, cuyas palabras son consideradas históricas, debido a la repercusión que tuvieron. El presidente mexicano enfatizó el reconocimiento de los pueblos originarios que los Estados nacionales latinoamericanos debían impulsar. Descubriendo sus convicciones, Cárdenas equiparó la situación de los pueblos indígenas con la de los obreros, al afirmar que su emancipación iría junta. Este planteamiento lo sostendrá años después el antropólogo veracruzano Gonzalo Aguirre Beltrán al concebir el indigenismo como un medio para incorporar a los pueblos originarios a las luchas obreras, con la idea, junto con José Carlos Mariátegui, el pensador marxista peruano, de que la liberación de la opresión sufrida por los pueblos originarios se lograría desde las luchas de clase social. Asimismo, Cárdenas —y con él los indigenistas de Latinoamérica— estaba convencido de que la asimilación de los pueblos indígenas a la cultura universal, entendiendo por ello a las corrientes culturales de Occidente, era un paso indispensable en la emancipación del indio, porque constituía su incorporación plena a los sectores obreros de las sociedades latinoamericanas. Además, Cárdenas pensó que la occidentalización del indio americano era necesaria para lograr una sociedad nacional. En el caso de México, y para expresarlo con breve-

dad, Cárdenas proponía mexicanizar al indio. Al general Cárdenas lo sucedió en la tribuna del Congreso de Pátzcuaro el antropólogo estadounidense John Collier, destacado indigenista que en ese momento fungía como director del Buró de Asuntos Indígenas del gobierno de Estados Unidos. Collier se distinguió por defender los derechos de los pueblos originarios de Norteamérica. Sus esfuerzos lograron la promulgación del Acta de Reorganización Indígena en Estados Unidos en 1934. Con este documento se legalizaron las tierras que pertenecían a los pueblos originarios estadounidenses, además de acordar formas de autogobierno indígenas que aún están vigentes en dicho país. Exponiendo una opinión distinta de la del presidente Lázaro Cárdenas, Collier proponía alentar un proceso de transculturación, es decir, de intercambio cultural, por medio del cual las sociedades en Estados Unidos y en América Latina adoptaran valores culturales de los pueblos indígenas, por ejemplo, el respeto a la naturaleza y otros valores que Collier calificó como democráticos. Desde su perspectiva, contraria a la de Cárdenas, el indigenismo consistía en indianizar a nuestras sociedades.

Al finalizar los discursos de inauguración del Congreso de Pátzcuaro, se dio lectura a un mensaje del presidente de Estados Unidos, Franklin Delano Roosevelt. Tanto los discursos del presidente Cárdenas como el de John Collier y el saludo de Roosevelt se depositaron en una urna, misma que está enterrada en la base de la escultura del monumento a Tangaxoan, líder de los pueblos purépechas, situada en la glorieta que lleva el nombre del líder tarasco.

El Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro estuvo concurrido por representantes de todos los

países de América, con las excepciones de Canadá, Paraguay y Haití. Las representaciones oficiales recayeron en cincuenta y cinco delegaciones, acompañadas de setenta y un delegados independientes y cuarenta y siete representantes de pueblos originarios, entre ellos, apaches, tewas, pueblos y hopis, todos de Estados Unidos, así como de una nutrida representación del pueblo purépecha. Estuvieron presentes también un representante del pueblo Cuna de Panamá y otro de los pueblos araucanos de la república de Chile.

La delegación oficial mexicana la presidió el historiador Luis Chávez Orozco, jefe del Departamento de Asuntos Indígenas, creado por el general Lázaro Cárdenas en 1936. Formaron parte de la delegación mexicana el antropólogo Moisés Sáenz, como secretario del Comité Organizador del Congreso, y también el líder de la Confederación de Trabajadores de México (CTM-PRI), el filósofo marxista Vicente Lombardo Toledano. Asimismo, destacó la delegación de Perú, presidida por José Ángel Escalante, quien fue alcalde de la Ciudad de Cuzco en 1919, además de ministro de Justicia en 1930 y diputado en varias ocasiones. Dos destacados intelectuales peruanos, José Uriel García y Genaro Bedoya Sáez, fueron delegados oficiales. Completaban la delegación de Perú, en calidad de invitados especiales, el destacado intelectual Hildebrando Castro Pozo, figura señera de la antropología en ese país y teórico del indigenismo latinoamericano, además del notable escritor y antropólogo José María Arguedas y otro importante intelectual, José Antonio Encinas.

Las decisiones alcanzadas en el Congreso de Pátzcuaro tuvieron amplias repercusiones en América Latina y en Es-

tados Unidos. El documento central del Congreso, la Declaración Solemne de Principios, estipuló que los pueblos indígenas constituían un problema de carácter público en las naciones latinoamericanas y en Estados Unidos. Rechaza los argumentos y consideraciones racistas y pugna por la igualdad de los pueblos indígenas ante la ley y su reconocimiento como ciudadanos. Se destacan en la Declaración de Principios las garantías legales de protección de los indígenas y el reconocimiento de lo que se calificó como valores positivos de sus culturas, aunados al respeto de lo que en el documento se nombra *personalidad histórica de cada pueblo*.

La Declaración de Principios citada enfatiza el acuerdo de las naciones asistentes en aplicar el proceso de aculturación inducida con el fin de lograr la asimilación de las culturas indígenas a las sociedades mestizas, asumidas como prototipos de sociedad nacional. Este proceso de aculturación acordado estableció el compromiso de los gobiernos firmantes de la Declaración de Pátzcuaro para dotar a los pueblos indígenas con la tecnología moderna y educarlos en los valores que, se consideró, eran básicos y universales, portados por las corrientes culturales de Occidente.

Los consensos alcanzados en Pátzcuaro son resultado de un momento en el que la antropología, reconocida como una ciencia social al servicio de los Estados latinoamericanos, alcanzó un prestigio que la consolidó no sólo en las universidades, sino también como guía para la aplicación de una política de Estado adoptada en común por los Estados nacionales latinoamericanos. Difícilmente se encontrará en América Latina otro ejemplo de una ciencia social tan marcada en sus objetivos por los Estados nacionales. El indige-

nismo formó parte sustancial de esa relación peculiar entre Estados nacionales y antropología en Latinoamérica.

Con el fin de llevar a la práctica inmediata los acuerdos descritos, se estableció en aquellos días la Convención de Pátzcuaro como otro acuerdo del Congreso, la cual reiteró al indigenismo como política de Estado de los países participantes; se hizo vigente dos años después, en 1942, al concretarse el acuerdo de establecer el Instituto Indigenista Interamericano (III), que en 1953 pasó a ser un organismo especializado de la Organización de Estados Americanos (OEA). Además, la Convención de Pátzcuaro acordó celebrar el Día Interamericano del Indio, o Día del Indio, cada 19 de abril, fecha que adquirió diferentes expresiones en los países latinoamericanos. La fecha del Día del Indio corresponde a un suceso importante: el 19 de abril de 1940 los representantes de los pueblos indios asistentes al Congreso de Pátzcuaro tomaron la palabra para expresar sus puntos de vista. En la Declaración de Pátzcuaro se lee que la intención es, justamente, homenajear este hecho y enfatizarlo. Se escuchó a los pueblos indios, sí, pero eso no cambió el propósito central del indigenismo: asimilar las culturas originarias a las llamadas sociedades nacionales.

La primera celebración del Día del Indio ocurrió el 19 de abril de 1942, ya fundado el III, uno de los resultados más sobresalientes del Congreso de Pátzcuaro. Desde esa fecha hasta entrados los 1970, el Día del Indio fue un símbolo permanente de la defensa del indigenismo más que de las culturas originarias, como lo prueba la lectura de los discursos que pronunciaban los respectivos directores del III. Un ejemplo destacado de este tipo de discursos es el que pronunció Gonzalo Aguirre Beltrán a nombre de los tres poderes de la

República Mexicana y en su calidad de director del III, en el poblado de San Pablo Guelatao, Oaxaca, el 19 de abril de 1967, publicado en el volumen XI de la *Obra antropológica* del mismo autor. En el pueblo oaxaqueño en el que nació Benito Juárez el entonces director del III exhortó a los indígenas que lo escuchaban a imitar a su paisano y escoger la nación por encima de lo que él llamó “el provincianismo étnico”. Aguirre Beltrán dijo, además, que la verdadera ciudadanía no se alcanzaría en México mientras no hubiera una comunidad mestiza de cultura que integrara una sociedad nacional. Lo que impedía que ello se consolidara eran, precisamente, los pueblos indios, quienes, insistió el antropólogo mexicano, debían dejar atrás el “parroquianismo” por el bien de los más altos intereses nacionales. Estos planteamientos se repitieron en toda América Latina cada 19 de abril, para tratar de convencer a los pueblos originarios de renunciar a sus culturas, con todo lo que ello implica.

Como se mencionó antes, la fundación del III ratificó la convicción de los liderazgos políticos latinoamericanos en el postulado liberal decimonónico, que rechazaba los argumentos racistas, pero que, al fin creyente de las teorías del progreso, consideraba a los pueblos indios como una permanente presencia del atraso. El indigenismo llevó consigo durante su existencia esa convicción. Además, como lo reconocieron los indigenistas, los proyectos de aculturación eran diseños de los no indígenas para los indígenas justificados con el punto de vista de que los pueblos originarios no tenían en sus registros culturales la idea de Nación. El III portó estas consideraciones y fungió como una institución coordinadora del proceso de aculturación asimilativo puesto en marcha en todo el continente americano. En el mismo

año de 1940, durante el mes de agosto, se fundó el *Boletín del Instituto Indigenista Interamericano*, y en el mes de diciembre del mismo año nació la revista *América Indígena*. Ambas publicaciones cumplieron un papel muy importante en la difusión de la cuestión indígena tal como la concebían los indigenistas, las discusiones al respecto y las teorías antropológicas barajadas en la época. Por su importancia, estas publicaciones merecen el análisis de su trayectoria, contextos y contenidos en otro trabajo de investigación. En el importante programa editorial que acompañó ambas publicaciones se dieron a conocer trabajos clásicos de etnografía y antropología de los pueblos indios americanos. Paradójicamente, las labores editoriales tanto del III como de los institutos indigenistas nacionales constituyen una contribución señalada al conocimiento de la variedad cultural latinoamericana. Conforman un cuerpo editorial indispensable para entender la configuración cultural de los países latinoamericanos y caribeños.

La sede del III se fijó en la Ciudad de México, y se nombró al primer director en la persona del antropólogo mexicano Moisés Sáenz. Éste nunca tomó posesión del cargo, primero, porque se le nombró embajador de México en Perú y, segundo, porque murió mientras desempeñaba su misión diplomática. Lo sucedió en forma interina el indigenista guatemalteco Carlos Girón Serna. Al celebrarse la primera reunión del Consejo Directivo del III el 25 de marzo de 1942, asumió el cargo Manuel Gamio, uno de los más reconocidos antropólogos mexicanos, pionero en el estudio antropológico con enfoques regionales y en el tratamiento del problema de la población migrante hacia Estados Unidos. En 1943 el documento que crea al III había sido ratificado por Cuba,

Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Honduras, México, Nicaragua, Bolivia, Perú, Costa Rica, Panamá y Paraguay. A partir de Manuel Gamio la sucesión de directores del III reca-
yó en distinguidos historiadores o antropólogos, la mayoría mexicanos: Miguel León-Portilla, Gonzalo Aguirre Beltrán, Óscar Arze Quintanilla (boliviano), José Matos Mar (pe-
ruano) y José del Val Blanco. Al terminar su encargo el an-
tropólogo José del Val Blanco, quien enfrentaba una crisis
financiera en el III, fue nombrado un director honorario, el
matemático Guillermo Espinoza, que asumió la dirección de
la institución en enero del año 2000. La crisis financiera se
tornó insostenible. El 30 de noviembre de ese mismo año
Espinoza renunció al cargo ante la imposibilidad de acción
por la falta de recursos. Pasaron nueve años sin que el Con-
sejo Directivo tomara una decisión, hasta que, en reunión
celebrada el 31 de julio de 2009, se llegó al acuerdo de cerrar
la institución definitivamente. La decisión sólo ratificaba el
acuerdo alcanzado en la Asamblea Ordinaria del Consejo
Directivo, llevada a cabo el 26 de julio de 2009, con la asis-
tencia de los representantes de los gobiernos participantes
en la Convención de Pátzcuaro de 1940. La mencionada
Asamblea decidió entregar las instalaciones y los acervos de
la importante biblioteca de la institución al Programa Uni-
versitario México Nación Multicultural, de la Universidad
Nacional Autónoma de México (UNAM). Con ese propósito, se
firmó un acuerdo entre la OEA, la Secretaría de Relaciones
Exteriores de México (SRE) y la propia UNAM por el que estas
instituciones se comprometieron a crear un Centro de In-
vestigación y Documentación de los Pueblos Indígenas de
América, para ofrecer servicio a investigadores, académicos
y público en general interesado en los problemas que en-

frentan los pueblos originarios americanos. Concluyó así la etapa del indigenismo continental para dar paso a otro momento en las relaciones entre los Estados nacionales latinoamericanos y los pueblos originarios.

Como ya se mencionó, otro de los resultados más importantes de la Convención de Pátzcuaro, además de la creación del *III*, fue la fundación de los institutos indigenistas nacionales, por cierto, con el apoyo de la Fundación Rockefeller, de Estados Unidos. Dichos institutos nacieron, impulsados por los acuerdos de Pátzcuaro, en Bolivia (1941), Ecuador (1942), Colombia (1942), Guatemala (1945) y Perú (1946); en México el Instituto Nacional Indigenista no se fundó hasta 1948, debido a que existía el Departamento de Asuntos Indígenas, fundado en 1936 por el general Lázaro Cárdenas del Río.

EN RESUMEN

El Congreso Interamericano de Pátzcuaro marcó un momento no sólo en la historia del indigenismo en América, sino además en la coyuntura política de los Estados nacionales en América Latina. En ese Congreso los Estados latinoamericanos decidieron unirse alrededor de un fin común: consolidar las sociedades nacionales a través del mestizaje como resultado de un proceso de aculturación / asimilación. En forma por demás paradójica, el ideal de Simón Bolívar de lograr un solo proyecto político latinoamericano conoció una forma de realizarse a través de la inducción de un gran proceso de aculturación, puesto en práctica desde los Estados nacionales de América Latina, con el supuesto de que

desembocaría en la consolidación de las naciones y los nacionalismos articulados en el interamericanismo. Ello implicaba terminar con el subdesarrollo que, desde la perspectiva de los círculos de poder en América Latina, se perpetuaba debido a la existencia de los pueblos indígenas. Ciertamente, el indigenismo logró conjuntar a las naciones de Latinoamérica en un gran proyecto común que no excluyó a Estados Unidos. La situación de los pueblos originarios ofrecía esa posibilidad, al estar conceptualizados como los portadores del conservadurismo cultural que impedía el pleno progreso en América. Antropólogos hubo que sostuvieron esa visión afirmando que los indígenas y los campesinos no concebían el adelanto más allá de sus instituciones tradicionales, las cuales incluían una visión limitada de los bienes. Así, se creó a raíz del Congreso de Pátzcuaro una red institucional compleja para inducir la aculturación y la asimilación de las culturas originarias, así como para construir naciones de un solo idioma y una sola cultura nacional reunidas alrededor de sus respectivos Estados y fortalecidas con el nacionalismo.

El periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas finalizó el 8 de diciembre de 1940. En relación con el indigenismo, no sólo abrió una etapa, sino que consolidó una política de Estado que desde México se difundió hacia el continente americano, tornándose en un proyecto político común. El periodo de Lázaro Cárdenas en la presidencia de la república fue el momento culminante de la Revolución mexicana, con una intensa reforma agraria que les devolvió millones de hectáreas a los campesinos, indígenas y no indígenas; una educación que intentó ser socialista y crítica, y un nacionalismo que buscó fortalecer una solidaridad colectiva en un mundo complejo. Esta política se coronó con la expro-

piación petrolera y la solidaridad con los movimientos antifascistas, particularmente el apoyo a los republicanos españoles que enfrentaron el golpe de Estado del general Francisco Franco. La expropiación petrolera y la concesión de refugio a los republicanos exilados españoles marcaron la imagen de México en aquel periodo y quedaron como hechos históricos en la trayectoria del país. En lo interno, la reforma agraria y la consolidación del indigenismo como política de Estado, además de su adopción como tal en América Latina, constituyen el otro factor del cardenismo que pasó a la historia mexicana.

El inicio del siguiente periodo presidencial en México, que va de 1940 a 1946, marca también el comienzo del declive de la Revolución mexicana, aunque el indigenismo siguió operando como política de Estado hacia los pueblos originarios. El Estado nacional mexicano consolidó su carácter corporativo al controlar a todas las organizaciones importantes de la sociedad a través de un partido de Estado, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Desde el sexenio que presidió Manuel Ávila Camacho hasta el de Carlos Salinas de Gortari, el indigenismo se continuó como política de Estado hacia los pueblos originarios. Pero también en el periodo que va de 1965 al año 2000 la crítica a las políticas indigenistas ganó en intensidad y tuvo amplias repercusiones, además de las que provocó el Movimiento Estudiantil de 1968 y el movimiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se manifestó el 1 de enero de 1994.

CAPÍTULO 3

EL INDIGENISMO MEXICANO Y SUS EXPOSICIONES

El periodo en el que el general Lázaro Cárdenas del Río gobernó el país, desde el 1 de diciembre de 1934 hasta el 30 de noviembre de 1940, es el lapso en que los objetivos y metas de la Revolución mexicana, iniciada en 1910, alcanzaron su punto culminante. De manera hábil, el general Cárdenas enfrentó al gobierno de Estados Unidos para reafirmar la soberanía de la Nación, no sólo con la expropiación petrolera decretada el 18 de marzo de 1938 (que afectó a compañías inglesas como El Águila), sino también con la aplicación de una política exterior que logró sortear las presiones de aquel Estado. En ese contexto, el presidente Cárdenas alentó la consolidación de una sociedad nacional, lo cual incluyó la asimilación de las culturas indígenas a la nacional, simbolizada por una música nacional, el mariachi; un deporte nacional, la charrería; una bebida nacional, el tequila, y un prototipo del mestizo mexicano representado por el charro. Sólo en los símbolos patrios, en el escudo nacional portado por la bandera, aparece una referencia al mundo indígena: el águila posada en un nopal que devora una serpiente. La llamada “cultura nacional mexicana” se simbolizó con elementos culturales provenientes del Centro-Occidente del país y, concretamente, del estado de Jalisco, parte de la región mestiza-criolla por excelencia de México. Justa-

mente el Charrito PEMEX se adoptó como símbolo de la empresa nacional más importante a principios de 1940, en plena era cardenista. Con ello, se quiso realzar al “prototipo del mexicano”, el charro mestizo, que embona con los símbolos nacionales y con la meta de alcanzar la configuración de una sociedad nacional a través del mestizaje cultural. El cine mexicano de la época apoyó los esfuerzos del Estado nacional y lanzó una serie de películas que promovían la imagen del “charro” como el ideal del mexicano, el cual se intensificó en la producción de películas en la década de 1950, pero cuyo inicio se localiza en 1937 en plena era cardenista, con la película *La madrina del diablo*, protagonizada por Jorge Negrete, el Charro Cantor.

Al iniciarse el periodo cardenista, los gobiernos emanados de la Revolución mexicana, en control del nuevo Estado nacional surgido de ese movimiento, habían puesto especial atención a las poblaciones indígenas, siguiendo el convencimiento liberal decimonónico de asimilar a los pueblos originarios. De hecho, la primera institución indigenista de la Revolución mexicana fue el Departamento de Antropología de la Secretaría de Agricultura, fundado en 1917, todavía con José Venustiano Carranza de la Garza en la presidencia, el llamado Varón de Cuatro Ciénegas, Coahuila. Le siguió el establecimiento en 1921 del Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena, durante la presidencia del general Álvaro Obregón, en cuyo periodo también se transformaron las Escuelas Rurales en las Casas del Pueblo (1923), además de fundarse el primer Internado Indígena en 1924, al que se le nombró La Casa del Estudiante Indígena y, finalmente, Internado Nacional de Indios. No terminó con ello este periodo fundacional de instituciones indigenistas

antes del cardenismo. En 1925, con Plutarco Elías Calles, el Hombre Fuerte de la Revolución en el poder, se crea el Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena, que formó parte del que sería el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas de 1935 a 1936, justo en el momento en que se inicia la presidencia del general Lázaro Cárdenas del Río.

La continuidad en la convicción de consolidar una sociedad nacional a través del mestizaje cultural afirmó al indigenismo como política de Estado desde los inicios del periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas. Se constituyó un entramado institucional para lograr la asimilación de las culturas indígenas al ideal del prototipo mestizo del mexicano, que incluía la eliminación de las lenguas vernáculas y su sustitución por el castellano como lengua nacional. El significado de *mexicano* no tiene relación alguna con tipos biológicos o con colores de la piel, no es una denominación de “raza”, sino de cultura. Sin embargo, en ningún momento se estipuló en la Constitución Política la existencia de un factor cultural tan determinante como lo es un idioma nacional, sino que se dio por hecho que éste debía ser el castellano, la lengua convertida en franca desde los días del régimen colonial. El entramado institucional para lograr el propósito de la asimilación/integración de los pueblos originales a la sociedad nacional, que permaneció desde 1936 hasta el año 2000, dio inicio con la fundación del Departamento de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública (SEP), en 1937. Le siguió la fundación del Departamento de Antropología en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional (IPN), en 1938, con el propósito de estudiar las culturas indígenas y formar a los antropólogos,

que no sólo se encargarían del estudio científico, sino que también llevarían a la práctica los postulados del indigenismo. Nació así una disciplina académica —la antropología— diseñada desde el Estado nacional con un propósito establecido claramente: crear conocimiento acerca de los pueblos originarios para aplicarlo en el propósito de conseguir la asimilación de sus culturas al prototipo nacional. De hecho, esta relación entre una disciplina científica y los propósitos de aculturación del Estado proviene del régimen de Porfirio Díaz. En efecto, es en 1911 cuando, aún con Porfirio Díaz en el poder, se funda la Escuela Internacional de Etnología y Arqueología Americanas en los locales que ocupaba el Museo Nacional, en las calles de Moneda, en pleno centro de la Ciudad de México. En 1910, y con el antecedente del Museo Nacional Mexicano, fundado por Guadalupe Victoria el 18 de marzo de 1825, se inauguró el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Es con Lázaro Cárdenas que se diferencia claramente el Museo de Historia, al fundarse este último en el Castillo de Chapultepec en 1939, aunque no abrió sus puertas hasta 1944. El actual Museo Nacional de Antropología fue inaugurado por el presidente Adolfo López Mateos el 17 de septiembre de 1964. El Estado nacional mexicano cimentaba el nacionalismo a través de los museos, que fueron los primeros recintos donde se impartieron clases de antropología, lingüística, etnología y arqueología desde su fundación en el siglo XIX.

En 1942 el Departamento de Antropología del IPN, dirigido por Alfonso Caso, se incorporó al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que había sido fundado el 3 de febrero de 1939, a instancias del destacado antropólogo y arqueólogo mexicano. La nueva institución de enseñanza

adoptó el nombre de Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y desde su fundación adquirió un papel estratégico en la formación de antropólogos indigenistas en América Latina. Mediante un acuerdo con la SEP y con El Colegio de México (Colmex), se incorporó en la ENAH la enseñanza de la historia. Asimismo, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) cedió sus cursos de antropología a la nueva ENAH, convertida en el centro neurálgico de formación de antropólogos no sólo en el país, sino también en América Latina.

El establecimiento de las instituciones mencionadas fue el resultado del proyecto cardenista de consolidar una Nación, entendida ésta como una comunidad cultural homogénea que, a su vez, reconoció a una institución política, el Estado nacional, como la instancia máxima de liderazgo y dirección de la sociedad. A estas instituciones se unió el Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948 como una institución resultante del impulso y la consolidación que recibió el indigenismo asimilacionista en el periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas del Río.

El 4 de diciembre de 1948 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la ley que creó al INI, el cual surgía como filial del Instituto Indigenista Interamericano, según los acuerdos del Congreso de Pátzcuaro de 1940. Se dotó a la nueva institución de personalidad jurídica propia con amplias capacidades para actuar en las poblaciones indígenas. Gobernaba al país el presidente Miguel Alemán Valdés, cuyo periodo fue uno entre aquellos en los que el Estado mexicano alcanzó mayores acercamientos con Estados Unidos. Lo anterior nos lleva a la reflexión de que no se ha escrito

una historia del INI tomando en cuenta las diferentes coyunturas políticas en que se desarrollaron sus acciones. La institución estuvo vigente, con sus altas y bajas, y desarrolló el indigenismo como política de Estado desde 1948 hasta 2003, cuando lo sustituyó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Como es obvio, los contextos políticos —internos y externos— que cubre este largo periodo son variados y hasta disímolos. No obstante, el INI permaneció porque se sostuvo como la institución encargada de llevar a la práctica una política de Estado que rebasaba la política pública de un gobierno en particular. Ello llama la atención porque en ese periodo los postulados y principios de la Revolución mexicana se venían sustituyendo, se dejaba atrás la euforia cardenista por transformar el país y, finalmente, se diluyó el nacionalismo en la era de la globalización. En un contexto de tal complejidad escribir la historia del INI requiere de otro trabajo de investigación, apoyado en un cuidadoso examen de los archivos institucionales. El hecho es que en 1947 desapareció el Departamento de Asuntos Indígenas fundado por Lázaro Cárdenas, para dar paso al INI en 1948. El presidente en funciones, Miguel Alemán, crea el INI como un organismo descentralizado del Gobierno Federal, aprovechando todos los antecedentes institucionales mencionados y la experiencia acumulada de antropólogos, intelectuales y funcionarios, que habían contribuido a cimentar el indigenismo y consolidarlo como una política de Estado.

Es oportuno advertir que, desde los tiempos coloniales hasta los actuales, existen diversos tipos de indigenismos; así, en el periodo colonial y dentro de la propia Iglesia católica notamos el propósito de asimilar a la población de los

pueblos originarios a través de la evangelización y la castellanización. Pero hubo diferencias notables, como las que se exhibieron en la discusión de los naturales de 1550-1551, en la ciudad de Valladolid, España. En términos de la historia contemporánea, después del periodo armado de la Revolución de 1910 también existen desacuerdos en la forma de llevar a la práctica el propósito de asimilar a la población indígena, como lo revelan las posiciones distintas de los antropólogos en contraste con los profesores rurales e, incluso, con funcionarios del Estado nacional al frente de secretarías como las de Salud Pública, Educación o Reforma Agraria. Más aún, el escenario indigenista se torna más complejo, si advertimos los indigenismos religiosos, ante todo, el contraste entre la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas, que protagonizan una ya larga pugna por acaparar la feligresía indígena, no sólo en México sino además en América Latina. La lista de quienes fungieron como directores del INI también es prueba de los diferentes enfoques y contextos en los que se desenvolvió la aplicación de una política de asimilación hacia las poblaciones originarias: Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán, Ignacio Ovalle Fernández, Salomón Nahmad y Sittón, Miguel Limón Rojas, Arturo Warman, Guillermo Espinoza Velasco, Carlos Tello Macías, Melba Pría, Marcos Matías Alonso, Humberto Aldaz Hernández y un encargado del despacho, Arnulfo Embriz Osorio.

El INI se concibió como un aparato de gobierno del Estado mexicano especializado en atender a la población indígena. En una sola institución se integraron todos los servicios que el Estado nacional ofrece a la sociedad: educación, salubridad, medicina, cultura, asuntos civiles, jurisprudencia, asun-

tos legales, asesorías diversas para una gran variedad de proyectos, etcétera. En una palabra, los servicios que un ciudadano no indígena obtiene a través de varias secretarías de Estado y oficinas especializadas la población indígena los debía solicitar a una sola institución: el INI. *De facto*, el Estado nacional mexicano creó una ciudadanía étnica, y el INI es la institución que la atendió. Ello hace que el INI adquiriera una complejidad notable, además de que su actuación se desarrolló en contextos regionales y políticos diferentes. Todo ello es susceptible de análisis a través de los archivos y de las memorias publicadas por la propia institución, así como de textos de antropólogos como Agustín Romano, Maya Lorena Pérez, Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Caso, Salomón Nahmad, José del Val, Carlos Zolla y varios más.

Las acciones del INI estuvieron basadas en una teoría elaborada fundamentalmente por los antropólogos y en un plan para llevarla a la práctica. En la imposibilidad de analizar detalladamente cada contribución, en este texto nos basaremos en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, no sin mencionar antes los nombres de célebres indigenistas mexicanos como Alfonso Caso, Manuel Gamio, Miguel Othón de Mendizábal, Luis Chávez Orozco, Moisés Sáenz, Carlos Basauri, Francisco Rojas González, Ricardo Pozas (que también fungió como crítico del indigenismo), Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas, Alejandro Marroquín (salvadoreño), Carlo Antonio Castro (salvadoreño), Calixta Guiteras Holmes (cubana), Salomón Nahmad y Sittón (que también se convirtió en un crítico del indigenismo), Maurilio Muñoz, Francisco Plancarte, además de la escritora chiapaneca Rosario Castellanos y varios más.

Como se mencionó, en 1938 el general Lázaro Cárdenas del Río, presidente de México, fundó el INAH y nombró como su primer director al arqueólogo Alfonso Caso, miembro de una familia que incluye a reconocidos intelectuales por sus aportes al país. No era casual el nombramiento del arqueólogo mexicano en una posición que lo colocó en la posibilidad de proponer y decidir medidas de atención hacia la población indígena. Más todavía, Alfonso Caso rechazó las definiciones racistas del indio que venían desde los tiempos coloniales. Con esa argumentación, colocó la definición del indio y lo indio en el ámbito de la cultura, enfatizando que la identidad es una dimensión cultural. Para esta orientación teórica y en referencia al contexto de las comunidades indígenas, la identidad se fragua en la socialización que significan las tradiciones, la lengua, la organización social y, en general, la forma de vivir de un pueblo. Con ello, Caso enfatizó que al indígena no se le puede definir individualmente, sino que es necesario conceptualizarlo desde la colectividad y dentro de un proceso histórico. Justo en el ámbito de ese proceso es básico el sentido de pertenencia. Alfonso Caso lo expresó escribiendo que indígena es todo aquel que se siente indígena, además de vivir en el contexto de una comunidad así definida y hablar una lengua vernácula.

En 1939 el INAH recibió a la ENAH, desprendida de su anterior locación en el IPN. Con ese traspaso, Caso obtuvo la responsabilidad de la formación de los antropólogos mexicanos, cuya tarea asignada por el Estado era la de atender la

cuestión indígena del país. De esta manera, y con la batuta de Alfonso Caso, el INAH quedó situado dentro de la perspectiva indigenista, con la función no sólo de formar antropólogos sino también la de enlazar el pasado indígena con el presente de México. Surgió así una arqueología indigenista situada en la perspectiva cardenista de mexicanizar al indio y fortalecer el nacionalismo. De hecho, Alfonso Caso mantuvo en sus manos la toma de decisiones que afectaron el ámbito antropológico mexicano hasta el día de su muerte, el 30 de noviembre de 1970. De esta fecha en adelante, sería Gonzalo Aguirre Beltrán quien ocuparía el papel central en la teoría y la práctica del indigenismo, e influiría de forma decisiva en el ámbito de la antropología mexicana y la latinoamericana.

No obstante las diferentes orientaciones teóricas de quienes ocuparon la dirección del INI, lo que le dio un sello particular a la institución y al indigenismo fue la teoría de la Región Intercultural de Refugio asociada a la de los Centros Rectores. Es una conceptualización teórica desarrollada por Gonzalo Aguirre Beltrán dentro del marco general de la Teoría de la Aculturación, que el antropólogo veracruzano aprendió con Melville J. Herskovits en Estados Unidos. Este último también despertó el interés de Aguirre Beltrán por estudiar a la población negra de México, nombrada actualmente *afro*. Sin embargo, los trabajos del etnólogo cubano Fernando Ortiz serán los que definitivamente despertarán el interés de Aguirre Beltrán en la población negra. De hecho, Aguirre Beltrán es el pionero en el estudio de este sector de la población mexicana, cuyos resultados expuso a través de textos y libros considerados clásicos en el ámbito de la antropología en México.

La teoría de la Región Intercultural de Refugio asociada a la de los Centros Rectores, propuesta por Aguirre Beltrán, define la práctica del indigenismo mexicano, sobre todo desde la fundación del INI. Es notoria la recuperación que hace Aguirre Beltrán del concepto de región en un momento en el que los antropólogos mexicanos acusaban la influencia de los enfoques de comunidad, emanados de los planteamientos desarrollistas, en el centro de los cuales estaba la comunidad indígena. La discusión de la comunidad como la institución básica en el orbe indígena es una de las más importantes en el desarrollo de la antropología en México, y justamente con el planteamiento de Aguirre Beltrán —apoyado en el antecedente de los trabajos de Manuel Gamio— se supera el enfoque de comunidad y se pasa al regional. Ésta contribución de Aguirre Beltrán rebasa el solo ámbito del indigenismo para influir en la trayectoria de la antropología como una disciplina de las ciencias sociales. Al mismo tiempo, estableció un vínculo importante entre, por una parte, la enseñanza de la antropología en México y en América Latina y, por la otra, las políticas empíricas que los Estados nacionales latinoamericanos pusieron en práctica en el mundo indígena. De hecho, debido a la concepción de Franz Boas de una antropología holística, que incluye a la arqueología, la antropología social, la antropología física, la etnología, la etnohistoria y la lingüística, éstas se colocan como disciplinas indigenistas en el planteamiento de Gonzalo Aguirre Beltrán. Es decir, en los términos del indigenista mexicano, un antropólogo, cualquiera que sea su disciplina concreta, es un profesional que, desde su perspectiva disciplinaria, debe contribuir a la asimilación de la población indígena a la sociedad nacional. Para Aguirre Beltrán, ser antropólogo es sinónimo de ser indigenista. Y este enfoque recorrió toda

América Latina, incluida en ello la formación de antropólogos de varios países latinoamericanos en las aulas de la ENAH.

Esta orientación se perfiló desde los años iniciales de la ENAH, siendo Alfonso Caso el director general del INAH. En efecto, el plan de estudios o mapa curricular de la ENAH, desde su fundación hasta el inicio de la década de 1970, se basó en el examen de los pueblos originarios a través de la etnografía antigua de esos pueblos, así como en la etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Incluso se impartía un curso que se especializaba en paleografía encaminado a facilitar la consulta y el uso de los archivos históricos, además de completar el análisis de los llamados *cronistas de Indias*. En esos años y hasta inicios de la década de 1970 figuras señeras enseñaron en las aulas de la ENAH: Pablo Martínez del Río, Pedro Armillas, Paul Kirchhoff, Wigberto Jiménez Moreno, Pedro Carrasco, José Luis Lorenzo Bautista, Román Piña Chán, Moisés Romero, Carlos Navarrete Cáceres, Luis González y González, Ángel Palerm, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Arturo Warman, Margarita Nolasco, José Rendón, Enrique Valencia, Leonardo Manrique, Barbro Dahlgren, Juan Comas, Julio César Olivé Negrete, Beatriz Barba de Piña Chán, Jorge A. Vivó, Jaime Litvak King, Rosa Camelo, Carlos Martínez Marín, Felipe Montemayor, Javier Romero, Johanna Faulhaber, entre otros. La ENAH alcanzó reconocimiento internacional como centro de excelencia en la formación de antropólogos. Tan fue así que México era el líder en la formación de antropólogos en América Latina en opinión de los expertos asistentes a la Mesa Redonda de San José de Costa Rica, organizada en 1955 a raíz de una reunión internacional de expertos en ciencias sociales llevada a cabo en París, Francia, y convoca-

da por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 1952. Dicha Mesa Redonda tenía el propósito de discutir la situación de la enseñanza de las ciencias sociales en el continente americano, y en ella la UNESCO contó con la colaboración de la Organización de Estados Americanos (OEA). En esa ocasión se decidió desplegar un amplio programa de becas destinado a estudiantes de ciencias sociales latinoamericanos, y se seleccionó a la ENAH como institución receptora de estudiantes de antropología becados por la OEA. Gonzalo Aguirre Beltrán, a la sazón subdirector del INI, del que Alfonso Caso era el director, asistió a la reunión junto con otra figura clave de la antropología, Ángel Palerm enviado por la OEA. Tanto Aguirre Beltrán como Palerm abogaron para que a la ENAH se le destinaran apoyos internacionales, además de su reconocimiento como institución de excelencia en la formación de antropólogos en una América Latina que había adoptado desde 1940 al indigenismo como política de Estado. Fue así como a la ENAH concurrieron estudiantes de Guatemala, Perú, Ecuador, Costa Rica, Venezuela y otros países más, para formarse como antropólogos que operarían las políticas indigenistas. El propio Aguirre Beltrán relató la participación que tanto él como Ángel Palerm tuvieron para apoyar el proyecto de elevar la calidad de la enseñanza en ciencias sociales en América Latina y, particularmente, enfatizar la formación de profesionales dedicados a manejar los programas de desarrollo en sus respectivos países. En el caso de la antropología, el énfasis se situó en la formación de antropólogos indigenistas. Por ello llama la atención que Gonzalo Aguirre Beltrán asistiera como representante de México a una reunión donde se discutió la calidad de la enseñanza en

ciencias sociales en América Latina, siendo él subdirector del INI. La presencia de Aguirre Beltrán en lugar de la del director de la ENAH subraya la importancia que se dio a la formación de antropólogos indigenistas, así como el papel que jugó la ENAH en ese contexto.

El otro aspecto importante en el planteamiento de Aguirre Beltrán —articulado al concepto de región— es el uso del concepto de interculturalidad, que, en los términos del antropólogo veracruzano, se entiende como la relación entre culturas diferentes. En el caso de los pueblos indios de México y su relación con la “sociedad mayor”, esa relación intercultural es asimétrica, tal como se manifiesta en las Regiones Interculturales de Refugio. En este sentido, una Región Intercultural de Refugio es aquella que alberga a pueblos indígenas bajo el dominio de la “sociedad mayor”, y repite así relaciones asimétricas en desventaja de esos pueblos.

Las Regiones Interculturales de Refugio se caracterizan por la existencia de una o varias Ciudades Rectoras. Aguirre Beltrán lo expresa planteando la operación de una red de relaciones primadas de un Centro Rector con su *hinterland*. Apoyado en el planteamiento anterior, Aguirre Beltrán propuso situar los Centros Coordinadores Indigenistas en las ciudades que fungen como Centros Rectores en una Región Intercultural de Refugio. Con ello, Aguirre Beltrán consolidó la teoría y la práctica del indigenismo no sólo en México sino también en América Latina. En efecto, el Centro Coordinador Indigenista fue el instrumento institucional por medio del cual el INI garantizó su presencia en las Regiones Interculturales de Refugio. Desde el punto de vista del quehacer histórico, es importante escribir y reflexionar las histo-

rias particulares de los Centros Coordinadores Indigenistas, para tener una comprensión holística de la complejidad del indigenismo, no sólo en México sino además en Latinoamérica. Desde dichos Centros operaron los funcionarios del INI en situaciones concretas, atendiendo múltiples asuntos y demandas de los pueblos originarios.

En 1951 se estableció el Primer Centro Coordinador Indigenista del INI en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Centro Rector de la Región Intercultural de Refugio Tzeltal-Tzotzil conocida como Los Altos de Chiapas. Gonzalo Aguirre Beltrán fue su primer director y fundador. Con este Centro Coordinador, la antropología indigenista en México obtuvo su primera prueba empírica y justificó la luz verde para las propuestas emanadas de los puntos de vista teóricos de Gonzalo Aguirre Beltrán. No fue fácil la operación del Primer Centro Rector Indigenista en Chiapas debido a las características de la sociedad local, a los círculos de poder chiapanecos de aquellos días y a los históricos conflictos entre indios y ladinos en aquella entidad federativa. Como sucedió con fray Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, los primeros antropólogos indigenistas encabezados por Aguirre Beltrán que llegaron a laborar en el Centro Coordinador Indigenista de La Cabaña se enfrentaron con los círculos más conservadores de San Cristóbal de las Casas. La experiencia de estos primeros indigenistas en Chiapas y la del propio Aguirre Beltrán apuntan hacia la necesidad de elaborar una reflexión más detallada de lo que aconteció con la práctica indigenista y la necesidad de contar con historias regionales de los Centros Coordinadores Indigenistas. En este sentido, es una obra pionera la escrita por Agustín Romano respecto

a la historia del indigenismo en Chiapas, y la de Rosa Rojas en relación con Jalisco.

En el caso del Centro Coordinador Indigenista de San Cristóbal de las Casas, se suscitó una reacción de los sectores de poder y de los grupos más conservadores de la ciudad en contra no sólo del establecimiento de dicho Centro, sino también de la política indigenista en su conjunto. El postulado de integrar al indígena a la sociedad nacional e incluso su desaparición cultural como tal se vieron como un atentado a la relación de dominio ladino ejercida sobre la población tzeltal-tzotzil de Los Altos de Chiapas. Esta visión fue compartida por los terratenientes de origen alemán del Soconusco chiapaneco, dueños de las plantaciones de café en donde se empleaba a miles de trabajadores indígenas durante el periodo de las cosechas en condiciones de semiesclavitud. Pero el conflicto más complejo se suscitó entre Gonzalo Aguirre Beltrán en su calidad de director del Centro Coordinador Indigenista de Chiapas y el monopolio de la producción de alcohol de ínfima calidad que se vendía a los indígenas. Además de que el propio Aguirre Beltrán se refiere a este conflicto, historiadores como el estadounidense Stephen Lewis lo han analizado en diferentes textos. El conflicto involucró al gobierno del estado de Chiapas, presidido por el general Francisco José Grajales Godoy. En breve, Aguirre Beltrán defendió el derecho que asistía a los pueblos indígenas de elaborar el “posh”, aguardiente tradicional usado en una serie de rituales. El monopolio del alcohol en Chiapas llegó al grado de contratar a soldados del Ejército Nacional Mexicano para que destruyeran los alambiques instalados en comunidades indígenas, lo que incluía asesinar a quienes se opusieran. Coaccionado por el propio gobernador chiapaneco, Aguirre Beltrán abandonó el estado junto

con Erasto Urbina y Matías Castellanos, dos de sus principales consejeros locales. En 1952 el antropólogo Julio de la Fuente sustituyó a Gonzalo Aguirre Beltrán en la dirección del Centro Coordinador Indigenista en San Cristóbal de las Casas. Además, con la anuencia del gobierno de Chiapas y del propio presidente de la república, Julio de la Fuente llevó a cabo una investigación acerca del consumo del alcohol en Los Altos de Chiapas. En un contexto pleno de problemas y presiones, Julio de la Fuente logró terminar la investigación y escribió los resultados en uno de los libros más importantes del indigenismo mexicano. El manuscrito de dicha obra se ocultó por largo tiempo, y no se publicó sino hasta 2009, con el sello editorial de la CDI.

En 1952 Gonzalo Aguirre Beltrán, siendo subdirector del INI, publicó “El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación”, que contiene un planteamiento pionero en los análisis antropológicos de la política en México. De hecho, ese texto introduce una amplia exposición que el antropólogo veracruzano desarrolla en su libro *Formas de gobierno indígena*, publicado en 1953. Desde esos textos Aguirre Beltrán traslucía una ideología nacionalista y una estrecha simpatía con los postulados del general Lázaro Cárdenas, al expresar su convencimiento de que la antropología debía servir al Estado nacional mexicano y fungir como un instrumento de gobierno. No separó Aguirre Beltrán al antropólogo académico del antropólogo aplicado, que para él formaban un binomio inseparable. Quienes se dedicaban sólo a la investigación sin pasar a la aplicación eran, a juicio de Aguirre Beltrán, practicantes de una academia estéril. Coherente con este planteamiento, Aguirre Beltrán participó en las reuniones a las que convocaba el candidato en

turno a ocupar la presidencia de la república postulado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), siempre abogando en favor del proceso de aculturación/asimilación que resultaría en la transformación de los indígenas en ciudadanos mexicanos. Con ello, Aguirre Beltrán creía contribuir a la fortaleza del nacionalismo mientras las comunidades indígenas se diluían en el amplio contexto de la sociedad mexicana. Desde esta posición, Aguirre Beltrán declaró que el indigenismo en América Latina era un movimiento diseñado por quienes no eran indios para liberarlos y, por lo tanto, la naturaleza de tal movimiento era anticolonial. Reconoció que la raíz de este planteamiento se localiza en la Revolución mexicana de 1910 siendo su teórico original Manuel Gamio, a quien seguirán Alfonso Caso y las subsiguientes generaciones de antropólogos indigenistas. Enfatiza Aguirre Beltrán que el indigenismo es antirracista y por ello propugna el mestizaje como el prototipo de la configuración nacional en México y en América Latina. Cuando el 21 de marzo de 1951 se estableció el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, se abrió un periodo en el que se multiplicaron los proyectos antropológicos ligados al indigenismo. En Chiapas harían parte de sus primeros trabajos etnográficos Alfonso Villa Rojas, Calixta Guiteras Holmes (cubana), Ricardo Pozas Arciniega, Gabriel Ospina (colombiano), Fernando Cámara Barbachano, Carlo Antonio Castro (salvadoreño), Anita Chapman (inglesa), Andrés Medina Hernández, Rodolfo Stavenhagen, entre otros. No todos coincidían con el indigenismo asimilacionista ni con los planteamientos de Aguirre Beltrán; Ricardo Pozas, Andrés Medina y Rodolfo Stavenhagen fueron más bien críticos de las políticas aplicadas por el Estado nacional en las comunidades indígenas.

Aguirre Beltrán insistió en que no debía situársele como un antropólogo evolucionista, sino integrativo y aculturativo. Su experiencia en Chiapas, incluyendo el conflicto con el monopolio del alcohol, le sirvió para afinar su concepción de las Regiones Interculturales de Refugio, concepto que lo llevó a plantear la existencia en esas regiones de relaciones interétnicas heredadas de la época colonial. No menos importante fue su observación directa de las formas locales de poder, de los cacicazgos tanto mestizos como indígenas y del peso de las relaciones clientelares en un medio social marcado por el racismo y los prejuicios. El mundo de Chiapas que vivió Aguirre Beltrán es el mismo que ingresó a la narrativa nacional a través de los cuentos y novelas de Rosario Castellanos, la más importante narradora chiapaneca. En el caso de Aguirre Beltrán, su experiencia en Chiapas también quedó registrada en sus análisis de las formas de gobierno indígenas.

El concepto de aculturación de Aguirre Beltrán suponía la vigencia de un proceso iniciado con el régimen colonial en cuyos contextos y dinámicas se amalgamaban las culturas dominantes y dominadas hasta llegar a sintetizar una nueva. El final de este proceso de aculturación, ahora en el contexto de la dinámica de configuración de los Estados nacionales en América Latina, es justo la consolidación de una cultura nacional, una cultura mestiza que implica la desaparición de las relaciones interétnicas, de las comunidades indígenas como tales y, por lo tanto, de la explotación del indio. Su experiencia en Chiapas como antropólogo y director del Primer Centro Coordinador Indigenista convenció a Aguirre Beltrán de que en ámbitos como el de las Regiones Interculturales de Refugio aún persisten las vetustas relaciones interétnicas heredadas del periodo colonial. Estas Re-

giones Interculturales como tales debían desaparecer del país, debido a que constituían un obstáculo formidable para consolidar a la nación. Es decir, el indigenismo buscaba la erradicación de las Regiones Interculturales de Refugio y la consolidación de una sociedad nacional donde no tendrían cabida las demandas étnicas, que serían sustituidas por las demandas socioeconómicas derivadas de las situaciones de clase. Fue en el contexto del planteamiento anterior que siempre que tuvo oportunidad Aguirre Beltrán insistió en que el indigenismo era un diseño de la población no india para lograr la asimilación y la integración de la población india, a fin de desterrar los conflictos étnicos de la sociedad mexicana y de las sociedades latinoamericanas en general. El indigenismo selló una época en la que se buscó consolidar a los Estados nacionales eliminando la variedad cultural no sólo en México sino además en el resto de América Latina, con las diferencias que los ámbitos propios de las sociedades nacionales imponen. Se atribuyó a la variedad cultural la causa de la desigualdad social en los países latinoamericanos, y se desplazó el análisis de la economía política actual y de la condición concreta del trabajo social. Se querían países monocordes bajo el control de una supuesta población mestiza. No fue hasta la década de 1960 que los análisis críticos lograron aclarar los planteamientos más importantes del indigenismo, con la publicación de textos como los de Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen en 1963, y con el libro seminal de Guillermo Bonfil sobre el México Profundo, publicado en 1987.

En los tiempos finales del INI, en 2003, había en el país ciento diez Centros Coordinadores Indigenistas, veintitrés Delegaciones Estatales —incluyendo la del Distrito Federal—

y veinte estaciones de radio que transmitían en treinta y un lenguas indígenas más el castellano; había también cuatro centros de video indígena y veinticinco Centros Regionales de Información y Documentación, además del Centro de Investigación, Información y Documentación de los Pueblos Indígenas de México, situado en la capital de la república. El INI contaba también con mil ochenta y dos albergues escolares donde se atendía a cerca de sesenta mil estudiantes en el año 2000. En verdad, en la historia no sólo del indigenismo, sino también de la antropología en Latinoamérica no es explicable su importancia ni la infraestructura que posibilitó la puesta en práctica de una política de Estado, que en el caso de México es la de mayor continuidad —el indigenismo— sin la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán. No es sólo la habilidad teórica de este destacado antropólogo mexicano, sino asimismo su capacidad para discutir las teorías sociales de su momento y su firme vocación nacionalista lo que lo mantuvo fiel a sus convicciones y a su militancia en el PRI, al que consideraba portador de los ideales de la Revolución mexicana y del cardenismo. Aguirre Beltrán fue un polemista notable y no dejó pasar ninguna de las críticas que se hicieron a las políticas indigenistas. Tuvo un especial cuidado en responder a la llamada generación crítica de la antropología mexicana insistiendo en la orientación nacionalista del indigenismo y en la imposibilidad de mantener a las comunidades indígenas como tales en un mundo dominado por la economía política del capitalismo. Enfatizó la ausencia de la idea de Nación en las comunidades indígenas, una opinión que no abandonó, aun cuando reconoció que los estudiantes del 68 tenían razón en varios de sus planteamientos. Se olvidó Aguirre Beltrán de que en la historia de la formación de

la sociedad mexicana y el Estado nacional siempre han estado presentes los indígenas defendiendo precisamente la configuración nacional. En lo que se reconoció ampliamente a Aguirre Beltrán fue en la importancia de su propuesta conceptual de las Regiones Interculturales de Refugio, que vino a romper los esquemas del desarrollismo de la comunidad y a situar a los pueblos indígenas en sus contextos concretos.

La gran expansión del INI tuvo lugar en México durante el periodo presidencial de Luis Echeverría Álvarez, bajo el liderazgo indigenista de Aguirre Beltrán, a la sazón subsecretario de Cultura, mientras Salomón Nahmad se desempeñaba como director del INI. Dicha expansión de la institución indigenista puede verse como otro resultado del Movimiento Estudiantil de 1968, marco en el cual se intensificó la crítica hacia las políticas de asimilación de la población indígena. No es una casualidad que haya sido precisamente en 1970, a sólo dos años de la masacre de Tlatelolco del 2 de octubre, cuando se publicó el libro colectivo titulado *De eso que llaman Antropología Mexicana*. Este importante libro se conoce como “el Manifiesto de los Antropólogos Críticos”, y fue coordinado por Arturo Warman, escribiendo, además de él, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco y Enrique Valencia. Con este libro, la crítica al indigenismo se sistematizó y se amplió, lo que sirvió para que influyera en los cambios posteriores. El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) vendría a influir para que el presidente Carlos Salinas de Gortari, a resultas de conversaciones con la Comisión Autónoma para la Paz en Chiapas, fundase la CDI, siendo Beatriz Paredes su primera directora. Durante la presidencia de Vicente Fox

Quezada se clausuró el INI, y la CDI pasó a tomar posesión de la infraestructura de la extinta institución indigenista. Casi simultáneamente, el 7 de febrero de 1996, a dos años del levantamiento armado del EZLN, murió Gonzalo Aguirre Beltrán en la ciudad de Xalapa, Veracruz. Con él murió el teórico más importante e influyente del indigenismo mexicano y latinoamericano.

El nuevo gobierno de México, autonombrado de la Cuarta Transformación, al frente del cual está Andrés Manuel López Obrador, presidente de la república, decretó el fin de la CDI y fundó el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) el 4 de diciembre de 2018. Como director del nuevo Instituto, el presidente mexicano nombró al licenciado en derecho Adolfo Regino, mixe oaxaqueño nacido en el poblado de Santa María Alotepec. El propio presidente López Obrador, al anunciar el nombramiento de Adolfo Regino, explicitó que la nueva institución tiene como funciones normar, establecer y ejecutar todas las políticas, programas, proyectos y acciones públicas para garantizar el ejercicio y la implementación de los derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos. Además de reconocer que los pueblos indios son los más pobres entre los pobres, el presidente de México agregó a los afromexicanos, lo que ocurre por vez primera en la historia del indigenismo mexicano. El INPI nace con ciento treinta Centros Coordinadores y un Consejo Nacional.

El INI, surgido de los acuerdos de la Reunión Intercontinental de Pátzcuaro, Michoacán, se fundó en 1948. Dos años después, en 1950 se fundó el primer Centro Coordinador Indigenista en la ciudad de San Cristóbal Las Casas, Chiapas, en un predio nombrado La Cabaña. Su primer director fue Gonzalo Aguirre Beltrán, cuya teoría de las Regiones Inter-culturales de Refugio guió el indigenismo mexicano.

La experiencia de Aguirre Beltrán en Chiapas fue definitiva en el planteamiento de la teoría de las Regiones Inter-culturales de Refugio. El indigenismo marcó una época hasta que a inicios de la década de 1960 los científicos sociales latinoamericanos plantearon alternativas teóricas y prácticas en contradicción con los indigenismos de los Estados nacionales latinoamericanos.

Articulada al INI e incorporada al INAH, la ENAH cumplió un papel destacado en la formación de antropólogos indigenistas, no sólo mexicanos sino además latinoamericanos. Con acuerdo de la OEA y de otras instancias internacionales, la ENAH fue reconocida como la institución más importante en América Latina para la formación de antropólogos. Ello contribuyó a que la OEA designara un fondo de becas para estudiantes de antropología latinoamericanos que se formaron en la ENAH bajo las directrices del indigenismo.

El Movimiento Estudiantil de 1968 contribuyó a la forja de un nuevo impulso a la crítica de las políticas de asimilación llevadas a la práctica por el indigenismo. Bajo su influencia se publicó en México el importante libro coordinado por Arturo Warman que se tituló *De eso que llaman Antropología Mexicana*, considerado como el “manifiesto de la

generación crítica de la antropología mexicana”. En los días del presidente Luis Echeverría Álvarez el INI aumentó considerablemente su infraestructura, antes de desaparecer sustituido por la CDI durante el mandato de Vicente Fox Quezada, fundada en el sexenio presidido por Carlos Salinas de Gortari. El teórico más importante del indigenismo, Gonzalo Aguirre Beltrán, murió en 1996, y con él, el indigenismo mexicano surgido durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas del Río. Un nuevo capítulo se abría en México y en América Latina con respecto a las relaciones entre los Estados nacionales y los Pueblos Originarios, que el gobierno de la Cuarta Transformación en México consolida al fundar el INPI e incluir a los afroamericanos dentro del sector de la población que debe atender.

No pueden entenderse las políticas indigenistas de México y de América Latina sin la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán. Su concepto de Región Intercultural de Refugio fue puesto en práctica desde la fundación del Primer Centro Coordinador Indigenista, instalado en Los Altos de Chiapas en 1950. Fue en ese contexto que el indigenismo mexicano recogió sus primeras pruebas empíricas para validar la teoría de la aculturación expuesta por el propio Aguirre Beltrán en varios de sus libros. Al operar en el contexto de una ciudad conservadora como lo era en esos tiempos San Cristóbal de las Casas, Aguirre Beltrán y los indigenistas que lo acompañaban tuvieron conflictos con los círculos locales de poder y con el propio gobierno del estado de Chiapas. Estos conflictos alcanzaron su clímax con el enfrentamiento entre Gonzalo Aguirre Beltrán y el monopolio del alcohol en Chiapas, que llevó a que el antropólogo veracruzano fuera expulsado del estado. Lo sustituyó Julio de la Fuente, quien

logró terminar una investigación sobre el alcoholismo en Chiapas que no se publicó hasta la década del 2000, por la recién fundada CDI.

Al morir Aguirre Beltrán, murió también el teórico más importante del indigenismo. El actual gobierno de México ha fundado al INPI para atender a la población indígena, y por vez primera se incluye a los afromexicanos como parte de la población que debe ser atendida por este organismo.

CAPÍTULO 4

LOS INDIGENISMOS LATINOAMERICANOS EXPUESTOS EN TRES CASOS

El Primer Congreso Intercontinental Indigenista de Pátzcuaro, Michoacán, celebrado en 1940, constituyó el mayor impulso para la adopción del indigenismo como política de Estado hacia los pueblos indios de América Latina. De entre los países latinoamericanos que se adhirieron a esta práctica, en este texto analizamos a Guatemala, Ecuador y Perú, países en donde el indigenismo cobró auge y que, además, aportaron teóricos importantes cuyos puntos de vista influyeron en el desarrollo de las políticas indigenistas puestas en práctica por los Estados nacionales en América Latina.

Los procesos de independencia que llevaron a la disolución del Imperio español en lo que es hoy América Latina y una parte del Caribe fueron encabezados por grupos formados por personajes criollos, entre quienes había no pocos convencidos de la inferioridad racial de los pueblos indígenas. Lo cierto es que los Estados nacionales en América Latina surgieron con la convicción de que la variedad de la cultura era un obstáculo para consolidar a la Nación, concebida como una comunidad cultural homogénea donde no cabe la variedad. Entre los propios antropólogos indigenistas, algunos escribirían —años después en el siglo xx— que los pueblos indios no tenían la capacidad de entender qué es una nación, lo que los excluía de participar en su diseño.

Ése era el mismo convencimiento de los intelectuales criollos decimonónicos, liberales o conservadores, que veían en los pueblos originarios, en los llamados indios, al atraso, la ignorancia, la indolencia, la incapacidad de conjuntarse para consolidar naciones libres. De esos convencimientos se nutrió el indigenismo del siglo xx, que concibió a los pueblos indígenas como portadores de un bagaje antinacional, precisamente por insistir en el derecho a ser diferentes culturalmente hablando. Es este legado decimonónico el que hizo opinar a un pensador tan importante como el filósofo mexicano Luis Villoro que era difícil y ardua la tarea del indigenismo, al tratar de incorporar la variedad cultural a la llamada cultura nacional. La convicción europea de que las naciones sólo son posibles como comunidades homogéneas de cultura fue determinante en las orientaciones que siguió el indigenismo en América Latina. La constitución de la Nación en lo que el pensador cubano José Martí llamó Nuestra América sí ha sido posible a través de la configuración de comunidades políticas variadas culturalmente. El indigenismo no percibió esta característica, y sus líderes insistieron en que las naciones latinoamericanas sólo eran viables desde una concepción de comunidad cultural homogénea asociada a los nacionalismos, cuyo enemigo, pensaban, era la variedad de la cultura. Por ello, los demiurgos del indigenismo en América Latina, como los que concurrieron al Congreso de Pátzcuaro en 1940, estaban convencidos de lo correcto de su tarea al proponer que la variedad de la cultura debía desaparecer en América Latina, entendiendo por “variedad cultural” a la presencia de los pueblos originarios. En congruencia, la tarea era desaparecer a las comunidades de cultura indígenas, para que sus componentes, como personas, se introdujeran en los tejidos sociales de las sociedades

nacionales y, con ello, contribuyeran a la consolidación de la Nación y su concomitante Estado Nacional. Los procesos de Independencia iniciados en el siglo XIX no estarán plenamente consolidados en América Latina hasta que los pueblos indios sean plenamente reconocidos no sólo como miembros de la Nación, sino además como copartícipes en su configuración.

EL CASO DE GUATEMALA

Guatemala es un país que mide 108 890 kilómetros cuadrados y en el que la población indígena alcanza 41% (5.9 millones de personas) de los 17 263 000 habitantes, lo cual se niega debido a una práctica excluyente, teñida de racismo, tanto de sectores de la propia sociedad como del propio Estado nacional. La política indigenista se ha llevado a la práctica en un contexto complejo en un país donde no son sólo los pueblos originarios los excluidos, sino también los de origen africano y caribeño, como los garífunas, que en su mayoría viven en el puerto de Livingston, y que quizá alcanzan 1% de la población total, aunque los datos estadísticos no son precisos. Además, las perspectivas teóricas del indigenismo en Guatemala oscilan y no son tan sistemáticas como la propuesta de Aguirre Beltrán sobre las Regiones de Refugio y los Centros Rectores para México, aunque el indigenismo en Guatemala sostuvo sin variación la necesidad de asimilar culturalmente a los pueblos originarios en aras de constituir una nación consolidada.

En el siglo pasado uno de los primeros intelectuales guatemaltecos en llamar la atención hacia la situación de

los pueblos originarios de Guatemala fue Miguel Ángel Asturias, premio Nobel de literatura en 1967 y, previamente, premio Lenin de la Paz en 1965. Perteneció también a la llamada Generación del 20, y se graduó de abogado y notario con una tesis que se publicó en 1923. En su tesis Asturias expresó su opinión favorable respecto a la aculturación de los pueblos originarios de Guatemala, pero reconociendo que las imposiciones coloniales de dominio y la negación de sus culturas, continuadas en el siglo xx, explicaban la precariedad en la que sobrevivían los pueblos indios. En consecuencia, abogó por el mestizaje, el cambio en las costumbres alimenticias, la introducción de medidas de higiene y la supresión de las largas jornadas de trabajo a las que estaban sujetas las poblaciones indígenas. En una edición de varios textos en 1971, Asturias propone apoyar a las culturas indígenas para que se familiaricen con los adelantos tecnológicos occidentales y tengan la oportunidad de decidir sobre su incorporación de lleno a la cultura nacional. En este sentido, Miguel Ángel Asturias es un pionero del indigenismo estatal latinoamericano del siglo xx escribiendo desde su natal Guatemala. Incluso, a lo largo de su obra literaria Asturias insiste en el tema de la precariedad de la sociedad guatemalteca y la situación de extrema pobreza del indio, que ocupa la escala más baja de la estratificación social. La obra de Asturias contribuye a entender las posiciones ambiguas de muchos intelectuales en América Latina ante la situación indígena y su solución, pensada desde fuera de las sociedades originarias, como lo fue, precisamente, el indigenismo. Esa ambigüedad se expresa en el reconocimiento de la situación inaceptable de los pueblos indios, pero, simultáneamente, en la propuesta de su desaparición cultural como

una solución con la influencia de los planteamientos evolucionistas y de las posiciones según las cuales las luchas sociales para transformar a las sociedades desiguales de la actualidad sólo son eficaces desde la perspectiva socioeconómica. Además, en el caso de Guatemala, Asturias escribe en una época en que los estudios etnológicos estaban en sus comienzos y no se disponía de etnografías ni de conjuntos teóricos que contribuyeran al conocimiento de los orbes culturales indígenas, concebidos como sobrevivencias del pasado.

Como lo señalamos en el capítulo de antecedentes, también en Guatemala las prácticas para la aculturación de los indígenas se inician desde el siglo XVI, con la imposición colonial del cristianismo. Es en el ámbito de la sociedad colonial que se configura en Guatemala, igual que en el resto de América Latina, la visión de que los pueblos originarios eran inferiores a los españoles, además de paganos, y que había que cristianizarlos. Tal como lo propuso Guillermo Bonfil, la categoría de indio en Guatemala también es un resultado del orden colonial que desconoció a la variedad cultural realmente existente. En este sentido, es importante tener en cuenta la obra de historiadores como Severo Martínez Peláez, que tipificaron a Guatemala como la patria de los criollos, aludiendo a la exclusión y al dominio ladino a que estuvieron sujetos los pueblos originarios guatemaltecos.

Pasados los años coloniales, y desde el inicio de la vida republicana a raíz de la independencia en 1821, esta visión criolla (ladina) y excluyente del indígena se continuó y, como sucedió en México, la antropología se constituyó en la disciplina de las ciencias sociales, junto con la historia, des-

de la que se diseñó el indigenismo aplicado en Guatemala. En efecto, a finales del siglo ^{xix} los antropólogos alemanes que trabajaban en ese país centroamericano, como Otto Stoll o Franz Termer, entre otros, insistieron en que la pesquisa antropológica era aplicable particularmente a los pueblos originarios. Esta visión de la antropología y sus concomitantes, el trabajo de campo y la etnografía, se difundieron en América Latina a través de los seguidores del antropólogo inglés Alfred R. Radcliffe-Brown —quien fue profesor en la Universidad de Chicago de 1931 a 1932—, que propuso a la antropología social como una ciencia especializada en el estudio de los llamados “pueblos primitivos”, que en el caso de América Latina se traducían como “pueblos indios”. En referencia a Guatemala, además de la influencia de la antropología social, se unen las teorías evolucionistas multilineales y las de los círculos culturales, que aplicó por ejemplo Paul Kirchhoff, para delimitar el área cultural de Mesoamérica. En el periodo que abarcan las décadas de los años 1940-1960, varios de los antropólogos estadounidenses que trabajaron en Guatemala lo hicieron también en Chiapas, como fue el caso de Solomon “Sol” Tax. Como veremos, la antropología en Guatemala acusó una fuerte influencia de los antropólogos estadounidenses (sin excluir la influencia mexicana) y del concepto de cultura manejado desde la perspectiva de éstos.

Un rasgo peculiar y notable de la antropología en Guatemala es que se fortaleció precisamente en los años de más actividad guerrillera (1962-1997) en contra del Estado nacional. Los estudios antropológicos difundieron la visión del indígena guatemalteco como un sector social claramente distinguible, además de las clases sociales, lo que facilitó y

promovió el análisis del componente étnico de la sociedad guatemalteca. Por otra parte y en forma paradójica, ello creó la visión, al igual que en el caso de Chiapas, de que todos los pueblos indígenas de Guatemala son mayas. Es probable que el antropólogo mexicano Manuel Gamio, quien vertió una serie de opiniones sobre la población prehispánica de Guatemala, haya sido el responsable de fomentar esta visión, que posteriormente sirvió de apoyo a las políticas indigenistas aplicadas en el país. Es tan influyente este punto de vista que aún en la actualidad se sigue insistiendo en clasificar como mayas a todos los pueblos originarios del país.

Como parte de la forja del indigenismo entre las políticas estatales de Guatemala, es importante tomar en cuenta que en 1931 fue electo Jorge Ubico, quien devendría en dictador como presidente de Guatemala, lo que provocó el exilio de una parte de los miembros de la Generación del 20, sobre todo de quienes habían colaborado con el gobierno anterior de Lázaro Chacón, cuyo interinato se cumplió entre el 26 de septiembre y el 18 de diciembre de 1926. Ubico asumió el poder en los momentos iniciales del debate entre espiritualistas y positivistas en Guatemala, que se prolongó durante toda la década de 1930. En ese contexto, no pueden dejar de mencionarse las tesis de José Vasconcelos y su influencia en la discusión sobre la situación de los pueblos indígenas en Guatemala, como lo destaca en varios textos la importante historiadora de las ideas Marta Elena Casaús Arzú, tomando en cuenta que el pensamiento de Vasconcelos es, ante todo, de carácter filosófico. El corpus sobre este debate es abundante y se sugiere consultar la bibliografía comentada en referencia al presente capítulo. El propósito de llamar la atención hacia esta discusión es el de destacar la influencia de José Vasconcelos y sus planteamientos acerca del mesti-

zaje criollo como vía para consolidar a las naciones de América Latina. La discusión entre espiritualistas y positivistas, acerca de la condición del indio y la configuración de la nación en Guatemala, ha sido ampliamente analizada por Marta Elena Casaús Arzú, como se reitera en la bibliografía comentada. En relación con el indigenismo en Guatemala, también es pertinente mencionar que el debate aludido se encendió motivado por la opinión de Vasconcelos de que los pueblos indios no están preparados para admitir ninguna nacionalidad, parecer reiterado años después por Gonzalo Aguirre Beltrán en un contexto distinto.

El 15 de octubre de 1937 Carlos Calderón Salazar publicó en Guatemala un artículo titulado “La fábula maligna de la nacionalidad” en el que expresamente cita a Vasconcelos como punto de partida de los argumentos que expone. En su texto, Calderón Salazar invoca el criterio de autoridad de un José Vasconcelos que negaba la existencia de una nación autóctona antes de la llegada de los españoles a México, afirmación que generaliza para toda América Latina. En efecto, según el autor del *Ulises criollo* (1935), son los hispanos quienes crean a la Nación en América Latina, y, en ese contexto, el pensador mexicano escribió la frase “la fábula maligna de la nacionalidad autóctona”, en referencia a que era una falsedad afirmar la existencia de nacionalidades antes de la llegada de los españoles al continente. Sabemos que el pensamiento de Vasconcelos no es sólo complejo sino contradictorio y, teniendo en cuenta esto, la cita de Carlos Calderón tomada tal cual, sin su contextualización, provocó una álgida discusión en Guatemala entre quienes pugnaban por un examen de la historia del país en pro de la incorporación de los pueblos originarios a la nacionalidad guatemalteca (ladina), y quienes les negaban a los indígenas el

derecho a la ciudadanía plena en una sociedad liberal y democrática. Calderón Salazar encontró la discusión sosteniendo que los españoles no sólo no habían destruido nada, sino que con el cristianismo habían introducido la civilización erradicando, de paso, costumbres “salvajes”, características de los pueblos indígenas. Apoyarse en una frase de José Vasconcelos, que, junto con el filósofo italoargentino José Ingenieros, fue uno de los autores más leídos en la Guatemala de 1910-1940, encendió la mecha avivando voces en favor y en contra de las capacidades de los pueblos indígenas para fortalecer la nacionalidad guatemalteca. El recién graduado antropólogo Antonio Goubaud Carrera externó su indignación ante la expresión “fábula maligna de la nacionalidad” afirmando que los cakchiqueles, quichés y tzutujiles habían constituido nacionalidades antes de la llegada de los españoles. En aquellos días del debate los hallazgos arqueológicos en Guatemala proliferaban mostrando al mundo la complejidad del arte y, en general, la planeación de las ciudades arqueológicas. El antropólogo Antonio Goubaud Carrera argumentó que la organización del territorio y la existencia del Estado y de una religión compleja, junto a otras manifestaciones culturales, eran prueba más que evidente de la existencia de naciones civilizadas previas a la instauración del régimen colonial. Para Antonio Goubaud fue tan decepcionante la frase de Vasconcelos como difícil escribir en contra de las opiniones de un pensador al que se tenía por impulsor de la consolidación de la Nación en América Latina mediante el mestizaje indohispano. Pero Vasconcelos también escribió que América Latina no tendría el espíritu de la Cultura si lo que él consideraba pueblos decadentes hubiera continuado a la llegada de los españoles. Es este mismo Vasconcelos el que afirmó que a partir

de Zacatecas, pasando por todo el norte de México y hasta llegar a Boston, todo es una “tierra sin alma”, vacía de Cultura. En plena era de descubrimientos arqueológicos que dejaban a la vista la complejidad mesoamericana descrita por Paul Kirchhoff o el esplendor de las culturas andinas, Antonio Goubaud tuvo un sólido respaldo para preguntarse de dónde provenían las inconsistencias de José Vasconcelos y de Carlos Calderón Salazar al negar la complejidad de las culturas autóctonas, que los propios “cronistas de Indias” como fray Bartolomé de las Casas o fray Bernardino de Sahagún destacaron en su momento. Para Antonio Goubaud, fue el colonialismo español el que cercenó los destinos de las civilizaciones indígenas e introdujo la desigualdad social y la miseria. La discusión fue prolongada, con textos a cuál más tensos, hasta finales de los años 1940. Pero lo que se reveló con claridad durante el debate en Guatemala fue esa “patria del Criollo” de la que habla Severo Martínez Peláez, en contra de la cual escribieron intelectuales como Antonio Goubaud y Carlos Gándara Durán.

En el complejo ámbito antes referido se constituyó el indigenismo en Guatemala como una política de Estado siguiendo los lineamientos generales del Congreso de Pátzcuaro de 1940. El propósito era asimilar a la población indígena a una sociedad nacional que, en el caso de Guatemala, se refería más bien a una identidad ladina. Al establecerse el Instituto Indigenista Interamericano (III) en 1940, el antropólogo guatemalteco Carlos Girón Serna asumió en forma interina la dirección del organismo, al estar imposibilitado para hacerlo el mexicano Moisés Sáenz. De aquí surgió el Instituto Indigenista Nacional (IIN) de Guatemala, a imagen y semejanza del III, con el propósito de inducir la aculturación

de los pueblos originarios de Guatemala para integrarlos a la sociedad nacional.

El IIN de Guatemala es inexplicable fuera del movimiento indigenista interamericano consolidado en la reunión de Pátzcuaro de 1940. La concepción de que los pueblos originarios en América Latina constituyen un problema para consolidar a una sociedad nacional fue una piedra angular de los postulados del IIN. Esta institución hubiese sido creada el mismo año de 1940, pero tuvo que esperar cinco años a que cayera el dictador Jorge Ubico para ser inaugurada en 1945. En efecto, el gobierno de Ubico negaba la existencia de un problema indígena en Guatemala, como lo señalaban los documentos de Pátzcuaro generalizando para toda América Latina. Fue el gobierno que sustituyó a la dictadura de Ubico el que reconoció los acuerdos de Pátzcuaro, en los que aparecía la firma del delegado guatemalteco, el importante intelectual David Vela, miembro de la llamada Generación del 20 mencionada con anterioridad. Seguramente el dictador Ubico, que despreciaba a los pueblos indígenas, sospechaba que los acuerdos emanados de un congreso celebrado en México bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas introducirían el comunismo a su país. Así que es en la presidencia de José Arévalo Bermejo cuando se ratifican en Guatemala los acuerdos interamericanos de Pátzcuaro, Michoacán, y se crea el IIN. Por cierto, el primer grupo de indigenistas guatemaltecos, mismos que asistieron al Congreso de Pátzcuaro en 1940, lo conforman David Vela (ya mencionado), Jorge Luis Arreola, Mario Monteforte Toledo —fue profesor en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)—, Flavio Herrera y Jorge Castañeda, todos fundadores del IIN de Guatemala.

El siguiente gobierno, después del periodo de Arévalo (1944-1951), fue encabezado por Jacobo Árbenz, quien había sido ministro de la Defensa Nacional (1944-1951) y participante en la revolución que derrocó a Ubico en 1944. Durante su gobierno se planteó que el factor étnico en la sociedad guatemalteca era un problema para consolidar una nacionalidad unificadora. Al mismo tiempo, el gobierno reconocía que los pueblos originarios tenían valores culturales positivos dignos de preservarse mientras pasaban a formar parte de una nacionalidad fuertemente constituida. Asimismo, en la propia Constitución Política del país (artículo 137, inciso 15) se estipuló la obligación del Estado nacional de crear y mantener instituciones dedicadas a la solución de los llamados problemas indígenas. Es al antropólogo Antonio Goubaud Carrera a quien Arévalo nombra director del IIN, establecido el 28 de agosto de 1945. No obstante que el periodo en el que encabezó Antonio Goubaud al IIN fue breve, logró sentar las bases teóricas y metodológicas iniciales del indigenismo de Estado en Guatemala. En efecto, Jacobo Árbenz nombró a Goubaud Carrera embajador de Guatemala en Estados Unidos, debido a las relaciones que este último tenía en ese país, al haberse llevado a cabo allí su formación profesional como antropólogo. El IIN se constituyó en una institución del Estado guatemalteco especializada en atender y administrar los asuntos de los pueblos indígenas. Tuvo a su cargo la planeación y la puesta en práctica de planes de desarrollo en general en el medio indígena, además de editar el boletín *Guatemala Indígena*, que se transformó en una revista. Asimismo, el IIN editó folletos, mapas, cartillas de alfabetización y, en general, materiales sobre el desarrollo del indigenismo en Guatemala y resultados de investigaciones

etnográficas. El primer Consejo Consultivo del IIN estuvo conformado por el Consejo Universitario de la Universidad de San Carlos, la Institución Carnegie de Washington, la Comisión Indigenista de Guatemala, el Ministerio de Economía y Trabajo, el Ministerio de Agricultura, el Ministerio de Asistencia Social, el Ministerio de Salud, el Ministerio de Gobernación, la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala y la Asociación Central de Agricultores. El IIN fue clausurado en 1988 tras 43 años de vida institucional. Mientras existió, estuvo adscrito al Ministerio de Educación.

La institución indigenista de Guatemala no contó con los medios para cumplir con las funciones asignadas. Además, su funcionamiento se vio seriamente afectado por la ausencia de Antonio Goubaud Carrera, nombrado embajador en Estados Unidos. En 1970 el III formó una comisión para evaluar la labor del IIN en Guatemala, y concluyó que la institución se caracterizaba por la precariedad de los recursos que se le asignaban. En efecto, según esta misma comisión, el gobierno de Guatemala se limitaba a pagar los salarios del personal, dejando a las funciones de la institución en el abandono financiero. Además, ante la ausencia de Goubaud Carrera, el IIN pasó a ser dirigido por personal incapacitado para ello, y le faltaron científicos sociales que se encargaran de las funciones de investigación. A lo más, el personal recibía cursillos de antropología, elementales y mal dictados, insuficientes para capacitarlo en la dirección de una institución con la compleja tarea de atender los asuntos de la población indígena guatemalteca.

No obstante que la llamada Primavera Democrática —como se conoce al periodo que va de 1944 a 1954, es decir, los gobiernos de Arévalo y de Árbenz en Guatemala— significó

una esperanza de cambios profundos para el país, en relación con los pueblos indígenas prevaleció el paternalismo heredado de los liberales de 1871. En consonancia con lo anterior, Goubaud Carrera expresó desde 1938 que había que pugnar por lograr la homogeneidad de los sectores étnicos de la población en Guatemala. Para ello, afirmó que el primer paso consistía en crear conocimiento sobre la psicología de los pueblos indígenas, su organización social de los mismos, sus sistemas religiosos y sus idiomas. Como lo hubiese podido expresar el propio Alfred R. Radcliffe-Brown, uno de los fundadores de la antropología social, Goubaud Carrera planteaba que el indigenismo es una sociología especializada en el análisis de los pueblos indígenas. Estos últimos, decía Goubaud, deben asimilarse a la cultura occidental, al modernismo, y pasar a formar parte de una nacionalidad homogénea en el caso de Guatemala. En aquellos años, en Guatemala Antonio Goubaud era el único antropólogo con formación académica sólida. En 1934 Goubaud conoció a Solomon “Sol” Tax, de la Universidad de Chicago, discípulo de Robert Redfield. Antonio Goubaud se graduó de antropólogo en 1943 con el grado de maestro, que en aquellos años era un alto grado académico. No obstante que durante la década que va de 1935 a 1945 Goubaud permaneció fuera de Guatemala, hizo viajes constantes al país, sobre todo, a las regiones indígenas. Se mantuvo enterado de las discusiones sobre el llamado *problema indígena*. Fue un importante negociador entre los intelectuales guatemaltecos en años clave de la historia del país en el siglo xx, sobre todo entre 1910 y 1920. Es uno de los fundadores, quizá el principal, de la antropología en Guatemala.

La Primavera Democrática llegó a su fin en Guatemala debido al golpe de Estado financiado por el gobierno de Estados Unidos y encabezado por el coronel Carlos Alberto Castillo Armas. Los contextos de la Guerra Fría cuentan en la historia política de América Latina y, en particular, en el desarrollo del indigenismo. En el ámbito del gobierno *de facto* de Castillo Armas, se reunieron en la ciudad de Guatemala para instalar al Seminario de Integración Social Guatemalteca los antropólogos estadounidenses Sol Tax, Nathan Wethen, George Foster y Richard Adams, acompañados de algunos antropólogos guatemaltecos, entre ellos, Hugo Cerezo Dardón, Vicente Díaz Samayoa, Adolfo Molina Orantes, Juan de Dios Rosales, Jorge Skinner-Klee, David Vela, Jorge Luis Arriola y Joaquín Noval. Los debates para constituir este Seminario se desarrollaron del 17 al 23 de junio de 1956 siguiendo un claro esquema integracionista, como lo pedía el indigenismo. Este Seminario, bajo la notable y constante influencia de los antropólogos estadounidenses, llegó a publicar hasta medio centenar de libros que difundieron los resultados de la investigación de antropólogos y de estudiantes de posgrado de universidades estadounidenses aplicada en la población indígena de Guatemala. Un hecho bastante similar ocurrió en el estado mexicano de Chiapas, con la presencia de las universidades de Chicago y de Harvard. La vinculación del indigenismo en Guatemala con el desarrollo de una antropología impulsada por antropólogos estadounidenses constituye un tema no considerado en los objetivos del presente texto, además de que ha sido tratado con amplitud por antropólogas como Paola Alejandra Letona e historiadores como Arturo Taracena, entre otros académicos de Guatemala. Sin embargo, es importante anotar que el Seminario de Integración Social Guatemalteca cumplió

funciones que, se suponía, eran del IIN, siendo en la práctica el organismo gestor del indigenismo en Guatemala.

Como se ha comentado, el pensamiento liberal en Guatemala, por lo menos desde la llamada Revolución Liberal de 1871, propuso la configuración de la Nación en términos de la dicotomía ladino / indígena. Por supuesto, la connotación de esa dicotomía se presentaba de manera distinta según el contexto por el que atravesara el país. En ese sentido, debe tenerse en cuenta que Guatemala se ha caracterizado por la turbulencia política y la inestabilidad de la vida pública y, en general, en el manejo del Estado. Por ello, es importante tomar en cuenta que el Seminario de Integración Social Guatemalteca surgió a partir de un golpe de Estado y sustituyó así, en los hechos, al IIN. El otro factor que debe destacarse es que el Seminario fue fundado y manejado por antropólogos estadounidenses que partieron también del binomio ladino / indígena, y le otorgaron al Estado surgido del golpe militar el beneplácito para ladinizar el país. Esta visión se prolongó en Guatemala hasta 1996, cuando se firmó el Acuerdo de Paz entre las organizaciones guerrilleras y el gobierno. El planteamiento de un punto de partida para integrar a la Nación con sustento en la dicotomía ladino / indígena negaba no sólo la variedad cultural de los pueblos indígenas, sino también la ladina. La propia “ladinización” era y sigue siendo un presupuesto falso, porque niega que la propia población ladina es variada. Lo que está en la base del planteamiento es la creencia en la inferioridad del indio, quienquiera que sea éste, frente al ladino, no importando de quién se trate. Es decir, el argumento supuestamente cultural encubre una visión racista contenida en el planteamiento de que la Nación en Guatemala sólo será una realidad

consolidada cuando toda la población sea “blanca” (ladina) y no existan más los pueblos indígenas. Por esta razón, el dictador Jorge Ubico rechazó los acuerdos de Pátzcuaro de 1940 y, en lugar de establecer un instituto indigenista, aprobó la fundación del Seminario de Integración Social Guatemalteca. De esta manera se niega al indio para afirmar al ladino como el portador racial del proyecto de Nación guatemalteca.

El periodo de la Primavera Democrática iniciado en 1944 introdujo el reconocimiento de que las relaciones de carácter étnico eran tan importantes como las de clase para explicar a la sociedad guatemalteca y, por ende, para entender la formación de la Nación. Tan es así que en 1945 se instituye el IIN. Si bien se tomaron en cuenta los acuerdos de Pátzcuaro de 1940, el gobierno de Guatemala estimuló la elaboración de un plan apegado a las características del país, lo que dio lugar a que florecieran las ciencias sociales y, en particular, la antropología. En ese contexto adquirió preeminencia la Universidad de San Carlos de Guatemala, única institución universitaria pública que admite la Constitución Política del país. Sin embargo, dado que el primer director del IIN fue Antonio Goubaud Carrera, formado como antropólogo en Estados Unidos, la nueva institución se inclinó hacia la antropología estadounidense llamada culturalista. La diferencia con los postulados del indigenismo en México y en América Latina estriba en que en Guatemala no es el mestizaje, sino la ladinización, el objetivo de la política de aculturación y asimilación de la variedad cultural. En consecuencia, en Guatemala el Estado promovió el estudio de los pueblos indígenas para responder a la pregunta de por qué no se habían transformado en ladinos. En la situación

de Guatemala, como lo expresó Miguel Ángel Asturias, continuaron los planteamientos contradictorios en un periodo de gobierno como el de la Primavera Democrática, durante el cual se alcanzaron fines importantes para mitigar la aguda desigualdad social.

En efecto, fueron los gobiernos de Juan José Arévalo y de Jacobo Árbenz los que llevaron a cabo la reforma agraria, la abolición del trabajo forzado de los indígenas, la generalización de la educación básica, las obras de infraestructura y la inclusión del indio como ciudadano. Todo ello se paralizó con el golpe de Estado encabezado en 1954 por el coronel Castillo Armas. La instalación del Seminario de Integración Social Guatemalteca significó un cambio radical en el indigenismo en el país, porque partió de negar a los pueblos indios y consolidó el argumento racial. El Seminario era en realidad un proyecto para erradicar todo vestigio de indianidad en la sociedad guatemalteca y, en verdad, todo sector de la población que no fuese catalogado como “blanco”, es decir, ladino. Richard Newbold Adams, que participó en la fundación del Seminario, llegó a reconocer que éste nació con un desafortunado apelativo. Pero no sólo era el apelativo, sino además los propósitos de borrar de la sociedad guatemalteca a los pueblos indios y garífunas. Los antropólogos estadounidenses planteaban que ya estaba en marcha la ladinización, que este proceso avanzaba asimilando al orbe indígena y, por añadidura, al garífuna, y que al final ladino sería sinónimo de guatemalteco. De esta manera los trabajos y publicaciones del Seminario estuvieron orientados a promover el “cambio cultural” en Guatemala hasta alcanzar la modernidad en el país. Los estudios del Seminario buscaban establecer los lineamientos diagnósticos de un mundo rural al que se suponía no sólo indígena en su totali-

dad sino homogéneo culturalmente hablando. Con ello, conscientes o no, los promotores del Seminario justificaron las visiones racistas de los grupos de poder guatemaltecos, además de alentar el tutelaje y el paternalismo, sin obviar los contextos de la Guerra Fría. Fue el libro de Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo*, publicado en 1970, la obra que derribó el planteamiento del Seminario y les dio cabida a las nuevas perspectivas en el tratamiento de la estructura social en Guatemala.

Con lo anterior se aclara que el coronel Castillo Armas impulsó el indigenismo integracionista que el Seminario de Integración Social Guatemalteca promovió. Castillo Armas canceló la Constitución Política de 1945 y la sustituyó por el Estatuto Político de la República de Guatemala. También decretó el final de la reforma agraria, sobre todo, para proteger los intereses de la transnacional estadounidense United Fruit Company, y el cierre de las organizaciones sociales y gremiales que habían sido apoyo de los gobiernos de la Primavera Democrática. Después del Estatuto Político, Castillo Armas emitió una nueva Constitución en 1956 en la que se contenía el llamado Plan de Tegucigalpa, que no era más que el proyecto de gobierno del coronel golpista anunciado desde Honduras en 1953. En aquel Plan se especificaba que era menester terminar con la polarización ladino / indígena fusionando ambos extremos de la sociedad guatemalteca. Es decir, el indigenismo que apoyaba el gobierno de Castillo Armas partía de la división ladino / indígena advirtiendo que ésta debía desaparecer al integrarse una sola sociedad guatemalteca ladina. Estaba claro el propósito: para integrar al indio guatemalteco a la modernidad y a la nacionalidad había que transformarlo en ladino.

Varios sectores de la intelectualidad en Guatemala defendieron la teoría de la integración, pero fue siempre rechazada por los propios pueblos indígenas. Los movimientos indígenas en contra de la asimilación y la aculturación lograron en 1985 que se introdujeran cambios en la legislación guatemalteca que los favorecieran. Es el caso de los Reconocimientos Constitucionales agregados en los títulos referentes a los Derechos Humanos, los Derechos Sociales, y el Derecho a la Cultura y la Protección a las Comunidades Indígenas. Se reconoce así en la Constitución de Guatemala el derecho de las personas indígenas y de las comunidades a preservar su identidad cultural, incluyendo su idioma y su sistema de valores, aunque la complejidad de la sociedad guatemalteca y el desarrollo de los procesos políticos dificultan la puesta en práctica de estas disposiciones. Sin embargo, a partir de los acuerdos firmados en 1996, particularmente el que se refiere a la identidad y los derechos de los pueblos indígenas, es notable su incorporación a una amplia diversidad de actividades llevadas a cabo por miembros de comunidades mayas, xincas, cakchiqueles o garífunas. Estos movimientos indígenas se han pronunciado de nuevo en contra de las teorías de la integración y asimilación proponiendo como alternativa viable seguir el concepto de interculturalidad equitativa en busca de una sociedad plural. Incluso han propugnado por el establecimiento de una universidad pública intercultural, proyecto que hasta el momento no ha tenido éxito.

Un suceso importante en la historia del indigenismo en Guatemala ha sido el otorgamiento del Premio Nobel de la paz en 1992 a Rigoberta Menchú Tum, porque ello pasó a poner en mayores dudas a las teorías de la integración y asimilación, propugnadas y puestas en práctica por el indi-

genismo. Rigoberta Menchú es una mujer quiché cuya familia tiene un largo historial en las luchas sociales de Guatemala. En 1998 Rigoberta Menchú fue galardonada con el Premio Príncipe de Asturias de Cooperación Internacional que otorga el Estado español. Estas distinciones a una activista indígena que en Guatemala ha luchado por el derecho al respecto a las culturas originarias y los derechos humanos en general han repercutido en favor de los pueblos indígenas. Asimismo, a raíz de la obtención del Premio Nobel, surgió la Fundación Rigoberta Menchú, con sede en Guatemala y oficinas en México y en Estados Unidos.

Los movimientos indígenas en Guatemala han propuesto la constitución de un Estado multicultural y multilingüe apoyado en bloques territoriales etnolingüísticos. Si bien esta propuesta no se ha llevado a la práctica, la actual división territorial del Estado nacional guatemalteco no se entendería fuera de las luchas y movimientos indígenas. Así, en la actualidad el Estado nacional guatemalteco reconoce ocho regiones, trescientos cuarenta municipios, treinta y tres grupos etnolingüísticos, veintidós departamentos y una amplia variedad de configuraciones mestizas o ladinas.

Los movimientos indígenas siguen insistiendo en la creación de un Estado multiétnico en el que la lengua asume gran importancia, al plantear el bilingüismo como norma legal. En los próximos años seguramente se establecerá un proceso que, dejando muy atrás al indigenismo asimilacionista, tenderá a crear una sociedad regida por las relaciones interculturales. La sociedad en Guatemala tendrá que recorrer un largo camino a fin de lograr la plena justicia que requieren los pueblos indígenas y los garífunas para recuperar sus derechos y vivir en libertad.

Ecuador tiene un total de 17 023 000 habitantes en una superficie de 256 370 kilómetros cuadrados. Del total de habitantes, los pueblos indígenas alcanzan 7%, igualando prácticamente la cifra con los sectores afroecuatorianos, que llegan a 7.2%. El país tiene una larga tradición de luchas indígenas lideradas por legendarios dirigentes como Ampam Karakras en la selva amazónica y Mesías Tatamuez en la cordillera andina, resultado de una politización intensa y de su tradición de responder a las políticas del Estado nacional. Los movimientos indígenas ecuatorianos son de los que mayor dinámica presentan en América Latina, al alentar soluciones distintas a las que ha propuesto el Estado nacional e incluso forjar espacios institucionales alternativos a los oficiales.

En el contexto latinoamericano, Ecuador no es la excepción en el papel que ha tenido el indigenismo en la discusión sobre la configuración de la Nación y el nacionalismo. Ecuador es otro ejemplo de Estado nacional latinoamericano en donde se ha enfatizado la categoría de clase social como eje de identidad en los conflictos políticos, hasta su reconocimiento como un Estado plurinacional. El indigenismo, por otra parte, ha sido la expresión de la visión de los sectores no indígenas, que han tratado de integrar culturalmente al indio a la sociedad blanca y mestiza, considerada la portadora del proyecto de formación de la Nación. En este sentido, también la población de origen africano, los llamados afroecuatorianos, han sido tratados como una población marginal, además de que no se les ha considerado en

los proyectos indigenistas. Sin embargo, el contexto de la discusión sobre los pueblos indígenas facilitó en Ecuador la introducción del factor cultural y el étnico en el debate acerca del cambio social. Los movimientos indígenas vinieron a sellar ese ángulo de la argumentación de no pocos antropólogos hasta el reconocimiento de la naturaleza plurinacional del Estado ecuatoriano.

Como es característico en América Latina, Ecuador no es la excepción en la identificación del Estado con la Nación. De hecho, los nacionalismos latinoamericanos se basan en esta falsa fusión, que viene desde el siglo XIX, que impide distinguir al Estado por un lado y a la Nación por el otro, y cuyo propósito es justificar la visión de naciones homogéneas culturalmente hablando, de un solo idioma, basadas en el mestizaje. De esta manera, en Ecuador, el discurso nacionalista buscó crear un ámbito en cuyo contexto la Nación sólo es posible si se apoya en una comunidad de cultura fusionada con el Estado. En breve, defender al Estado era defender a la Nación. Desde esta perspectiva, en Ecuador por medio del indigenismo se buscó consolidar una comunidad homogénea, recipiente de las expresiones culturales y étnicas del proyecto nacionalista. En un planteamiento de esta naturaleza no existía oportunidad política para la pluralidad cultural. La Nación y el Estado —se afirma— son sinónimos de comunidad de cultura y, por consiguiente, excluyen a la variedad. Fueron los movimientos indígenas los que lograron superar esta visión al cuestionar las políticas indigenistas y la forma de Estado nacional y buscar su transformación en plurinacional.

El indigenismo, como lo hemos definido en este texto, conoce sus primeros planteamientos en Ecuador a través de

Pío Jaramillo Alvarado, autor de un libro titulado *El indio ecuatoriano*, obra que data de 1925 e iniciadora de una corriente indigenista en la literatura de América Latina. Con este libro, Pío Jaramillo se colocó como pionero en la discusión acerca de la condición de los pueblos indios en Ecuador. Años después sería el fundador del Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE). Aunque la fundación en 1955 del IIE ocurre formalmente quince años después del Congreso de Pátzcuaro, Michoacán, responde a los acuerdos interamericanos alcanzados en dicho congreso. Además, en 1942, tan sólo a dos años de Pátzcuaro, Ecuador formó parte del grupo de países que ratificaron los acuerdos tomados en aquella histórica reunión. El IIE fue fundado por sociólogos, economistas, abogados y médicos imbuidos de una voluntad por combatir la discriminación y la pobreza imperante en los pueblos indígenas de Ecuador. Sin embargo, estos fundadores no escaparon al convencimiento generalizado emanado del Congreso de Pátzcuaro y visualizaron a los pueblos indios ecuatorianos como un obstáculo a la constitución de la Nación y, por lo tanto, a la unidad nacional de Ecuador. El indigenismo ecuatoriano se planteó desde las teorías de la aculturación, la integración y la asimilación de los pueblos indios de Ecuador a una cultura nacional. No se pretende desaparecer al indio, afirmaban los indigenistas ecuatorianos, sino integrarlo a la Nación. Traducido, este planteamiento postulaba que los pueblos indios de Ecuador debían transformarse en ecuatorianos, adoptando la cultura y las normas sociales mestizas.

El grupo de indigenistas ecuatorianos que acompañó a Pío Jaramillo en la fundación del IIE en 1955 estuvo configurado por personas como Leopoldo N. Chávez, que mientras

fungía como subdirector del IIE era también el ministro de Previsión Social del país. Apenas años antes, el grupo de intelectuales que seguía a Pío Jaramillo había publicado un Manifiesto Indigenista (1946) que proponía establecer una Junta de Cuestiones Indígenas, conformada por el ministro de Previsión Social, el catedrático del curso sobre el código de trabajo en la Universidad Central del Ecuador, un representante del Instituto de Previsión Social y un representante del propio IIE. Se deja ver que no hay ningún indígena u organización de los indígenas en la conformación de este organismo. En efecto, surgidos en el contexto de las luchas agrarias de los huasipungueros (campesinos), varios líderes indígenas lograron ser parte de la fundación de la Federación Ecuatoriana Indígena (FEI), que vino a constituir la antítesis del IIE. La FEI celebró el Primer Congreso Ecuatoriano de Indígenas en el mes de agosto de 1944 en la Casa del Obreiro, situada en la ciudad de Quito, la capital del país. De esta manera, en el caso del Ecuador, desde las primeras aplicaciones del indigenismo hubo respuestas organizadas por los movimientos indígenas, lo cual explica que en el proceso de avance de las políticas desarrollistas asimilacionistas se dio en Ecuador un proceso paralelo de fortalecimiento de la propia resistencia indígena.

En la convocatoria y la organización del Primer Congreso Ecuatoriano de Indígenas tuvo un papel central el Partido Comunista de Ecuador a través de líderes políticos como Dolores Cuacuacango, miembro del Comité Central del Partido Comunista; Agustín Vega, líder cooperativista, o Ambrosio Lasso, dirigente sindical. También encabezó el Congreso Jesús Gualavisí, líder indígena y fundador en 1926 del Partido Socialista de Ecuador. Los participantes en el Con-

greso identificaron un amplio problema que afectaba a los pueblos indígenas y que quedó expuesto en la documentación del propio Congreso. Destacó la demanda central de los pueblos indígenas ecuatorianos: el reclamo de libertad para las comunidades. Era la época en que las haciendas dominaban el agro ecuatoriano, con relaciones de trabajo sumamente duras que se imponían a los labradores, indígenas en su gran mayoría, tal como lo relata Jorge Icaza en su novela clásica *Huasipungo*, publicada en 1935, la cual describe la manera en que los hacendados cedían tierras inservibles a los huasipungueros (campesinos) indígenas para que las trabajaran, lo cual se consideraba una forma de pago.

En el periodo que va de 1990 a 1994, Ecuador fue el escenario de movimientos indígenas que reclamaban el fin del paternalismo, del racismo, del proteccionismo y de las políticas asimilacionistas o integristas. También estos movimientos cuestionaron la fusión entre el Estado y la Nación como un obstáculo para la reorganización política del país. Ecuador es un caso latinoamericano en donde los movimientos indígenas lograron superar los añejos esquemas de lucha social revitalizando así a las identidades culturales y situando los reclamos y demandas identitarios como ejes de la lucha social. En este sentido, y desde la historia del indigenismo en América Latina, el caso ecuatoriano es singularmente importante, porque muestra la complejidad de los procesos que han seguido los Estados latinoamericanos desde que surgieron en el siglo XIX. En efecto, la formación histórica de los Estados nacionales en América Latina se desarrolló bajo la operación de relaciones asimétricas que implicaron exclusión y explotación de los pueblos indios. Es una situación similar a la de las Regiones Interculturales de Re-

fugio que analizó Gonzalo Aguirre Beltrán en México. En contextos como el de Ecuador, el indigenismo estatal en sus múltiples dimensiones y diferentes fases también implicó ejercer presión sobre los pueblos indios para que se ajustaran a los planteamientos paternalistas de la “sociedad mayor”, además de sufrir las medidas de aculturación. El caso de Ecuador ratifica que el indigenismo en América Latina fue ante todo un intento de asimilación de la variedad cultural en el contexto de las prácticas liberales de los Estados nacionales, es decir, los postulados de la democracia liberal. Ello se contradijo con una realidad en la que las prácticas antidemocráticas de exclusión, de intolerancia hacia la variedad cultural acompañada de racismo, consolidaron la desigualdad social tan característica de las sociedades latinoamericanas. Ante esta situación, la respuesta de los pueblos indios en el caso del Ecuador, incluyendo a los afroecuatorianos, ha sido el permanente rechazo a una forma de Estado que los excluía.

A mediados de la década de 1970 el movimiento indígena en Ecuador enlazó los conceptos de identidad étnica con los de clase social, evidenciando la influencia que han tenido en el país los partidos políticos de izquierda. Posteriormente, el movimiento indígena introdujo el concepto de nacionalidad para apoyar la demanda de autonomía y autodeterminación, lo que desembocó en 1980 en la demanda de instituir un Estado plurinacional. En 1983, el contraindigenismo y el rechazo a las políticas asimilacionistas adquieren en Ecuador una expresión que subraya la propuesta de instaurar un Estado plurinacional, en la cual destaca un texto de Jorge León. Pero será una líder indígena, Nina Pacari, quien hablará en concreto de una nacionalidad quichua, y apoyada en ese concepto enfatiza la demanda de un Estado plurina-

cional. Pacari escribe que los pueblos indígenas de Ecuador son nacionalidades oprimidas y, en consecuencia, la liberación del indio ecuatoriano pasa por admitir que sólo un Estado plurinacional puede garantizar el ejercicio de los derechos que asisten a los pueblos indios. Pero no será sino hasta 1994 cuando el concepto arraiga, empujado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Justo en este momento intervinieron los movimientos afroecuatorianos para añadir el concepto de interculturalidad al contenido jurídico del nuevo Estado.

En efecto, durante los años de 1990 a 1994 los movimientos indígenas sacudieron Ecuador con planteamientos de reivindicación identitaria, poniendo en severo cuestionamiento las configuraciones históricas de los Estados nacionales latinoamericanos. De esta manera, los movimientos sociales consiguieron que los pueblos indios tuviesen representación como tales en el Congreso nacional ecuatoriano. En 1998 la Constitución de Ecuador reconoció a los pueblos indígenas como nacionalidades y diez años después el Estado en Ecuador se declaró plurinacional, durante la presidencia de Rafael Correa. La nueva Constitución reconocía así la igualdad en la diversidad étnica. Humberto Cholango, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), declaró que la nueva Constitución hacía justicia a la realidad del país. “Es el fin del Estado colonial”, proclamó Cholango. Durante este periodo, el movimiento indígena aceptó el concepto de interculturalidad propuesto por los movimientos de afroecuatorianos en unión con organizaciones indígenas. Es significativo el hecho de que desde la década de 1970 Ileana Almeida y Yuri Zubritsky introdujeron el concepto de nacionalidad para referirse a los pueblos indígenas, el cual aparece en la llamada Reunión de

Barbados II y encuentra una referencia pionera en el trabajo de Guillermo Bonfil en México. De esta manera, en el artículo 1 de la Constitución Política de la República del Ecuador se reconoce que el Estado, además de ser democrático, soberano e independiente, es unitario, intercultural, plurinacional y laico.

Como antecedente de la declaratoria del Estado plurinacional en Ecuador, en 1975 se inició la publicación de la colección Mundo Shuar. Sólo cinco años después le siguió la colección Mundo Andino. Ambas se unificaron en la editorial Abya-Yala a partir de 1983, la cual es un factor fundamental en la difusión del conocimiento sobre el orbe indígena ecuatoriano, además de forjadora de una opinión pública que ha favorecido a los pueblos indígenas y al advenimiento del Estado plurinacional ecuatoriano.

En el caso de Ecuador, también la antropología ha jugado un papel destacado para superar los postulados del indigenismo aculturativo. Existe una relación antigua e intensa entre los antropólogos ecuatorianos y los mexicanos que viene desde los tiempos de Moisés Sáenz y José Vasconcelos, y más recientemente, de Gonzalo Aguirre Beltrán, Ángel Palerm y Guillermo Bonfil. Esa relación forjó una notable influencia no sólo del indigenismo mexicano en Ecuador, sino también de las corrientes críticas de la antropología mexicana, lo que se acentuó al formarse en México varios antropólogos y antropólogas ecuatorianos destacables. Dos casos sobresalientes son los de Fernando García y Diego Iturralde; este último, incluso, fungió como secretario académico del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en México, mientras el primero es un reconocido investigador de la Facultad Lati-

noamericana de Ciencias Sociales (Flacso) Ecuador. Tanto Diego Iturralde como Fernando García fueron alumnos de Ángel Palerm en la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México. García ha insistido en que la antropología debe estar presente en los escenarios públicos y, simultáneamente, debe difundir el conocimiento sobre los pueblos originales, lo que no entra en contradicción con la elaboración de la teoría y los recursos del método. En efecto, los antropólogos latinoamericanos no están exentos de los problemas de los países a los que pertenecen, y el caso ecuatoriano lo ilustra con detalle en referencia al indigenismo y a las respuestas políticas de los propios indígenas.

La enseñanza de la antropología se institucionalizó en Ecuador al fundarse el primer Departamento de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en 1971, bajo la rectoría de Hernán Malo González, S. J. En 1985 los salesianos fundaron la Escuela de Antropología Aplicada con el objetivo expreso de apoyar a las organizaciones indígenas, además de formar misioneros interculturales, evangelizadores respetuosos de las creencias indígenas. En 1994 se funda la Universidad Politécnica Salesiana, que abrió sus puertas a los estudiantes indígenas y afroecuatorianos. Al abrir las universidades sus puertas a los estudiantes indígenas y afroecuatorianos, impulsaron el proceso de forja de liderazgos que tuvieron papeles relevantes en la conducción de los movimientos indígenas. Al mismo tiempo, los recién formados antropólogos como Hugo Burgos, Diego Iturralde o Fernando García, influidos por sus maestros mexicanos (Ángel Palerm, Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Andrés Fábregas), sostuvieron que las relaciones interétnicas asimétricas en beneficio de la población mestiza eran la causa de la opresión en una situación

de colonialismo interno, pero también reconocieron la existencia de Regiones Interculturales de Refugio, como el caso de Otavalo, Centro Rector de una importante región en Ecuador.

Gladis Villavicencio, trabajando en Otavalo, describió la manera en que los mestizos promovían la distinción cultural a través de factores como el vestido, el arreglo del cabello y la lengua. De esta manera, los mestizos señalaban con claridad a quiénes era dado explotar. La propia situación de opresión llevó a los otavaleños a plantear la posibilidad de una nacionalidad propia. Hacia 1973 —año en que escribía Villavicencio— el antropólogo ecuatoriano Gonzalo Rubio Orbe era el director del Instituto Indigenista Interamericano (III), y no tardó en rechazar esta visión. Lo cierto es que el trabajo etnográfico de Gladis Villavicencio, unido al de Hugo Burgos, abrió el análisis del racismo en Ecuador, estrechamente vinculado con los planteamientos del indigenismo estatal.

También la producción cinematográfica de cineastas ecuatorianos egresados del Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) de la UNAM, México, describió la situación de explotación de los pueblos indígenas de Ecuador. Así ocurre en el documental *Los Hieleros del Chimborazo*, que Igor Guayasamín —sobrino de Oswaldo Guayasamín, el importante pintor ecuatoriano— presentó como tesis en el CUEC para graduarse de cineasta en 1980. El documental muestra la transportación de hielo en bloques arrancados al volcán Chimborazo con esfuerzo y riesgos notables, para venderlo por ínfimas cantidades en el mercado de Riobamba, otra Región Intercultural de Refugio del Ecuador. Riobamba es la sede de un obispado importante en la historia

de los movimientos indígenas ecuatorianos de la Sierra Andina, sobre todo, en la época en que fue obispo monseñor Leónidas Proaño Villalba, quien llegó a esa región del Chimborazo el 29 de mayo de 1954. Proaño organizaría a la Juventud Obrera Cristiana (joc) en 1955, a sólo un año de iniciar su obispado. En 1958 fundó el hogar para indígenas Nuestra Señora de Guadalupe, al cuidado del cual nombró a las madres lauritas, venidas desde Colombia. En 1962 el obispo Proaño creó las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, y logró la alfabetización de más de quince mil indígenas ecuatorianos. No terminó allí la acción del obispo, sino que éste deshizo los latifundios empezando por los de la propia Iglesia católica, y así se convirtió en un promotor de las leyes de reparto agrario de 1963. Con ello, Proaño estimuló los movimientos indígenas que reclamaron las tierras en manos de grandes latifundistas. El obispo Proaño pasa a la historia del indigenismo en Latinoamérica como un crítico sagaz y promotor de la teología de la liberación, junto a otras figuras disidentes de la Iglesia católica, como monseñor Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas, y monseñor Óscar Arnulfo Romero, obispo de San Salvador. En 1985 finalizó su obispado monseñor Proaño en Riobamba, no sin antes haber sido nominado al Premio Nobel de la paz. Murió Proaño el 20 de marzo de 1985, y, con él, una figura destacada en el contexto de los movimientos sociales indígenas de Ecuador que promovieron al Estado plurinacional.

Con la declaración del Estado plurinacional unitario en Ecuador, quedaron en severo cuestionamiento los estereotipos del indio ecuatoriano elaborados por la sociedad mestiza. Desde la óptica de la historia del indigenismo, el caso de

Ecuador repercutió en América Latina porque no sólo puso en duda el dogma de la Nación como una supraidentidad que sólo es posible en un contexto de total homogeneidad cultural, sino que mostró la articulación de la variedad cultural como un nivel de integración basado en acuerdos políticos interétnicos. La mimetización del Estado y la Nación se descubre en el caso ecuatoriano, que a su vez la cuestiona en su pretensión de asumirse como una supraidentidad homogénea. En forma paradójica, las prácticas indigenistas en un contexto como el de Ecuador terminaron por desmentir que el Estado y la Nación son lo mismo, y por demostrar que es viable la consolidación de la Nación no con base en la imposición de una identidad, sino como resultado de un acuerdo político que articula la variedad cultural. Pero el caso ecuatoriano ratifica también que las identidades no son esencias, sino procesos históricos, cambiantes y diversificados. Los pueblos indios actuales en América Latina no son supervivencias pasivas del pasado, como tampoco son homogéneos. La complejidad de Latinoamérica viene de la matriz colonial forjadora de sociedades en las que actualmente se articulan las clases sociales y las relaciones interétnicas en el contexto de una economía política capitalista. Lo que los movimientos, tanto de los pueblos indígenas como de los afroecuatorianos, mostraron en aquellos años de 1990 a 1994 fue el rechazo al paternalismo y su demanda de que Ecuador requiera no un nuevo indigenismo, sino una nueva organización del Estado basada en los acuerdos políticos con los pueblos excluidos, al reconocer su capacidad para definir sus propios caminos desterrando el racismo y el paternalismo. El transcurrir del tiempo indicará si la forma de un Estado plurinacional unitario en Ecuador logra solventar

los reclamamos tanto de los pueblos indios como de los afroecuatorianos.

En la actual Constitución Política de Ecuador, en el artículo 1, inciso 3, se especifica que el Estado respeta y alienta a todas las lenguas del país, advirtiendo que el castellano es la lengua oficial. Admite que el quichua, el shuar y las otras lenguas originarias son de uso oficial para los pueblos indígenas. Además, el Estado ecuatoriano reconoce a los pueblos indígenas como nacionalidades, de las cuales existen trece. Ecuador es, expresado en su Constitución Política, un Estado plurinacional en el contexto de América Latina. Esto explica la existencia de un Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe), que ha instalado un Sistema de Indicadores de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Sidenpe), vinculado al Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE).

Finalmente, hay que destacar que la introducción del concepto de interculturalidad fue un aporte fundamental a los movimientos contraindigenistas de Ecuador, porque remarcó que todo cambio en la naturaleza del Estado en Latinoamérica debe asumir el compromiso de respetar la variedad cultural. La culminación de este proceso ocurre en 2003, cuando se integró el concepto de Buen Vivir asociado al respeto a la naturaleza y al reconocimiento del manejo indígena de los recursos naturales con los que cuentan los territorios indígenas.

EL INDIGENISMO EN PERÚ

En Perú hay 31 237 385 habitantes, de los cuales 6 000 000

son quechuas y aymarás que pueblan la Cordillera Andina, mientras en la Selva existen 51 pueblos indígenas. Además, en la Amazonía peruana se distinguen más de 15 familias lingüísticas en un país en el que se hablan 47 lenguas diferentes. Vive en la extrema pobreza 75% de la población indígena total.

Perú es el tercer país con mayor población indígena en América Latina. Según el censo de 2017, la población indígena representa 25.80% del total, tomando en cuenta a los quechuas, los aymaras y los grupos silvícolas de la Amazonía. Los afrodescendientes representan 3.5%; los tusan (descendientes de pobladores chinos), 0.82%, y los nikkei (descendientes de pobladores japoneses), 0.29%. Según el mismo censo de 2017, sólo 9% de la población total indígena tuvo acceso a la educación superior.

Perú no es la excepción latinoamericana a que los pueblos originarios estuvieran situados en las escalas sociales más bajas durante la época colonial. En las décadas iniciales del virreinato peruano, la debacle demográfica entre los pueblos nativos fue devastadora. Pereció 70% de la población bajo el dominio del Estado inca, sobre todo a causa de las enfermedades introducidas por los españoles. Los prejuicios racistas de los criollos peruanos, incubados y desarrollados durante el periodo colonial, le negaron al indio incluso su condición de ser humano. Les parecía que los rasgos físicos de la población nativa eran la prueba evidente de su inferioridad, incluyendo lo que los criollos calificaban de olor fétido de sus cuerpos. Con estos prejuicios surgió el Estado nacional peruano como el resultado de las luchas independentistas. En ese contexto se configuró la idea de que los indígenas no estaban preparados para contribuir a la conso-

lidación de los nuevos Estado y Nación, y surgió de nuevo el mestizo como el equivalente del peruano, capaz de consolidar no sólo al Estado sino también a la Nación, y por ende, al nacionalismo. A las personas nacidas de la unión entre mestizos e indígenas se les calificó con el término de cholos. Fue el grupo de intelectuales reunidos en la llamada Generación del 900 el que consolidó la propuesta de que el mestizo es el prototipo ideal del peruano y adelantó los planteamientos para asimilar a los pueblos y las culturas de Perú a ese ideal.

En Perú se inició un nuevo ciclo político en 1930, al finalizar la dictadura del presidente Augusto Leguía, lo que permitió el retorno de intelectuales jóvenes que habían sido expulsados del país a causa de su oposición al régimen. Estos jóvenes retornados configuraron a la llamada Generación del 900, también llamada Generación del Centenario. En un contexto de grave crisis sociopolítica en un país como Perú, se exigía una compleja tarea de reconstrucción nacional. La Generación del 900 asumió el liderazgo social y obtuvo el control político del Estado-Nación. En ese contexto destacaron José de la Riva-Agüero y Osma (1885-1944), Víctor Andrés Belaúnde (1893-1966) y Julio C. Tello (1880-1947) dentro de un grupo de intelectuales que incluye a los hermanos Francisco (1883-1953) y Ventura (1886-1959) García-Calderón, Luis Fernán Cisneros (1882-1954) y Oscar Miró Quezada (1884-1991).

Tanto José de la Riva-Agüero como Víctor Andrés Belaúnde y Julio C. Tello están entre quienes protagonizaron las primeras discusiones en el siglo xx acerca del destino del indio peruano. Los apellidos Riva-Agüero y Belaúnde provienen de linajes aristocráticos de los criollos peruanos for-

jados en los días coloniales, mientras que el apellido Tello corresponde a familias campesinas de indios andinos. Estos contextos sociales de quienes emitieron opiniones que influyeron en las decisiones del Estado nacional peruano con respecto a la población india explican en buena medida el tipo de planteamientos que se llevaron a la práctica en el país.

Las discusiones acerca del destino de los pueblos indios peruanos ocurren en el contexto de la derrota del ejército de Perú ante el ejército chileno en la guerra de 1879-1884 y la posterior dictadura del presidente Augusto Bernardino Leguía y Salcedo, quien se sostuvo en el poder desde 1919 hasta el 25 de agosto de 1930. En ese contexto de un país en reconstrucción, Riva-Agüero escribió un estudio del Inca Garcilaso, presentado como el ejemplo del mestizo, como el ideal de lo que debía ser el peruano. Riva-Agüero no oculta que ese mestizaje ideal surge de la unión de linajes aristocráticos tanto hispánicos como incas. Garcilaso es el prototipo de indio cristiano y aristócrata que, desde la perspectiva de Riva-Agüero, ejemplifica lo mejor de los linajes incaicos. La opinión de Belaúnde —un liberal igual que Riva-Agüero— es bastante similar, pues reconoce al mestizo como el tipo cultural configurado en los años coloniales, portador del cristianismo como máximo valor cultural y prototipo del peruano. Estas referencias al mestizo contrastan con las que en pleno periodo colonial expresó Guamán Poma de Ayala, escritor indígena, quien denunció la vacuidad y la perversión de un cristianismo que en la práctica justificaba el trato inhumano al que se sujetó a la población nativa. Sin embargo, Poma de Ayala se declaró fiel a un cristianismo humanista que, desde su punto de vista, fue traicionado por los criollos.

La opinión de Riva-Agüero y la de Belaúnde magnificaban la grandeza del Imperio incaico y, con ello, al indio prehispánico. Pero no reconocen al indio contemporáneo como parte de esa grandeza, sino que afirman la necesidad de consolidar al mestizo —como ellos lo entienden— para reafirmar y engrandecer la Nación peruana. Riva-Agüero terminó simpatizando con el fascismo. Con una actitud alimentada por la ideología fascista, Riva-Agüero se acercó a los hispanistas peruanos de su época, situados en los extremos de una derecha racista que pugnó por preservar y continuar la situación de servidumbre y sometimiento de la población indígena de Perú.

Por su parte y desde la arqueología, Julio C. Tello descubrió los textiles de Paracas, de importancia fundamental para comprender la visión del mundo de los antiguos pobladores de Perú. La calidad estética de esos textiles es notable. Tello exaltó en sus textos a las culturas prehispánicas, pero se olvidó de relacionarlas con los indios contemporáneos, cuya condición de pobreza y extrema precariedad se explica como un resultado del colonialismo. Lo que sí hizo Tello fue reconocerse a sí mismo como indio, además de expresar su acuerdo con el planteamiento de Guamán Poma de Ayala.

En el Perú del siglo xx las corrientes que defendían abiertamente al indio se iniciaron con la publicación de la revista *Amauta*, dirigida por José Carlos Mariátegui, cuyo primer número se publicó en 1926. *Amauta* reunió a los intelectuales peruanos antihispanistas y antifascistas como el propio Luis E. Valcárcel, quien, junto con José María Arguedas, asistió al Congreso de Pátzcuaro en 1940. Mariátegui fue un pensador marxista influido por los planteamientos tanto de la Revolución mexicana de 1910 como de la Revolución bol-

chevique de 1917. La revista *Amauta* tuvo la virtud de abrir sus páginas a una discusión sin sectarismos, lo que Mariátegui cuidó con especial atención. Fundador del Partido Comunista de Perú, José Carlos Mariátegui consiguió situarse como un líder de los movimientos sociales peruanos, al fundar también la Confederación de Trabajadores del Perú además de proponer una visión del país en su celebrado texto *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, publicado en Lima en 1928.

En Perú, el indigenismo del siglo xx se inició como el movimiento de un sector de intelectuales en defensa del indio, con asociaciones humanistas como la que encabezó Dora Mayer de Zulen. La revista *Amauta* recuperó esas tendencias y logró sistematizarlas abriendo sus páginas a un amplio abanico de escritores, pintores, escultores y literatos que constituyeron un movimiento indigenista de defensa. *Amauta* fue también un órgano de expresión de los marxistas latinoamericanos, y en ese carácter permanece como un documento básico para historiar el pensamiento socialista latinoamericano y sus posiciones en torno a la situación de las poblaciones indígenas de América Latina. Como lo han reconocido diversos estudiosos de Perú, la revista *Amauta* logró llamar la atención hacia la situación de los pueblos indígenas y constituyó una fuente de inspiración y de influencia en la configuración del movimiento indigenista peruano y el latinoamericano.

Murió José Carlos Mariátegui en la ciudad de Lima el 16 de abril de 1930, y, con su muerte, *Amauta* llegó a su fin. Pero sin la revista y el movimiento que provocó no podríamos explicarnos a la figura descollante del indigenismo en Perú que fue Luis E. Valcárcel, quien se colocó como el líder de

las corrientes antihispanistas de su país. Valcárcel estudió antropología por su cuenta y fundó el Instituto de Etnología del Perú en la legendaria Universidad de San Marcos. En 1956 Valcárcel ocupó la Secretaría de Educación del Perú y desde esa posición impulsó el estudio sistemático de la variedad cultural de la nación peruana. Llegó a proponer la restauración del Imperio incaico, aunque abandonó pronto esa propuesta. Lo que sí sostuvo fue su convicción de que todos los vicios de la sociedad peruana se deben a la influencia de España. Valcárcel idealizó al indígena atribuyendo la exclusividad de la avaricia, la actitud hipócrita o el ocio a los españoles, quienes los introdujeron durante el periodo colonial. A estos planteamientos de Valcárcel respondió Raúl Porras exhibiendo un punto de vista racista, al afirmar que contrariamente a de los argumentos de Valcárcel, todos los vicios de la sociedad peruana provenían de los indios. Porras propuso el exterminio de la población india acompañado de un proyecto para importar inmigrantes europeos, que llegarían para “blanquear” el país.

Al fundar la enseñanza de la antropología en la Universidad de San Marcos de Lima, Luis E. Valcárcel consolidó el estudio de los pueblos indígenas de Perú, que encontró su sistematización conforme la antropología y la etnología se desarrollaron en el país. Existe el antecedente de los estudios etnológicos en Perú en el trabajo del fundador del Partido Socialista Peruano, Hildebrando Castro Pozo, cuya obra se publicó en 1924. En 1979 se reeditó su libro fundacional *Nuestra comunidad indígena*. La antropología como disciplina universitaria provocó en Perú el estudio de las lenguas del país, además de coincidir con movimientos sociales de importancia. La complejidad de dichos movimientos reclama un tratamiento particular, pero lo que no es posible de-

jar de mencionar es que fueron la causa de una movilización de los pueblos indígenas que invadió las ciudades y provocó cambios notorios en el mundo rural de Perú y en el propio urbano. Al mismo tiempo, estos movimientos que sacaron a la población indígena de sus lugares de origen provocaron la discusión sobre la integración y la asimilación de esos pueblos a la llamada sociedad nacional. Los antropólogos tradujeron integración y asimilación en aculturación del indio a la cultura occidental, y el indigenismo peruano dio un vuelco. Antropólogos como José María Arguedas o John Murra hablaron de la existencia de una cultura hispanoquechua portadora de rasgos básicos incaicos, entre los más notorios, la condición del trabajo atado a la comunidad y una organización social basada en la vida comunitaria. Se atribuyeron a la presencia de la cultura hispanoquechua en las ciudades los cambios en la música, en las artes, en las formas de ver el mundo. Desde los sectores bajos y medios de la sociedad, se dijo, estos rasgos penetraron a las clases sociales altas perfilando una cultura mestiza, la hispanoquechua, y es a esta última a la que se refieren los indigenistas peruanos, como el propio José María Arguedas, quien se proclamó a sí mismo mestizo. Al pronunciar un memorable discurso, Arguedas afirmó que no era un individuo aculturado sino un peruano que vivía como indio de espíritu y mestizo de cuerpo. Para Arguedas la categoría de peruano incluía fusionados al indio y al mestizo, de ahí su vehemente proclamación, “no soy un aculturado”. El caso de Arguedas ilustra la complejidad de la situación peruana, un país plural culturalmente hablando en lucha contra su propia configuración histórica. José María Arguedas aprendió el quechua en un lugar llamado Lucanas, en el distrito del mismo nombre en el departamento de Ayacucho, situado a una

altura de 3 375 metros en plena cordillera andina. En ese lugar, Arguedas convivió con la población quechua que trabajaba en condiciones de semiesclavitud. Después, en una hacienda llamada Viseca y hablando un quechua refinado, Arguedas aprendió de los trabajadores la visión del mundo indígena, además de las técnicas para cultivar las plantas de la región. Tuvo como interlocutores quechuas a los campesinos Felipe Maywa y Víctor Pusa, figuras clave en su vida. La infancia, la adolescencia y la juventud de Arguedas fueron moldeadas por la vida en la Sierra, en condiciones muy difíciles de vida familiar. A la edad de veinte años, José María Arguedas ingresó a la legendaria Universidad de San Marcos en Lima, inscrito en la Facultad de Letras. En esos días del año de 1931 comenzaba a perfilarse en Perú la teoría indigenista que daría paso a una política de Estado, el indigenismo, que se aplicó prácticamente en todo el continente americano. En América Latina los Estados nacionales buscaban afianzar una identidad y una cultura nacionales que visionaban mestiza, ciertamente ayudados por antropólogos como los peruanos José Matos Mar o Aníbal Quijano. Precisamente el dilema de sentirse quechua y a la vez mestizo atormentó a Arguedas toda su vida, y esa situación particular ilustra lo que pasaba en la sociedad peruana en su conjunto. El entorno nacionalista de Perú favorecía la visión monocultural de los Estados nacionales latinoamericanos, obsesionados por consolidar comunidades de cultura sobre las cuales apoyarse en entornos de desigualdad social abismal, como los que aún caracterizan a América Latina. Arguedas vivió y participó en las interminables discusiones sobre el “ser nacional”, mientras su pensamiento y su ánimo se quebraban ante la insistencia de que la indianidad era una condición inviable. Para Arguedas, el debate indigenista

de Perú correspondía a la discusión para definir al peruano y, en general, la identidad de cada país latinoamericano. En 1940 Arguedas se encontró con los indigenistas del continente al acudir al Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro. Difícil situación la de un mestizo cultural como Arguedas que se enfrenta al convencimiento de la época: sólo son posibles los Estados nacionales en América Latina si se logran integrar sociedades de cultura nacional. Arguedas se definía a sí mismo como un “wakcha”, es decir, “un huérfano de huérfanos”, que fue además el tema de su gran novela *Los ríos profundos*, publicada en 1958. Se acercó a la izquierda comunista de su país e impartió cursos de capacitación para obreros. Por ello, fue también un perseguido político, como lo narra César Lévano. En 1949 Arguedas se inscribió en el Instituto de Etnología de la Universidad Mayor de San Marcos, de donde egresó graduado de etnólogo con una tesis titulada *La evolución de las comunidades indígenas*. Este texto fue galardonado con el Premio Nacional de Fomento a la Cultura Ricardo Palma en 1958. En 1964 Arguedas publicó la novela considerada por la crítica literaria como su obra cumbre, *Todas las sangres*. El libro es un alegato en favor de la variedad cultural de Perú, y una denuncia de la industrialización por sí misma como un peligro en un país con las características de Perú. En este libro, el Arguedas quechua escribe para dirigirse al mundo del Arguedas mestizo intercediendo en favor de las poblaciones indígenas que, en lugar de beneficiarse del progreso, resultan sus víctimas. La cuestión indígena no es asunto local, escribe Arguedas, sino nacional y latinoamericano. El etnólogo que es Arguedas examinó los modelos alternativos de organización que era posible adoptar en un país como Perú sin excluir a las comunidades indígenas. La novela de Arguedas

dio pie a la celebración de una mesa redonda convocada por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) que ha pasado a la historia como un importante capítulo en el desarrollo del indigenismo en América Latina. Se llevó a cabo el 23 de junio de 1965. En ella participaron Alberto Escobar, José Matos Mar, José Miguel Oviedo, Sebastián Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani, Henri Favre, Aníbal Quijano y el propio José María Arguedas. No hubo entre los participantes nadie que hablara en favor de la tesis de Arguedas de fusionar en el concepto de peruano a una identidad mestiza/india. No hubo nadie que examinara incluso la calidad literaria de la obra. Arguedas quedó como un romántico reaccionario al defender la integridad de los indígenas y oponerse a la disolución de las comunidades para que sus miembros, individualmente, se unieran al proletariado libertador. Los participantes en la mesa coincidieron en que Arguedas había escrito un libro que arremetía contra las posiciones de avanzada en América Latina, las cuales consistían en defender los nacionalismos latinoamericanos y el indigenismo como vía para lograr la consolidación de las sociedades en Latinoamérica, llevar adelante la industrialización como único camino hacia el progreso y forjar el proletariado que desde la lucha de clases llevaría a la liberación del trabajo y al destierro del capitalismo. De esta mesa redonda salió José María Arguedas con la depresión en los hombros, de la que no se repuso jamás. En 1967 asistió al Segundo Congreso Latinoamericano de Escritores en Guadalajara, México, y en 1968 recibió el Premio Inca Garcilaso de la Vega por el conjunto de su obra literaria, considerada como una señalada contribución a la cultura en Perú. Al recibir el premio, Arguedas pronunció su discurso “No soy un aculturado”, donde reitera su defensa de las comunidades indígenas de Perú

y rechaza los argumentos expuestos en su contra en la mesa redonda de 1965. El 28 de noviembre de 1969, encerrado en un baño de la Universidad Agraria, se dio un tiro en la cabeza. Agonizante, murió el 2 de diciembre de 1969.

Ha quedado señalado que el indigenismo en Perú se configuró al calor de las discusiones de los intelectuales con respecto a la población indígena y al futuro de las sociedades latinoamericanas. Antes del Congreso de Pátzcuaro de 1940, existió en Perú un largo periodo de convulsiones políticas y de manifestaciones de diversas corrientes que opinaron acerca del indio peruano y su destino, como se ha expuesto. La creación del IIP en 1946 fue el resultado tanto de décadas de discusión entre los propios intelectuales peruanos como de la influencia del Congreso de Pátzcuaro de 1940. En esos años, en el debate destacaban dos corrientes de opinión, a saber: por un lado, los que planteaban que la presencia indígena era un obstáculo para consolidar el nacionalismo y al Estado nacional, y, por el otro, aquellos que opinaban que la Nación peruana tenía su fundamento en la población indígena. El IIP mantuvo una posición intermedia, y propuso un proceso gradual de asimilación que priorizaba factores culturales y educativos, como lo señalaban los acuerdos de Pátzcuaro. La creación del IIP significó la derrota de las propuestas radicales y alentó a los intelectuales a aceptar los postulados del Congreso de Pátzcuaro de 1940.

En 1938, dos años antes del Congreso de Pátzcuaro, se llevó a cabo en la ciudad de Lima la VIII Conferencia Internacional Americana. A esta reunión asistieron delegaciones oficiales de diecisiete países latinoamericanos, además de las representaciones de la Unión Panamericana —actual Organización de Estados Americanos (OEA)— y de Estados Uni-

dos. En ese momento gobernaba al Perú un político golpista Óscar R. Benavides, que asumió el control del Estado después del asesinato del presidente Luis M. Sánchez en 1933. El usurpador Óscar Benavides se mantuvo en el poder hasta el año de 1939, de manera que la VIII Conferencia Internacional Americana ocurrió en un contexto de represión y autoritarismo extremo, y de simpatía del gobierno peruano por el fascismo. El indigenismo radical de José Carlos Mariátegui había muerto con él en 1930, y a ello se sumó la represión del ejército peruano contra los militantes del partido Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre el 7 de mayo de 1924 en la Ciudad de México, la cual finalizó con la masacre de Chan Chan en 1932. Un clima de extrema turbulencia política fue el contexto de la VIII Conferencia Internacional Americana.

La representación peruana en la VIII Conferencia estuvo integrada por intelectuales conservadores, expresamente contrarios a los planteamientos que sostenían que los pueblos indígenas tenían la capacidad de resolver sus problemas, y, por supuesto, rechazaban los planteamientos de José Carlos Mariátegui. Formaba parte de la delegación peruana Víctor Belaúnde que planteaba al llamado problema indígena como un obstáculo para configurar el nacionalismo peruano y a la obligatoriedad de practicar el cristianismo católico como un factor fundamental de la identidad nacional de Perú. Un tono paternalista, no exento de racismo, dominó esa VIII Conferencia Internacional, clausurada el 21 de diciembre de 1938, cuando se emitió una declaración que transmitía una orientación proteccionista hacia los pueblos

indígenas, calificados como menores de edad e incapaces de resolver sus problemas y planear su futuro.

El sentido paternalista hacia los pueblos indígenas portado por los grupos de poder peruanos venía de lejos. En efecto, hacia 1921 el presidente Augusto Leguía había creado la Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento y Obras Públicas, al que siguió la fundación del Patronato de la Raza Indígena en 1922. En 1936, con Benavides en el poder, desaparece el Patronato de la Raza Indígena y se crea el Consejo Superior de Asuntos Indígenas, mientras que en 1938 se le otorgan facultades más amplias a la Sección de Asuntos Indígenas. El sentido paternalista se había consolidado en Perú a través de la concepción de que los indígenas son menores de edad en permanente necesidad de protección y tutelaje, planteamiento que estuvo detrás de las instituciones referidas.

El otro aspecto que destaca es la consideración de que las culturas indígenas deben asimilarse a las llamadas culturas nacionales, lo que también enfatizó la VIII Conferencia Internacional Americana. El planteamiento de origen era que las razas superiores, el mestizo peruano en este caso, tenía la facultad de asimilar a los pueblos indígenas y, con ello, consolidar una identidad nacional. Fue en esta VIII Conferencia Internacional Americana en la que se acordó celebrar el Congreso Continental de Indigenistas en Bolivia en 1939, que finalmente se llevó a cabo en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940.

El Congreso Nacional del Perú ratificó los acuerdos de Pátzcuaro el 31 de diciembre de 1942, siendo presidente de la república Manuel Prado. En 1943 los legisladores peruanos aprobaron el acuerdo de crear instituciones indigenis-

tas, como lo recomendaba el Congreso de Pátzcuaro, a través de la resolución legislativa número 9812 fechada el 19 de enero de 1943. El 15 de mayo de 1946 el presidente José Luis Bustamante y Rivero acordó la creación del IIP, incorporado al Ministerio de Justicia y Trabajo. De manera expresa, se asentó en el documento de creación que el IIP debía colaborar estrechamente con el III. El primer presidente e impulsor de la nueva institución fue Luis E. Valcárcel, acompañado de un nutrido grupo de intelectuales peruanos. José Alzamora, titular del Ministerio de Justicia y Trabajo, explicitó los fines para los que se creaba el IIP, destacando que nacía como un organismo del Estado peruano especializado en atender a la población indígena y enfatizando el mejoramiento de las condiciones de higiene, la orientación económica, la educación y la protección de sus creaciones artísticas. A través del IIP se alentaría la conformación de cooperativas de producción y consumo, además de otorgar créditos para la modernización de la agricultura y la ganadería. Oficialmente, el IIP quedó instalado el 21 de febrero de 1947, mientras que sus ordenamientos fueron aprobados el 20 de agosto del mismo año en una reunión presidida por Luis E. Valcárcel.

La vida institucional del IIP se desenvolvió en medio de una notable precariedad de recursos, lo que prácticamente inmovilizó a la institución. El 29 de octubre de 1948 el general Manuel A. Odría derrocó al presidente Bustamante y Rivero; en ese contexto se llevó a cabo el Segundo Congreso Indigenista Interamericano en la ciudad de Cuzco. Como era de esperarse, la delegación oficial peruana fue encabezada por un militar, el general brigadier Armando Artola, que fungía como ministro de Justicia y Trabajo del gobierno

golpista. Además, dado que Perú era el país anfitrión, le correspondió presidir el Congreso. Para esas fechas, había un nuevo director del IIP en la persona de José Antonio Encinas, que muy poco participó en la reunión.

El parecer de los militares peruanos prevaleció en este Segundo Congreso Indigenista a tal grado que el general Artola se permitió afirmar que el problema indígena se debía a la inferioridad biológica de los pueblos indios. Para dicho general, lo que caracteriza a todos los pueblos indios de Latinoamérica es la inferioridad racial acompañada de la deficiencia, el retraso y el infradesarrollo. En consecuencia, los militares peruanos en el poder impusieron su punto de vista, y reiteraron que el indigenismo es una política proteccionista del Estado que apunta hacia el logro de la asimilación de los pueblos indígenas latinoamericanos a sus respectivas culturas nacionales, agregándose que el estudio sobre estos pueblos tiene un solo objetivo: redimir al indio de su estado de postración e ignorancia. La imagen que los militares peruanos asistentes al Congreso transmitieron fue la de un indio sucio, degradado, ignorante, incapaz de sobrevivir sin la protección del Estado.

El Segundo Congreso Indigenista Interamericano, militarizado como lo estuvo, aprobó impulsar los estudios genéticos entre los pueblos indígenas para descubrir las bases biológicas del atraso, y llegó al grado de aprobar el diseño de una “geografía médica” del indio americano, además de crearse en el IIP una Sección de Defensa Biológica del Indio.

Al iniciarse la década de 1950, el gobierno militar trató de llevar a la práctica un indigenismo basado en conclusiones supuestamente científicas. Se fundó la revista *Perú Indígena*, que en su número 3, de octubre de 1951, expresa que el

“problema indígena” no es de carácter racial, sino social, aunque reconoce que los indios de Perú son una “raza brava, guerrera”, refiriéndose a esos pueblos como “nuestros”. La revista también se alinea con la disposición del general Odría de clausurar el Congreso Nacional Peruano para erigirse como el único legislador y saluda la creación de la Dirección General de Asuntos Indígenas, asignada al Ministerio del Trabajo. En esos momentos, el director del IIP es el médico Carlos Monge Medrano, descubridor del soroche o mal de altura. Monge proclamó que el IIP adoptaba el espíritu del Congreso de Pátzcuaro, demostrando lo anterior con la firma del convenio entre el IIP y la Universidad de Cornell, Estados Unidos, para poner en marcha el Proyecto de Aculturación en la región de Vicos, bajo la dirección del antropólogo estadounidense Allan R. Holmberg.

El Proyecto de Vicos tuvo como objetivo estudiar los efectos de la introducción de tecnología moderna en regiones marginadas de Perú. El convenio se firmó en 1951, y favoreció a la universidad estadounidense, que así aseguraba una suerte de laboratorio de antropología para sus estudiantes del posgrado en vías de escribir sus tesis. En 1951 Vicos era una hacienda que pertenecía a la Sociedad de Beneficencia Pública. En sus ocho mil hectáreas habitaban alrededor de dos mil personas quechuas que trabajaban en calidad de colonos y renteros en la hacienda. La Beneficencia ofrecía la hacienda en alquiler por periodos de diez años a través de una subasta pública. Cada campesino quechua debía pagar una renta en especie al patrón en turno. En efecto, durante tres días a la semana el campesino trabajaba sin remuneración alguna, cediendo su producción al patrón como pago para tener acceso a la tierra. El patrón ejercía un do-

minio absoluto sobre los campesinos, que sobrevivían en condiciones de extrema pobreza. En 1952 el Proyecto IIP / Universidad de Cornell se encargó de la administración de la Hacienda de Vicos e inició la preparación para que cada campesino quechua tuviese la capacidad de administrar la hacienda y convertirse en dueño de la misma. En 1962, al término del contrato de arrendamiento con el Proyecto Vicos, los campesinos estuvieron en capacidad de comprar la hacienda y aplicar nuevas tecnologías en los cultivos, además de mejorar su nivel de vida. El Proyecto se consideró un éxito a grado tal que se habló del “milagro de Vicos”, mientras se afirmó que el llamado “problema indígena” en Perú tenía una vía de solución en las asesorías técnicas y en un sistema educativo promotor de la aculturación. El entusiasmo provocado por los resultados del Proyecto Vicos fue exagerado. El tiempo demostró que fueron más los beneficios obtenidos por los académicos estadounidenses que los que obtuvieron los campesinos, quienes tuvieron que conformarse con resultados más bien modestos en un momento en que las teorías del desarrollo de la comunidad impregnaban al indigenismo y a la antropología en una parte de Latinoamérica.

Bajo la dirección de Monge, en el IIP se impulsó el llamado rescate del folclor indígena, para incorporarlo como un aporte del pasado al Perú contemporáneo. La sutileza era clara: se recuperaba el folclor como un adorno cultural, mientras se alentaba la desaparición del indio por medio de la aculturación. Incluso los intelectuales que con más ahínco defendieron a los pueblos indios acogieron con entusiasmo el rescate del folclor. Así, Luis E. Valcárcel fue nombrado presidente del Comité Interamericano de Folclor, del que

José María Arguedas fungió como secretario. En ese contexto, Efraín Morote Best fundó la Sociedad Peruana del Folclor en la ciudad de Cuzco. Todo ello, apoyado en una antropología también folclorizada que minimizó el análisis de las relaciones sociales, de las relaciones interétnicas y de la situación económica de los pueblos indígenas de Perú.

El 12 de junio de 1954 el médico Carlos Monge fue ratificado como director de un inoperante IIP. En 1956 se instaló un Comité Técnico del IIP para solucionar la falta de operatividad de la institución, pero también fracasó. En general, en Perú el indigenismo como política de Estado siguió una orientación asimilacionista con consecuencias graves para los pueblos indígenas, entre las que se incluyen la descomposición de las comunidades, la emigración forzada, la pobreza extrema y la exclusión, como lo relata el escritor Manuel Scorza Torres, que en una serie de excelentes novelas describe la situación de los pueblos indígenas y del campesinado peruano en general. Manuel Scorza es fundador del neoindigenismo en Perú como movimiento literario hacia la década de 1950. Junto con Arguedas y Ciro Alegría, impulsó el realismo mágico andino, célebre movimiento literario latinoamericano. En 1952 Manuel Scorza ganó los Juegos Florales del IV Centenario de la UNAM, y en 1956 mereció el Premio Nacional de Poesía José Santos Chocano en Perú. Manuel Scorza murió en España el 27 de noviembre de 1983, a los cincuenta y cinco años de edad, en un terrible accidente aéreo ocurrido en el aeropuerto de Madrid.

Movimientos sociales indígenas e indigenismo en Perú

El equivalente en Perú de los movimientos sociales indígenas surgidos en países como Ecuador o Bolivia son las migraciones de los pueblos originarios hacia las grandes ciudades. Asimismo, en Perú los movimientos sociales indígenas coincidieron con la intensificación de los análisis antropológicos y las obras de infraestructura, particularmente, la construcción de carreteras que podríamos llamar Regiones Interculturales de Refugio, en las cuales imperaba el dominio de los hacendados sobre las comunidades indígenas. Tal era la situación en la Sierra, la Cordillera Andina, estudiada ampliamente por John Murra y sus discípulos, además de haber sido el escenario de la vida infantil y juvenil de José María Arguedas. Pero esta penetración de la modernidad en las Regiones Interculturales de Refugio peruanas facilitó la movilización de contingentes significativos de campesinos y de campesinos indígenas, que se instalaron en las ciudades. Éste es el tipo de movilización social que estimuló a los antropólogos a hablar de las expresiones de una cultura hispanoquechua que cambió los perfiles culturales del proceso de urbanización en Perú. También la apertura de las Regiones Interculturales de Refugio, sobre todo en la Sierra, significó mejorías económicas para los pueblos indígenas, al aumentar los precios de sus productos en los mercados urbanos y permitirles deshacerse de las dependencias atávicas de los hacendados. Asimismo, el campesinado mestizo participó de los resultados de una modernidad que se extendía por el país.

En contextos en los que modernidad y antropología coincidieron en Perú, se produjeron cambios y alteraciones importantes en las comunidades indígenas que emigraban masivamente. La movilización de las comunidades hacia las

ciudades invalidó las políticas indigenistas. Incluso los contingentes indígenas reconstruyeron las instituciones comunitarias en medio de las grandes urbes peruanas, y en el caso de los barrios, los adaptaron a la vida comunitaria, instaurando las jerarquías cívico-religiosas y otras instituciones vitales como el trabajo comunitario. Los antropólogos siguieron y documentaron estos procesos demostrando que los indígenas, más allá de su presencia en las ciudades, penetraban en la vida de la Nación en su conjunto, superando las previsiones de los indigenistas. Lima, la propia capital del país, recibió la inmigración de cerca de un millón de indígenas a los que se unieron contingentes de campesinos mestizos. El ámbito rural también cambió al compás de movimientos indígenas como el que ocurrió en el año de 1964, con la invasión de las extensas propiedades de la minera Cerro de Pasco, en la provincia del mismo nombre, que terminó en una masacre. Pero el movimiento a las ciudades era imparable. Incluso se introdujo el vocablo *cinturón de miseria* como recurso etnográfico para describir los barrios urbanos forjados por inmigrantes indígenas en las ciudades. Varios escritores, entre ellos José María Arguedas, acuñaron el nombre de *cinturones de fuego*, en contraposición a cinturones de miseria, para nombrar los barrios indígenas urbanos, y, además, escribieron acerca de la insurrección del Perú Profundo, concepto que antecede al de México Profundo de Guillermo Bonfil. Este proceso migratorio de los indígenas hacia las ciudades hizo visible a la dimensión étnica como un componente básico de la sociedad peruana que se agregó a las dimensiones de clase social. Culturalmente, lo que los antropólogos nombraron *cultura hispanoquechua* se manifestó con fuerza en todo el país, lo que se registró, por ejemplo, en la música, con el éxito en 1964 del llamado Jilguero

de Huascarán, un cantante mestizo cuyos discos rompieron todos los registros de venta en Perú.

En forma paradójica, estos movimientos indígenas provocaron el rechazo de las políticas indigenistas de parte de los círculos más conservadores de la sociedad peruana, aterrorizados ante el mestizaje con los pueblos indios. Es una reacción bastante similar a la que manifestaron los grupos de poder en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, cuando se estableció en la ciudad el primer Centro Coordinador Indigenista en 1951. En Perú, justo al iniciarse 1965, los sectores más radicales de las clases hegemónicas reaccionaron acusando de comunistas a las políticas indigenistas impulsadas desde el Estado. Vieron la misma propuesta de integrar a los pueblos indígenas a la vida nacional como una amenaza a sus intereses, como la posibilidad de perder su control sobre la vida política del país y de ser desplazados del dominio que ejercían sobre las poblaciones originarias. Estos sectores hegemónicos rechazaron el indigenismo asimilacionista, sólo que por razones radicalmente diferentes a las esgrimidas por quienes defendían el derecho a la cultura propia proponiendo la aceptación de la variedad cultural como un componente básico de la sociedad peruana.

Hacia 1970 los movimientos indígenas peruanos avanzaron logrando que el Estado decretara la legalización de las tierras comunales y la colectivización del sector rural a través de la formación de cooperativas en la Costa, al mismo tiempo que se legalizaban las propiedades de las comunidades serranas y silvícolas. Pero en 1986 el ejército peruano llevó a cabo una leva masiva para reclutar indígenas e incorporarlos al combate contra las guerrillas, que, por su

parte, también reclutaban combatientes indígenas. En las décadas de 1960-1970 el movimiento indígena y campesino en general se fue agotando en el contexto de las turbulencias políticas y sociales y del combate a la guerrilla. El resultado de todo ello es la ausencia actual de organización de pueblos como el quechua, el más numeroso de los pueblos originarios en Perú. Incluso el indigenismo es una política desarticulada en el Perú actual. Esta situación ha dado lugar a nuevas discusiones en torno al reconocimiento, o no, de los pueblos indígenas peruanos como nacionalidades. No ha escapado de esta discusión la reflexión sobre el Tahuantinsuyo como una nación prehispánica y respecto a la naturaleza del Estado inca. A diferencia de Ecuador, donde los movimientos indígenas lograron introducir el reconocimiento de Estado plurinacional en la Constitución Política, en Perú no es así. Aquellos movimientos indígenas peruanos alentados por las medidas políticas que adoptó el presidente Augusto Leguía en los años tempranos del siglo (1920-1923), las cuales pronto se convirtieron sólo en promesas sin cumplir, alimentaron una inconformidad creciente que logró su máxima expresión en las décadas de la modernización (1965-1980). Los intentos de José Carlos Mariátegui de convertir al indigenismo en un gran movimiento reivindicador no se coronaron con éxito. A ello se sumó el hecho de que la izquierda socialista desconoció al movimiento indígena para etiquetarlo como campesino desde un punto de vista de clase social, y estimular desde esa perspectiva la alianza proletariado / campesinado que supuso fundamental para la transformación de Perú. En la concepción de José Carlos Mariátegui, campesinos e indios estaban fusionados, eran un solo sujeto, como así lo sostuvo también José María Ar-

guedas en una posición distinta a la de la alianza proletariado/campesinado.

Durante toda la segunda mitad de la década de 1960 los indios de Perú se movilizaron poblando las ciudades, invadiendo las haciendas y creando demandas de reivindicación étnica, política y social. La lucha por la tierra fue el eje de esos movimientos. El origen de estas movilizaciones se localiza en el periodo de la presidencia de Manuel Prado, entre 1956 y 1962, para estallar durante el resto de la década sesentera. Se reconoce a Hugo Blanco —de filiación trotskista— como el líder más destacado de aquellas movilizaciones. Después de los intentos de reforma agraria de Manuel Prado y de su sucesor Fernando Belaúnde Terry (1963-1968), se produjo el golpe militar del general Juan Velasco Alvarado el 8 de octubre de 1968. Ante la sorpresa generalizada, las reformas sociales, políticas, económicas y, aun, culturales impuestas por el general Alvarado cambiaron Perú. En efecto, en ese lapso de gobierno se promulgó la Ley de Reforma Agraria (1969), se crearon las Ligas Agrarias y se llevó a cabo la reivindicación cultural de los pueblos indígenas. Se declaró al quechua como idioma oficial del Estado, junto al castellano. Incluso, historiadores hubo que afirmaron que el general Alvarado había instituido un nuevo indigenismo, radicalmente diferente al anterior. En 1971 el gobierno del general Alvarado creó el Sistema Nacional de Movilización Social (Sinamos), con la intención de crear un sistema político de control corporativo similar al operante en México en los tiempos de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que, por cierto, encuentra antecedentes en algunas propuestas del miembro de la Generación del 900 Víctor Andrés Belaúnde y de Víctor Raúl Haya de la Torre,

en el propio Perú. Siguiendo con el proyecto político de control corporativo, el gobierno del general Alvarado creó en 1972 a la Confederación Nacional Agraria (CNA) y a la Central de Trabajadores de la Revolución Peruana (CTRP). En 1973 se instituyó la Confederación Nacional de Comunidades Industriales (Conaci). Todo el plan de reformas y el proyecto corporativo del general Juan Velasco Alvarado finalizó con otro resultado de las turbulencias políticas que han caracterizado a Perú: el golpe de Estado del general Francisco Morales Bermúdez, del 29 de agosto de 1975, que lo mantuvo en el poder hasta el 28 de julio de 1980. De este último año y hasta 1985, Fernando Belaúnde Terry llegó por segunda vez a la presidencia del país. En 1982 la CNA convocó a la que sería la primera huelga general campesina en Perú. Los días 25 y 26 de noviembre de 1982 los campesinos indígenas y mestizos detuvieron sus labores y tomaron las principales vías de comunicación. En 1983 se llamó a una segunda huelga general, pero sin lograr la respuesta que tuvo la primera. A partir de 1983 el indigenismo en Perú se diluyó en el contexto político de los conflictos militares entre el ejército y las guerrillas, lo que constituye un tema complejo fuera de los alcances de este libro. Los indígenas del Perú actual viven en una suerte de suspenso, pero eso no borra el que el país sea pluricultural ni la contribución de los pueblos indígenas y afroperuanos como fundamento —no reconocido aún— de la nación peruana.

EN RESUMEN

El Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátz-

cuaro, Michoacán, en 1940 sentó las bases del indigenismo como política de los Estados nacionales de América Latina aplicada a los pueblos indígenas. Estas políticas indigenistas estaban encaminadas a la asimilación de los pueblos originarios a la cultura de perfil occidental, en un contexto paternalista y proteccionista. El postulado de redimir al indio se tradujo —Guillermo Bonfil *dixit*— en la negación del indio. Tanto en el caso mexicano como en el de Guatemala, Ecuador y Perú, el indigenismo fue coadyuvante en la consolidación del nacionalismo promovido por las élites políticas durante el proceso de construir al Estado-Nación en América Latina, que negaba al indio y procuraba su desaparición. Incluso, como lo muestran los casos analizados, el racismo imperó en las visiones de los círculos de poder que controlaban varios de los Estados nacionales en América Latina.

Por otra parte, y tomando como ejemplos los casos de los países latinoamericanos citados, los puntos de vista críticos del indigenismo y la defensa de los pueblos indios pugnaron por una revolución social que incluía la liberación del indio. En ese sentido y en todos los casos analizados, la literatura, en particular, la narrativa, ha jugado un papel preponderante en la discusión de la situación de los pueblos indígenas latinoamericanos. Es importante distinguir al indigenismo como política de los Estados nacionales latinoamericanos para asimilar a la población indígena de los movimientos literarios conocidos como indigenistas o neoindigenistas. Los casos de Guatemala, Ecuador y Perú ilustran este último aspecto a través de la obra literaria de escritores destacados en la narrativa latinoamericana.

Finalmente, los movimientos indígenas en América Latina han tenido resultados diferentes, como lo ilustran los casos analizados. Pero esos movimientos en todos los casos han demostrado ampliamente que los pueblos indígenas son parte constitutiva de las Naciones latinoamericanas y que, sin su presencia, éstas son inexplicables.

CAPÍTULO 5

LA CRÍTICA DEL INDIGENISMO COMO POLÍTICA DE ESTADO EN AMÉRICA LATINA

La base conceptual del indigenismo en Latinoamérica radicó en el convencimiento de la imposibilidad de consolidar al Estado-Nación en contextos de variedad cultural, observado entre los círculos dirigentes, las élites políticas y los sectores de intelectuales nacionalistas. Este convencimiento fue compartido ampliamente por los Estados nacionales de América Latina, que concibieron a los pueblos originarios como una barrera para los nacientes nacionalismos y, por lo tanto, no sólo para la constitución de sociedades nacionales, sino también para la legitimación de los grupos en el poder y el control de los Estados. El diseño del indigenismo estuvo a cargo de los antropólogos, que utilizaron como eje el concepto de Cultura para proponer la inducción de un proceso de aculturación de las poblaciones indígenas de América Latina por medio del cual creían conseguir la asimilación de los pueblos originales a las llamadas culturas nacionales. Nacionalizar al indio en cada país latinoamericano fue el consenso ampliamente apoyado por las élites políticas a partir del histórico Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, Michoacán, de 1940. De acuerdo con ese consenso, la antropología pasó a ser una disciplina de Estado concebida para formar a los profesionales que tendrían en sus manos el manejo y la aplicación del proceso de aculturación

inducida a través de marcos institucionales diseñados para ello. Como lo hemos mostrado a lo largo de este texto, México jugó un papel destacado en la preparación de antropólogos indigenistas que provenían de ese país y del resto de América Latina. Así como el indigenismo se gestó en México, la crítica a sus planteamientos, emitidos desde la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), situada en la ciudad capital del país, tuvo una amplia repercusión en Latinoamérica. Por supuesto, la aplicación del indigenismo como política de Estado y su crítica tienen características particulares según los contextos concretos de cada país, pero la suposición central de asimilar a las culturas originales y consolidar poblaciones mestizas, culturalmente sintéticas, como base para configurar la Nación tuvo una respuesta también generalizada en América Latina, tanto de parte de grupos de antropólogos y científicos sociales de pensamiento crítico como de la de los propios indígenas: el rechazo a esos planteamiento y práctica del indigenismo de Estado y la contrapropuesta de instaurar sociedades plurales, articuladas interculturalmente en el contexto de Estados nacionales pluriculturales o de Estados plurinacionales.

En México la generación estudiantil que inició la crítica al indigenismo en el siglo ^{xx} y la continuó en forma sistemática ingresó a la ENAH en 1953 y egresó entre 1957 y los primeros años de la década de 1960. Los miembros de esa generación no fueron los únicos críticos del indigenismo en México, pero sí los que mayor atención alcanzaron en la difusión de sus puntos de vista. En aquellos años se concebía a la antropología en América Latina como una ciencia social cuyo principal objetivo era el análisis de los pueblos indígenas a través de categorías como etnia y comunidad, vistas

desde las teorías de la Cultura y del Desarrollo. El concepto de comunidad corporada cerrada se aplicaba a las comunidades indígenas, lo que daba como resultado que se les analizara como universos en sí mismos, aislados de sus contextos nacionales. Sobre todo, por corporada se entendía que la propiedad de la tierra era comunal y que un labriego sólo podía ejercer como agente productivo en los terrenos de su comunidad. En breve, las etnografías no sólo en México sino también en América Latina en general mostraban que entre los pueblos indígenas el trabajo está atado a la comunidad y al grupo de parentesco. Estas características suponen un obstáculo a la libre circulación de la tierra y de la mano de obra en el contexto de una economía política capitalista y, desde el punto de vista de las teorías desarrollistas, son una barrera al progreso.

La generación 1953-1957 de la ENAH enfrentó esta característica de una antropología especializada en el análisis de los pueblos indígenas, superó el concepto de comunidad y abordó el estudio regional y nacional. En México, un pionero de los enfoques regionales muy anterior a la generación mencionada fue Manuel Gamio, al impulsar los estudios regionales para entender el conjunto nacional, pero manifestándose partidario de la asimilación de las culturas indígenas al prototipo de mestizo mexicano elaborado desde el Estado nacional. Fue, sin embargo, el Movimiento de los estudiantes mexicanos en 1968 el que alentó las posiciones críticas y el planteamiento de una antropología que debía dirigir un mayor interés para crear conocimiento acerca de los problemas nacionales. En efecto, en 1970 aparece el llamado “manifiesto de la generación crítica”, la obra colectiva titulada *De eso que llaman antropología mexicana*. Los an-

tropólogos y las antropólogas que firman el libro analizan el indigenismo desde diversos ángulos, incluyendo en su crítica a la disciplina social que auxilió a llevarlo a la práctica: la antropología. Con ello demostraron que la crítica al indigenismo pasa por el análisis de la propia antropología como una ciencia de Estado. Con anterioridad, las propias bases del indigenismo habían sido analizadas por Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova, quienes expusieron posiciones críticas hacia la política de Estado aplicada a las poblaciones indígenas, además de proponer una alternativa teórica para analizar las relaciones interétnicas: la llamada teoría del colonialismo interno.

LA DISCUSIÓN EN TORNO A LA TEORÍA DEL COLONIALISMO INTERNO

Y EL INDIGENISMO

Bien leída, la teoría del colonialismo interno comenzaba por afirmar que la Independencia no significó la liberación de los pueblos indígenas, sino la continuación de su dominación bajo un nuevo tipo de relación colonial que se originaba en el proceso de configuración del Estado nacional. Años antes, en los preámbulos de la Revolución bolchevique de octubre de 1917, el propio Lenin planteó en otros contextos el problema de un colonialismo interno al opinar que Rusia no tenía el derecho de someter a las demás naciones dentro del mismo país. Más aún, Lenin abogó por la autonomía de las minorías nacionales en los Estados del orden capitalista de aquellos años. Además, es ampliamente conocido el pronunciamiento de Lenin de que Rusia era una “prisión de pueblos”. Esta expresión la usó Vladimir Lenin en 1914, tres

años antes del estallido de la Revolución de octubre de 1917, y lo hizo en referencia a la política del Estado ruso con respecto a las diferentes nacionalidades existentes en aquel momento. En rigor, el propio Carlos Marx llamó la atención hacia el colonialismo interno al escribir acerca de la situación de las nacionalidades y el caso de Irlanda. La vertiente marxista de análisis del colonialismo interno merece una reflexión por sí misma, pero ello rebasa el propósito de este texto. Sin embargo, es importante tenerla en cuenta, puesto que planteamientos de autores como Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova no se entienden fuera de la tradición marxista de crítica al colonialismo y al colonialismo interno. Es desde la perspectiva leninista, aunada a otras influencias, que González Casanova trasladó a la realidad de América Latina el concepto de que los pueblos indios configuraban nacionalidades dentro de un mismo país, argumento discutido ampliamente y rechazado por Gonzalo Aguirre Beltrán, que definía a los pueblos indígenas como grupos étnicos.

En 1963 Rodolfo Stavenhagen fungía como secretario del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales en Río de Janeiro, Brasil, cuando publicó su texto “Clases, colonialismo y aculturación”, que de inmediato llamó la atención de los antropólogos. Stavenhagen había discutido este texto con Guillermo Bonfil, André Gunder Frank, Carlos Alberto de Medina y Roberto Cardoso, además de que seguramente había leído un artículo de Pablo González Casanova sobre el mismo tema, publicado en el mismo año, en un número de la revista *América Latina* que antecedió al ejemplar en el que apareció el citado texto de Stavenhagen. En aquel entonces se discutían en América Latina las tesis derivadas de la teoría de la dependencia y

las diversas versiones del marxismo que dominaban las aulas universitarias latinoamericanas. Recordemos que en 1965 Stavenhagen publicaría un ensayo ampliamente leído y discutido en Latinoamérica que se tituló “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, que trasluce las influencias de la formación intelectual del autor en Francia. En México, Guillermo Bonfil sostenía la opinión de que era urgente apoyar las reivindicaciones culturales de los pueblos indígenas para lograr el cambio social en América Latina. Por su parte, Stavenhagen reivindicaba los análisis de las relaciones de clase al mismo tiempo que criticaba los postulados indigenistas, pero reconociendo en Gonzalo Aguirre Beltrán a un innovador de los estudios antropológicos al introducir el concepto de Regiones Interculturales de Refugio. De hecho, a escasos años de la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en México (1948), en 1953 Rodolfo Stavenhagen trabajó en esa institución bajo la dirección de Aguirre Beltrán. Fue un momento en el que Stavenhagen hizo trabajo de campo en Chiapas, Oaxaca y Veracruz bajo los supuestos teóricos de las Regiones Interculturales de Refugio y los Centros Rectores, lo que le permitió adquirir una experiencia directa en la aplicación de las tesis indigenistas.

En su texto mencionado de 1963 Stavenhagen propone enfocar el problema de una Región Intercultural de Refugio como la de Los Altos de Chiapas o las existentes en Guatemala introduciendo en el análisis de las relaciones interétnicas la dimensión de la clase social. Afirma Stavenhagen que el marco conceptual del análisis de clase permite comprender las relaciones entre economía y sociedad, ocultas por las teorías de la aculturación aplicadas por los antropólogos indigenistas. Además, Stavenhagen señaló que el análisis

comparado de regiones indígenas en Chiapas y en Guatemala permite obviar la frontera y acercarse a las similitudes culturales e históricas de los pueblos indígenas de ambos lados. La crítica de Stavenhagen precisa que los etnólogos han sobredimensionado las configuraciones culturales en detrimento del análisis de las estructuras económicas donde están insertas las sociedades indígenas. Criticó los trabajos del antropólogo estadounidense Sol Tax demostrando los sesgos que lo caracterizan al ignorar el análisis de las relaciones entre ladinos e indios, como si vivieran aislados los unos de los otros y no dentro de un conjunto dominado por la dinámica de la economía ladina capitalista. Precisamente por ello, afirma Stavenhagen, es importante el enfoque de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien, al hablar de Regiones Inter-culturales de Refugio, introduce también el análisis de clase. Sin embargo, hay que hacer explícito este análisis de clase para entender que no es sólo la aculturación lo que está en juego, sino también la integración del indio a la Nación construida en el contexto de una sociedad clasista, basada en una economía política capitalista. Las comunidades indígenas plantean la existencia de procesos históricos distintos que deben observarse en su confrontación con la sociedad global. En este sentido, Stavenhagen afirma que las sociedades indígenas están relacionadas con las estructuras nacionales, y en su contexto existen los grupos orientados hacia la comunidad y los que se inclinan hacia la Nación. En los intersticios de ambos grupos se coloca la situación colonial, el colonialismo interno. Es decir, vistos desde la Nación, los pueblos indígenas sufren explotación de la que se benefician las clases sociales en general, dado el factor étnico.

Es interesante notar que la crítica de Stavenhagen, a diferencia de la de Bonfil, no va dirigida contra la voluntad in-

digenista de integrar a la Nación a los pueblos indios, sino a que éstos tienen que superar su situación de pueblos explotados dentro de su propio país. Justo ésa fue la discusión con Guillermo Bonfil, quien insistió en la importancia de la dimensión cultural. En breve: para Stavenhagen las luchas sociales de los pueblos indios deben colocarse en el terreno de las luchas obreras, mientras que para Bonfil los movimientos indígenas tienen derecho a reivindicar sus visiones culturales y luchar como pueblos en sí. No debe olvidarse la influencia de Aguirre Beltrán en los planteamientos de Stavenhagen, no sólo en el uso del enfoque regional, sino también en lo que escribió el antropólogo veracruzano en su libro *Formas de gobierno indígena* publicado en 1953, exactamente diez años antes tanto del texto de Rodolfo Stavenhagen como del de Pablo González Casanova. Según este último, la posición de los antropólogos indigenistas —Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente, Alfonso Villa Rojas— es de avanzada respecto a las visiones racistas decimonónicas, al demostrar que el llamado problema indígena no es biológico sino cultural. Pero agrega González Casanova que los pueblos indígenas permanecen en una situación colonial dentro de su propio país. González Casanova escribió con todas sus letras que las comunidades indígenas son las colonias internas de México y, por añadidura, el INI sería una suerte de “ministerio de colonias internas”.

Así, los planteamientos de Stavenhagen y González Casanova llevan a la conclusión de que el colonialismo no sólo resulta de relaciones internacionales, sino que es también factible su presencia en el contexto de las relaciones internas de un país. Más aún, las tesis del colonialismo interno plantean que éste es un resultado de los procesos de inde-

pendencia y surgimiento de los Estados nacionales en América Latina, conducidos por las élites criollas portadoras de prejuicios respecto a las sociedades indígenas. La formación de los Estados nacionales en Latinoamérica no cambió la naturaleza de las relaciones interétnicas, sino que éstas se sumaron a las de clase para configurar sociedades complejas donde las categorías étnicas deben analizarse en articulación con las de clase. González Casanova agrega otro argumento advirtiéndole que las relaciones de colonialismo interno no están presentes en las metrópolis, sino en regiones lejanas de los grandes centros urbanos, como la de Los Altos de Chiapas o la Sierra Tarahumara, en donde conviven ladinos e indios bajo relaciones asimétricas acompañadas de discriminación, prejuicios, explotación del trabajo y racismo, en detrimento de las sociedades indígenas. Aunque Aguirre Beltrán rechazó la existencia de un colonialismo interno, la verdad es que la teoría de las Regiones Interculturales de Refugio sugiere a la del colonialismo interno. El argumento de Aguirre Beltrán para rechazar la existencia de un colonialismo interno en un país como México es que el Estado nacional no es “colonialista”, sino que procura la integración de la población indígena para que forme parte del conjunto nacional. De hecho, diría Aguirre Beltrán, al enfatizar el mestizaje, el Estado nacional reconocía a los pueblos indígenas. De esta manera, las políticas indigenistas concebidas desde el nacionalismo intentan terminar con una situación de desventaja heredada de la colonia, para que las relaciones interétnicas desaparezcan del país y sean sustituidas por las de clase, que son las que portan la capacidad de transformar sociedades como las latinoamericanas.

Este planteamiento es bastante cercano a lo que el propio Marx escribió acerca de las comunidades campesinas de In-

dia, en el contexto del análisis de lo que él llamó el *modo asiático de producción*. En esos textos, Marx afirmó que es sólo la dinámica de la lucha de clases la que puede transformar a Asia y modos de producción como el asiático, basados en el trabajo campesino atado a la comunidad, situación que caracteriza a las comunidades indígenas en América Latina. Marx discutió el papel del colonialismo planteando que, con todo lo reprochable que ese sistema es, tiene una doble función: terminar con el inmovilismo de las comunidades campesinas asiáticas e introducir la dinámica de la lucha de clases propia del capitalismo. Marx no dudó en escribir que ésta es la única salida hacia la liberación de la humanidad en su conjunto. La discusión es compleja, pero es necesario tenerla en cuenta cuando uno lee a los teóricos del colonialismo interno como Pablo González Casanova, o incluso a críticos como Rodolfo Stavenhagen, o aún a indigenistas como Gonzalo Aguirre Beltrán, que coinciden en plantear a la lucha de clases como la alternativa para la liberación de las comunidades indígenas.

Existen más acuerdos que desacuerdos entre Aguirre Beltrán y los teóricos del colonialismo interno de lo que se admite. El propio González Casanova y en cierta medida también Stavenhagen insistieron en que el colonialismo interno sólo es característico de regiones en donde existen comunidades indígenas, tal como lo plantea Aguirre Beltrán a través de su concepto de Región Intercultural de Refugio. Incluso, a fin de no referirse directamente a Aguirre Beltrán, González Casanova usa la frase “lo que los antropólogos llaman” para reconocer que el Centro Rector de las Regiones Interculturales de Refugio es el punto desde el cual se ejerce el dominio y donde es notorio el intercambio desigual en favor de la población ladina; tipifica así el colonialismo in-

terno. Usando el concepto de clase, González Casanova afirma que la explotación a la que está sujeta la población indígena la ejercen las distintas clases de la sociedad ladina, argumento que también propuso Aguirre Beltrán desde 1953. Nótese en este planteamiento de González Casanova la afirmación de que para que exista un colonialismo interno debe haber una sociedad que explota a otra. Es decir, las sociedades en donde se localiza el colonialismo interno son de naturaleza dual, como de hecho lo afirmaría Guillermo Bonfil con su concepción de un México Profundo y otro superficial que explota al primero. Las diferencias aludidas se corresponden con las culturales y con los niveles de vida. Tomadas en su conjunto, estas características configuran el sistema colonial interno de un país, afirman González Casanova y los teóricos críticos del indigenismo afines a la teoría del colonialismo interno, no sólo en México sino en América Latina. De hecho, escribirá González Casanova, lo que los antropólogos describen a través de la etnografía es la condición de las sociedades indígenas como colonias dentro de su propio país. Reconocen los teóricos del colonialismo interno que el llamado problema indígena es de dimensión nacional y su existencia define al ser de la Nación en América Latina. Más todavía, la cercanía entre los planteamientos del colonialismo interno y los de las Regiones Interculturales de Refugio se explica porque en los países de matriz colonial, como los que configuran a Latinoamérica, los procesos de independencia y formación de los Estados nacionales no alteraron las relaciones interétnicas de dominio impuestas sobre las sociedades indígenas. Incluso las reafirmaron.

Lo que discutirá Aguirre Beltrán no es el diagnóstico de la situación de dominio bajo la que viven las comunidades indígenas, sino que el indigenismo es, según su punto de

vista, una política nacionalista anticolonialista, y ello invalida la teoría del colonialismo interno. En su discusión del texto de Margarita Nolasco en el libro *De eso que llaman antropología mexicana*, Aguirre Beltrán afirma que lo que buscan los antropólogos críticos es la integración del indio a la lucha de clases, y que con ello coincide plenamente. Según Aguirre Beltrán, el indio tiene que superar las relaciones étnicas e introducirse a la lucha de clases para, de esta manera, integrarse a la Nación y contribuir a su transformación. Dice más Aguirre Beltrán provocando no sólo a los antropólogos críticos sino a los marxistas: coincide con ellos, afirma que el indigenismo lo que busca es la integración del indio a la lucha de clases como parte del proletariado y aboga para que se lea lo que él mismo escribe. La discusión acerca del colonialismo interno sigue abierta, sobre todo, si se tiene en cuenta que recientemente se publicó un volumen con textos de Pablo González Casanova al respecto y que éste revisó su propia posición en busca de planteamientos más flexibles. La noción de sociedad dual tiene la debilidad de no reconocer que vivimos en un mundo universalizado bajo la hegemonía de la economía política capitalista, la cual, en su proceso de expansión a través del colonialismo, incorporó relaciones de producción diversas según las características de las sociedades que caían bajo su dominio.

La reflexión acerca del concepto de colonialismo interno no puede obviar el planteamiento de Gonzalo Aguirre Beltrán expuesto desde sus primeros textos de la década de 1950, pero desarrollados en su libro *Regiones de refugio*, publicado en 1967, al que seguirá *El proceso de aculturación* en 1970. Aguirre Beltrán reconoció que la situación actual de los pueblos originarios es un resultado histórico derivado de

la instauración del régimen colonial en el siglo ^{xvi}. Es un planteamiento cercano al que posteriormente propusiera Guillermo Bonfil en 1987. Aguirre Beltrán expresó su opinión afirmando que lo indio es una condición heredada de los tiempos coloniales —una condición de casta—, la cual forjó a un sector de la población al que se distinguió por su etnicidad y no por su situación de clase. Este planteamiento es recurrente en Aguirre Beltrán, que califica a las naciones de Latinoamérica como “mestizoamericanas”. Según Aguirre Beltrán, el indigenismo demostró que el indio no es un proletario, sino un siervo enfeudado o un miembro de una comunidad de sobrevivencia. Reconoce Aguirre Beltrán que el capitalismo se instala desde los tiempos coloniales en lo que es actualmente América Latina, pero afirma que éste no desarrolló una economía solamente capitalista, sino que la combinó con “componentes tribales”. En una situación así, el solo análisis de clase resulta incompleto y no es confiable como punto de partida para proponer hipótesis acerca de la condición de los pueblos originarios. Según Aguirre Beltrán, la condición concreta del indio enfeudado o comunero es un factor que altera el modelo de clases de la sociedad capitalista y coloca al factor étnico en posición clave para el análisis. Para Aguirre Beltrán, en los países mestizoamericanos encontramos una coexistencia paralela de dos sistemas desarticulados entre sí: en el orbe indígena prevalece la solidaridad étnica sobre la de clase, lo que obstaculiza la forja de una conciencia proletaria.

El argumento de Aguirre Beltrán se enlaza con el del peruano José Carlos Mariátegui, expuesto en la década de los años 1920. Mariátegui pensó lo mismo que Aguirre Beltrán, pero lo expresó de otra manera. José Carlos Mariátegui afir-

ma que la clase dominante en el periodo republicano de Perú —que según algunos historiadores se inicia el 28 de julio de 1821, día en que el general José de San Martín declaró la Independencia en Lima, mientras que para historiadores como José Basadre se inicia el 20 de septiembre de 1822, fecha del Primer Congreso Constituyente del Perú, abarcando hasta el presente en el que escribe Mariátegui— no ha logrado la transformación de la economía colonial en una economía plenamente capitalista, lo que, de haberse dado, habría empujado a las masas —incluidos los pueblos indios— hacia su liberación por la vía de la lucha de clases. Hemos insistido en que el propio Marx hizo este planteamiento con respecto a la situación del Asia Oriental. Aguirre Beltrán, apoyado en estos razonamientos, afirmó que el asimilacionismo indigenista es anticolonial, y que así se concibió desde sus primeros teóricos. Calificando de “retrohegelianos” a quienes aducen la tesis del colonialismo interno, Aguirre Beltrán insiste en el indigenismo como un patrón de acción de la población latinoamericana dominante hacia los pueblos indígenas. En cambio, afirma Aguirre Beltrán, la tesis del colonialismo interno fue elaborada por André Gorz en Francia para exculpar a Europa y sentar en el banquillo de los acusados a los propios latinoamericanos. De acuerdo con Aguirre Beltrán, el punto de vista de André Gorz, expuesto en 1957, se resume en afirmar que los culpables de la condición de los pueblos indios no son los europeos, sino los propios latinoamericanos. Dado que Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen habían estudiado en Francia, regresaron a su país convencidos de esa argumentación y situaron a la tesis del colonialismo interno como la más adecuada para criticar desde allí al indigenismo, remata Aguirre Beltrán en su respuesta.

Dice más Aguirre Beltrán: afirma que Pablo González Casanova es un cómplice de los teóricos del imperialismo al excusarlos y proponer que son los propios Estados latinoamericanos los que practican el colonialismo a través del indigenismo. Con ello, continúa Aguirre Beltrán, se desconoce la vocación antimperialista de Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Morris Swadesh, Alejandro Dagoberto Marroquín, José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y tantas figuras más del indigenismo, incluso, no pocos de ellos, militantes en partidos de la izquierda latinoamericana. No deja de llamar la atención la argumentación de Gonzalo Aguirre Beltrán, que invoca a José Carlos Mariátegui para afirmar que el indigenismo es parte del nacionalismo, el cual propugna la liberación del indio a través de su asimilación a una sociedad que actualmente es capitalista, pero que será transformada hacia un desarrollo histórico diferente precisamente por los movimientos sociales, la lucha de clases, en plena manifestación y despliegue de sus potencialidades, una vez que la relaciones étnicas hayan desaparecido gracias, precisamente, a la asimilación de la variedad cultural en América Latina.

En su contribución al libro *De eso que llaman antropología mexicana*, Bonfil observa a una América Latina en crisis, en coincidencia con la difusión del pensamiento anticolonialista de autores como Frantz Fanon, Jomo Kenyatta, Nelson Mandela o Albert Memmi, y, además, con los planteamientos críticos surgidos en los propios centros metropolitanos del capitalismo y en la variedad de posiciones de los pensadores marxistas, aun dentro de los países socialistas en aquellos años iniciales de la década de 1970. En ese contexto internacional de euforia intelectual coloca Bonfil a su propia generación, a la que llama crítica, dispuesta a asumir

los costos de revisar su propia disciplina: la antropología. En ese sentido, Margarita Nolasco señala en su texto incluido en *De eso que llaman antropología mexicana* que la antropología social en México es sinónimo de indigenismo, al concentrarse en el examen de las sociedades indígenas. Bonfil adopta este punto de vista y agrega que el origen del indigenismo contemporáneo se localiza en la Revolución mexicana de 1910. También reconoce que la expresión más definida de dicha revolución se alcanzó durante el sexenio del general Lázaro Cárdenas, lo cual explica la celebración del Congreso de Pátzcuaro en 1940. Fue en el contexto del ambiente de euforia que desató la Revolución mexicana en el que se formaron los antropólogos indigenistas mexicanos. Si bien la Revolución con su reforma agraria (especialmente en el periodo de Cárdenas) y los avances en educación, salud y bienestar social en general apuntaba en el sexenio cardenista hacia la instauración de una sociedad más justa a la que las sociedades indígenas debían ser incorporadas, aun contra su voluntad, esto no tardó en desdibujarse. Bonfil reconoce que es explicable que los antropólogos o los intelectuales en general apoyaran ese movimiento hacia la transformación social de México y que vieran en la política de asimilación cultural la redención del indio y su pase a la sociedad nacional. Sólo que en ese contexto —dice Bonfil— se olvidaron de su compromiso más importante: ejercer la crítica, el análisis, de la propia Revolución. Justamente el Movimiento Estudiantil mexicano de 1968 puso al descubierto, entre otros aspectos, qué tan lejos estaba la sociedad mexicana de cumplir con los postulados revolucionarios de 1910. Lo que no cambió en ese proceso de descomposición fue el indigenismo, y precisamente por ello es válido clasificarlo como una política de Estado. La incongruen-

cia del postulado de que para redimir al indio hay que desaparecerlo recorrió no sólo México sino también toda América Latina. La crítica a este planteamiento, más que el diagnóstico de la situación de los indígenas, es lo que verdaderamente distingue a los antropólogos indigenistas de sus críticos. Es esta tesis la que desarrolla Bonfil en su texto de 1970. Al mismo tiempo, de manera implícita sostiene la idea de que en México y en el resto de América Latina coexisten las sociedades indígenas con las modernas. Éste es un argumento central del *México profundo*, su libro publicado en 1987. Bonfil califica al indigenismo como la estrategia para cubrir el oprobio que pesa sobre el México nacional por la continuidad en la explotación del indio. Más aún, Bonfil plantea que lo que sí ha logrado el indigenismo es integrar a las comunidades indígenas a los vicios de la sociedad nacional: corrupción, componendas políticas, tranzas, favoritismo y un largo etcétera.

Finalmente, Bonfil discute la relación entre cultura nacional, cultura indígena y cultura de clase, argumentando que es un paso analítico necesario para comprender por qué el indigenismo insiste en romper la identidad étnica de las comunidades indígenas. Procede recordando que el concepto de cultura manejado por los antropólogos resultó del trabajo de campo en comunidades relativamente aisladas que funcionaban como un conjunto homogéneo, lo que resaltaban las etnografías al subrayar el carácter armónico de la cultura. Pero en sociedades complejas como las de Latinoamérica esa noción de cultura se estrella contra la realidad. Por ello, Bonfil introduce en su análisis de la cultura nacional el concepto de conflicto, lo que le permite hablar de una tensión entre las culturas provocada por contradicciones, oposiciones y antagonismos, además de la diversidad en sí.

En sociedades como la de México existe un contexto de tensión, porque hay una relación entre conciencia de clase y cultura. Es decir, hay una dialéctica entre la conciencia de clase y la ideología cultural, lo que no está suficientemente analizado, como lo reconoce el propio Guillermo Bonfil. Pero lo que sí está claro en su planteamiento es que las culturas de clase, además de definirse en términos de un sistema social dado, el capitalista, sólo se comprenden en ese contexto. Estas culturas de clase corresponden a la sociedad dominante, al México epidérmico, a la sociedad nacional. ¿Qué sucede con las culturas indígenas? En principio, Bonfil niega que puedan identificarse como culturas de clase. Lo que hace la diferencia entre dichas culturas de clase y las indígenas es que éstas proceden de perspectivas históricas propias y establecen su legitimidad al margen del sistema clasista de la sociedad nacional. Por lo tanto, según Bonfil, los indígenas no necesitan integrarse a la sociedad de clases, sino liberarse de ésta como un todo, como una sociedad diferente.

Guillermo Bonfil reconoce que las comunidades indígenas forman parte de la sociedad nacional, pero en forma asimétrica, en detrimento de ellas mismas. Están sometidas a una explotación definida por el sistema nacional dominante. En ese contexto, las comunidades indígenas poseen una cultura propia que también está condicionada por el contexto del sistema dominante y, por lo tanto, es una cultura oprimida, defensiva y aislante. En esta parte de su argumentación Bonfil no puede ignorar que las culturas de clase bajo el dominio de la clase hegemónica —siguiendo a Antonio Gramsci— son también explotadas. Para abordar este problema, Bonfil recurre al concepto gramsciano de clases subalternas, para afirmar que los explotados dentro

de la lógica del sistema dominante también presentan una cultura oprimida y sólo tienen alternativa de liberación dentro de los parámetros del propio sistema, es decir, a través de la lucha de clases. En cambio, plantea Bonfil, las culturas indígenas no basan su legitimidad en términos de las contradicciones de la sociedad nacional, sino en los de su propia historia, y, por lo tanto, tienen alternativa fuera del sistema, esto es, más allá de la lucha de clases, lo cual parece sugerir que los movimientos indígenas deben dirigirse a la supresión de las relaciones interétnicas. En 1972, a dos años de haberse publicado *De eso que llaman antropología mexicana*, Bonfil publicó su célebre ensayo donde definió que indio es una categoría de la situación colonial. En ese texto en el que Bonfil rechaza las definiciones clásicas de Alfonso Caso o de Miguel León-Portilla, retoma una sugerencia del antropólogo noruego Frederic Barth para caracterizar al indígena desde el punto de vista de una relación, y para tipificar esa relación recurre al concepto de situación colonial de Georges Balandier. De esta manera, para Bonfil, indio es una categoría supraétnica que abarca a todas las comunidades indígenas sin importar las diferencias culturales entre éstas, porque es la relación del conjunto de comunidades indígenas con la sociedad mayor lo que queda tipificado bajo el concepto de relación colonial. En congruencia, indio es una categoría de la relación colonial, con lo que Bonfil expuso la capacidad de un concepto para uniformar una amplia variedad cultural. El indio nació en el Caribe cuando Cristóbal Colón tomó posesión de la isla de La Española, hoy República Dominicana. Toda la diversidad cultural de los pueblos indígenas fue anulada a través de la imposición de la categoría de indio, cuya continuación es re-

sultado del colonialismo interno o de la existencia de las Regiones Interculturales de Refugio.

Por último, Bonfil propone al etnodesarrollo como solución para los pueblos indígenas, dentro de una concepción teórica que bautizó como la Teoría del Control Cultural. En este sentido, el control de su propio desarrollo llevará a los pueblos indios a deshacerse de las relaciones interétnicas de dominio. Supone Bonfil que los pueblos indígenas serán capaces de reconstruirse y dirigir los destinos de su propia sociedad, independientemente de la dirección que tome la sociedad de clases. Pero ese planteamiento sigue conduciendo a un callejón sin salida. El problema es la sociedad como un todo desigual, en la que se mezclan relaciones interétnicas y relaciones de clase. Cómo superar la desigualdad social en este contexto es la pregunta abierta que deja la discusión entre indigenistas y sus críticos.

Desde perspectivas distintas situadas en un punto de vista marxista, Héctor Díaz Polanco aboga por la diversidad cultural explicitando que ésa es una demanda de la izquierda. Debate con el pensamiento de corte liberal enfatizando una visión contraria al individualismo. Situado más en la filosofía que en sólo la antropología, Díaz Polanco alude a lo que él llama la etnofagia como una característica del capitalismo. Asimismo, se declara en contra del etnicismo radical, que atribuye a planteamientos eurocentristas. Propone analizar la globalización como un proceso de reinvenición de las identidades, pero con fines capitalistas que se suman a los medios de opresión étnica. Díaz Polanco es impulsor de las autonomías de los pueblos originarios y, por consiguiente, de la transformación del Estado nacional en América Latina en otro que reconozca plenamente a la variedad cultural y

propicie al mismo tiempo el destierro de toda relación de opresión, de clase o étnica. Díaz Polanco es representativo de una corriente crítica al asimilacionismo indigenista que también polemiza con los criterios de Guillermo Bonfil y afines.

Por su parte, Andrés Medina Hernández, con un amplio y reconocido trabajo en comunidades indígenas de Chiapas y en general como un etnólogo con vasta experiencia de trabajo entre comunidades indígenas del país, establece un punto de partida para el análisis del indigenismo en la configuración de la antropología mexicana, vista ésta como una escuela teórica forjada en las décadas que van de 1940 a 1970, años en los que se establece y estrecha la relación entre antropología e indigenismo. Andrés Medina subraya los orígenes del indigenismo en el entramado institucional que se establece desde los años del cardenismo y llega hasta nuestros días. Medina apunta como un momento central del establecimiento de ese entramado institucional básico en el desarrollo de la antropología mexicana la fundación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 1939, bajo la batuta de Alfonso Caso. En un texto publicado en 2013, muy importante para comprender el enlace entre antropología, Estado nacional e indigenismo en México, Medina explica el proceso histórico del indigenismo mexicano, así como sus influencias teóricas y personajes notables, para finalizar reconociendo su propia trayectoria académica y la adopción de una postura crítica —diferente a la de Bonfil— que resalta la importancia de los movimientos indígenas de reivindicación cultural.

En la crítica del indigenismo en México sobresale la posición de Luis Villoro Toranzo, quien desde la filosofía elabo-

ró una visión no sólo del indigenismo sino también del nacionalismo. El caso de Villoro es interesante, pues en 1950 su opinión no sólo era ambivalente, sino además proclive al nacionalismo, como lo trasluce su texto clásico *Los grandes momentos del indigenismo en México*. En 1980, a treinta años de la primera edición de esa obra, Villoro escribió un prólogo a una nueva edición de ella que lo sitúa como uno de los críticos más lúcidos del indigenismo y del nacionalismo. Más aún, desde ese año — catorce antes del Movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)— Villoro aboga por la plena autonomía de los pueblos indígenas, y, si bien no llega a proponer a un Estado plurinacional, sí se decanta por la pluralidad política, propuesta que desarrollará en 1998 en otro texto crítico, *Estado plural, pluralidad de cultura*. Habían pasado diez años desde la publicación del *México profundo* de Guillermo Bonfil y siete años desde su muerte cuando Luis Villoro publicó este importante texto que revela al filósofo en plena madurez durante la elaboración de una visión crítica del indigenismo y el nacionalismo, que rebasa el solo ámbito de México. Luis Villoro murió el 15 de marzo de 2014, pero en 2009 publicó un texto donde su análisis del nacionalismo y de la variedad cultural ha quedado expresado con claridad. El libro se titula *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*.

Un caso digno de revisarse en una historia del indigenismo latinoamericano es el del antropólogo Salomón Nahmad y Sittón, quien como director del INI mexicano trató de introducir alternativas a la teoría de la asimilación. Los círculos de poder que manejaban al Estado nacional mexicano en el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988) no le perdonaron a Nahmad y Sittón que tuviera una actitud crítica hacia

el indigenismo asimilacionista, y menos que tratara de poner en práctica la propuesta del etnodesarrollo como sustituto del indigenismo vigente. Acusado falsamente de un delito menor, Salomón Nahmad fue encarcelado, no sin provocar esa acción oficial una reacción mundial de protesta de los antropólogos aunada a la local, que incluyó a dirigentes de los pueblos indígenas. En los relatos de cómo se fabricó su encarcelamiento, el propio Salomón Nahmad describe los tejidos del poder, el racismo de no pocos funcionarios y la intolerancia hacia la crítica y el análisis. El caso de este notable antropólogo mexicano dejó al descubierto cómo persistían los prejuicios racistas en el más alto nivel en el Estado nacional mexicano, así como sus consecuencias en la aplicación de las políticas públicas derivadas del indigenismo. También mostró las contradicciones entre las posiciones de antropólogos como Gonzalo Aguirre Beltrán o Julio de la Fuente y sectores del propio Estado nacional en cuanto a su concepción de que el llamado problema indígena tenía sus bases en el racismo. Desde Alfonso Caso, los antropólogos indigenistas enfatizaron que la situación del indio en América Latina no tenía ninguna relación con la biología, sino que era una cuestión cultural. Pero el racismo es un factor persistente en la sociedad mexicana, factiblemente presente aun en los más altos cargos políticos del país, como lo demostró el caso de Salomón Nahmad y Sittón. El desenlace de la situación provocada por el encarcelamiento de un antropólogo que intentaba, desde el Estado nacional, transformar la condición de los pueblos indígenas fue una señal de debilitamiento de las posiciones indigenistas y de la atención que la academia mundial sostenía en relación con el indigenismo. La consideración del caso de Salomón Nahmad ha quedado como indispensable en la historia del

indigenismo no sólo en México, sino también en América Latina, porque demostró el desgaste de un planteamiento como el del mestizaje o la ladinización ante la inocultable variedad cultural latinoamericana y la incapacidad de los círculos de poder para asimilarla y aceptarla como un componente de la Nación y también del propio Estado.

MÁS ALLÁ DEL COLONIALISMO INTERNO

Desde el punto de vista de las Regiones Interculturales de Refugio, cuyo planteamiento niega la existencia de un colonialismo interno afirmando que ese concepto es una contradicción, el análisis debería dirigirse a responder a la pregunta de cómo eliminar las relaciones interculturales asimétricas, pero sin que ello implique la desaparición de las culturas, como quiere el indigenismo, aunque sí la categoría de indio. Si, como lo enseñó Guillermo Bonfil, indio es una categoría de la situación colonial, las relaciones actuales indio / ladino en México o indio / no indio en América Latina son relaciones interculturales asimétricas, estructuradas como relaciones interculturales desiguales a lo largo de los siglos coloniales y en continuación aun después del surgimiento de los Estados nacionales. Así, desde el punto de vista político, tales relaciones establecieron el dominio sobre los pueblos indígenas: desde el punto de vista económico, la subordinación del trabajo del indio para beneficio de la sociedad de clases; desde el punto de vista ideológico, el principio de la inferioridad del indio y su conceptualización como un menor de edad. En congruencia, los críticos del indigenismo establecieron que un error de éste en América La-

tina era el planteamiento de integrar a los indios a sus naciones, a las que estaban y están integrados asimétricamente, y, además, de que tal integración pudiera llevarse a cabo desde los Estados nacionales. El indigenismo, como lo reconocieron sus propios exponentes, se adjudicó la facultad de distinguir qué era la cultura nacional en cada uno de los países de América Latina, negando la existencia de los contextos culturales plurales. Es más, el propio indigenismo con su insistencia recalcó los contextos plurales. Es cierta la necesidad de suprimir las relaciones interculturales asimétricas, una herencia colonial, para dar paso a la pluralidad cultural. En el caso de México, por ejemplo, debe desecharse la categoría de indio para nombrar a los pueblos y culturas concretos con sus propias denominaciones: tzeltales, chinantecos, mixtecos, zapotecos, totonacas, purépechas, rarámuris, wiráricas, guarijíos, pames, otomíes y un largo etcétera.

Una de las vertientes más productivas del enfoque crítico del indigenismo es el que desarrollaron Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas en Oaxaca proponiendo el uso del concepto de grupos etnolingüísticos. Este planteamiento contiene la concepción de que dichos grupos son los sujetos de su propia historia, con lo cual se desechan el tutelaje y el paternalismo. No menos importantes han sido los planteamientos de Salomón Nahmad, quien fuera en un tiempo discípulo de Aguirre Beltrán y director del INI. Resultan importantes para evaluar al indigenismo los planteamientos de Salomón Nahmad, que enfatiza el sesgo descolonizador y nacionalista del indigenismo mexicano y su contraste con otros países que prefirieron mantenerse en la órbita de los imperialismos contemporáneos. Las acciones de antropolo-

gía aplicada de Nahmad se concentraron en tratar de elevar el nivel de vida de las comunidades indígenas; lograr una convivencia igualitaria con todos los grupos indígenas en un contexto de justicia social; alcanzar la aceptación del pluralismo étnico en un contexto de igualdad, respeto mutuo y desarrollo conjunto, y garantizar la continuidad de las comunidades y regiones indígenas como partes configuradoras de la identidad nacional. La encarcelación de Salomón Nahmad por sostener lo anterior puso en evidencia la contradicción entre la visión de los círculos de poder y los planteamientos de indigenistas como Aguirre Beltrán, quien, aun dentro de su inamovible opinión asimilacionista, enfatizó el nacionalismo y su convicción en la necesidad de transformar a la sociedad mexicana desterrando las relaciones asimétricas, tanto de clase social como étnicas.

OTRO ÁNGULO: LA CRÍTICA DEL INDIGENISMO DESDE EL NORTE DE MÉXI-

CO

Desde el centro de México se ha elaborado una imagen del Norte como una tierra de desolación. Un Norte precario, como escribió el historiador Luis Aboites. Esa visión fue la que los propios habitantes del Anáhuac transmitieron a los españoles en los tiempos coloniales, y expresaba la concepción de las sociedades sedentarias asentadas en la Cuenca Lacustre del Anáhuac (actual Valle de México), constructoras de ciudades como la Gran Tenochtitlan o Azcapotzalco. La visión de una tierra desolada dejaba descubiertos los contrastes entre los grupos nómadas, conocidos con el apelativo de chichimecas, y las sociedades sedentarias, que, pa-

radójicamente, habían llegado desde ese Norte nómada a poblar la Cuenca del Anáhuac. Los mexicas, por ejemplo, chichimecas de origen, nombraban a las tierras de los nómadas Chichimecatlalli, la Tierra de los Chichimecas, o Teotlalpan Tlacoachcalco Mictlampa (la tierra grande que es el lugar de la muerte). Estas versiones aludían a la vida nómada y fueron transmitidas por los propios nahuas a fray Bernardino de Sahagún en el transcurso de las varias conversaciones que el sacerdote-historiador entabló con los escasos intelectuales mexicas sobrevivientes a la Conquista. Agregaban quienes en la historia han pasado como “los informantes de Sahagún” que la Tierra de los Chichimecas es un lugar de rocas secas, de fracaso, de sufrimiento, fatiga y tormento. Es un lugar de inanición. Esta visión desolada de los amplios territorios que vendrían a constituir el Norte de México se continuó y llegó incluso hasta el siglo xx a través de intelectuales de la talla de José Vasconcelos, quien opinaba que esa vastedad norteña era una tierra sin alma, de pobreza cultural y a la que habría que civilizar. Durante años se les negó a los grupos chichimecas, muy diferentes entre sí, aunque caracterizados por el nomadismo, el lugar que han jugado en la configuración de la Nación en México. La política indigenista no fue la excepción. La propia antropología desarrollada en México llegó tarde al Norte al concentrar su atención en el centro del país y en los pueblos y culturas del Sur y del Sureste. Al Norte de México se le ha analizado hasta hace pocos años desde una visión centralista, negándose sus desarrollos endógenos. En relación con el indigenismo, al Norte de México se le vio desde la óptica de Mesoamérica, sin poner atención a sus propias características.

La fundación de una escuela de antropología no ocurrió hasta el 12 de enero de 1990, cuando un grupo de antropólogos, bajo el liderazgo académico de Juan Luis Sariego, instaura una extensión de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la ciudad de Chihuahua (ENAH-Chihuahua). Participaron en ese suceso Margarita Urías, Lourdes Pérez, Augusto Urteaga, Víctor Quintana y Luis Reygadas, quienes iniciaron la enseñanza y la investigación antropológica en el Norte de México. En 2012 la ENAH-Chihuahua pasó a ser la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), como una dependencia directa del INAH. Para ese año, los resultados de las investigaciones de los propios fundadores y de los estudiantes egresados de las aulas de la ENAH-Chihuahua primero y de la EAHNM después demostraban que al paradigma indigenista modelado desde una visión mesoamericana lo había modificado la realidad de México, que es un país regionalizado. Visto desde el Norte, el indigenismo fue un planteamiento con bases teóricas vulnerables al no tomar en cuenta las configuraciones regionales de México. Lo que le sucedió al indigenismo en el Norte de México llama la atención hacia América Latina, donde las políticas de Estado hacia los pueblos originarios no se entenderán en toda su complejidad hasta que tengamos análisis a fondo de los resultados regionales de su aplicación.

En los casos de México, Guatemala, Ecuador y Perú, analizados en este texto, el indigenismo está relacionado con la concepción de la comunidad. En este sentido, el antropólogo peruano Fernando Fuenzalida demostró en 1970 que el modelo de comunidad indígena impuesto en América Latina proviene del colonialismo como un medio de control de la población originaria. Todavía actualmente persiste un

prejuicio contra los patrones de asentamiento dispersos, porque no responden al modelo de comunidad introducido durante los regímenes coloniales. En el caso del Norte de México, la política de congregar a la gente y crear la comunidad se inició en la Sierra Tarahumara durante la época colonial, siguiendo los modelos de poblamiento impuestos por los misioneros jesuitas. El fracaso de semejante modelo se debió a que está basado en la comunidad, cuya imposición no fue rechazada en las sociedades sedentarias como las que los españoles encontraron en el actual Valle de México. Tal fracaso no sólo se localiza en el caso de la Sierra Tarahumara, sino, en general, en todo el amplio territorio que hoy cubre al Norte de México —incluso el Suroeste de Estados Unidos— y las áreas ocupadas por las sociedades silvícolas de América Latina. Este modelo, que intentaron imponer los jesuitas en los días coloniales, renació con el triunfo de la Revolución mexicana y la continuación de postulados del liberalismo del siglo xix. Es más, de acuerdo con la teoría de Gonzalo Aguirre Beltrán de las Regiones de Refugio, el INI procedió a la imposición del modelo comunitario en todo el territorio de México, haciendo tabla rasa de la variedad regional, al igual que antaño lo habían hecho los jesuitas. El modelo fracasó también en el amplio Norte de México con las llamadas “colonias agrícolas indígenas”, que estudiaron antropólogos como Juan Luis Sariego entre 1998 y 2002. Al respecto, es importante tener en cuenta el documento firmado en 1906 por el entonces gobernador de Chihuahua Enrique Creel, en donde se plantea la creación de una Junta Central Protectora de Indígenas, lo que vendría a constituir un antecedente de los Consejos Supremos instalados por el INI en 1970. Así, el indigenismo del siglo xx en el Norte de

México tiene antecedentes en las medidas adoptadas en la época colonial, continuadas por el Estado nacional que resultó de las luchas por la Independencia, y que retomó el Estado posrevolucionario de 1910.

No sólo el caso de los tarahumaras es importante para escribir una historia del indigenismo en el Norte de México. El modelo mesoamericano indigenista se aplicó asimismo entre los pimas, los tepehuanos, los kikapús y los guarijíos, por mencionar sólo a algunos de los pueblos originarios que fueron objeto de las políticas asimilacionistas. Con respecto a los guarijíos, es muy ilustrativa la experiencia de la antropóloga María Teresa Valdivia Dounce, que escribió una etnografía de su propio desempeño como funcionaria del INI. Trabajos como el de Teresa Valdivia demuestran que es muy distinta la etnografía usada para afirmar la teoría de la aculturación de la que resulta de la crítica a ésta. Salomón Nahmad lo ha comentado y documentado en textos publicados en 2014. En este sentido, Juan Luis Sariego recalcó que la etnografía indigenista ignoró al mundo mestizo frente al cual se afirma la identidad indígena. Los antropólogos indigenistas construyeron una serie de círculos etnográficos recurrentes, como lo hicieron también en Los Altos de Chiapas. Por ello, no es sorpresa que el segundo Centro Coordinador Indigenista, inaugurado en 1952, se instalara en plena Sierra Tarahumara, en el poblado de Guachochi. Llama la atención que, no obstante la insistencia del propio Aguirre Beltrán en etnografiar al mundo mestizo, los antropólogos indigenistas concentraran su trabajo en elaborar una etnografía que apoyara los conceptos de la teoría de la aculturación.

Tanto en el caso de Los Altos de Chiapas como en el de Guachochi —extremos del indigenismo—, la etnografía del mundo mestizo descubriría un aspecto básico: los obstáculos al cambio social creados por los mestizos para evitar la plena ciudadanía de los pueblos indígenas. La falta de análisis del mundo mestizo en los extremos de la práctica indigenista en México, Los Altos de Chiapas y Guachochi, Chihuahua, ocultó la posibilidad de articular a una sociedad pluricultural en la que las relaciones interculturales fueran simétricas. La etnografía indigenista enfatizaba que los obstáculos al cambio venían de las sociedades indígenas, pero obviaban el hecho de que los sectores no indígenas de la población son los que ejercen el dominio y se oponen al cambio en la situación de los pueblos originarios, como lo demostró ampliamente el conflicto en Chiapas entre Gonzalo Aguirre Beltrán, el monopolio del alcohol y los sectores conservadores de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. En el caso del Norte de México, el error de los indigenistas estribó en el planteamiento de la comunidad como modelo para lograr el cambio social y la asimilación de la población. Los indigenistas, pertrechados en el modelo mesoamericano, fueron incapaces de entender la organización social de los pueblos originarios de la antigua Gran Chichimeca, el porqué de la dispersión territorial, la centralidad del parentesco al lado de la atomización de los ranchos y rancherías junto con la organización de los liderazgos. En el Norte, el indigenismo de Estado operó ignorando lo que son históricamente y cómo se organizan los pueblos originarios en esa parte del país. Los antropólogos indigenistas no fueron capaces de entender la propia visión del desarrollo de los pueblos indios expresada en la concepción del buen vivir. Para los indigenistas, eran los pueblos indios los que debían

aceptar al mundo mestizo equiparado como el nacional, para incorporarse y diluirse en él. Es esto lo que sujetaron a una crítica los antropólogos como Juan Luis Sariago, Luis Reyagadas o Augusto Urteaga, y en general, los pioneros de la antropología académica en el Norte de México. En los aportes de Juan Luis Sariago en particular, como líder en la insistencia de llevar la antropología al Norte de México, destaca el análisis concreto de las acciones indigenistas en Chihuahua, lo que le permitió descubrir las fallas del modelo mesoamericano aplicado por el centralismo académico en contextos donde no cabía. Además, Juan Luis Sariago llamó la atención desde su trabajo de tesis doctoral en 2001 sobre la importancia de analizar la realidad de los pueblos originarios del Norte de México, cuya especificidad era prácticamente desconocida por los antropólogos mexicanos. El análisis del indigenismo en el Norte de México demuestra la importancia de revisar los resultados de la aplicación de las políticas indigenistas en contextos empíricos concretos en América Latina y elaborar historias regionales al respecto, como hemos insistido en varias partes de este libro.

LA GENERACIÓN CRÍTICA EN MÉXICO

El libro *De eso que llaman antropología mexicana* aparece bajo la autoría de Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, todos profesores de la ENAH en aquellos años y miembros de la Coalición de Maestros en apoyo al Movimiento Estudiantil de 1968. Antecedido por la discusión acerca del colonialismo interno, *De eso que llaman antropología mexicana* vino a

señalar un punto de ruptura claro entre la antropología y el Estado nacional. Los autores del libro concuerdan en que la antropología en México asumió un nuevo compromiso, en gran medida como resultado del Movimiento de 1968, puesto que su objeto de estudio es la sociedad mexicana en su conjunto, la propia sociedad del antropólogo, compleja, diversa y contradictoria. En ese contexto, el antropólogo en América Latina no es un extraño a la sociedad que estudia, sino que pertenece a ella y participa de sus formas culturales y de sus contradicciones; es decir, los autores de *De eso que llaman Antropología Mexicana* extienden a la antropología que se hace en América Latina este mismo compromiso.

La sistematización de la crítica al indigenismo produjo diversas reacciones y resultados en América Latina. Aguirre Beltrán, reconociendo que el Movimiento Estudiantil de 1968 provocó una nueva situación en México, habló de una división entre antropólogos académicos y antropólogos aplicados. Por otra parte, un sector de antropólogos latinoamericanos a los que se unió un heterogéneo grupo de antropólogos provenientes de países europeos y de Estados Unidos decidió apoyar a los emergentes movimientos sociales y políticos de los pueblos indígenas. Visto a la distancia, es posible afirmar que *De eso que llaman antropología mexicana* no sólo marcó la ruptura de un sector de los antropólogos con el Estado nacional en México, sino que además provocó el surgimiento de nuevas corrientes teóricas y aun ideológicas que influyeron en varios países de América Latina. Guillermo Bonfil, como lo muestra la amplia documentación de ese periodo, se colocó como parte de un liderazgo de los antropólogos que apoyaban las causas de los pueblos indígenas en Latinoamérica. Pero la atención europea hacia la situación de los indígenas en América Latina la provoca-

ron las denuncias del etnocidio y del genocidio que ocurrían en las Selvas Amazónicas de América del Sur, en donde el exterminio de los grupos silvícolas avanzaba de forma paralela a la destrucción de los mantos selváticos, proceso que continúa en la actualidad. Las noticias del horror que recorría las selvas sudamericanas causaron la movilización de antropólogos y organizaciones configurando un contexto internacional de apoyo a las poblaciones indígenas bajo amenaza real de extinción.

LAS REUNIONES DE BARBADOS I Y II: ANTROPOLOGÍA Y MOVIMIENTOS IN-

DÍGENAS

Mientras en México, justo en el periodo que abarcó el mayor crecimiento del INI bajo la presidencia de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), se intensificó la crítica a los postulados indigenistas, también se amplió notablemente el campo temático de los antropólogos, además de crearse espacios institucionales para la investigación y la enseñanza. En la medida en que los antropólogos extendieron sus campos de interés hacia los problemas de la sociedad en general, fue notoria su paulatina retirada de los órganos del Estado dedicados a la atención de las comunidades indígenas, igual que la paulatina decadencia de estas instituciones. El Estado nacional dejó de consultar a los antropólogos mientras el indigenismo era demolido y sustituido por políticas públicas sexenales, sobre todo, después del levantamiento armado del EZLN, ocurrido el 1 de enero de 1994. Está por verse qué ocurre con el nuevo Instituto Nacional de los Pueblos Indios (INPI), que también incluye entre quienes deben ser atendidos

por la institución a los grupos llamados afromexicanos. La crítica al indigenismo provocó una revisión de las tareas, los objetos de estudio y los contenidos teóricos de la antropología, como lo muestran las reuniones convocadas en América Latina para revisar la disciplina y sus compromisos, además de la pugna por el destierro del indigenismo como política de asimilación cultural, la protesta por la situación general de los pueblos indios y el apoyo a sus movimientos de reivindicación social, cultural y política, incluyendo la condena a los asesinatos masivos en América del Sur. Precisamente la reunión más importante que se celebró con esos propósitos es la llamada Simposio: Fricción Inter Étnica en América del Sur no Andina, conocida como la reunión de Barbados I y celebrada en enero de 1971. La reunión fue coordinada por Georg Grünberg, director del Proyecto Pai-Tavytera y Guaraní del Paraguay, mientras el financiamiento corrió a cargo del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra, Suiza; la Universidad de Berna, Suiza, y la Universidad de las Indias Occidentales de Barbados, sede del Simposio. Esta primera reunión se concentró en documentar y discutir la situación de los grupos silvícolas de América del Sur sin tocar la llamada Región Andina y sin enfatizar en el indigenismo en sí. Sin embargo, en su Declaración Final, el Grupo de Barbados hace un llamado para que los antropólogos se comprometan con las “luchas de liberación” de los pueblos indígenas —etnias, dice la Declaratoria— oprimidos. La Declaración de Barbados I abrió un nuevo capítulo: el análisis de los movimientos de los pueblos indígenas más allá de la sola crítica al indigenismo. Además, advierte el Grupo de Barbados que para evitar actitudes colonialistas debe reconocerse el “derecho inalienable” de los pueblos indígenas a

protagonizar sus propias luchas sin estar sujetos a liderazgos extraindígenas.

Un hecho relevante sucedido en la reunión de Barbados I fue el encuentro personal de Guillermo Bonfil con el antropólogo italooperuano Stefano Varese, cuya amistad ha sido importante en el desarrollo de la crítica al indigenismo. Ambos se conocían por haber cruzado correspondencia desde 1968, pero fue en la reunión de Barbados I cuando entablaron una estrecha relación personal. Varese había sido desterrado de Perú a raíz del golpe de Estado del general Morales Bermúdez, quien contó con el apoyo del gobierno de Estados Unidos. Después de la reunión de Barbados I, a instancias de Guillermo Bonfil, Stefano Varese arribó a México en 1976. En su calidad de director general del INAH, Guillermo Bonfil nombró a Varese investigador visitante en la institución. El antropólogo italooperuano no tardó en integrarse al mundo intelectual mexicano, particularmente al que formaba uno de los círculos de los antropólogos críticos, cuyo líder era Guillermo Bonfil. Tiempo después, Varese se trasladó a Oaxaca, en donde asumió el cargo de director de la Unidad Regional de Culturas Populares en Oaxaca, nombramiento que le extendió Leonel Durán, otro de los destacados antropólogos críticos relacionados con Bonfil. En Oaxaca, Stefano Varese desarrolló una labor de importancia entre las comunidades indígenas, y como crítico del indigenismo escribió textos que forman parte de la historia de la antropología crítica en América Latina. En 1990, Varese se trasladó a California para cumplir compromisos como profesor visitante en el Campus de Berkeley de la Universidad de California. También fungió como profesor en el Campus de Davis de la misma Universidad de California. Actualmente,

Stefano Varese es profesor del Departamento de Estudios Nativos Americanos de la Universidad de California en Davis y director del Centro de Investigaciones Indígenas de las Américas-IRCA en el mismo Campus de Davis, lo que no obsta para que siga publicando textos relacionados con la situación de los pueblos indígenas mexicanos, en particular, los zapotecos de Oaxaca.

A partir de Barbados I se llevaron a cabo varias reuniones en Iquitos, Perú, en 1971, y en Asunción, Paraguay, en 1972. De hecho, entre 1971 y 1977 ocurrieron varias reuniones en referencia a los movimientos indígenas en América Latina, las cuales configuraron un ciclo que culminó en 1977, con la reunión de Barbados II, ciclo que incluye al Primer Congreso Indígena de Chiapas, celebrado del 13 al 15 de octubre de 1974 y convocado por la diócesis de San Cristóbal de las Casas, siendo obispo monseñor Samuel Ruiz.

Antes de Barbados I y a escasos meses de que se publicara *De eso que llaman antropología mexicana*, se llevó a cabo una reunión en el poblado de Xicotepec de Juárez, en el estado de Puebla, del 22 al 25 de enero de 1970. La reunión se congregó bajo el tema “Encuentro sobre indigenismo en México”, y fue convocada por Ángel Palerm a través de una carta abierta publicada en la revista *América Indígena* apenas despuntando el mes de enero de 1970. En aquel año, Ángel Palerm fungía como director del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México, mientras Gonzalo Aguirre Beltrán era el director del Instituto Indigenista Interamericano (III). El propósito para reunirse fue expuesto en la carta abierta firmada por Palerm: revisar y discutir el indigenismo en sus varias modalidades. De hecho, en la reunión estuvieron representados

cuatro grupos: 1) los antropólogos aplicados, incluyendo a maestros egresados de las Escuelas Normales del país; 2) representantes del clero católico, entre ellos, el obispo Samuel Ruiz; 3) representantes de diferentes denominaciones evangélicas, incluyendo el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), y 4) antropólogos sociales y lingüistas de la UNAM y de la Universidad Iberoamericana, grupo al que Aguirre Beltrán bautizó como “los académicos” disgustados con el indigenismo.

El lugar de reunión era una casa de retiro espiritual de la Iglesia católica, conseguida por el obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz. La reunión fue muy importante, porque pudo congregarse tres tipos de indigenismos: el del Estado nacional mexicano, el de las Iglesias evangélicas y el de la Iglesia católica, así como a sus críticos. No es una casualidad que la reunión se celebrase a inicios de 1970, tomando en cuenta que el Movimiento Estudiantil de 1968 contribuyó a que la discusión en torno al indigenismo se agudizara, con una crítica especialmente severa hacia el concepto de asimilación. A las Iglesias se les reclamó la imposición de visiones del mundo ajenas a la de los indígenas, lo que resultaba en una suerte de esquizofrenia cultural. Por su parte, los antropólogos del INI habían expresado su opinión de que los académicos críticos practicaban un academicismo inútil, mientras los misioneros del ILV aducían varios argumentos para justificar su actividad, tales como que eliminaban las “supersticiones y brujerías de los indios”, además del alcoholismo.

Habría que recordar que en ese año de 1970 se amplió el debate sobre la relación entre marxismo y cristianismo. Un libro, *Marx y la Biblia* (1972), escrito por el jesuita Porfirio Miranda, vino a profundizar esa discusión y a difundirla en los ámbitos universitarios e intelectuales en general. El pro-

pio obispo Samuel Ruiz estaba buscando en la antropología una respuesta a sus inquietudes sobre la validez de los métodos para evangelizar. La teología de la liberación, propuesta por el sacerdote jesuita Gustavo Gutiérrez, se difundía entre el clero católico apoyada por una figura señera de la Iglesia católica en México, el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo. Así, el ámbito de la reunión, su contexto, era muy particular, porque ocurría en pleno periodo de la Guerra Fría y de las discusiones entre indigenistas y varias corrientes críticas tanto de la antropología como de los intelectuales en general. En efecto, durante las discusiones afloraron los desacuerdos no sólo entre los grupos participantes sino también entre quienes en ese momento configuraban uno de los liderazgos vigentes en la antropología mexicana: Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil y Ángel Palerm. De la reunión de Xicotepec de Juárez se obtuvo el convencimiento de que había que revisar no sólo al indigenismo, sino también a la antropología en general, tanto en sus postulados teóricos como en su aplicación. El propio Aguirre Beltrán reconocía que el Movimiento de 1968 había señalado un problema que debía reflexionarse. El tiempo le truncó esa reflexión, que en parte publicó en su libro *El pensar y el quehacer antropológico en México* (1994). Como mencionamos, Gonzalo Aguirre Beltrán murió en Xalapa, Veracruz, en 1996.

La segunda reunión de Barbados, celebrada en julio de 1977, planteó como punto de partida el reconocimiento de la movilización de los pueblos indios en América Latina, notoria en el periodo que va de 1971 a 1977. No sólo son los movimientos en sí los que llamaron la atención del Grupo de Barbados II, sino además el incremento de las organizaciones autonombradas indígenas, que nacían como respues-

tas al indigenismo de los Estados nacionales, además de abrir un nuevo campo de reflexión para los antropólogos: el estudio comparado de las diversas organizaciones indígenas para establecer sus similitudes y diferencias. De hecho, el Grupo de Barbados II se congregó bajo el tema general de “Los movimientos de liberación en América Latina” y dejó nuevamente la coordinación general a Georg Grünberg, aunque la reunión estuvo organizada por el Centro Antropológico de Documentación para América Latina (CADAL), dirigido por Nemesio Rodríguez y con sede en México. En una primera aproximación, Guillermo Bonfil afirmó que un rasgo generalizado de estas nuevas organizaciones indígenas era la defensa de sus derechos e intereses. Según Bonfil, algunos de estos movimientos también reconocían que sus problemas eran de orden nacional, y desde esa perspectiva proponían alianzas con otros sectores de la llamada “sociedad mayor”. En este sentido, el Grupo de Barbados II planteó como una tarea de la antropología estudiar las causas y las formas de las movilizaciones indígenas para establecer elementos estructurales y diferenciarlos de los coyunturales, lo que facilitaría la evaluación de la viabilidad de las estrategias de acción seguidas por los pueblos indígenas. Congruente con estos planteamientos, Bonfil dedicó tiempo al estudio de lo que él llamó el pensamiento político indio en América Latina.

Después de discutir alrededor de 25 ponencias, el Grupo de Barbados II emitió cuatro Declaratorias: Declaración de Barbados II; Recolonización de América del Sur: No a la Invasión Racista; Sobre el Instituto Lingüístico de Verano, y La Mujer Indígena. En la Declaración de Barbados II el Grupo escribe en primera persona y se dirige a los “hermanos

indios” para describir la dominación física y la dominación cultural como situaciones no sólo nacionales, sino también internacionales. Ante estas formas de dominación, la Declaración hace un llamado a la unidad de los pueblos indígenas del continente e invoca lo que puede tomarse como una utopía: reubicar los procesos históricos particulares y culminar con ello el “capítulo colonial”. La Declaración termina aconsejando estrategias e instrumentos para lograrlas.

En la Declaratoria sobre la nombrada Invasión Racista el Grupo alude a los planes que, se asegura, existían para crear enclaves de población en América del Sur, conformados por inmigrantes trasladados desde países de Asia y África para distribuirlos en el Cono Sur a través de convenios que firmarían el Comité Intergubernamental de Migraciones Europeas (CIME) y los gobiernos respectivos de los países receptores. La Declaración señala que las primeras etapas de este plan consistían en trasladar población de Zimbabue a Bolivia para después hacerlo en Uruguay, Argentina, Paraguay y Ecuador. El Grupo de Barbados II afirmó que este plan era parte de un proyecto para eliminar a las poblaciones indígenas locales y terminar así con los emergentes movimientos sociales. Más aún, la Declaración afirma que el plan de colonización era una estrategia de Europa para vaciar ese continente de población que no deseaba, misma que, en todo caso —dice la Declaratoria—, debería ser regresada a sus países de origen.

En la Declaratoria que se refiere al ILV se acusa a éste de seguir una política de colonialismo y de ocultar su verdadera naturaleza como organización misionera al servicio de las Iglesias evangélicas. Defiende la Declaratoria el derecho de los indígenas a hablar sus propias lenguas —en referen-

cia no sólo al idioma verbalizado, sino también a sus formas de actuar y organizativas—, así como a la elaboración de manifestaciones culturales materiales e inmateriales. Se criticó la pretensión del ILV de negar a los pueblos indígenas la posibilidad de formar unidades lingüísticas insistiendo en la fragmentación de los idiomas vernáculos, y la de hacer parecer a estos lenguajes como ahistóricos e incapaces de entender y expresar al mundo de hoy. Además de todo ello, la acción del ILV, dice la Declaratoria, es de orden coercitivo, al introducir las ideologías del protestantismo y actuar en contra de las movilizaciones sociales y políticas de los pueblos indígenas. En una palabra: el ILV, además de aliado del indigenismo, es una agencia del imperialismo estadounidense para el Grupo de Barbados II.

En la Declaración número cuatro el Grupo de Barbados II sostiene que la acción aculturativa (se entiende que del indigenismo) ha empeorado la situación de la mujer indígena, porque la somete a un doble colonialismo en su condición de indígena y de mujer. El indígena aculturado participa en el maltrato generalizado hacia la mujer. Para colmo, dice la Declaración, los misioneros pretenden degradar a la mujer a partir de lo que el Grupo de Barbados II califica como la ideología sexual de Occidente. Ello va unido al arrebató de los hijos para internarlos y lograr la aculturación desde pequeños, además de sujetar a las indígenas a la esterilización forzada. El objetivo expreso de estas acciones —dice la Declaratoria— es bloquear la supervivencia histórica de los pueblos indígenas y mutilar los movimientos sociales que protagonizan.

Las cuatro Declaratorias están firmadas el 28 de julio de 1977. Los participantes en esta segunda reunión del Grupo

de Barbados fueron: Domingo Antun (Federación Shuar de Ecuador), Nelly Arvelo de Jiménez (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC, de Venezuela), Miguel Alberto Bartolomé (Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, México), Guillermo Bonfil Batalla (director del Centro de Investigaciones Superiores del INAH, CIS-INAH, México), Víctor Daniel Bonilla (Colombia), José Belo Chipenda (Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra), Alberto Chirif (Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica, CIPA, Perú), Víctor de la Cruz (Comunidad Zapoteca, México), Julio Dixon (Comunidad Guaymí, Panamá), Eulogio Frites (Asociación Indígena de la República de Argentina, AIRA, Argentina), Miguel González (Asociación Nacional Indígena de Panamá, ANIP, Panamá), Georg Grünberg (Proyecto Pai-Tavytera y Guaraní, Paraguay), un miembro de la Comunidad Guajira (Venezuela/Colombia), un miembro del Movimiento Indio de Guatemala (Guatemala), Jean-Loup Hebert (Francia), Natalio Hernández (Alianza de Profesionales Indígenas Bilingües de México, México), Simeón Jiménez (Federación Indígena Territorio Federal, Amazonas, Venezuela), Thomas Lisboa (Consejo Indígena Misionero, CIMI, Brasil), Jesús Luis López (Nación Amuesha, Perú), Zacarías Mamani (Tupaj Katari, Bolivia), Vicente Mariqueo (Pueblo Mapuche, Chile), Trino Morales (Consejo Regional Indígena de Cauca, CRIC, Colombia), Carlos de Araujo de Moreira Neto (Brasil), Esteban E. Mosonyi (Universidad Central de Venezuela), Brian Myers (Nación Onandaga, Estados Unidos), Salvador Palomino (Movimiento Indio Peruano, MIP, Perú), Darcy Ribeiro (Brasil), Nemesio J. Rodríguez (Centro Antropológico de Docu-

mentación para América Latina, A.C., CADAL, México), Cirila Sánchez Mendoza (Comunidades Chatinas, Oaxaca, México), Alberto Santacruz (Asociación de Parcialidades Indígenas del Paraguay, Paraguay), Silvio Coehlo Dos Santos (Universidad Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil), Pedro Agostinho Da Silva (Universidad Federal de Bahía, Brasil), Julio Tumiri Apaza (Mink'a Bolivia), Stefano Varese (Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, México) y Bertha Vargas (Panamá).

Una importante diferencia con la reunión de Barbados I es que hubo una mayor presencia indígena en Barbados II. En México los pronunciamientos de las reuniones de Barbados fueron enérgicamente respondidos por Gonzalo Aguirre Beltrán, lo que también provocó su discusión en diferentes grupos de antropólogos. Para algunos, la reacción de Aguirre Beltrán estuvo fuera de lugar, puesto que las reuniones de Barbados I y II no se refirieron al indigenismo, sino a la situación de los pueblos silvícolas de América del Sur. Esta opinión es relativa, porque al leer las ponencias y las declaratorias, se alude directamente al indigenismo o bien al proceso de aculturación, que, como es ampliamente conocido, era la bandera del indigenismo. Para otros grupos amplios de antropólogos en América Latina y en otras partes del mundo, las Declaratorias de Barbados I y II constituyeron parte de los documentos más importantes en apoyo a los movimientos indígenas de la década de 1970 en el continente americano. En efecto, sobre todo en Barbados II, se discutió la importancia de los propios movimientos indígenas como plataformas críticas del indigenismo de Estado.

Las discusiones observaron que después de 1968 se produjo una proliferación de reuniones en América Latina cu-

yo tema central fue la cuestión indígena y en cuyos contextos se forjaron líderes y movimientos. Así, en 1975 se llevó a cabo la reunión del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI) en Canadá, pero acaparada por los pueblos indígenas de América Latina. En 1977 Panamá fue la sede del Primer Congreso Internacional Indígena de América Central, mismo que propició el establecimiento del Congreso Regional de Pueblos Indígenas de América Central (Corpi). En ese mismo año de 1977, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) auspició en Ginebra, Suiza, una reunión de organizaciones no gubernamentales (ONG) para discutir el problema de la discriminación al que están sujetos los pueblos indígenas en el continente americano. Tres años después de la reunión de Ginebra, se celebró en 1980 el Congreso de Movimientos Indios en Cuzco, Perú, que resultó en la fundación del Consejo Indio de América del Sur (CISA). Todos estos movimientos y reuniones representan otro ángulo de la crítica a la inoperancia del III y de los institutos indigenistas nacionales en torno a la defensa de los derechos de los pueblos originarios.

EDUCACIÓN INTERCULTURAL: DEL INDIGENISMO ACULTURATIVO AL IN-

DIGENISMO PARTICIPATIVO

Durante el sexenio en el que Vicente Fox Quezada fue presidente de México (2000-2006) se abrieron las primeras Universidades Interculturales en el país. La iniciativa de crear este tipo de universidades corresponde a la maestra Sylvia Schmelkes en momentos en que fungía como subsecretario

de Educación Julio Rubio Oca, quien se había desempeñado como rector general de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), entre otros cargos. Fue en el poblado de San Felipe del Progreso, Estado de México, en donde se instaló en diciembre de 2003 la primera Universidad Intercultural. Los mazahuas son el pueblo indígena que vive en el municipio de San Felipe del Progreso, y ocupan también partes de los municipios de Ixtlahuaca y Atlacomulco. El primer rector de la Universidad Intercultural del Estado de México fue el antropólogo Felipe González Ortiz. El propósito expreso por el que se crearon las Universidades Interculturales en México fue atender la educación superior entre los pueblos indígenas del país, una demanda contenida en los Acuerdos de San Andrés firmados entre el gobierno de México y el EZLN. Antes de la creación de esta Universidad en el Estado de México, se había establecido en el poblado de Mochicahui, Sinaloa, la Universidad Autónoma Indígena de México durante el mes de diciembre de 2001, bajo la dirección general del Antropólogo Jesús Ángel Ochoa Zazueta. Tiempo después, esta Universidad se incorporó al Sistema de Universidades Interculturales en México, que se configuró con las fundaciones de la Universidad Intercultural de Chiapas (2005), la Universidad Intercultural de Tabasco (2005), la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (2005), la Universidad Intercultural de Quintana Roo (2006), la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (2006), la Universidad Intercultural de Guerrero (2007), la Universidad Intercultural del Estado de San Luis Potosí (2011) y la Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo (2012). Asimismo, en 2005 la Universidad Veracruzana inició su propio Programa Intercultural en la Huasteca Veracruzana, el Totonica-

pán, la Sierra de Zongolica y la Zona Selvática. Por su parte, la Orden de los Jesuitas instaló una Universidad en Oaxaca con el nombre de Instituto Superior Intercultural Ayuuk (Mixe). Este Sistema Universitario Intercultural se organizó no sólo desde la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública (SEP), sino también desde la Red de Universidades Interculturales de México (Redui), cuyo primer presidente fue el antropólogo Andrés Fábregas Puig y que actualmente se denomina Asociación Nacional de Universidades Interculturales (ANUI), instalada el 10 de febrero de 2014.

La educación superior intercultural se extendió por América Latina debido en parte a las demandas de los movimientos indígenas y afros, sin que México sea una excepción. Así, en Ecuador, durante la década de 1990 una de las demandas más enfáticas de los movimientos indígenas fue la de abrir los espacios de educación superior y crear instituciones propias de los pueblos originarios. La respuesta a esta demanda fue la creación de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, mediante un decreto de ley expedido en 2004. La Universidad Intercultural en Ecuador surgió apoyada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) y el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI). Sin embargo, la Universidad Intercultural fue cerrada al no ajustarse a los estándares de evaluación de la educación superior en Ecuador, un proceso que las organizaciones indígenas calificaron de “Apartheid epistémico”. La insistencia del movimiento indígena logró después de cuatro años que la Universidad Intercultural abriera de nuevo sus puertas, ahora

con el nombre de Universidad Intercultural Pública Comunitaria.

En Bolivia, en el año de 2008, el presidente Evo Morales firmó el decreto número 29664 por medio del cual se creaban la Universidad Quechua Casimiro Huanca, la Universidad Aymara Tupac Katari y la Universidad Guaraní y de Pueblos y Tierras Bajas Apiaguaki Tupa (conocida como la Unibol ^{GPTB}). También estas universidades surgieron de las demandas de los movimientos indígenas. El destino de estas instituciones es incierto debido al golpe de Estado contra el presidente boliviano Evo Morales y la toma del control del Estado por sectores de la población contrarios a la ciudadanía de los pueblos indígenas. Aunque en las pasadas elecciones el pueblo de Bolivia logró revertir el golpe de Estado al elegir como presidente a Luis Arce, del partido Movimiento al Socialismo (^{MAS}), la situación de Bolivia es aún inestable.

Una de las experiencias pioneras en educación superior intercultural ocurrió en Nicaragua, en donde se fundó la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (^{URACCAN}), en el año de 1994. Una de las gestoras más activas de esta Universidad, Myrna Cunningham, fue la primera rectora desde la fundación hasta el año de 2002, cuando fue electa Alta Hooker por un periodo que terminará en 2021. En los documentos de fundación se expresa que ^{URACCAN} surgió para atender las necesidades particulares de educación superior de los pueblos caribeños de Nicaragua. De esta Universidad dependen las Unidades Académicas de Bluefields, Nueva Guinea y Bilwi, a las que se unen extensiones en Rosita, Bonanza y Washta.

En Guatemala los movimientos indígenas han demandado la creación de una Universidad Intercultural Pública, lo que no es posible sin antes modificar la Constitución Política del país, que deposita en la Universidad de San Carlos de Guatemala la exclusividad para impartir educación superior pública. La opción de un establecimiento privado de educación superior intercultural no parece tener posibilidades en Guatemala. En varios países más de América Latina, como Chile, Argentina y Brasil, existen instituciones de educación superior interculturales que prácticamente sobreviven en condiciones muy difíciles.

En Perú, la Ley Universitaria número 30220, del 3 de julio de 2014, mandata y establece los lineamientos para garantizar la calidad de la educación superior, al mismo tiempo que faculta al Estado para establecer Universidades Interculturales. En 2017 el Ministerio de Educación del Estado peruano publicó los reglamentos para crear y desarrollar las Universidades Interculturales. Actualmente existen en Perú cuatro Universidades Interculturales: la Universidad Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa (UNISCJSA), que funciona para las provincias de Chanchamayo y Satipo en Junín; la Universidad Nacional Intercultural de Quillibamba (UNIQ), establecida en la provincia de La Convención en Cuzco; la Universidad Nacional Intercultural de La Amazonía (UNIA), localizada en la ciudad de Pucallpa en Ucayali, y la Universidad Nacional Intercultural de Bagua en Amazonas.

La discusión no sólo de la pertinencia de la educación intercultural sino además del propio concepto de interculturalidad sucede en el contexto del indigenismo participativo, que marcaría el final de las políticas asimilacionistas. Los próximos años serán el escenario en América Latina de la

aplicación del indigenismo participativo, cuyos derroteros dependerán de los contextos particulares de cada país latinoamericano. Sin embargo, el indigenismo como política de Estado, asimilacionista o participativo, no tendrá fin hasta que todas las minorías étnicas, grupos y pueblos de Latinoamérica sean reconocidos plenamente como sujetos de derecho y ciudadanos de la Nación y admitidos como componentes de sus respectivos Estados, tal como lo planteaba Guillermo Bonfil.

La discusión sobre la educación intercultural denotaba el cambio del indigenismo asimilacionista al indigenismo participativo en América Latina. Recapitulando la historia del indigenismo, se supuso que los pueblos originarios de lo que es hoy Latinoamérica iniciaron su mestizaje, culturalmente hablando, en el transcurso de los siglos que cubrió el periodo colonial. La demostración del éxito de ese proceso de aculturación, según los teóricos respectivos, está en la adopción generalizada de la religión católica, el habla castellana y las formas de organización social y política impuestas por el Estado español, incluyendo a la comunidad como sistema de control. Lo que se propuso el indigenismo interamericano acordado en el Congreso de Pátzcuaro en 1940 fue acelerar el proceso de aculturación existente y dirigirlo desde el Estado, buscando la configuración de sociedades nacionales y la consolidación de un nacionalismo apoyado en una cultura nacional. En esa empresa, según dice la teoría de la aculturación, los procesos históricos colocaron a los pueblos originarios no sólo en desventaja frente a la población no indígena sino también como obstáculos para integrar a una nación. De hecho, estas ideas se venían planteando desde la segunda mitad del siglo XVIII por quienes veían

en la existencia de los pueblos indígenas el obstáculo más complejo de remontar para lograr la operación de un mercado nacional, articulador no sólo de la economía sino también de las relaciones sociales en su conjunto. Estos convenimientos explican en gran medida varias de las políticas públicas que adoptó, por ejemplo, Benito Juárez en México, con la expedición de las Leyes de Reforma. Las políticas de los Estados nacionales surgidos en el siglo XIX en Latinoamérica constituyeron los primeros intentos que fueron configurando al indigenismo de Estado, el cual encontraría su articulación continental en el Congreso de Pátzcuaro de 1940. A partir de ese año se consolidó el planteamiento de que las relaciones interculturales eran negativas, porque constituían, en esa visión, la prueba de la existencia de diversas identidades que se erigían como barreras para configurar un nacionalismo sólido y, con ello, consolidar a cada nación latinoamericana. Sí era y sigue siendo una realidad, en cambio, la asimetría de las relaciones interculturales en América Latina, y justamente lo que los teóricos de la educación intercultural planearon fue el reconocimiento de esa realidad y la posibilidad de transformarla en una interculturalidad equitativa a través de la educación.

En la perspectiva de la teoría de la aculturación la educación está prevista como parte de los procesos que inducen la asimilación. En los países en donde se aplicó la llamada educación bilingüe-bicultural, como México, ése fue el medio para castellanizar y demoler una de las columnas vertebrales de toda cultura: la lengua. Aún en la actualidad no se logra superar ese esquema, con todo y los esfuerzos que se han ejercido en el campo de la educación intercultural, la cual no ha logrado su consolidación. El que la interculturali-

dad equitativa como meta no se haya logrado aún en América Latina, en general, es un resultado de insistir en la asimilación de los pueblos indígenas y la desaparición de la pluralidad cultural.

La crítica al indigenismo implicaba el análisis de la teoría de la aculturación y de las alternativas a la misma. En ese sentido, un primer paso fundamental es reconocer que la pluralidad cultural no es obstáculo para consolidar a las naciones de América Latina. Lo que es necesario desterrar es la abismal desigualdad social existente en los países latinoamericanos. Simultáneamente, son parte de estos procesos de reformulación de la Nación y el Estado en América Latina el reconocimiento de los aportes culturales de los pueblos originarios, el valor de sus lenguas como sistemas de pensamiento y la riqueza de una sabiduría preservada y enriquecida, no obstante el dominio colonial. Lo que la educación intercultural equitativa busca es un sistema incluyente, que reconozca los aportes de las culturas originarias y adecue las pedagogías a las características de los pueblos en cuestión. Es una tarea muy compleja. Implica la formación de magisterios adecuados y de procedimientos que no escondan un nuevo tipo de trato asimilacionista. En los contextos actuales de América Latina el paso de la teoría de la aculturación a la de la interculturalidad equitativa está en sus inicios y no existe aún un proceso consolidado que permita suponer que será una realidad próxima. Es la propia situación de interculturalidad, es decir, de relaciones entre culturas diferentes en el contexto de la Nación, lo que se convierte en el punto de partida para establecer mapas curriculares que admitan la importancia de los legados culturales de los pueblos originarios. Ello va unido con la búsqueda de la equidad en la propia relación intercultural y con los propó-

sitos de consolidar sociedades democráticas pugnando por terminar con la desigualdad social que caracteriza a las sociedades latinoamericanas.

El concepto de interculturalidad permite reconocer que no existe un proceso “normal” de asimilación cultural, sino que éste se instituyó como parte del dominio colonial, primero, y de una concepción errónea de cómo configurar a las naciones latinoamericanas, después. En el contexto del planteamiento intercultural lo central es la articulación equitativa de la variedad cultural, con el reconocimiento del derecho de cada cultura de resolver cómo llegar a esa articulación. En ese sentido, los teóricos de la educación intercultural no están planteando un subsistema educativo, sino establecer el reconocimiento de la variedad cultural en los sistemas existentes desde la educación primaria, pasando por la media superior, hasta la universitaria. La universalidad que invoca la propia Universidad debe iniciarse en la composición de la propia Nación. No se trata de elaborar un sistema educativo para indios y otro para no indios. Interculturalidad no debe equipararse a indigenismo, sino que es un concepto para explorar la relación entre culturas diferentes y, en concordancia con el conocimiento producido por esa exploración, diseñar nuevas estrategias de relación social y cultural, teniendo como meta el logro de la equidad.

EN RESUMEN

El indigenismo en Latinoamérica se impulsó desde los Estados nacionales con la perspectiva de fortalecer el nacionalismo, creando y consolidando identidades nacionales mien-

tras se buscaba la asimilación de las culturas originales. Los antropólogos diseñaron el indigenismo de Estado apoyados en las teorías de la aculturación. La antropología pasó a ser una disciplina de Estado. Asimismo, entre los propios antropólogos latinoamericanos surgieron las voces críticas del indigenismo, que se unieron a los movimientos sociales organizados por los propios pueblos originarios, en rechazo a las políticas estatales de asimilación cultural.

Con el fortalecimiento de la crítica al indigenismo, se fortaleció también el desacuerdo con los planteamientos desarrollistas, expresados en antropología con el concepto de desarrollo de la comunidad. En cambio, se revisó la teoría del colonialismo interno en contraposición a la de las Regiones Interculturales de Refugio. Desde el concepto de colonialismo interno, las posiciones críticas articularon el análisis de clase con el de etnia. De esta manera, los críticos del indigenismo lograron llamar la atención hacia la complejidad de un dominio que se ejerce desde la clase social y la condición cultural. La crítica a la teoría de la asimilación, más que el diagnóstico de la situación de los pueblos indígenas, es lo que distingue al indigenismo de sus críticos. Para éstos, debe desaparecer la categoría de indio para dar lugar a los nombres que los propios pueblos se han dado. En la crítica al indigenismo en México deben tomarse en cuenta las características diferentes de los pueblos indígenas del Norte, conocidos con el apelativo genérico de chichimecas (pueblos nómadas), respecto a los que habitaron la llamada macrorregión mesoamericana. Ello llama la atención a que es necesario el análisis del indigenismo en sus contextos regionales dentro de cada país latinoamericano.

En el capítulo también se describen varias de las reuniones celebradas por grupos críticos del indigenismo. Asimismo, se comenta sobre la fundación de Universidades Interculturales en América Latina, así como en torno a los papeles que éstas desempeñan en el complejo problema de las relaciones entre Estados nacionales y pueblos originarios.

REFLEXIONES FINALES

Si algún concepto ha sido crítico en la antropología en Latinoamérica a lo largo de su desarrollo, es el de indio. Como una herencia de la era colonial, el término *indio* se siguió y se sigue aplicando a los descendientes de los pueblos originarios que habitaban lo que es hoy el continente americano a la llegada de los europeos, iniciada con la presencia de Cristóbal Colón en el Caribe. Desde los primeros asentamientos y poblados coloniales en el Caribe insular se planteó la legitimidad o no de evangelizar a las poblaciones nativas usando la violencia y, particularmente, la guerra. Llegó a discutirse si los indígenas tenían o no alma, y, de acuerdo con la respuesta, si era o no dado hacerles la guerra “a sangre y fuego”, además de sujetarlos a esclavitud. No faltó quien pusiera en duda la humanidad de las poblaciones indígenas para justificar la guerra “a sangre y fuego”, a fin de lograr su cristianización. Todo ello se discutió en la llamada discusión de los naturales, sostenida en la ciudad de Valladolid, España, en 1540-1541. De hecho, una discusión de tal naturaleza ocurrió a lo largo de todo el periodo colonial entre quienes defendían la humanidad de los indígenas y quienes los veían como mano de obra esclava sin derecho alguno. Los enfrentamientos más enconados se dieron entre los humanistas, por un lado, y los fundamentalistas cristianos asociados con los encomenderos y quienes buscaban la riqueza pronta y fácil en las llamadas Tierras Nuevas, en la

parte contraria. Debe reconocerse que los dominicos estuvieron a la vanguardia en la defensa de los pueblos originales, sin oponerse a la evangelización, pero sí a la violencia y a la crueldad.

Las visiones cristianas difundieron la imagen de un Nuevo Mundo bajo el dominio de Satanás, lo que impulsaba la evangelización por cualquier medio. El espíritu de las Cruzadas alentó a los europeos, castellanos, portugueses, ingleses, daneses, franceses y holandeses a la invasión de lo que para ellos eran tierras nuevas, con la convicción de que así expandían las fronteras de la civilización. La expansión del mundo capitalista de la Europa Occidental encontró su expresión intelectual en la llamada teoría de la frontera, que hizo explícita el estadounidense Frederick Jackson Turner en las postrimerías del siglo ^{xix}. También los pensadores indígenas reflexionaron sobre los acontecimientos que de manera dramática vivían sus pueblos. Son reflexiones que aún estamos por conocer en toda su profundidad, y que manifestaron personajes como el líder chichimeca Francisco Tena-maxtle, o el grupo llamado “informantes de Sahagún”, que conversó largo con fray Bernardino, o en Perú el Inca Túpac Amaru. En Europa las primeras visiones de los pueblos originarios y sus culturas se elaboraron en el marco del cristianismo e incluyen no sólo la convicción de la naturaleza satánica de esas culturas, sino aun la puesta en duda de la humanidad de los llamados indígenas. No obstante todo ello, el pensamiento crítico de la época se abrió paso en medio de los dogmas. Los textos escritos por personajes como fray Bartolomé de las Casas, José de Acosta, fray Bernardino de Sahagún o Juan de Castellanos son ejemplos de reflexiones analíticas acerca de las culturas de los pueblos

desconocidos frente a las visiones de Occidente. Quedaba planteado el interrogante acerca de la variedad de la cultura ante ese inmenso mundo de mundos que José Martí llamó Nuestra América. Así, Sahagún descubrió para Europa varios orbes culturales, a cuál más complejo, con idiomas refinados, gran potencialidad literaria y variedad lingüística. No sólo eso: Sahagún demostró la existencia de estructuras de pensamiento y de formas de organización social y política que desdecían las visiones cristianas del orbe indígena. Por su parte, fray Bartolomé de las Casas avanzó en una propuesta analítica y crítica que causó profunda conmoción en la España de su época, al demostrar la destrucción de culturas enteras. La escritura del fraile dominico es lúcida e implacable. España no daba, sino que quitaba. *La Breve Historia de la destrucción de las Indias* es el texto más complejo que produjo el pensamiento crítico como resultado del análisis de la actuación castellana en América. En América del Sur Juan de Castellanos describió la invasión de la actual república de Colombia en uno de los poemas más extensos escritos en lengua castellana: *Elegías de varones ilustres de Indias*. Castellanos ocupó treinta años de su vida para escribir ese poema, que inició en 1568. En un texto admirable, el poeta logró cantar a los pueblos americanos resaltando sus logros culturales y demostrando que la existencia de esos mundos transformó la Historia y la convirtió en suceso universal. Pero la hazaña mayor de Juan de Castellanos fue enlazar los idiomas vernáculos con el castellano, poniéndolos al mismo nivel de importancia literaria.

Los años coloniales en tierras de la actual América Latina fueron tiempos de una permanente discusión entre los intereses coloniales y el pensamiento crítico. La Guerra Chichimeca en territorios de Nueva Galicia y de Nueva España fue

objeto de reflexiones, dichos y contradichos entre los hombres de Iglesia, los humanistas aun dentro del cristianismo y los intelectuales de la época, como lo ha demostrado Alberto Carrillo Cazares. A lo largo y lo ancho del continente, el debate recorrió pueblos y ciudades, y llegó incluso a Europa. El tema central: el derecho de las culturas originales a la existencia y la preservación de sus seres históricos. Siglos después ésa seguiría siendo la discusión planteada por el indigenismo dentro de los contextos nacionalistas. Lo que es notable es que el colonialismo fue cuestionado desde sus orígenes y desde sus cimientos en la discusión sobre las culturas originales, tal como sucedió con el indigenismo. La expansión de Europa es otra muestra más de que el análisis del colonialismo fue provocado por los encuentros y desencuentros interculturales, lo que provocaría desde el siglo XIX la discusión de la relación entre colonialismo y economía política del capitalismo. En ese mismo contexto, emergió y se desarrolló el pensamiento crítico que hizo posible el desarrollo —siglos después— de una disciplina como la antropología. El debate no ha cesado en ningún momento, y se prolonga hasta nuestros días en virtud de que la realidad de los pueblos indígenas en América Latina sigue siendo de discriminación y exclusión.

Desde el nacimiento de los Estados nacionales en América Latina, el concepto de indio fue paralelo al de una emergente disciplina, la antropología, hecha visible a través de los museos. Responder la pregunta de qué hacer con los indios adquirió el estatus de problema crítico para lograr la consolidación de los Estados nacionales. Igual que en el resto de América Latina, en México el trabajo antropológico se desarrolló alrededor de esa pregunta y alcanzó un punto

culminante en el sexenio del general Lázaro Cárdenas del Río, en cuyo periodo de gobierno se celebró el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1940. A partir de ese Congreso, similares acontecimientos se organizaron a lo largo y a lo ancho de América Latina: los Estados nacionales impulsaron la política de asimilación de las culturas y pueblos originarios para consolidar a la Nación en cumplimiento de los acuerdos alcanzados en Pátzcuaro. La práctica de un indigenismo interamericano de Estado, con las variantes que tuvo en su aplicación, se consolidó en esa reunión en suelo michoacano. Además, desde el punto de vista académico, las discusiones de los antropólogos sobre el destino de los pueblos indios en América Latina introdujeron el problema de la dimensión étnica como argumento en los movimientos políticos, en un contexto en el que en las universidades latinoamericanas primaba el análisis de clase social por la influencia del marxismo. En consecuencia, la pregunta era cómo articular el concepto de relaciones étnicas con el de relaciones de clase y cómo explicarlos en el ámbito de las luchas sociales y los movimientos políticos latinoamericanos.

La herencia intelectual del pensamiento crítico de los tiempos coloniales es un antecedente de la antropología crítica contemporánea. Los primeros “protoantropólogos”, como José de Acosta o fray Bernardino de Sahagún, por mencionar sólo a dos de ellos, demostraron la complejidad de las culturas y sociedades nativas de lo que hoy llamamos Latinoamérica. Los debates suscitados en los años coloniales se prolongaron en el contexto del nacimiento y la consolidación de los Estados nacionales. El siglo XIX fue el tiempo en el que el colonialismo de viejo cuño fue desmembrado por

las luchas sociales, que abarcaron al continente entero. Los doscientos años de la Guerra Chichimeca o la gran rebelión de Túpac Amaru deben verse, junto a los movimientos sociales indígenas en general, como parte de los procesos de formación de los Estados nacionales. Las nuevas unidades políticas surgidas de esas luchas prolongaron relaciones de dominio coloniales al negar derechos fundamentales a los pueblos indígenas, además de aplicarles políticas como la del indigenismo, que buscaba su desaparición.

El indigenismo como una política de Estado en Latinoamérica creó a una ciudadanía étnica en situación asimétrica, que se sumó a la desigualdad entre clases sociales. Es cierto que las metas del indigenismo acordadas en el Congreso Interamericano de Pátzcuaro en 1940 conocieron variantes en su aplicación, según fuesen los contextos y situaciones particulares de cada país. Pero también dentro de los propios países latinoamericanos la puesta en práctica del indigenismo acusó variantes regionales importantes en sus resultados, que en la mayoría de los casos esperan una revisión detallada y una reflexión. En este sentido, quienes han abordado el análisis del indigenismo han destacado su propósito general de asimilar a las culturas originarias como vía para eliminar las relaciones étnicas e integrar al indio a las estructuras clasistas de las sociedades latinoamericanas. En casos de teóricos como Gonzalo Aguirre Beltrán, así se planteó la meta de dotar de dinámicas históricas contemporáneas a las comunidades indígenas y, de esta manera, incorporarlas a las luchas por instaurar procesos y sociedades democráticas en América Latina. Desde esta perspectiva, la meta de consolidar sociedades nacionales en Latinoamérica significó eliminar las relaciones étnicas y hacer prevalecer las relaciones clasistas, pues se les atribuye una supuesta di-

námica histórica que conduce al cambio social. De esta manera, el indigenismo pasó a ser un factor componente de los nacionalismos de Estado en América Latina. Esta característica llevó a los críticos del indigenismo a desacuerdos importantes y, en casos particulares, a dejar de lado los análisis de los grupos de poder, las estratificaciones sociales o los cacicazgos existentes en el interior de los propios pueblos originarios. Más todavía, la discusión del indigenismo condujo a pensar en las alternativas de transformación de los Estados nacionales Latinoamericanos y de las propias sociedades, así como del propio concepto de Nación. Así, mientras que, en Guatemala, Antonio Goubaud Carrera aceptaba la existencia de nacionalidades indígenas o en Ecuador la aceptación de que los pueblos indios eran nacionalidades llevó a la constitución del Estado plurinacional unitario —lo que también ocurre en Bolivia—, Aguirre Beltrán, fiel a las teorías de la aculturación, negó tales posibilidades para México, aunque en los días finales de su vida reconoció que los planteamientos del Movimiento Estudiantil de 1968 eran dignos de revisión. Es notable que entre los antropólogos indigenistas primaron opiniones divergentes, según fuesen fervientes nacionalistas, como en el caso de Gonzalo Aguirre Beltrán, o identificados con las diversas corrientes que han definido a las izquierdas latinoamericanas, como lo ejemplifican los peruanos José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y José Matos Mar, este último, amigo del antropólogo marxista francés Maurice Godelier, a quien, por cierto, condujo en un viaje por el Sureste de México en tiempos del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). A los grupos de poder que controlaban los Estados nacionales y que, en muchos casos, aún siguen con ese control no les interesa el cambio social, sino

la asimilación cultural, la desaparición del indio, a quien se achaca el atraso generalizado. Por esta razón, en varios casos las instituciones indigenistas operaron con recursos muy magros, al ser una la visión de los círculos de poder y otra la de los propios indigenistas. Es ésta una contradicción que merece una detallada reflexión apoyada en la consulta de material de archivo, sobre todo.

A lo largo de este texto insistimos en que una historia del indigenismo implica pensar también en la trayectoria de la antropología como una disciplina científica cercana a los Estados nacionales a través de fungir como la fuente de los planteamientos indigenistas oficiales. En ese contexto, es notable la influencia de marcos de análisis que provienen de la llamada Escuela Británica de Antropología Social, que tuvo presencia importante en América a través de dos figuras sobresalientes: Alfred R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski. En 1937 Radcliffe-Brown dictó un Seminario en la Universidad de Chicago al que concurrieron, entre otros, Fred Eggan y Solomon "Sol" Tax. El primero coordinó un volumen que muestra con claridad uno de los rumbos teóricos aplicados para explicar a los pueblos indígenas en Latinoamérica. En Sol Tax encontramos al antropólogo que llevó a la Escuela Británica de Antropología Social al Sureste de México y a Centroamérica, vía los proyectos desarrollados por la Universidad de Chicago en Chiapas, a los que se unió la Universidad de Harvard bajo el liderazgo de otro antropólogo influido por el estructural-funcionalismo: Evon Z. Vogt. En los inicios de la década de 1960 se intensificó en México y en varios países de América Latina la discusión acerca del estructural-funcionalismo como esquema teórico para explicar la situación de las comunidades indígenas. La imagen que de estas comunidades transmitían las etnogra-

fías escritas por antropólogos estructural-funcionalistas facilitaba la percepción de que los pueblos indígenas eran inmóviles y permanecían en una suerte de aislamiento conservador. Más aún, el estructural-funcionalismo y los estudios de comunidad se hicieron sinónimos, y se alejaron de una explicación pertinente a la situación que enfrentaban los pueblos originarios. Esta visión convenía al indigenismo, que, apoyado en ella, insistía en la asimilación como única vía para superar ese inmovilismo y transformar en ciudadanos a los pueblos originarios.

Hemos observado que con el concepto de indigenismo se alude a una variedad importante de actividades y planteamientos con respecto a los pueblos originarios en América Latina. A lo largo de este texto nos abocamos a exponer y revisar las características y trayectorias del indigenismo, entendido como políticas de Estado aplicadas en Latinoamérica a los pueblos indígenas. Sin embargo, en el texto también se hace referencia a movimientos literarios conocidos como indigenistas, porque la mayoría de escritores aludidos exponen la condición de sobrevivencia y explotación de los pueblos originarios. Dichas corrientes literarias contribuyeron a la crítica de la condición del indio en América Latina y a la reflexión acerca de las políticas de aculturación inducidas desde los Estados nacionales. Es notable que estas corrientes literarias asociadas a la descripción del indio en América Latina también establecieron el puente entre la literatura y la antropología, lo que Gerardo Cornejo, antropólogo y escritor, llamó la convivencia creadora. Aunque cada disciplina, la antropología y la literatura, tiene sus propias reglas, métodos y procedimientos, se acercan a través del ejercicio etnográfico de los antropólogos y del ejercicio de reflexión de los literatos. En el contexto del indigenismo,

antropología y literatura se encontraron sobre todo en el marco del pensamiento crítico con una práctica que, lejos de suministrar una salida a la situación de opresión de los pueblos originarios, les aportaba una puerta falsa.

Al enfocar la reflexión en la trayectoria del indigenismo interamericano surgido en Pátzcuaro en el año de 1940, no obviamos mencionar la importancia de examinar las trayectorias de los institutos indigenistas establecidos en América Latina y la necesidad de recurrir a los materiales de archivo y la documentación histórica pertinente. La complejidad del indigenismo examinado en este texto requiere del examen detallado de cada institución indigenista en sus contextos local, regional y nacional. Es una tarea que está por hacerse y seguramente en los próximos años conoceremos reflexiones al respecto. No está de más insistir en que el indigenismo fue un complejo proyecto, el cual no es comprensible fuera del contexto de los procesos de formación de los Estados nacionales en América Latina y del funcionamiento de los nacionalismos como componentes ideológicos en la consolidación de los Estados.

El conflicto que protagonizó Gonzalo Aguirre Beltrán en contra del monopolio del alcohol que operaba en Los Altos de Chiapas, México, monopolio que agredía cotidianamente a las comunidades indígenas, no sólo ilustra la importancia de analizar la cotidianidad en la que se desarrolló el indigenismo, sino también la existencia de una variedad de conflictos suscitados por los sectores de población racista que existen en América Latina. Además, la posición de Aguirre Beltrán en contra de una estructura de poder local muestra las contradicciones internas en las propias instituciones indigenistas, donde un sector de funcionarios fue cooptado

por las estructuras caciquiles de poder, tan difundidas en América Latina. Estos aspectos son importantes también para comprender las trayectorias de la antropología en los países latinoamericanos, al ser una disciplina que nació con objetivos y metas impuestas por los Estados nacionales, además de haber contribuido a la consolidación de los nacionalismos latinoamericanos. En este caso, como en otros aspectos comentados, resaltan las figuras de personajes involucrados en la acción indigenista, como Antonio Goubaud, Gonzalo Aguirre Beltrán o José Matos Mar. Incluso en personajes identificados con las izquierdas latinoamericanas, como José Carlos Mariátegui o José María Arguedas, el indigenismo constituyó una convicción para lograr el cambio social. En este sentido, es también una tarea pendiente elaborar lo que pueden llamarse “biografías históricas”, donde se describan y analicen las trayectorias particulares de los indigenistas latinoamericanos. Más aún, el estudio del racismo en América Latina no puede prescindir de la discusión sobre el indigenismo y cómo fue rechazado por círculos de poder que veían en la transformación del indio una amenaza a sus intereses y a sus prácticas de explotación de las poblaciones originarias. Asimismo, la reflexión sobre el indigenismo revela la extrema complejidad implicada en la articulación de las relaciones étnicas asimétricas y las relaciones de clase en formas de dominación que se originaron en los tiempos coloniales y que continúan hasta nuestros días. El racismo, si somos consecuentes con señalamientos anteriores, es parte de la forja de los Estados nacionales en América Latina, y un factor que cuenta para explicar las contradicciones entre sectores de la población, los propios círculos de poder y los antropólogos indigenistas. Lejos de haberse superado, el racismo está implicado en las formas

de actuar hacia las poblaciones originales que varios pensadores críticos llaman neoindigenistas. Es decir, detrás de la permanencia de formas de tutelaje y de paternalismo está el racismo.

No menos importante es insistir en que la homogeneización de la variedad cultural que Guillermo Bonfil explicó a través de su concepto del indio como una categoría de la situación colonial encuentra un paralelismo con las políticas indigenistas, que usaron y siguen usando el término uniformador de *indios* o incluso de *pueblos originarios*. Esta uniformidad de la variedad impuesta por el indigenismo es lo que también denunció Juan Luis Sariego al criticar los esquemas indigenistas impuestos en la Sierra Tarahumara. Por esta razón, en varias partes de este texto abogamos por suprimir los términos que uniformizan a la variedad cultural y recuperar los apelativos que los propios pueblos se han dado. Resulta sorprendente que, a más de doscientos años de iniciarse los movimientos independentistas, se sigan usando apelativos que claramente tienen orígenes coloniales, lo que desvirtúa la conciencia que de sí mismos tienen los pueblos indígenas. Los apelativos no son sólo cuestión de nombres, sino, asimismo, de identidades aparejadas a historias concretas de pueblos y colectividades humanas concretas. Los apelativos propios resumen las experiencias colectivas y fortalecen los sentidos de pertenencia de los pueblos. Por ello resalta la importancia de alentar a los pueblos originarios a recuperar los añejos apelativos que los distinguen como pueblos, como historias, como culturas.

En el ejercicio de la crítica al indigenismo surgieron la teoría del colonialismo interno y la propuesta de la existencia de sociedades duales en América Latina, en cuyo contex-

to una sociedad explota a otra. En relación con esta posición teórica, es necesario para evaluarla y comprenderla el análisis de una América Latina situada en los años 1960-1975, lapso en que la discusión del colonialismo interno y la sociedad dual alcanzó su apogeo en el contexto internacional de la Guerra Fría. En este libro situamos el inicio de la discusión en un texto publicado por Pablo González Casanova en 1963, seguido de otro escrito por Rodolfo Stavenhagen y publicado en el mismo año. Ciertamente la noción de colonialismo interno lleva implícito el planteamiento de la existencia de sociedades duales, en este caso, la sociedad de clases característica de América Latina, que explota a las sociedades originarias a través de relaciones interculturales asimétricas. En relación con ello, el planteamiento de Gonzalo Aguirre Beltrán —el mayor de los indigenistas—antecede y se acerca al planteamiento de González Casanova a través de la propuesta de las Regiones Interculturales de Refugio y los Centros Rectores, lugares y regiones en donde aún existen las relaciones étnicas desiguales. Si bien González Casanova publicó su primer planteamiento acerca del colonialismo interno en 1963, lo recalcó en 1966 en su libro *La democracia en México*, lo reiteró en *Sociología de la explotación* en 1969, y, finalmente, lo encontramos de nuevo en el libro póstumo *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*, publicado en 2017. Existen discusiones recientes del planteamiento de González Casanova, como el de Jaime Torres Guillén, que se graduó como doctor en ciencias sociales con una tesis analítica presentada en 2012 sobre la vida y la obra de González Casanova, parte de la cual se publicó en 2012 y 2017. Así el criterio acerca de la existencia de un colonialismo interno en los países de América Latina no está agotado y menos aún pertenece a una

discusión cerrada. Lo que es evidente es la urgencia de desterrar las herencias coloniales y dar cabida plena a la pluralidad cultural de las sociedades latinoamericanas. Debe abandonarse el concepto de indio para dar paso a los pueblos y culturas concretos: los quechuas, aymaras, nahuas, cakchiqueles, mames, mayas, mapuches, zoques, tarahumaras, guarijíos, cunas, bribris, cabécares, carijonas, cuiba, emberas, coconucos y un interminable etcétera. Todos son pueblos con historias y visiones particulares del mundo, y representan la mayor riqueza de América Latina, junto con el resto de la población. La variedad cultural es la fortaleza de Latinoamérica, mientras que la desigualdad social es su mayor problema y debilidad.

El análisis de los pueblos indígenas desde un concepto como el de colonialismo interno debe resolver el problema de clase social en el interior de los propios pueblos originarios y comunidades. La situación es variada y, por lo tanto, requiere de etnografías y análisis detallados para facilitar la distinción de situaciones que son producto de los contextos regionales y nacionales donde se desenvuelven los pueblos originarios. Pero es evidente que pueblos como el de San Juan Chamula en Chiapas, por ejemplo, se explican no sólo por la situación étnica, sino que en su interior existen también diferencias de clases y de acceso desigual al poder, sin obviar las relaciones étnicas desiguales de Chamula como un todo con la sociedad ladina.

La tesis del colonialismo interno reconoce que el surgimiento de los Estados nacionales en América Latina no significó la desaparición de las relaciones étnicas desiguales transmitidas al presente como una herencia del periodo colonial. Pablo González Casanova, atendiendo a puntos de

vista críticos expresados por intelectuales como Rodolfo Stavenhagen o André Gunder Frank, e incluso Aguirre Beltrán, revisó el concepto de colonialismo interno, pero no lo abandonó. Más aún, González Casanova y Guillermo Bonfil se acercaron en su concepción de la situación de los indígenas al plantear que el contexto para estudiarla recae en una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre sociedades de culturas diferentes. De acuerdo con González Casanova, Guillermo Bonfil y el propio Aguirre Beltrán, dicha estructura se originó en el periodo colonial. En la opinión de Aguirre Beltrán, la sociedad colonial se corresponde con una estructura de castas que fue sustituida por otra basada en las desigualdades de clase social al triunfar los movimientos de independencia en el siglo XIX, pero sin eliminar las relaciones étnicas, interculturales y desiguales, reproducidas justo en las Regiones Interculturales de Refugio. Según González Casanova, este tipo de relaciones se explica mejor desde el concepto de colonialismo interno, lo que no deja de ser una referencia a diferencias interculturales, en cuyo contexto una cultura impone relaciones de dominio sobre otra. Guillermo Bonfil y Pablo González Casanova coinciden en la importancia del factor cultural en una situación como la descrita, sólo que Guillermo Bonfil usa el concepto de control cultural mientras que González Casanova insiste con el de colonialismo interno. Recordemos que Bonfil y González Casanova publicaron juntos un libro en el año de 1968 donde proponen temáticas de investigación para las ciencias sociales, además de discutir el papel de la antropología en la configuración nacional de México. En ese libro quedan claras las posiciones de ambos autores, así como sus coincidencias y diferencias.

Por su parte, el planteamiento de Rodolfo Stavenhagen trata de relacionar a las clases sociales con el análisis del colonialismo y con las políticas de aculturación. Con ello se propuso discutir no la cuestión cultural, sino la situación socioeconómica subordinada de los pueblos indígenas. Es un planteamiento que, igual que el de André Gunder Frank, rechaza la noción de sociedad dual, con el argumento de que las sociedades actuales de América Latina, además de ser el resultado de un proceso de colonialismo que derivó en movimientos de independencia y en la configuración de los Estados nacionales, son capitalistas. Stavenhagen enfatizó su visión crítica del concepto de sociedad dual en 1965 en su celebrado ensayo “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, que, por cierto, publicó el periódico mexicano *El Día* el 25 y el 26 de junio de ese año. En un texto publicado post mortem, Stavenhagen comenta que en aquella década de 1960 a 1970, junto con González Casanova, estuvo en la posibilidad de usar el concepto de colonialismo interno para reflexionar acerca de la dinámica sociocultural, económica y política no sólo de las comunidades indígenas, sino también de los Estados nacionales en cuanto a su forja y configuración, al introducir un concepto que ayudó a superar y dar salida a la discusión sobre el desarrollo y el subdesarrollo, tan cara a la teoría de la dependencia y a intelectuales como Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra o André Gunder Frank. Sin embargo, con el paso de los años Stavenhagen reconoce que el conjunto de las discusiones de 1960-1970 debía repensarse. Es eso lo que está sucediendo en la actualidad con el surgimiento y la discusión de las teorías poscoloniales / decoloniales surgidas precisamente en los países que fueron colonias de Europa Occidental. Es interesante que Stavenhagen cite el Manifiesto firmado por

intelectuales latinoamericanos y publicado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) en 2014, porque, entre otros aspectos, en ese texto se reconoce que la añeja pregunta de Lenin, *¿qué hacer?*, sigue abierta en América Latina con respecto a la situación de los pueblos originarios. Ello abre la oportunidad de afirmar que la respuesta no debe provenir sólo del lado no indígena, sino que también desde los pueblos originarios es fundamental responder a *¿qué hacer?* ante un mundo globalizado donde, sin embargo, lo local no sólo no ha perdido su presencia, sino que además se ha acrecentado. La respuesta a *¿qué hacer?* es una de las motivaciones de los movimientos indígenas de reivindicación actuales que recorren a la América Latina.

Los estudios poscoloniales surgieron en los años 1980-1990 en torno a reflexiones sobre el Imperio inglés y sus herencias coloniales en países como India. En ese contexto, Edward Said discutió el concepto de orientalismo mientras otros autores abordaban temas diferentes. En cambio, los estudios decoloniales surgieron en América Latina para reflexionar sobre los resultados del colonialismo impuesto desde el siglo xvi. De paso, la discusión de planteamientos como el del orientalismo, derivados del análisis del totalitarismo, lleva no sólo a los textos de Edward Said, sino también de Hannah Arendt, sobre todo, en relación con quienes han examinado el indigenismo desde conceptos como etnofagia, etnocidio o genocidio. Para Arendt, los orígenes del totalitarismo genocida están en el antisemitismo (prejuicio étnico) y el imperialismo (prejuicio socioeconómico). Asimismo, en el planteamiento de Said el orientalismo expresa el etnocentrismo europeo acompañado de los prejuicios con los que se vio a Oriente. El indigenismo expresaría también,

desde estos puntos de vista, los prejuicios etnocéntricos unidos a los socioeconómicos para justificar la erradicación de las culturas indígenas, con el objetivo de uniformar para totalizar.

La reflexión sobre las relaciones étnicas de subordinación que aún subsisten en América Latina, discutidas desde diversas posiciones teóricas, recuerda a un Carlos Marx que escribe que el capitalismo universalizó la Historia e inauguró la modernización al expandirse desde Europa Occidental por medio de la práctica del colonialismo. En sus célebres textos publicados en el periódico *New York Daily Tribune* entre 1852 y 1861, Marx planteó y desarrolló esa tesis al discutir lo que él llamó el *modo asiático de producción*. En ese proceso de colonización del mundo, el capitalismo fue incluyendo relaciones de producción correspondientes a la condición concreta del trabajo social de cada lugar que se incorporaba a la dominación colonial, las cuales no destruyó, sino que las aprovechó en beneficio de su propia lógica económica, política, social y cultural. Esa expansión a través del colonialismo configuró procesos que en el caso concreto de América Latina incubaron la configuración de los Estados nacionales, en cuyos contextos pueblos y culturas dominados quedaron subsumidos en las estructuras de las nuevas sociedades, lo que prolongó la existencia de relaciones étnicas subordinadas en el contexto más amplio de la sociedad de clases. En este sentido, el objetivo del indigenismo, desde una visión nacionalista, era consolidar sociedades nacionales a través de la desaparición de las sociedades indígenas e integrar los componentes individuales de éstas a la sociedad de clases mediante un proceso de aculturación cuya culminación está en el mestizaje. Por lo tanto, la configuración y la consolidación de las identidades nacionales en

América Latina —de acuerdo con el indigenismo— dependían de la realización del mestizaje y la asimilación de las culturas indígenas. En las corrientes de izquierda, todo ello significaba no sólo la consolidación de los Estados nacionales, sino también la fortaleza de un proletariado que conduciría a sus respectivas sociedades a la transformación a través de la lucha de clases.

Después de 1968, los propios pueblos indígenas superaron el indigenismo como política de Estado a través de movimientos sociales gestados desde sus perspectivas, además de estar relacionados con los debates políticos y sociales vigentes en los respectivos países latinoamericanos. Uno de los resultados más visibles de estos movimientos indígenas lo conforman los cambios constitucionales adoptados por los Estados nacionales, al reconocer de una u otra forma, la viabilidad y los derechos de los pueblos originarios. En México, por ejemplo, el Estado nacional declaró el reconocimiento constitucional de una sociedad de naturaleza plural al reformarse el artículo 4º constitucional el 7 de diciembre de 1990. Antes, el 7 de abril de 1989, se había instalado en el interior del Instituto Nacional Indigenista (INI) la Comisión Nacional de Justicia a los Pueblos Indígenas. Fue esta Comisión de Justicia la que propuso la reforma constitucional con vistas a reconocer los derechos culturales de los pueblos y culturas indígenas. Esta reforma entró en vigor el 28 de febrero de 1992, fecha en la que se publicó en el *Diario Oficial de la Federación*. En su texto se reconoce que la naturaleza de la Nación mexicana es pluricultural, sustentada en los pueblos indígenas. Ello condujo al auge de los planteamientos sobre el pluralismo cultural, el multiculturalismo, la interculturalidad y conceptos afines. En ese contexto no

tardó en fundarse el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) el 13 de marzo de 2003, antecedido por la promulgación de la Ley de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas el 15 de diciembre de 2002 y ratificada el 10 de marzo del 2003. De acuerdo con esta Ley, se ratifica la inexistencia de un idioma oficial en México y se reconocen como lenguas nacionales a todas las que se hablan en el país. No menos importantes fueron los no cumplidos Acuerdos de San Andrés, que firmaron el gobierno mexicano, con Ernesto Zedillo en la presidencia, y el EZLN, como movimiento armado de reivindicación de los pueblos indios. Este contexto explica la llamada Ley Indígena, promulgada para crear la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) el 21 de mayo de 2003, derogada a su vez para crear el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) el 5 de diciembre de 2018, que incluye a los afromexicanos.

En Ecuador la Constitución vigente reconoce desde su artículo 1 que el país es un Estado intercultural, plurinacional, laico y unitario, pronunciamiento que aparece en el máximo documento legal y político del país desde 2008. Asimismo, Bolivia reconoció la composición plural de la Nación y las identidades de los pueblos indígenas como nacionalidades. En efecto, los tres primeros artículos de la Constitución Política de Bolivia reconocen lo que se denomina Derecho Plurinacional Comunitario, mediante el cual el Estado boliviano se autodefine fundado en la pluralidad de la población boliviana, incluido el pluralismo cultural y político. Habrá que prestar atención a lo que ha ocurrido en Bolivia después del golpe de Estado del 10 de noviembre de 2019, perpetrado contra el derrocado presidente Evo Morales, y tras

el regreso al poder del partido de este último al ser elegido Luis Arce como presidente de la república el 18 de octubre de 2020. Asimismo, en Ecuador aún no existe claridad sobre las decisiones que con respecto a la instauración del Estado plurinacional tomará el gobierno que preside Lenín Moreno o el que lo sustituirá en el cargo. En Perú, la Constitución Política reconoce la pluralidad étnica y cultural de la Nación y obliga al Estado, a su vez, a protegerla y reconocerla. Pero todos estos reconocimientos políticos están sujetos a los constantes cambios que se suceden en los países latinoamericanos. Lo que puede observarse es la existencia de una emergente tendencia a modificar el estatus del Estado nacional para dar cabida a los pueblos que han estado excluidos como componentes del Estado, no sólo los indígenas, sino también la variedad surgida de la población de origen africano. Así, en un país como Argentina, una activista mapuche como Moira Millán declaraba el 18 de agosto de 2017 que el Estado argentino es plurinacional, aunque no se reconozca constitucionalmente. A pesar de que en esta afirmación se confunde a la Nación con el Estado, lo dicho por Moira Millán llama la atención al hecho de que en Argentina existen en la actualidad alrededor de treinta y seis pueblos indígenas que se autonombran Naciones. En Argentina se calcula que, de los casi 45 millones de habitantes, 1.5% se identifica con algún pueblo indígena, entre los que destacan los mapuches, los kollas, los guaraníes, los huarpes, los wichíes, los mocovíes, los diaguitas y los qom-tobas. Moira Millán aboga en Argentina por una revolución identitaria para que el país adopte la filosofía del buen vivir y permita el pleno funcionamiento de la economía basada en la reciprocidad, practicada por los pueblos indígenas. El movimiento hacia el reconocimiento de la pluralidad cultural

anuncia el Primer Encuentro Plurinacional de Naciones, Pueblos e Identidades Indígenas, Afrodescendientes y Migrantes para los días 5 y 6 de octubre de 2020 en la localidad de Quilmes (Kilme), en Buenos Aires. El ejemplo argentino muestra que la demanda por lograr el reconocimiento de la variedad cultural como componente de la Nación y con representación en el Estado es una tendencia en América Latina. Otro caso destacado de la anterior tendencia lo marcó en el mes de noviembre de 2015 la Coordinación y Convergencia Nacional Maya, la cual propuso en Guatemala la instauración de un Estado plurinacional que represente a todos los pueblos indígenas, llamados Naciones en el texto de la propuesta. Justo la unidad de dicho Estado radicaría en su reconocimiento de la variedad cultural. Aunque esta propuesta no ha tenido éxito, lo cierto es que en Guatemala existen veintidós departamentos, trescientos cuarenta municipios y ocho regiones administrativas cuyas delimitaciones están relacionadas con demandas de los pueblos indígenas. El Estado guatemalteco reconoce a veinticuatro pueblos originarios que aún enfrentan situaciones graves y complejas de discriminación y pobreza, pero que han logrado una mayor presencia en los escenarios nacionales de Guatemala.

En general, en América Latina se está en camino de superar, por lo menos teóricamente, el planeamiento de que la Nación sólo es posible con base en sociedades homogéneas culturalmente hablando, y se ha estado difundiendo la aceptación de la viabilidad de las Naciones como comunidades políticas pluriculturales. En el contexto de estos nuevos procesos que aún están en marcha, la crítica al indigenismo ha sido un factor sobresaliente, junto con los movimientos indígenas para entender la tendencia a romper con el dog-

ma de la Nación como una comunidad cultural homogénea. Esta ruptura, según Miguel Alberto Bartolomé, es el resultado de la “construcción nacionalitaria” de los movimientos indígenas en América Latina, que exigen ser reconocidos como entidades y sujetos colectivos por los Estados nacionales latinoamericanos. Estos planteamientos se complementan con los de Guillermo Bonfil, cuya teoría del control cultural es la base conceptual de su libro más difundido, *México profundo*. En el planteamiento de Miguel Alberto Bartolomé, el sujeto colectivo no pretende el asalto al poder, sino reconstruir la comunidad de cultura, la civilización original que diría Bonfil, constituyéndose de una entidad en sí en una identidad para sí. Es un planteamiento con el potencial de situarse como eje para una reflexión contemporánea acerca de las direcciones que adoptarán o están adoptando los movimientos de los pueblos indígenas en América Latina.

Un aspecto que resalta en las políticas indigenistas en Latinoamérica es que, por lo menos en el siglo xx, los pueblos indígenas seguían siendo conceptualizados por los Estados nacionales como poblaciones necesitadas de asistencia y no como sujetos de derecho y sobre todo, de reconocimiento político. Por otra parte, las actividades de las instituciones estatales indigenistas en América Latina provocaron reacciones en los sectores de población no indígenas que dejaron al descubierto la complejidad de las sociedades latinoamericanas, en cuyos contextos la desigualdad social se expresa no sólo en las estructuraciones socioeconómicas, sino también en las diferencias culturales con las que aquéllas se relacionan. Más aún, los prejuicios racistas principalmente de los sectores sociales hegemónicos se manifestaron de di-

versas maneras, y provocaron represiones hacia las poblaciones indígenas y conflictos interétnicos. Al despuntar el siglo ^{xxi}, los contextos que enmarcan las relaciones entre los Estados nacionales y los pueblos indígenas son diversos, según sea el país de que se trate. Lo que sí es posible afirmar es que los acuerdos de Pátzcuaro de 1940 son ya letra muerta y cada Estado y Sociedad en América Latina está enfatizando lo que venía sucediendo: la recomposición de las relaciones con los pueblos indígenas desde la perspectiva particular de cada país.

Como lo mencionamos, la disolución del Instituto Indigenista Interamericano (iii) sucedió en 2009, aunque desde décadas atrás la desarticulación de las prácticas indigenistas de los Estados nacionales era una realidad, como de forma dramática lo mostró el levantamiento armado del EZLN en México en 1994.

El problema del indigenismo llevó a la reflexión de que en América Latina el antropólogo escudriña a su propia sociedad. Con las nociones de colonialismo interno e incluso con las de regiones de refugio para acercarse a la comprensión de la situación de los pueblos indígenas, de hecho, la antropología distingue al “otro” dentro de su propia sociedad. Sólo reconociendo que los pueblos indígenas no son los “otros” sino que son parte del “nosotros” en las complejas sociedades latinoamericanas se supera ese punto de vista. Roberto Cardoso de Oliveira, desde Brasil, observó que el antropólogo latinoamericano no viene de un contexto diferente, sino que es miembro de la sociedad que estudia. Myriam Jimeno, desde su experiencia en Colombia, amplió la observación de Cardoso y propuso la noción de que el antropólogo es un investigador-ciudadano. Cardoso de Olivei-

ra había propuesto el concepto de fricción interétnica para articular la noción de situación colonial de Georges Balandier —tan cara para Bonfil— con el indigenismo latinoamericano. Más todavía, Cardoso de Oliveira identifica su visión con la propuesta de Regiones de Refugio de Gonzalo Aguirre Beltrán.

Por cierto, en Brasil el Servicio de Protección del Indio se estableció en 1910 a instancias de Cândido Rondon. Fue un antecedente importante de lo que vendría a ser una política continental a partir del Congreso de Pátzcuaro en 1940. En ese principio del siglo xx, el Estado Nacional en Brasil reconoció la posesión de tierras y los derechos culturales de los pueblos indios. Pero fue a partir del Congreso de Pátzcuaro que se intensificaron en Brasil los análisis antropológicos, sobre todo a lo largo del cauce del río Amazonas. Así, en 1961 se instaló en llamado Parque Nacional de Xingú, con el propósito de proteger a los pueblos indígenas del avance de los taladores, pero sin abandonar los propósitos de asimilación característicos del indigenismo de Estado. Todo ello tuvo un punto culminante en 1973, año en que la categoría de indio pasó a tener reconocimiento jurídico, lo que facilitó que en 1992 se demarcara el territorio Yanomami, uno de los pueblos amazónicos más numerosos y estudiados por los etnólogos. Debe mencionarse que, antes, en 1971, Darcy Ribeiro, uno de los antropólogos más destacados de Brasil, publicó el importante texto *Fronteras indígenas de la civilización* (México, Siglo xxi, 1971), que tuvo amplias repercusiones en América Latina. En Brasil las luchas de los pueblos indígenas han sido intensas y difíciles, y se han opuesto a la devastación de las selvas y a su propia extinción. Los años de resistencia de estos pueblos han logrado que en la actua-

lidad, en Brasil, 1 106 000 kilómetros cuadrados, es decir, 13% de la superficie del país, sea territorio indígena, sosteniéndose una medida constitucional que data de 1988.

Los procesos anteriores se entienden porque, si bien la antropología en América Latina ha tenido una vinculación cercana con los Estados nacionales a través del indigenismo y los proyectos de desarrollo, los antropólogos se han vinculado también con los movimientos indígenas de reivindicación y resistencia. En países como México la antropología nació de la mano del Estado nacional en una relación que sólo se quebró cuando la crítica al indigenismo avanzó a raíz del Movimiento Estudiantil de 1968. En la medida en que las posturas críticas hacia una política de Estado que pretendió la asimilación de las culturas originarias se difundieron en América Latina a través de reuniones internacionales como las de Barbados I y II, los antropólogos se acercaron a los movimientos sociales, no sólo los de los pueblos indígenas, sino asimismo a todos aquellos que buscaban la instauración de una sociedad igualitaria. Ello también cambió los sujetos de estudio de la propia antropología, y, de una concentración en los problemas presentados por los pueblos originarios, se pasó a un amplio abanico temático que incluyó a los movimientos sociales y los procesos de urbanización abarcados en su complejidad, con adaptaciones de la etnografía a nuevas situaciones, como lo mostró, entre otros, el trabajo de Rosana Guber en Argentina.

Cardoso de Oliveira dejó al descubierto que la influencia y la presencia del indigenismo condicionaron una etapa en el desenvolvimiento de la antropología en América Latina. Los antropólogos latinoamericanos elaboraron etnografías en contextos donde los pueblos indígenas estaban subordi-

nados a relaciones impuestas desde los Estados nacionales. Estas relaciones en su conjunto llevaron a la aplicación del concepto de colonialismo interno. Myriam Jimeno ha propuesto una manera de ver al indigenismo que, además de original, introduce otros factores. Así, a través de su concepto de investigador-ciudadano aplicado al antropólogo latinoamericano, Myriam Jimeno descubre el nacionalismo de los propios antropólogos, del que Gonzalo Aguirre Beltrán es un ejemplo destacado. El concepto de investigador-ciudadano podría extenderse al de investigador-militante, porque tanto entre aplicadores del indigenismo como entre sus críticos no pocos antropólogos adoptaron militancias activas en partidos políticos, organizaciones de la sociedad civil o en movimientos sociales de variada índole. Ejemplos destacados son los peruanos José Carlos Mariátegui o José María Arguedas, que, además, acercó a la antropología con la literatura, de lo que otro ejemplo es la novela de Ricardo Pozas, *Juan Pérez Jolote*, en la que el escritor escribe lo que no pudo decir como antropólogo obligado al lenguaje académico. Por cierto, más ejemplos del indigenismo visto como una corriente literaria latinoamericana son Jorge Icaza (ecuatoriano), Miguel Ángel Asturias (guatemalteco), Ramón Rubín (mexicano), Rosario Castellanos (mexicana), Carlo Antonio Castro (salvadoreño), Humberto Ak'abal (guatemalteco) y Manuel Scorza (peruano), por citar sólo a algunos.

Rita Ramos, desde Brasil, ve al indigenismo como un movimiento político en el sentido más amplio del término. En un texto que data de 2012, Ramos reconoce que fue en México en donde se colocó al indigenismo en el mapa disciplinario de la antropología. Su opinión se apoya en el hecho de que desde 1940 (Congreso de Pátzcuaro) el indigenismo reveló los contextos empíricos de los pueblos indígenas y ela-

boró conceptos teóricos para tratar de entender las relaciones abismalmente desiguales entre los pueblos indígenas y los Estados y Sociedades nacionales latinoamericanos. En opinión de Rita Ramos, el conjunto de las sociedades latinoamericanas es indigenista, incluyendo a los propios pueblos originarios, porque todos son actores que contribuyen a elaborar y alimentar una ideología que tiene como centro y razón de ser al indio. En el contexto de las relaciones interétnicas en las sociedades latinoamericanas, el indio es un espejo en el que se refleja la antiimagen del blanco. De aquí que Rita Ramos recurra al concepto de orientalismo expresado y desarrollado por Edward Said, en el sentido de que el Oriente es creación del Occidente. En otras palabras, el indio es también creación de un Occidente colonialista, lo que remite a la propuesta de Guillermo Bonfil, quien afirmó que el indio es una categoría de la situación colonial. Sin embargo, Ramos advierte que existen diferencias importantes entre el tratamiento del orientalismo de Said y su propia concepción. La razón de ello es que en el argumento de Edward Said el orientalismo está elaborado por la mente de los europeos, mientras Ramos ve que en el indigenismo la Sociedad nacional y los pueblos indígenas forman parte del ámbito de un mismo Estado nacional, como también insistió Henri Favre. Ramos finaliza su argumentación haciendo notar que los indios se han apoderado del concepto occidental de Cultura, que en sus manos es un instrumento para marcar la alteridad. Lo notorio de este hecho es que el concepto de Cultura se ha transformado en el principal instrumento de lucha y reivindicación de los pueblos indígenas, como lo demostró en México la rebelión armada del EZLN en 1994. Desde Brasil, Rita Ramos observa al indigenismo como una compleja elaboración ideológica sobre la alteridad y la mis-

midad en contextos étnicos y nacionales, como lo son las Regiones Interculturales de Refugio, en las cuales se apoyó la teoría del colonialismo interno.

Escribiendo en 1996, Henri Favre expresó que el indigenismo es una corriente de opinión favorable a los pueblos indígenas. Tal corriente de opinión se iniciaría desde los días en que Cristóbal Colón llegó al Caribe y se convirtió —según Favre— en el primer indigenista. Favre también reconoce como indigenismo a lo que expresa una corriente literaria latinoamericana y, finalmente, a lo que es un movimiento político. Estima que el carácter político del indigenismo se originó en la mitad del siglo XIX, justo en el momento en que se formaban los Estados nacionales en América Latina. Lo interesante de este planteamiento es que distingue con claridad los procesos de forja del Estado por un lado y de la Nación por el otro. En ese sentido, lo que estaba en duda para los nuevos círculos del poder en la América Latina en formación no era la viabilidad del Estado, sino la configuración de la Nación en medio de la variedad cultural. El libro de Henri Favre se convirtió en un clásico y ha influido a varios analistas del indigenismo. Pero además se vincula con otro texto clásico, el del filósofo mexicano Luis Villoro Toranzo, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), en el cual el autor reconoce tres etapas: primero, el intento de los indigenistas por integrar al indio a la nacionalidad y a la modernidad; en un segundo momento, la consideración del indio como parte de la mismidad, como lo menciona Myriam Jimeno, y, finalmente, el reconocimiento del indio para devolverle su historia y su cultura, que es por lo que han pugnado las corrientes críticas del indigenismo visto como política de asimilación. Por lo demás,

volviendo a Henri Favre, éste reconoce bastante de lo dicho por Gonzalo Aguirre Beltrán, por un lado, y, por el otro, lo que las corrientes críticas han señalado. Favre afirmó que el indigenismo es particularmente latinoamericano y, desde esa perspectiva, es también una búsqueda de los orígenes espirituales de la Cultura Occidental.

Los Estados nacionales latinoamericanos se forjaron bajo la premisa de ser naciones mestizas, portadoras de culturas nacionales que consolidaron a las sociedades respectivas. Aguirre Beltrán solía afirmar, discutiendo con Guillermo Bonfil, que aún los pueblos indios son mestizos y que son portadores de rasgos culturales adquiridos durante el lapso colonial. Con mayor precisión, el líder del indigenismo latinoamericano afirmó que los pueblos indios eran comunidades mestizas hablantes de lenguas vernáculas.

Los Estados nacionales en América Latina apuntalaron el nacionalismo a través de no reconocer la transculturación, el proceso de intercambios culturales que se desarrolló durante el periodo colonial, mientras que a través de la teoría de la aculturación de los antropólogos encontraron el argumento para propagar la imagen de pueblos pasivos, que adoptaron las normas impuestas por el cristianismo sin oponer resistencias. El indigenismo de cuya historia en América Latina hemos discutido en este libro es un diseño de Estado puesto en práctica por los gobiernos latinoamericanos en búsqueda de la modificación de las formas de sociedad y cultura de los pueblos originarios para asimilarlos al nacionalismo. Lo que la historia del indigenismo en América Latina enseña es que la situación de los pueblos originarios no es residual, resultado de la falta de integración de los pueblos indígenas a una supuesta sociedad mayor mesti-

za. Más bien la situación de estos pueblos está basada en un modelo asimétrico de integración en el que la desigualdad se manifiesta en todas las relaciones que vinculan a los pueblos indígenas con los diferentes sectores de la sociedad en América Latina. La historia dada no es la única posible, pero es la que prevaleció. El indigenismo no constituye el único camino para consolidar a los Estados en las Naciones latinoamericanas, como se reconoce cada vez con mayor amplitud. Esa otra posibilidad es aceptar el pluralismo cultural y la viabilidad de consolidar a la Nación como comunidad política pluricultural. Ésa es la tendencia que se está mostrando en las modificaciones constitucionales en proceso en varios países latinoamericanos, así como en una antropología que reconoce el derecho de los pueblos a recuperar su ser histórico, con todo lo que ello significa.

La reflexión sobre la historia del indigenismo en América Latina no obvia la discusión acerca de la trayectoria de la antropología como disciplina estrechamente ligada a políticas de Estado en el ámbito latinoamericano. La antropología en general entró al siglo ^{xx} enlazada al evolucionismo y sus planteamientos sobre el progreso, de los que derivaron el desarrollismo de la comunidad y las nociones de atraso aplicadas a los pueblos indígenas. En los años finales del siglo ^{xix} y las primeras décadas del siglo ^{xx}, los antropólogos vieron en las teorías de Émile Durkheim y Marcel Mauss una alternativa al evolucionismo, y, de la mano del antropólogo inglés Alfred R. Radcliffe-Brown, propusieron a la antropología social como una rama de la sociología especializada en el estudio de los llamados pueblos primitivos (término del evolucionismo), sobre todo, de su organización social. Fueron cuidadosos los antropólogos que siguieron esta ruta al

señalar que su tarea era la descripción (trabajo de campo y etnografía) y la explicación (elaboración teórica) de las formas de organización de los pueblos primitivos sin abordar problemas históricos que correspondían, precisamente, a los historiadores. Además, usaron el argumento de que la carencia de documentos entre los pueblos primitivos hacía de la historia un ejercicio conjetural, además de ofrecer resultados inciertos. La historia de estos pueblos primitivos está contenida en su organización social, concluyeron. Debido a esta orientación y a su compromiso con los gobiernos colonialistas de la época, sobre todo el inglés, los antropólogos dedicaron sus esfuerzos al estudio del parentesco, cuya importancia radica en su preeminencia para explicar al conjunto de la sociedad primitiva en sus múltiples dimensiones: religiosa, económica, política, ideológica. En una palabra, la suposición es que en los pueblos primitivos toda la vida social y su devenir están contenidos en el sistema de parentesco. No debe olvidarse que de 1931 a 1932 Radcliffe-Brown enseñó en la Universidad de Chicago, y desde allí influyó a generaciones de antropólogos estadounidenses, que a su vez, influyeron en América Latina al desplegar enfoques que condicionaron las interpretaciones acerca de las comunidades y los pueblos indígenas. Un ejemplo destacado de las influencias de Radcliffe-Brown en la antropología estadounidense es el libro de Fred Eggan, *Social organization of the western pueblos*, publicado por la Universidad de Chicago en 1973 y cuya primera edición data de 1950.

La relación de la antropología de la llamada Escuela Británica de Antropología Social con las antropologías de Latinoamérica es compleja y tiene contextos que aún esperan explicación. Debe recordarse que la antropología en Estados Unidos nació como una ciencia de la Cultura, pero también

como el análisis de los pueblos primitivos a través de fundadores de la disciplina como Henry Morgan. Este último pasa como un antropólogo evolucionista y en cierta medida lo es, al mismo tiempo que es precursor del análisis estructural-funcionalista, el cual fue el sello de la Escuela Británica de Antropología Social. Sólo que mientras los británicos encontraron su objeto de estudio fuera de las fronteras de Inglaterra, los antropólogos estadounidenses tuvieron esa situación en los pueblos originarios en los Estados Unidos confinados en las reservaciones. Incluso, los reclamos territoriales de esos pueblos impulsaron el nacimiento de la etnohistoria, como una rama especializada de la antropología, para documentar los argumentos de los pueblos originarios. En Estados Unidos los antropólogos se formaron con el evolucionismo reconceptualizado por Julian Steward y Leslie White, los maestros en conflicto por alcanzar el dominio académico de la disciplina. Por otra parte, la influencia del estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, que enseñó en Chicago, fijó esa corriente analítica entre grupos importantes de antropólogos estadounidenses. El estudio de la organización social, léase parentesco, adquirió preeminencia en los antropólogos que estudiaron con Radcliffe-Brown y simultáneamente invocaban al ancestro de los Estados Unidos, Henry Morgan. A su vez, los antropólogos alumnos de Julian Steward o Leslie White enfatizaron el enfoque evolucionista, ahora nombrado “evolucionismo multi-lineal” (Julian Steward), invocando también al propio ancestro estadounidense: Henry Morgan. En términos del indigenismo, los antropólogos estadounidenses hicieron trabajo de campo y elaboraron etnografías en América Latina que apoyaban los postulados de las teorías de la aculturación y la asimilación, tanto desde el punto de vista del estructural-

funcionalismo como en planteamientos evolucionistas tipificados, por ejemplo, en los textos de Robert Redfield y su teoría del Continuum Folk-Urbano.

En América Latina los antropólogos no tenían por qué cruzar las fronteras nacionales para encontrar a sus “pueblos primitivos”, que estaban frente a ellos: los pueblos originarios, los indios. Pero los contextos son diferentes, porque América Latina, en el marco de la Guerra Fría, pasó a ser una macroárea de influencia de Estados Unidos. Es más, en ese país el concepto de área adquirió preeminencia estratégica y militar, como lo demuestra la colección *Area Files*, publicada por el Departamento de Estado de Estados Unidos, al igual que un texto de Julian Steward escrito para fines académicos y titulado *Teoría y práctica del estudio de áreas* (1955), editado por la Unión Panamericana (OEA). En ese contexto internacional de la Guerra Fría, con una América Latina inestable políticamente, además de las presiones ejercidas por el gobierno de Estados Unidos sobre los países latinoamericanos y con ámbitos académicos e intelectuales en general influidos por el marxismo, llegó la celebración del Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1940. En esos años México era el país latinoamericano con mayor desarrollo de la antropología, sin restar importancia a la situación de la disciplina en otros países como Guatemala o Perú. Por lo menos en México se identificaba a la “Escuela Norteamericana de Antropología” con el culturalismo, que obviaba la influencia y la presencia del estructural-funcionalismo. Así, en las aulas de la ENAH de los años 1950-1980 se calificaba a los antropólogos de Harvard y de Chicago que trabajaban en Chiapas como culturalistas sólo por el hecho de provenir de universidades estadounidenses,

cuando su orientación teórica era estructural-funcionalista, como lo hizo notar Beatriz Albores desde 1978. En México se adoptó a la antropología social como una forma de desligarse del culturalismo, asociado con la antropología estadounidense, y de esta última, relacionada con el manejo político del gobierno estadounidense en América Latina. La crítica más recurrente al culturalismo era que eludía el análisis socioeconómico y evadía de esta manera el hablar de clases sociales, un concepto claramente asociado con los planteamientos de Marx. Incluso la principal institución de investigación antropológica en México se llama Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), para remarcar la distancia con el culturalismo. El CIESAS surgió del que fuera el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH), fundado por Gonzalo Aguirre Beltrán, Ángel Palerm y Guillermo Bonfil, quien fue el que propuso la estructura institucional y el nombre del actual CIESAS.

Hacia 1940, cuando se celebró el Congreso de Pátzcuaro, el convencimiento generalizado en América Latina era que la antropología tenía como objetivo crear conocimiento sobre los pueblos indios para integrarlos a sus respectivos ámbitos nacionales. Los pueblos indios debían convertirse en copartícipes de la construcción de la Nación, y ello convocaba a la antropología no a coadyuvar en la consolidación del Estado, sino a la forja de la Nación, porque ello aún era un proceso inconcluso en América Latina. En el ámbito de los antropólogos europeos la situación era muy diferente: el estudio de los pueblos originarios en los territorios coloniales se encaminaba a satisfacer las necesidades del dominio colonial. En América Latina, en cambio, el indigenismo sur-

gía con la perspectiva de consolidar naciones. Por esta razón, el indigenismo sólo es propio de América Latina, como lo vio —con perspectivas diferentes— Henri Favre. El compromiso de los antropólogos latinoamericanos definido con claridad en Pátzcuaro en 1940 no era con los pueblos indígenas, sino con la construcción de la Nación mediante el dogma europeo de que ello sólo es posible si se logra una comunidad de Cultura. Fue este convencimiento nacionalista el que impulsó a generaciones de antropólogos latinoamericanos a trabajar en los marcos del indigenismo y de paso, contrarrestar la influencia estadounidense, como lo expresarían de varias maneras José Carlos Mariátegui, José María Arguedas, Antonio Goubaud Carrera, Gonzalo Aguirre Beltrán o Luis E. Valcárcel. Para los antropólogos indigenistas, el indigenismo y la configuración nacional eran sinónimos. La antropología se definió en ese contexto como la ciencia del buen gobierno, porque su capacidad para crear conocimiento en favor de la integración nacional la hacía indispensable.

Por otra parte, el difundido argumento de que la antropología estadounidense era culturalista extendió un manto de condena al propio concepto de Cultura. Ser “culturalista” se consideró una lacra y llevó incluso a acusaciones tan severas como aquélla de “es agente de la CIA”. Aquí es donde radica la importancia de antropólogos como Guillermo Bonfil, Stefano Varese, Rodolfo Stavenhagen, Miguel Alberto Bartolomé, Alicia Barabas, Margarita Nolasco, Mercedes Oliveira, Juan Luis Sariego, Victoria Novelo, Roberto Cardoso, Darcy Ribeiro, Salomón Nahmad, Enrique Valencia, Andrés Medina Hernández, Héctor Díaz Polanco, José María Arguedas, Gonzalo Aguirre Beltrán y tantos más, o incluso la de

la propia teoría del colonialismo interno, expuesta desde la sociología por Pablo González Casanova, porque en medio de sus diferencias recuperaron el concepto de Cultura como argumento político de los movimientos sociales indígenas en América Latina. Incluso, la propia propuesta de las Regiones Interculturales de Refugio y la definición de que el llamado problema del indio era cultural llevaron a la crítica al indigenismo a esa perspectiva. Es decir, la crítica al asimilacionismo cultural del indigenismo recuperó al propio concepto de Cultura no sólo como argumento político para construir democracia, sino como sustento de una disciplina distinta a la sociología: la antropología. De esta manera, las etnografías de los pueblos indígenas pasaron a denotar un compromiso con sus derechos históricos y a enfatizar los contextos políticos en los que se enmarcan. El dogma de la Nación como comunidad de Cultura quedó atrás con la demostración de que ésta es posible como una comunidad política variada culturalmente, en la que la integración se logra a través de la articulación de la variedad y no de su asimilación. De esta manera, en Latinoamérica el Otro es parte de la mismidad nacional lograda en la articulación de la variedad. Ello modificó el pensar y el quehacer de la antropología en América Latina, en contraste con las llamadas “antropologías del Norte”.

¿HACIA UN NUEVO INDIGENISMO?

La declaración de Estados nacionales como Ecuador y Bolivia de pasar al estatus de Estados plurinacionales indica que las relaciones entre pueblos indígenas y Estados en América

Latina está en vías de modificarse. No es posible aún afirmar con seguridad si estamos ante nuevas formas del indigenismo o si existe un proceso firme hacia el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de su propia historia, como sujetos de derecho con reconocimiento político como entidades constitutivas de la Nación y del Estado. Ese final del indigenismo que proclamó Luis Villoro Toranzo a raíz del levantamiento armado del EZLN en México sugiere plantear la pregunta de si existen en América Latina condiciones para ello o si cada Estado aplicará medidas particulares que darían forma a nuevos indigenismos. En otras palabras, mientras no exista por parte de los Estados nacionales latinoamericanos el reconocimiento pleno de los pueblos indígenas como entidades constitutivas de la Nación y del Estado, las medidas que seguirán aplicándose serán neoindigenistas. El propio Guillermo Bonfil advertía en 1985 que se vislumbraba la configuración de un nuevo indigenismo, al simularse el abandono del enfoque asimilacionista y sustituirse por otro, participativo en la forma, pero cuyo contenido seguía siendo la búsqueda de las mismas metas planteadas por el indigenismo histórico. El involucramiento de los propios pueblos indígenas en los proyectos desarrollistas del Estado se planteó en México, por ejemplo, en programas como el gestionado por la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar), al mismo tiempo que se creaban ochenta Centros Coordinadores del INI siendo presidente de la república Luis Echeverría Álvarez. La pregunta está abierta: ¿fue el indigenismo participativo la manifestación de un nuevo indigenismo? Así como se ha señalado la importancia de elaborar historias regionales y locales de los resultados del in-

digenismo en América Latina, lo mismo tendría que hacerse en el caso de programas mexicanos como el de la Coplamar o el Programa Maya, que conjuntó a la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y al gobierno de Noruega en el caso de Guatemala y que se aplica desde 2013, con previsiones hasta 2021, con el propósito explícito de sustituir el Estado nacional por un Estado pluricultural; asimismo, es importante la reflexión acerca de programas de la ONU puestos en práctica en conjunto con organizaciones como Oxfam-América. En ese mismo sentido deberá examinarse el desarrollo de la Educación Intercultural. En Ecuador y en Bolivia el seguimiento de cómo se desenvolverá el Estado plurinacional requerirá el examen del problema de hasta dónde los pueblos indígenas en esos casos han pasado a ser entidades constitutivas del Estado, y si existen las condiciones para que ello permanezca.

La discusión en relación con el neoindigenismo mantiene viva la reflexión acerca de la naturaleza de la Nación en América Latina y su futuro. En efecto, para llegar a los Estados plurinacionales o pluriculturales, es imprescindible resolver la posibilidad o no de establecer naciones configuradas por nacionalidades, en cuyo contexto la articulación de la variedad se sustente en un acuerdo político establecido entre diferentes culturas. El pensamiento crítico que ha caracterizado al conjunto de las ciencias sociales en América Latina, y particularmente a la antropología, advierte de la importancia de desterrar el planteamiento asimilacionista como una condición para abrir las más altas posibilidades a la consolidación de sociedades democráticas. Si en Latinoamérica no se consolidan la tolerancia, el respeto, la aceptación plena y el disfrute de la variedad cultural, no será posi-

ble vivir socialmente en democracia. En relación con los pueblos originarios, las ciencias sociales operan en América Latina en el ámbito de un “nosotros” precisamente en reconocimiento de que la variedad cultural articulada es el núcleo de “lo nacional”. La discusión acerca del neoindigenismo continúa remarcando que las ciencias sociales en América Latina se caractericen por su inmersión en problemas que no le son ajenos al propio científico social. Desde esa inmersión en su propia condición, los científicos sociales latinoamericanos abordan la comprensión del mundo, lo cual permite la creación de conocimiento que explica la interdependencia empírica de la variedad cultural en contextos de complejidad donde intervienen las relaciones de clase y las relaciones culturales.

La discusión entre indigenistas y contraindigenistas no sólo es importante para comprender los contextos de la aplicación de una política de Estado, sino también para entender también la forja de la Nación y el surgimiento y la consolidación del nacionalismo en los países latinoamericanos. En ese contexto, la discusión entre los indigenistas y sus críticos deja al descubierto la importancia de las ideologías surgidas de los planteamientos de las ciencias sociales. Además, en el caso del indigenismo quedan claras las convergencias y los desacuerdos entre simpatizantes de la asimilación y quienes se decantan por la defensa de los derechos culturales.

Para no pocos antropólogos e historiadores preocupados en general por los problemas de América Latina y en particular por la situación de los pueblos originarios, el año de 1992, cuando ocurre el Quinto Centenario del Descubrimiento de América, propició la campaña nombrada Qui-

nientos Años de Resistencia Indígena, mientras la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú Tum recibía el Premio Nobel de la paz. Con ello se inició el final de lo que podemos llamar el “indigenismo histórico”, que terminó oficialmente diecisiete años después, en 2009, con la clausura en México del III. Así, 2009 marca el final de los acuerdos de Pátzcuaro de 1940, pero inicia otra fase en la historia de las relaciones entre pueblos originarios y Estados en América Latina. Esta nueva fase está configurando un proceso en el cual cada Estado latinoamericano actúa sin coordinarse con otros para establecer reformas constitucionales y nuevos estatutos legales que están modificando no sólo la concepción de la Nación, sino también la del propio Estado. Marca también esta nueva fase el énfasis en el multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina, y está por definirse si ello conduce o no a nuevas formas de indigenismo. Lo que es notable e importante es que la actividad legislativa contemporánea de los Estados latinoamericanos responde a la energía, la firmeza, la claridad y la intensidad de los movimientos indígenas en Colombia, Bolivia, Ecuador, México, Nicaragua, Panamá y Venezuela, cuyos Estados han reconocido constitucionalmente la pluralidad cultural de la Nación. Además, resaltan los casos de Bolivia y Ecuador, en donde se ha declarado al Estado plurinacional. Asimismo, no es posible obviar a los movimientos indígenas latinoamericanos que están en marcha en la actualidad y configuran, junto con los movimientos feministas, las dinámicas de resistencia social más intensas y complejas a las que se enfrentan los Estados nacionales. Es el caso, por ejemplo, tanto en Chile como en Argentina, del movimiento del pueblo mapuche en defensa de sus territorios, que enfrenta a dos Estados nacionales particularmente hostiles a reconocer los derechos ancestra-

les que asisten a estos pueblos. Otro ejemplo son los movimientos indígenas en Colombia, en donde estos pueblos sufren de pobreza extrema, de racismo y de incompreensión, así como la violencia que entraña la presencia de grupos armados en sus territorios, y las acciones del ejército nacional colombiano. Mientras se redactaban estas líneas, se llevaron a cabo gigantescas movilizaciones indígenas —la Minga— colombianas, para protestar y exigir respeto a sus derechos. Así, para responder a la pregunta de si estamos frente a un nuevo indigenismo en América Latina, se requiere un tratamiento histórico particular en momentos en que las crisis de los Estados y la propia teoría aculturativa se han agravado. Lo que es posible precisar es que el indigenismo interamericano, como política de los Estados nacionales en América Latina, cubrió un lapso que va del Congreso de Pátzcuaro en 1940 a la disolución del Instituto Indigenista Interamericano en 2009.

Ajjic, Ribera del Lago de Chapala, 14 de julio de 2020.

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

La presentación del material bibliográfico a continuación no sigue un orden alfabético, sino uno temático, que constituye una guía para explorar el complejo tema de la historia del indigenismo como política de Estado hacia los pueblos originarios en América Latina. Las referencias bibliográficas se anotan de acuerdo con los temas desarrollados a lo largo de los capítulos contenidos en esta *Historia mínima del indigenismo en América Latina*.

En general, el periodo que abarcan estas páginas va del Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, Michoacán, en 1940, fecha en la que se funda el Instituto Indigenista Interamericano, hasta 2009, cuando ese Instituto es disuelto y, con ello, se clausura el acuerdo de un indigenismo a nivel latinoamericano y se abre un nuevo capítulo, que abarcaría de 2009 a la fecha, en que cada Estado latinoamericano aplica medidas particulares en su relación con los pueblos indígenas o pueblos originarios. La bibliografía está organizada siguiendo esas periodificaciones y los capítulos pertinentes a los diferentes temas tratados en el texto, más los antecedentes en los siglos coloniales y el siglo xix, cuando nacen los Estados nacionales en América Latina.

Para una discusión acerca del nombre de América, consultar el texto clásico de un gran historiador mexicano, Edmundo O' Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Se sugiere esta edición del Fondo que está basada en la segunda edición ampliada por el autor de la primera edición de 1958. Es también una obra relevante para entender la formación de América Latina el libro de Silvio Zavala, *La formación de América Latina: La época colonial*, México, El Colegio de México, 1992. La discusión sobre el apelativo de *indio*, surgido desde los primeros momentos de la llegada de los castellanos, puede seguirse en el texto de Guillermo Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Obras escogidas* de Guillermo Bonfil, selección y recopilación de Lina Odena Güemes, México, Instituto Nacional Indigenista / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, páginas 337-359. La primera edición data de 1972. La discusión de Alfonso Caso sobre la que se apoyó el indigenismo latinoamericano se lee en el texto "Definición del indio y lo indio", publicado en la revista *América Indígena*, volumen VI-II, número 4, 1948, páginas 239-247.

Antes de la discusión de Guillermo Bonfil, Pablo González Casanova planteó el concepto de colonialismo interno en 1963, pero éste no se conoció ampliamente hasta la publicación de su libro, *La democracia en México*, considerado clásico en el ámbito de las ciencias sociales en el país. El texto de González Casanova fue publicado en México por la editorial ERA en 1965. Además, en el mismo año en que Gon-

zález Casanova publicó por primera vez su propuesta sobre el colonialismo interno en 1963, otro antropólogo mexicano de gran relevancia por sus contribuciones, Rodolfo Stavenhagen, publicó otro texto imprescindible para comprender la complejidad del indigenismo: “Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica”, en la revista *América Latina*, año 6, número 4, octubre-diciembre de 1963. Existe otra edición que data de 1968 publicada en Guatemala por el Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Uno de los antropólogos más experimentados en la antropología aplicada y que trabajó desde que era estudiante bajo la dirección de Gonzalo Aguirre Beltrán, llegando además a ser director del Instituto Nacional Indigenista en algún momento, es Salomón Nahmad, de quien sugerimos leer “Mexico: anthropology and the Nation-State”, en Debora Poole, editora, *A companion to Latin American Anthropology*, Londres, Blackwell, 2008, páginas 128-150. Asimismo, desde el punto de vista de un antropólogo que es historiador de la antropología en México y de larga experiencia como etnógrafo, se recomienda uno de sus libros más importantes: Andrés Medina Hernández, *Recuentos y figuraciones. Ensayos de antropología mexicana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 (primera reimpresión en 1998).

La influencia de los antropólogos mexicanos en América Latina ha sido importante y, sobre todo, en el campo del indigenismo y la docencia. Ver: Margarita Bolaños Arquín y María Eugenia Bozzoli Vargas, *Introducción al estudio del desarrollo de la antropología centroamericana, 1880-2013*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 2015. Sobre el

mismo tema de las influencias de la antropología mexicana en Latinoamérica, consultar: Carmen Murillo Chaverri, editora, *Antropología e identidades en Centroamérica*, San José, Oficina de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1996. Un libro importante que recupera reflexiones de antropólogos y antropólogas mexicanos y centroamericanos es el editado por Gabriel Ascencio Franco, *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*, México, UNICAH/Red Centroamericana de Antropología/ UNICH/ UNAM-PROIIM-SE, 2010.

Una de las primeras evaluaciones del indigenismo en América Latina, que examina políticas y resultados desde la perspectiva de los propios indigenistas, se encuentra en Alejandro Dagoberto Marroquín, *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972. En 1994 la revista *Saber Ver. Lo Contemporáneo en el Arte*, editada en México por la Fundación Televisa, publicó un número especial que tituló “La Nación Mexicana: Retrato de Familia”, en donde ilustra la variedad de la población mexicana con excelentes fotografías de Lourdes Almeida y otros fotógrafos, y textos diversos de especialistas reconocidos. Incluye los cuadros coloniales con las castas imaginadas a partir de varias combinaciones.

Para leer acerca de la presencia de la Antropología Social Británica en México, ver a Hugo García Valencia, “La etnografía británica en México. Encuentros y desencuentros”, en *Encuentro de Voces. La etnografía de México en el siglo xx*, México, INAH, 2005, páginas 191-215. El anterior es un texto importante y de los pocos que abordan el tema, aunque Beatriz A. Albores Zártegui ya había advertido esta influencia

de los antropólogos ingleses en su libro titulado *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil: un análisis de sus implicaciones teóricas y políticas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1978. Por cierto, Hugo Valencia no menciona al destacado antropólogo británico Julian Pitt-Rivers, quien coordinó trabajo de campo en Chiapas y cuyos textos están publicados en Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers, compiladores, *Ensayos Antropológicos*, México, INI, 1962.

Los planteamientos de Ricardo Pozas Arciniega pueden leerse en un libro escrito en compañía de su esposa, Isabel Horcasitas, y titulado *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 1977. Finalmente, el texto de Marshall Sahlins en que denuncia los proyectos estadounidenses de penetración en América Latina puede leerse en un libro coordinado por Louis Irving Horowitz, *The Rise and Fall of Project Camelot*, Cambridge, MIT Press, 1967.

CAPÍTULO 1. LOS INICIOS DEL INDIGENISMO. SIGLOS XV-XIX

Como una introducción a los autores que escribieron en los primeros años del establecimiento del régimen colonial en América, ver a Luis Nicolau D'Olwer, *Cronistas de las culturas precolombinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963. La anterior consulta se complementa con el libro de Gonzalo Jiménez de Quesada y otros, *Cronistas de Indias en la Nueva Granada (1536-1731)*, editado en Bogotá, Colombia, por la editorial Libro Al Viento en 2011. El volumen recoge una interesante colección de narrativas sobre la conquista de Colombia y Perú, entre otros reinos. Desde los primeros

momentos del régimen colonial la situación de los indígenas bajo el dominio español se tornó difícil. La crítica a ese estado de cosas fue sistematizada por fray Bartolomé de las Casas desde 1551 en su *Historia de las Indias*, edición contemporánea que lanzó en México el Fondo de Cultura Económica en 1951, en 2 volúmenes. Existen ediciones recientes. El lector puede ampliar su información sobre la obra de fray Bartolomé de las Casas consultando el texto que bajo la dirección de José Alcina Franch se publicó con el título de *Bartolomé de las Casas. Obra indigenista*, editado en Madrid por Alianza Editorial en 1985 en la Sección de Clásicos de su Colección Libros de Bolsillo. Marcel Bataillon escribió un texto breve muy recomendable como biografía intelectual del obispo de Ciudad Real: *Las Casas en la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013 (Colección Centzontle). Para cumplir con su nombramiento como obispo de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas emprendió un largo viaje de un año desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas, acompañado de cincuenta clérigos dominicos que se encuentran entre los primeros misioneros católicos pero además pioneros de los trabajos lingüísticos en la Nueva España e incluso de la edición de los primeros vocabularios y diccionarios en lenguas vernáculas. Las peripecias de ese largo viaje están narradas con excelencia por fray Tomás de la Torre, nombrado escribano oficial del viaje en un texto que se publicó con el título, *De Salamanca, España, a Ciudad Real, Chiapas (1544-1546)*, edición comentada de Andrés Fábregas Puig y Pedro Tomé Martín, editada en Madrid por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) con la colaboración de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), en 2011. Uno de los personajes que con mayor vehe-

mencia discutió los argumentos humanistas de la época y, en especial, las posiciones de fray Bartolomé de las Casas fue Juan Ginés de Sepúlveda, protagonista de la discusión de los naturales en la ciudad de Valladolid, España. El lector encontrará una útil introducción a los puntos de vista de este clérigo español en el libro de Francisco Castillo Urbano, *Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000. Asociada a la discusión de los naturales, la presencia de Francisco Tenamaxtle, líder caxcán de la Guerra del Mixtón, fue importante en los puntos de vista sostenidos por fray Bartolomé de las Casas. Aunque aún falta bastante por investigar sobre este importante personaje, es útil la consulta del libro de Miguel León-Portilla, *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaxtle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas, 1541-1556*, México, El Colegio de Jalisco / Diana, 1996. Para comprender las disposiciones legales impuestas en las colonias españolas de América, el lector puede iniciar con la consulta de una obra clásica: José María Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, España, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018 (la primera edición data de 1941 y es del Fondo de Cultura Económica de México). Una obra más cercana es la de Ismael Sánchez Bella, Alberto de la Hera y Carlos Díaz Rentería, *Historia del derecho indiano*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992. Una obra de consulta indispensable es Manuel Germán Parra y Wigberto Jiménez Moreno, *Bibliografía indigenista de México y Centroamérica (1850-1950)*, México, S / E, 1954. Sobre las consecuencias y los contextos de los antecedentes del indigenismo en el siglo XIX y sus continuidades, ver: Magnus Morner, *El mestizaje en la historia de Ibero América*, México, Instituto Panamericano de Historia, 1961. De los

textos escritos en el propio periodo colonial, es ilustrativo consultar a Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, 2 volúmenes, México, Xalapa, 1868. Sobre este tema escriben en el siglo XIX Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, traducción de Vicente González Arnao, 4 volúmenes, París, 1822, y Francisco Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarlo*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1864. Acerca del continuado racismo hacia la población de origen africano y los indígenas, sugerimos la consulta de Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, en la Colección de Obras Completas que editaron en México el Fondo de Cultura Económica y el CIESAS en 1972. Además, del propio Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958. Acerca de las Leyes de Reforma existe una abultada bibliografía, por lo que sugiero al lector interesado acudir a un compendio preparado por Reynaldo Sordo y María Julia Moncayo, *Atlas conmemorativo 1810-1910-2010*, México, Editorial Siglo XXI, 2010.

Acerca de la situación en el Michoacán anterior al establecimiento del régimen colonial, se sugiere consultar a Brigitte Boehm de Lameiras, coordinadora, *El Michoacán antiguo: Estado y sociedad tarascos en la época prehispánica*, México, El Colegio de Michoacán, 1994. La lectura anterior auxiliará al lector interesado a comprender la importancia de la obra de Vasco de Quiroga en el periodo colonial. En ese sentido, otra lectura interesante es José Bravo Ugarte, *Historia sucinta de Michoacán*, México, Jus, 1963. Asimismo, como complemento a las lecturas anteriores y en relación a la

cuestión demográfica en los años coloniales en la Nueva España, el tratamiento clásico está expuesto en Sherbourne F. Cook y Woodrow Borah, *The Indian Population of Central Mexico*, Berkeley, California, University of California Press, 1960. La evangelización de Michoacán es un proceso relacionado estrechamente con la obra de Vasco de Quiroga. Un libro que proporciona un marco general de ese proceso lo escribió Jean-Marie Gustave Le Clézio, quien fuera investigador huésped en El Colegio de Michoacán y premio Nobel de literatura en 2008. Su libro se titula *La conquista divina de Michoacán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Esta obra recuerda a la anterior de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España, 1523-1524 a 1572*, México, JUS, 1947. La primera edición en francés del importante libro de Robert Ricard data de 1933. En 1986 el Fondo de Cultura Económica lanzó otra edición de la obra de Robert Ricard, de cuya lectura se obtiene una visión general de los procesos de evangelización/cristianización en la Nueva España.

La obra de Vasco de Quiroga fue pionera en toda América. Aún en la actualidad se siguen discutiendo la repercusión que tuvo y las características del modelo de cristianización empleado, que hoy nombraríamos aculturación y consideramos como parte de los antecedentes del indigenismo. El lector interesado en la vida y la obra de este personaje singular que fue Vasco de Quiroga puede recurrir al libro escrito por el autor considerado el biógrafo más importante de este fraile: Fintan B. Warren, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospital of Santa Fe*, USA, Academy of Franciscan History, 1963. Finalmente, para informarse sobre la cons-

trucción de la Catedral de Pátzcuaro, se sugiere recurrir a la autorizada obra, muy reconocida, de George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, UNAM, 1948.

Los trabajos acerca de la encomienda, una institución central del sistema colonial, tienen en Silvio Zavala a un estudioso erudito cuya obra se publicó con el título de *La encomienda indiana*, Madrid, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 1935. Después de esta edición se han lanzado varias más debido a la demanda que tiene el texto, por ejemplo, la de editorial Porrúa, México, 1992. La encomienda fue una institución muy particular en el contexto del colonialismo impuesto por el Estado español en América. Durante un lapso se discutió si respondía o no a las características de una forma feudal o, si bien, era un resultado propio de las condiciones en las que se expandió Europa Occidental portando el mercantilismo. El texto que influyó de manera importante en ese tipo de discusiones es el de José Miranda, *La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España, 1525-1531)*, México, UNAM, 1965. Algunos años después de la publicación del texto de José Miranda una obra mucho más amplia del historiador Charles Gibson aclaró aspectos básicos del sistema colonial de dominio en un libro titulado *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1984. También es útil para el tema de la organización económica colonial el libro de Sergio Bagú, *Economía de la sociedad colonial*, México, Grijalbo, 1992.

La llamada guerra a sangre y fuego se discutió en relación con la rebeldía de los pueblos nómadas de Nueva España, conocidos como Chichimecas. El primero en escribir sobre este largo conflicto bélico fue el fraile Guillermo de San-

ta María en *Guerra de los Chichimecas (1575-1580)*, documento publicado por El Colegio de Michoacán en 2003. Esta importante edición del texto de Santamaría se debe al trabajo de Alberto Carrillo Cazares, uno de los historiadores que mejor conocen los temas de las rebeliones de los pueblos nómadas en Nueva España y de las discusiones teológicas y humanistas de la época al respecto. Se sugiere al lector consultar también dos obras del historiador estadounidense Philip Wayne Powell: *Miguel Caldera: capitán mestizo. La frontera norteña, la pacificación de los Chichimecas, 1548-1597*, editada por el Fondo de Cultura Económica en 1980 y *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984. En la primera de estas obras Powell hace una biografía del soldado novohispano Miguel Caldera, hijo de un soldado español y una mujer guachichil (chichimeca) que es, quizá, el primer diplomático de raigambre mexicana en oponerse a la guerra a sangre y fuego como método de pacificación. Propuso, en cambio, una actividad de convencimiento a través del diálogo y la negociación. En el segundo libro Powell hace una detenida descripción de la guerra chichimeca acompañada de una reflexión sobre sus causas y su final.

A escasos años de que terminara el siglo XVIII, vislumbrándose los movimientos de independencia en las colonias americanas, se hizo pública la discusión acerca del papel de los pueblos originarios en los nuevos escenarios políticos que se avecinaban. En mucho, la actividad de las Sociedades Económicas de Amigos del País que agrupaban a los pensadores liberales alentó esa discusión. Estas asociaciones surgieron en España a mediados del siglo XVIII y de allí se extendieron a las colonias americanas. Es una institución resulta-

do de la Ilustración. El lector interesado puede recurrir a Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2005. A finales del siglo XVIII la Sociedad de Amigos del País de Guatemala convocó a un concurso de ensayos sobre la situación futura de los indígenas. El ensayo premiado lo escribió en la ciudad de Tapachula, en ese momento situada en territorio guatemalteco, el fraile Matías de Córdova, y lleva por título “Utilidades de que todos los indios y ladinos se vistan y calcen a la española, y medios de conseguirlo sin violencia, coacción, o mandato”, publicado en 1798. En 1951 lo publicó en México por vez primera la revista chiapaneca *Ateneo*, número 2, abril-junio, pp. 13-31. En 1992 se publicó una edición facsímil de esa revista patrocinada por el gobierno del Estado de Chiapas a través del Instituto Chiapaneco de Cultura.

La situación de los indígenas y la estructura de una sociedad que se basaba en el color de la piel y el origen racial de sus miembros fueron descritas por el barón Alexander von Humboldt en 1822, a veinticuatro años de haberse publicado el ensayo de Matías de Córdova, en un texto ampliamente conocido y ya mencionado en esta bibliografía comentada: *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, editado en México por Porrúa en 2011. Entrado el siglo XIX y con el proceso de formación del Estado nacional mexicano en marcha, la discusión sobre la configuración y la consolidación de la Nación siguió su curso, perfilándose la opinión de que sólo en el mestizaje serían posibles una Sociedad nacional y un Estado nacional, parecer que se divulgó ampliamente por la emergente América Latina. Al respecto es otro clásico el libro de Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, publicado en 1902 y con una edición recien-

te del año de 2016 debida al Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

La Revolución mexicana y el indigenismo (1910-1940)

La primera intervención en el siglo xx en la discusión acerca del mestizaje de un antropólogo profesional es la de Manuel Gamio, que sostiene la tesis del mestizaje necesario en su libro *Forjando patria*, México, Porrúa, 1992 (la primera edición es de 1916). La tesis del mestizaje necesario y su complemento, la de la asimilación de las culturas indígenas, se consolidaba en el país, encontrando amplio eco en la intelectualidad de la época. El ideólogo de la educación del Estado nacional surgido de la Revolución de 1910, José Vasconcelos, también se unió a la corriente asimilacionista. Vasconcelos escribió profusamente, pero uno de sus libros es particularmente importante para el tema que nos ocupa: *Ulises criollo*, edición reciente de Trillas en 2008 (la primera edición data de 1937). En 1969 Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los ideólogos más importantes del indigenismo latinoamericano, publicó una amplia reflexión acerca del proceso que siguió el planteamiento del mestizaje en su ensayo “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”, que el lector puede encontrar en Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica*, XI, *Obra polémica*, con un prólogo de Ángel Palerm, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, páginas 29-52.

Un libro que explica los propósitos de lo que se perfilaba como el indigenismo es el de Moisés Sáenz, *Carapan*, México, Departamento de Promoción Cultural del Gobierno de Michoacán, 1969 (la primera edición es de 1936). Además de la opinión de los antropólogos acerca de la castellanización de los indígenas a través de sus propias lenguas, surgió la de los profesores rurales que se opusieron al uso de los idiomas vernáculos y más bien pugnaron por su prohibición absoluta y su desaparición. El más importante exponente de este punto de vista fue el profesor veracruzano Rafael Ramírez, líder de la Escuela Rural Mexicana y autor del texto *Cómo dar a todo México un idioma*, México, Secretaría de Educación Pública, 1928. Es importante mencionar que, además de perfilarse el indigenismo como una política de Estado hacia los pueblos indios de América Latina, también surgieron corrientes literarias que recibieron el nombre de indigenistas. Por ejemplo, la surgida en México y que Joseph Sommers analizó en su ensayo “El Ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria”, en *Revista ICACH*, número 14, enero-junio de 1965, Tuxtla Gutiérrez, páginas 7-22. Finalmente, se sugiere la consulta de la *Historia general de México*, tomo 1, coordinada por Daniel Cosío Villegas, México, El Colegio de México, 2000 (primera edición en 1994), para comprender el contexto en el que se desarrolló el planteamiento del mestizaje y la asimilación.

Acerca de las actividades del ILV / WBT se sugiere empezar con el documento preparado por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C., *Dominación ideológica y ciencia social. El ILV en México*, México, septiembre de 1979. En esta publicación es posible consultar la historia del ILV y una documentación básica para entender los fines de esta orga-

nización misionera. Con esa introducción, se sugiere continuar con un texto del fundador del ILV, William Townsend, “Tribes, Tongues and Translators” (tribus, lenguas y traductores), incluido en Mariana Slocum y S. Holmes, editores, *Who Brought the Word*, Wycliffe Bible Translators, 1963. En este texto Townsend aboga por llevar a cabo una gran campaña misionera para traducir la Biblia a todos los pueblos indígenas de América Latina, en el entendido de que la evangelización protestante de estos pueblos no sería posible más que en sus propios idiomas. Esta estrategia coincidía con la de los antropólogos indigenistas, que afirmaban que la castellanización pasaba por la enseñanza de las lenguas vernáculas. El propio William Townsend describe cuáles son los métodos y los propósitos, así como los argumentos estratégicos para convencer a los gobiernos de América Latina de que acepten la labor del ILV / WBT en *Introduction to the basic politics*, Sulphur Springs, Arkansas, Wycliffe Bible Translators, 1950. En México, entre las varias discusiones acerca de las consecuencias de las actividades del ILV / WBT es posible consultar *Indigenismo y lingüística. Documentos del Foro “La Política del Lenguaje en México”*, México, UNAM, 1980. Para continuar con una lectura que examina las actividades del ILV, se recomienda un texto preparado por la Agencia Latinoamericana de Información, “El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo”, publicado en la revista *Nueva Antropología*, año III, número 9, octubre de 1978, páginas 117-142. Finalmente, dos lecturas más acerca del ILV: un texto del lingüista Kenneth Pike, “Our own tongue wherein we were born”, en *The Bible Translator*, volumen I, número 2, Sulphur Springs, Arkansas, WBT, 1959, y el texto de la antropóloga Manuela Cantón, *Bautizados en Fuego: pro-*

testantes, discursos de conversión y política en Guatemala, Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies, 1998. Es éste un análisis de los más importantes entre los estudios sobre la evangelización protestante en América Latina. En este caso, se refiere a las Iglesias pentecostales, varias de las cuales pasaron de Guatemala a Chiapas, México.

CAPÍTULO 2. EL PRIMER CONGRESO INDIGENISTA INTERCONTINENTAL DE

PÁTZCUARO

El Instituto Indigenista Interamericano (III). 1940-2009

El indigenismo como una política de Estado aplicada a los pueblos originarios de América Latina se estructuró internacionalmente en México a partir del Congreso Interamericano de Pátzcuaro, Michoacán, en 1940. Es la época del Cardenismo, por lo que sugerimos al lector consultar a Ricardo Pérez Monfort, *Lázaro Cárdenas. Un mexicano del siglo XX*, 2 tomos, México, Pinguin Random House / Debate, 2018-2019. Se trata de un espléndido tratado acerca de Cárdenas y el cardenismo, en donde, además, el lector interesado encontrará una amplia bibliografía. Como complemento y para una visión de la misma época en América Latina, se sugiere el libro de Eric Hobsbawm, *¡Viva la Revolución!*, edición de Leslie Bethell, México, Crítica, 2018. Cárdenas, convencido por Moisés Sáenz, entabló conversaciones con William Townsend, creador del ILV, organización de misioneros evangélicos que aplaudía el proyecto de asimilar a las culturas indígenas como una estrategia para operar en Latinoamérica

y ganar feligresía para las denominaciones evangélicas. Fue un importante aliado del indigenismo no sólo en México sino en países como Guatemala, Ecuador y Perú. La discusión acerca de las actividades del ILV que las corrientes críticas entre los antropólogos promovieron abarcó al conjunto de países latinoamericanos. Se sugiere la consulta del libro de David Stoll, *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Quito, Centro de Estudios y Difusión Social, 1985. La obra de Stoll, además de discutir los resultados de las acciones del ILV en Latinoamérica, aporta una extensa bibliografía útil para quien se interese en profundizar en el tema. Un libro que complementa la consulta de la obra de David Stoll es el de Ginete Cano, *Los nuevos conquistadores. El I. L. V. en América Latina*, Quito, Centro de Estudios y Difusión Social, 1981. Acerca de la relación entre el general Lázaro Cárdenas y el ILV, ver William Townsend, *Lázaro Cárdenas: Demócrata mexicano*, México, Grijalbo, 1954. El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales llevó a cabo una investigación de las actividades del ILV y de los materiales que distribuía entre la población indígena, cuyos resultados motivaron al gobierno de México a terminar su relación con la organización. Al respecto puede consultarse la publicación del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, *Dominación ideológica y ciencia social. El I.L.V. en México. Declaración José C. Mariátegui*, México, Nueva Lectura, 1979. Un complemento de la lectura del informe del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales es un texto de Jan Rus y Robert Wasserstrom, “Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, volumen 25, número 97, UNAM, 1979, pági-

nas 141-158. Acerca del Congreso Internacional de Pátzcuaro se sugiere revisar el amplio texto de Roberto Pineda, “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940. Una nueva apertura en la política indigenista de las Américas”, publicado en revista *Baukara*, Bogotá, Colombia, julio-diciembre de 2012, páginas 10-28. Para abundar sobre el Congreso de Pátzcuaro y los orígenes del indigenismo interamericano léase el texto de Juan Comas, “Panorama Continental del Indigenismo”, en *Cuadernos Americanos*, año IX, número 6, 1950, México, páginas 25-50. Más reciente es el texto de Laura Giraudo “El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998)”, en *América Indígena*, volumen XII, número 3, julio-septiembre de 2006, páginas 6-35. Es importante el trabajo de Leif Korsbaek y Miguel Sámano Rentería, “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”, publicado en la revista *Ra Ximihai*, volumen 3, número 001, Universidad Autónoma Indígena de México, enero-abril de 2007, páginas 195-224.

Del Instituto Nacional Indigenista (INI) a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI): 1948-2000

Las historias regionales del indigenismo son aún escasas no sólo en México sino además en América Latina. Uno de los trabajos más importantes que abordan ese tema es el libro de Agustín Romano Delgado, *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, 3 volúmenes, México, Instituto Nacional Indigenista, 2002. También sobre Chiapas véase el interesante texto de Justus Fenner y Dolores Palomo Infante, “El Archivo Histórico del Centro Coor-

dinador Tzeltal-Tzotzil de Chiapas”, en revista *Desacatos*, número 26, enero-abril de 2008, páginas 75-86. Un libro testimonial muy importante es el de Teresa Valdivia Dounce, antropóloga que trabajó varios años en el INI de México: *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*, con un prólogo de Andrés Medina Hernández, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2007. La misma Teresa Valdivia escribió un sugerente texto que discute el reconocimiento a los derechos indígenas como el fin de un indigenismo y el principio de otro: “Reconocimiento de derechos indígenas: ¿fase superior de la política indigenista del siglo xx?”, en revista *Nueva Antropología*, volumen 26, número 78, enero-junio de 2010. Los Diarios de Campo de antropólogos que laboraron en el INI registran información valiosa para la reconstrucción de unas historias locales del indigenismo, por ejemplo, Maurilio Muñoz, *Diarios de Campo de Maurilio Muñoz en la Cuenca del Papaloapan (1957-1959)*, México, CDI, 2009 (Pioneros del Indigenismo en México: 2). Otro texto que nos acerca a las historias locales del indigenismo es el de Jan Rus, “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Rus, editores *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, CIESAS, 1995. Es también importante consultar la opinión de Guillermo de la Peña en “The end of Revolutionary Anthropology? Notes on indigenismo”, en Paul Gillingham y Benjamín T. Smith, editores, *Dictablanda: politics, work and culture in Mexico, 1938-1968*, Duke University Press, 2014, páginas 279-288. Un texto muy reciente que analiza a un Centro Coordinador Indigenista en Oaxaca a través del Diario de Campo de Susana Drucker escrito entre 1957 y

1963 está redactado por Paula López Caballero, “Domesticating Social Taxonomies: Local and National Identifications as seen through Susan Drucker’s Anthropological Fieldwork in Jamiltepec, Oaxaca, México, 1957-1963”, en *Hispanic American Historical Review*, volumen 100, número 2, Duke University, 2020, páginas 285-321. Sobre el indigenismo en el Norte de México son clásicos los textos de Juan Luis Sariago, entre ellos, *El indigenismo en Chihuahua*, México, ENAH-Chihuahua, 1998. Para explorar la opinión de un destacado antropólogo tzotzil ver Jacinto Arias Pérez, *El arreglo de los pueblos indios: la incansable tarea de reconstitución*, México, SEO / Gobierno de Chiapas / Instituto Chiapaneco de Cultura, 1994. Del mismo Jacinto Arias Pérez, un texto clásico es *El mundo numinoso de los mayas*, México, SEP, 1975 (SepSetentas). Una importante antología que revisa con profundidad histórica temas que atañen a la antropología y al indigenismo en México es Andrés Medina Hernández y Mechthild Rutsch, coordinadores, *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*, México, INAH / UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2015. Acerca de la celebración del Día del Indio cada 19 de abril se sugiere leer el discurso pronunciado por el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán en su calidad de director del Instituto Indigenista Interamericano, en el poblado de San Pablo Guelatao, Oaxaca, México, el 19 de abril de 1967, publicado con el título de “Un postulado de política indigenista” en Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica*, XI, *Obra polémica*, México, Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional Indigenista/Gobierno de Veracruz, 1992, páginas 21-28. Finalmente, George Foster expone la tesis llamada “del bien limitado” en su libro *Las culturas tradicionales y los*

cambios técnicos, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

CAPÍTULO 3. EL INDIGENISMO MEXICANO Y SUS EXPONENTES

Nacionalismo e indigenismo. 1940-2003

Los antropólogos mexicanos abordaron el análisis de las sociedades rancheras en México al inicio de la década de 1970. Los resultados de esos trabajos introdujeron otros problemas de estudio para los antropólogos, entre ellos, la relación de los simbolismos culturales del país con este tipo de sociedades. Uno de los libros pioneros en estos temas es el de Andrés A. Fábregas Puig, *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*, segunda edición, CUALTOS/CULAGOS de la Universidad de Guadalajara, México, 2019 (la primera edición data de 1986).

A lo largo de años el indigenismo se desarrolló como una política de Estado, lo que demuestra el volumen preparado por José del Val y Carlos Zolla, *Documentos fundamentales del indigenismo en México*, México, UNAM, 2014. Una excelente reseña del volumen coordinado por Del Val y Zolla la escribe Miguel Lisbona y está publicada con el título de “Revisar el indigenismo mexicano”, en revista *Desacatos*, México, septiembre-diciembre de 2016, páginas 174-177. En 1978 el propio INI convocó a una reflexión de sus políticas, misma que se publicó en el volumen *INI: 30 años después*, México, INI.

La relación entre la antropología y el Estado nacional ha sido una característica que se localiza en toda América Latina. Una obra que en México marca un momento destacado

de reflexión acerca de la antropología y su trayectoria la coordinó Carlos García Mora en un notable esfuerzo por convocar a los antropólogos mexicanos a historiar colectivamente su disciplina. El resultado es una colección de dieciséis volúmenes titulados en general *La antropología en México*, México, INAH, 1990. Cada volumen examina distintas facetas de la antropología en México. Actualmente, la llamada RED-MIFA, constituida por las instituciones mexicanas que hacen docencia en antropología, desarrolla un proyecto general nombrado Antropología de la Antropología. Al respecto puede consultarse el libro escrito por Esteban Krotz y Ana Paula de Teresa, *Antropología de la Antropología Mexicana*, México, Juan Pablos, 2012. El trabajo más importante que narra la historia desde los primeros desarrollos de la antropología hasta su profesionalización en México es el que publicó Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete: nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México, INAH / Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2007. Una historia particular de la Escuela Nacional de Antropología e Historia puede leerse en Eyra Cárdenas Barahona, *60 Años de la ENAH*, México, ENAH, sin fecha (quizá puede datarse la publicación entre 1998 y 2000). Gonzalo Aguirre Beltrán fue el más destacado de los teóricos indigenistas no sólo en México sino también en América Latina. Desde 1992, el Fondo de Cultura Económica, junto con el Instituto Nacional Indigenista y el gobierno de Veracruz editaron las obras más importantes de Gonzalo Aguirre Beltrán bajo el título general de *Obra antropológica*. En total son quince volúmenes. Al lector interesado particularmente en su planteamiento indigenista le sugerimos consultar los volúmenes IV, *Formas de gobierno*

indígena; VI, *El proceso de aculturación*; IX, *Regiones de Refugio* y XI, *Obra polémica*. Se cuenta también con un libro autobiográfico de gran importancia para entender los contextos políticos y académicos del indigenismo que no se incluye en la colección del Fondo de Cultura Económica, pero que fue publicado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con el título *El pensar y el quehacer antropológico en México*, México, BUAP, 1994. Entre los varios libros de análisis de la obra de Aguirre Beltrán se sugiere el volumen que coordinó Félix Báez-Jorge, *Gonzalo Aguirre Beltrán: Memorial crítico*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2008. Además de la obra anterior, existe un texto de Andrés Medina Hernández que se sugiere leer: “Gonzalo Aguirre Beltrán. Una semblanza de su contribución a la antropología”, en *Anuario*, 1996, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 1997, páginas 650-659. Acerca de los conflictos entre el INI y el monopolio del alcohol en Chiapas, ver Stephen Lewis y Margarita Sosa Suárez, editores, *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en Los Altos de Chiapas. Un estudio “incómodo” de Julio de la Fuente (1954-1955)*, México, CDI, 2009.

Un balance general del indigenismo en México lo hace Andrés Fábregas Puig en “Los Pueblos Indios y el Nacionalismo Mexicano”, en *Revista de la Universidad de Guadalajara*, número 13, invierno de 1998/1999, páginas 24-30. El lector interesado en un complemento de estas lecturas puede consultar el volumen editado por el propio INI, *Acciones indigenistas en Chiapas (1990-1993)*, México, INI, 1994. Sobre el caso emblemático de Salomón Nahmad, consultar a Margarita Dalton, “Encierro Intelectual. Entrevista con Salomón

Nahmad” en revista *Desacatos*, número 9, México, CIESAS, 2002, páginas 163-176. El propio Salomón Nahmad ha relatado la dura experiencia que le tocó vivir en “Una experiencia indigenista: 20 años de lucha desde investigador hasta la cárcel en defensa de los indios de México”, en *Anales de Antropología*, número 27, México, UNAM, 1990, páginas 269-305. Es también importante leer la evaluación que de la antropología aplicada y del indigenismo hace Salomón Nahmad en *La antropología aplicada en México: ensayos y reflexiones*, México, CIESAS, 2014. La crítica al indigenismo desde la óptica de la realidad del Norte de México la hizo Juan Luis Sariego en varios textos. De entre éstos, ver: *El indigenismo en Chihuahua. Antología de textos*, ENAH-Chihuahua / Fideicomiso para la Cultura México-Estados Unidos, 1998; *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista / Conaculta, 2002 (esta obra fue merecedora del Premio Fray Bernardino de Sahagún a la mejor tesis de doctorado que otorgó el INAH en 2001). Un análisis de la importancia de la obra de Juan Luis Sariego a través de la opinión de varios autores se encuentra en el libro coordinado por Séverine Durin y Victoria Novelo, *Entre minas y barrancas. El legado de Juan Luis Sariego a los estudios antropológicos*, México, Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS, 2018. La narrativa de una importante experiencia entre pueblos indígenas del Norte de México puede leerse en María Teresa Valdivia Dounce, *Entre yoris y guarigios. Crónicas sobre el quehacer antropológico*, con un prólogo de Andrés Medina Hernández, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2007.

Sobre la Mesa Redonda para discutir la enseñanza de las Ciencias Sociales en América Latina, ver: René Clemens, “Informe General sobre la Mesa Redonda acerca de la Enseñanza de las Ciencias Sociales”, en *Revista de la OEA*, volumen 6, junio de 1955, Washington, páginas 15-30.

CAPÍTULO 4. EL INDIGENISMO EN GUATEMALA

Siglos XVI-XIX

En 1891 José Martí publicó *Nuestra América*, un importante ensayo en el que abogaba por la identidad común de los pueblos caribeños y latinoamericanos. El texto sigue vigente y se sugiere su lectura para situarse en el contexto amplio de una herencia común, no uniforme, pero presente en la actualidad en América Latina. Ver José Martí, *Nuestra América*, con investigación, presentación y notas de Cintio Vitier, México, Universidad de Guadalajara / Universidad Autónoma de Coahuila y Centro de Estudios Martianos, 2011. La configuración de la sociedad colonial en Guatemala y la preeminencia del dominio criollo la expone magistralmente Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad cultural guatemalteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (la primera edición data de 1970).

Siglo XX

Una de las primeras etnografías de Guatemala es la que es-

cribió el antropólogo alemán Otto Stoll, *Etnografía de Guatemala*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación, 1958. Como complemento a la lectura del libro de Stoll, ver Antonio Batres Jáuregui, *Los Indios. Su historia y civilización*, Guatemala, Tipología La Unión, 1893. El libro de Batres es el primer ensayo detallado acerca de los pueblos originarios de Guatemala, que además expresa con claridad la opinión de los liberales guatemaltecos.

El problema del mestizaje y la cuestión ladina en Guatemala es uno de los aspectos trabajados por el historiador Arturo Taracena Arriola en un libro titulado *Guatemala: del mestizaje a la ladinización, 1524-1964*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), 2007. Además del texto de Arturo Taracena, existen varios trabajos que discuten al indigenismo en Guatemala y sus resultados. De entre esos trabajos se sugieren: Ramón González Ponciano, “la visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala” en *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIRMA, 2004, páginas 111-132; Marta Casaús Arzú, “De la incognita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación. 1921-1938” en *Revista de Indias*, volumen LXV, número 234, páginas 375-404. El texto de Marta Casaús analiza la importancia que tuvieron las corrientes degeneracionistas / regeneracionistas en el pensamiento social latinoamericano y cómo, en el caso de Guatemala, se expresarán en el contexto del debate entre espiritualistas y positivistas acerca del problema del indio y su relación con el imaginario de nación. Un complemento de la lectura anterior es el texto de Laura Sala, “La política de integración social en Guatemala a la luz

del Seminario de Integración Social Guatemalteca”, en el que se reflexiona sobre las orientaciones teóricas de Robert Redfield, Sol Tax y Richard Adams aplicadas en Guatemala (el texto se encuentra en línea). El crecimiento del anticomunismo en el contexto de la Guerra Fría, al mismo tiempo que el fracaso de la política de asimilación e integración de los pueblos indígenas en Guatemala, se examina en Julieta Carla Rostica, “El anticomunismo y el fracaso de la ‘integración’ del indio. Hacia la coyuntura crítica del genocidio en Guatemala (1954-1978)”, en revista *Theomai*, número 36, tercer trimestre, Buenos Aires, 2017, páginas 25-41. Las políticas anticomunistas fueron la excusa para el genocidio en Guatemala y sobre ello puede consultarse el libro de Beatriz Manz, *Paraíso en cenizas. Una odisea de valentía, terror y esperanza en Guatemala*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

La Generación del 20 fue configurada por intelectuales y dirigentes políticos de Guatemala cuyas actividades se desarrollaron durante la dictadura de Manuel Estrada Cabrera y en la década que siguió a la caída del dictador. En esa Generación del 20 coincidieron y destacaron cerca de doscientos miembros, entre ellos, Ramón Aceña Durán, Miguel Ángel Asturias, José Luis Valcárcel, César Breñas, Manuel Coronado Aguilar, Epaminondas Quintana, Mario Monteforte Toledo (quien fuera docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México), Clemente Marroquín Rojas, Alfonso Orantes y David Vela. La Generación del 20 se concibió a sí misma como el agrupamiento intelectual más importante de Guatemala. Sus miembros tenían diferencias ideológicas y políticas importantes, pero los unieron la amistad y haber estudiado juntos. Sobre los pueblos indios

de Guatemala, uno de sus miembros, Epaminondas Quintana, llegó a externar la opinión de que la Generación del 20 no se parecía en nada a los indios conformistas e ignorantes. El lector interesado en seguir la historia de las ideas en Guatemala y la influencia de la Generación del 20 puede consultar a Marta Elena Casaús Arzú y Oscar Peláez, compiladores, *Historia intelectual de Guatemala*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid / Centro de Estudios Urbanos Regionales / Asociación Española de Cooperación Internacional, 2001. También es importante en el tema de la historia de los grupos intelectuales no sólo en Guatemala sino en Centroamérica y su contribución a los nacionalismos el libro de Marta Elena Casaús Arzú y Teresa García Giráldez, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, Guatemala, FEG Editores, 2005. Como complemento a estas lecturas sobre la Generación del 20, véase a Pablo Andrés de la Vega Romero, “Filosofía de la Generación del 20”, en *Pensamiento Crítico*, Guatemala, Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos, 2002, páginas 55-70. Uno de los miembros de la Generación del 20, Miguel Ángel Asturias, Premio Nobel de Literatura, escribió textos pioneros sobre la situación de los pueblos indígenas en Guatemala. En 1923 publicó una *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*, de la que se hizo una edición publicada en 2007 con una introducción de Julio César Pinto Soria, bajo el sello de la Editorial Universitaria. Coincidiendo en tiempo, pero de signos contrarios con la Generación del 20, el Grupo Saker-Ti (Amanecer en Cakchiquel), formado por una generación más joven, fue también importante en esa Primavera de la Democracia en Guatemala. Este grupo fundó el Partido Guatemalteco del Trabajo, afín a los partidos comunistas pro soviéticos. Entre

sus miembros estaba Carlos Navarrete, el importante arqueólogo guatemalteco radicado en México y Premio Nacional de Literatura en Guatemala, además de profesor en la ENAH de México. Ver: *Diccionario histórico-biográfico de Guatemala*, Guatemala, Editorial Amigos del País. Al igual que la mayoría de los países Latinoamericanos, en Guatemala la antropología ha estado vinculada estrechamente al indigenismo y al Estado nacional. Al respecto, se puede consultar a Paola Alejandra Letona Rodríguez, *El origen del desafío: bases formativas para la disciplinarización de la antropología guatemalteca (1524-1820)*, tesis para obtener el grado académico de licenciada en antropología, Universidad de San Carlos, Nueva Guatemala de la Asunción, Guatemala, C. A. El más reciente texto de Paola Alejandra Letona Rodríguez es *Antropología guatemalteca: una práctica heterodoxa y heterogénea (1930-2013)*, que presentó como tesis para obtener el grado de doctora en antropología social por el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Dicha tesis le fue dirigida a la autora por Esteban Krotz y está disponible en el banco de tesis del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa en línea. También es importante el trabajo de Édgar G. Mendoza, *Antropologistas y antropólogos: una generación*, Guatemala, Caudal, 2000. La obra central del indigenismo en Guatemala es la de Antonio Goubaud Carrera, *Indigenismo en Guatemala*, 2 volúmenes, Guatemala, Centro Editorial José de Pineda Ibarra / Ministerio de Educación, 1964. Para una comprensión del papel jugado por Antonio Goubaud Carrera en la historia de la antropología en Guatemala, léase a Maria Elena Casaús, “La centralidad de Antonio Goubaud Carrera en la Red de Antropólogos Guatemaltecos de la Generación de 1920” (texto

en línea). Sobre la legislación de los asuntos indígenas, véase a Jorge Skinner-Klée, *Legislación indigenista de Guatemala*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1965. La transformación del indigenismo en Guatemala cada vez tiene más influencias de los movimientos sociales de los propios pueblos indígenas. Al respecto, destaca el texto de Alfonso Arrivillaga, *Observatorio de conflictos*, Serie Indigenismo, Guatemala, Centro de Investigación para la Paz/Fundación Hogar del Empleado, 2001. Muy importante para verificar no sólo las influencias tanto de los antropólogos estadounidenses como de los mexicanos, sino además los desacuerdos entre ellos acerca del indigenismo y el destino de los pueblos indios, es: *Acta final del Cuarto Congreso Indigenista Centroamericano, celebrado en Guatemala del 16 al 26 de mayo de 1959*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1959.

Dos de los investigadores más importantes de los movimientos sociales indígenas en Guatemala son Santiago Bastos y Manuela Camus. Ver: Santiago Bastos y Manuela Camus, *Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*, Guatemala, Flacso, 1993; Santiago Bastos y Manuela Camus, *Abriendo caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*, Guatemala, Flacso, 1995. Sobre Rigoberta Menchú, el libro básico es el de Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Cuba, Casa de las Américas, 1983.

Uno de los trabajos más recientes e importantes que revisa la historia ecuatoriana es el libro de Enrique Ayala, *Nueva historia del Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 2008. Un excelente complemento del libro anterior es el texto de Frank Salomón, *Los señoríos étnicos de Quito*, Otavalo, Ecuador, IOA Editorial. A su vez, el libro de Segundo Moreno, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito, EDIPUCE, es un brillante tratamiento histórico de las rebeliones indígenas en Ecuador que muestra una tradición de resistencia, la cual explica en parte los movimientos actuales. La relación entre el indigenismo y la antropología se discute en un texto escrito por Carmen Martínez Novo, “Antropología indigenista en el Ecuador”, en *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 43, enero-diciembre de 2007, páginas 335-366. En este texto la autora analiza las dificultades de la investigación en ciencias sociales para los antropólogos indígenas en un contexto de inestabilidad política como lo es el de Ecuador. También describe la organización de los movimientos indígenas y la participación de la teología de la liberación junto con los antropólogos de izquierda que han enfatizado el análisis de la etnicidad como factor en las luchas políticas. Existe una fuente de información sobre el desarrollo de la antropología en Ecuador que es importante tener en cuenta en la obra de Segundo Moreno Yáñez, *Pensamiento antropológico ecuatoriano*, tomos I y II, Quito, BCE, 2006. Asimismo, la relación entre la antropología mexicana y la de Ecuador es discutida en el texto de Fernando García, “La relación entre la antropología mexicana y la ecuatoriana: un camino de

ida y vuelta”, en revista *Antropología del Sur*, volumen 1, número 1, Editorial Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2014, páginas 105-118. Un tratamiento amplio del desarrollo de la antropología en Ecuador se encuentra en Segundo Moreno Yánez, *Antropología ecuatoriana: Pasado y presente*, Quito, EDIGUIAS, 1992. Las lecturas anteriores son básicas para situar el tratamiento etnográfico y antropológico en general de los pueblos indígenas ecuatorianos. Dos etnografías que es imprescindible consultar para el caso de Ecuador son: Chantal Caillavet, *Etnias del Norte*, Quito, Abya-Yala, 2000; Philippe Descola, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya-Yala, 1988 (Pueblos del Ecuador: 3). En 1951 el ILV ingresó al territorio selvático del Cuyabeno, un territorio compartido por los sionas y los siekopai, iniciándose la nueva evangelización de los pueblos selváticos en Ecuador. Sobre este proceso es ilustrativa la excelente tesis de grado para obtener el doctorado en ciencias sociales que escribió la etnóloga ecuatoriana María Fernanda Solórzano Granada y presentada en el Programa de Posgrado del CIESAS-Occidente, con el título de *Sionas de Soto Tsiaya y su territorio: ensamblajes e interfaces sociales en su cosmoexistencia*, México, CIESAS-Occidente, 2020.

En el análisis de las relaciones interétnicas en Ecuador, uno de los trabajos más destacados es el de Hugo Burgos, *Relaciones Interétnicas en Riobamba*, México, III, 1979, que junto con el texto de Gladis Villavicencio, *Relaciones Interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?*, México, III, 1979, devino clásico de la antropología en Latinoamérica. Ambos abrieron además la discusión de los ámbitos explicativos de los movimientos indígenas y establecieron la crítica al racismo, el paternalismo y la exclusión

en Ecuador. En ese sentido, el hilo de esta discusión puede seguirse en José Almeida y varios autores más, *Sismo étnico en Ecuador*, Quito, CEDIME / Abya- Yala, 1993. Como antecedentes de la forma en que la antropología ecuatoriana interviene en estos debates, ver Diego Iturralde, *Guacamote: Campesinos y comunas*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1980; del mismo autor, “Demandas indígenas y Reforma Legal: Retos y paradojas”, en revista *Alteridades*, año 7, número 14, México, UAM-Iztapalapa, 1997, páginas 81-98. Dentro del mismo tema sobre la legislación indigenista, el punto de vista oficial del indigenismo no sólo en Ecuador sino también latinoamericano lo expone Gonzalo Rubio Orbe en *Legislación indigenista del Ecuador*, México, III, 1954. Carmen Martínez Novo escribió sobre las políticas indigenistas derivadas de Pátzcuaro y seguidas por el III en “Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970. Compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos”, en *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 43, enero-diciembre de 2007, páginas 335-366. En la misma línea, pero haciendo hincapié en una crítica a posiciones de intelectuales de izquierda en Ecuador, ver a Fredy Rivera Vélez, “Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones”, en *América Latina Hoy*, número 19, 1998, páginas 57-63. También importante en la discusión sobre el indigenismo ecuatoriano es el texto de Blanca Moratorio, “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”, en el libro colectivo *Imágenes e imageros. Representaciones de los indios ecuatorianos. Siglos XIX y XX*, Ecuador, Flacso, páginas 17-25. El lector que ha seguido las lecturas sugeridas estará en tiempo para leer al sociólogo de Ecuador Agustín Cueva, *El proceso de dominación política en el Ecuador*, Qui-

to, Crítica, 1972, un clásico de las ciencias sociales latinoamericanas. Sobre las luchas sociales en contra del sistema de haciendas en Ecuador, ver a Andrés Guerrero, *Haciendas, capital y lucha de clases andina*, Quito, El Conejo, 1983, y *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*, Quito, Libro Mundi, 1991. Cristina Farga y José Almeida, *Campesinos y haciendas de la Sierra Norte*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1981. En esta línea destaca el importante trabajo de Víctor Bretón Solo de Saldívar, *Capital Social y Etnodesarrollo en los Andes*, Quito, CAAP, 2005.

En 1990 estallaron los movimientos indígenas en Ecuador con la participación muy importante de etnolingüistas como Carmen Martínez Novo, José Yáñez, Consuelo Yáñez y Ruth Moya, que destacaron el potencial político de la etnicidad y se distinguieron en las denuncias de las actividades del ILV en Ecuador. La bibliografía sobre este periodo en ese país (1990-1994) y, en general, sobre los movimientos indígenas es abundante. Enlistamos a continuación trabajos que son imprescindibles y que además constituyen excelentes guías de lectura sobre el tema: Diego Cornejo, *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, ILDIS / DUENDE / Abya-Yala, 1991; Segundo Moreno y José Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales / Abya-Yala, 1992. Víctor Bretón Solo de Saldívar trabajó en una hacienda ecuatoriana en transformación y uso de la etnicidad como un argumento político eficaz en la movilización y la articulación de los movimientos indígenas. En su libro, Víctor Bretón analiza una de las plataformas étnico-políticas más complejas de América Latina. Ver: *Toacazo en los Andes equinocciales tras la reforma agraria*, Quito, Flacso -Ecu-

dor/Universitat de Lleida/ Abya.Yala, 2012. En esta línea de análisis de los movimientos indígenas en Ecuador se encuentran textos que describen la participación de monseñor Leónidas Proaño, como el artículo de Agustín Bravo, “La Iglesia de Riobamba y monseñor Proaño unidos para siempre”, en el libro colectivo patrocinado por el municipio de Riobamba, *Riobamba en el siglo xx*, Riobamba, Editorial Pedagógica, 1992. Finalmente, las siguientes sugerencias bibliográficas son útiles para la reflexión sobre el Estado Plurinacional en Ecuador: Eduardo Escalada, Fernando García y Kristine Ivarsdotter, *La participación de los pueblos indígenas y negros en el desarrollo del Ecuador*, Washington, D. C., Banco Interamericano de Desarrollo; Fernando Guerrero y Pablo Ospina, *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos*, Quito, Clacso, 2003; Ileana Almeida, *El Estado plurinacional: valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala, 2008; Juan Botasso, “Las nacionalidades indígenas, el Estado y las Misiones en el Ecuador”, en *Ecuador Debate*, número 12, páginas 151-159; Raúl Ilaquiche, *Pluralismo jurídico y administración de justicia indígena*, Quito, Hans Seidel Editorial, 2004; Fernando García, *Formas indígenas de administración de justicia*, Quito, Flacso, 2002; Ileana Almeida, *Lengua y cultura en el Ecuador*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1979. Alicia Ibarra Illanez, *Los indígenas y el Estado en Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1987. El trabajo de Jorge León que se cita a continuación marcó un momento importante en la concepción de las nuevas situaciones que provocaban los movimientos indígenas, “Estado, nacionalidades y etnias”, en *Cuadernos de Nueva*, número 7, 1983, Ecuador, páginas 6-10. A este trabajo le sigue el importante texto de Nina Pacari, “Las culturas nacio-

nales en el Estado Multicultural Ecuatoriano”, en *Revista del Banco Central*, volumen VI, número 18^a, 1984, Ecuador, páginas 113-123.

Es importante el estudio de contenido de los documentos producidos por los movimientos indígenas y los cambios y asimilaciones de conceptos, en el texto de Philipp Altman, “El movimiento indígena ecuatoriano y su discurso. Un análisis del discurso centrado en los conceptos”, en *Proceedings of the XVI International Conference on the History of Concepts*, Universidad de Bilbao, 2013, páginas 55-61. Para una visión panorámica de la relación entre Estados nacionales y pueblos indígenas en América Latina, es interesante consultar la antología de Pablo González Casanova y M. Roitman, compiladores, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM / La Jornada, 1996. El texto de Guillermo Bonfil Batalla que fue importante en los contextos de los movimientos indígenas ecuatorianos es: “Sobre la liberación del Indio”, en revista *Nueva Antropología*, número 8, 1977, México, páginas 95-101. Para quien tenga interés en informarse sobre el proceso legislativo que reconoce la plurinacionalidad del estado Ecuatoriano, consultar a Francisco Muñoz, compilador, *Análisis. Nueva Constitución*, Quito, ILDIS, 2008.

EL INDIGENISMO EN PERÚ

Siglos XVI-XIX

Uno de los textos más importantes sobre el Perú prehispánico lo escribió el destacado antropólogo Luis E. Valcárcel,

Etnohistoria del Perú antiguo, México, Fondo de Cultura Económica, 2017. El anterior es un libro clásico de la historiografía latinoamericana. El antropólogo John Murra, nacido en Ucrania pero nacionalizado estadounidense, combatiente en la Guerra Civil Española, fue uno de los especialistas más importantes sobre el Perú antiguo. Sus trabajos son consistentes y abrieron varias líneas de investigación en Perú. Se sugiere consultar de John Murra, *La organización económica del Estado Inca*, México, Siglo XXI Editores, 1974, y *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1975. Sobre el sistema de encomiendas en Perú, el texto clásico es el de Manuel Belaúnde Guinassi, *La encomienda en Perú*, Perú, Mercurio Peruano, 1945. Asimismo, en 1974, acusando la influencia del estudioso del régimen colonial en México Charles Gibson, la etnohistoriadora Karen Spalding publicó *De indio a campesino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, libro que hace un abordaje profundo de la historia de lo que se ha llamado “el Mundo Andino”. Tras las lecturas introductorias anteriores, se sugiere ampliar el conocimiento de la historia peruana con la consulta de Carlos Contreras y Carlos Cuetto, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2018. La obra cumbre de la historiografía peruana —abarca de 1822 a 1933— es la de José Basadre, *Historia de la república del Perú*, 16 volúmenes, Perú, Editorial Universitaria, 1968 (la edición original data de 1939).

Siglo xx a la actualidad

La influencia de los antropólogos mexicanos indigenistas en

Perú se inicia con el libro de Moisés Sáenz, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, México, SEP, 1933. Sobre las relaciones interétnicas en Perú, ver a José Varallanos, *El Cholo y el Perú. Introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizo y su desarrollo cultural*, Buenos Aires, Imprenta López, 1962. Un texto de señalada importancia sobre las relaciones interétnicas en Perú lo escribió Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo Cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca Azul, 1980. Durante la Segunda Guerra Mundial, Perú se declaró neutral, pero los gobiernos de Óscar Raimundo Benavides Larrea (1933-1939) y sucesivos mostraron posiciones de simpatía hacia el fascismo. Hugo Coya describe ese trasfondo histórico del Perú y, entre otros aspectos, relata la sobrevivencia de Victoria Baroch, la única peruana judía que sobrevivió al holocausto. El libro de Hugo Coya es un alegato contra el racismo, la xenofobia y la discriminación, y se titula *Estación final*, Lima, Aguilar, 2010. Como complemento del libro de Hugo Coya, consultar la visión general que del fascismo en Sudamérica presenta el libro de Eugenia Scarzanella, compiladora, *Fascistas en América del Sur*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. Complementa a las lecturas anteriores el artículo de Ricardo Melgar Bao, “Nacionalismo autoritario y proyecto etnocida en Perú, 1938-1956”, en *Cuadernos Americanos*, número 91, UNAM, 2002.

Un texto que es imprescindible consultar sobre Perú lo escribió el pensador marxista José Carlos Mariátegui, fundador de la revista *Amauta*, publicado con el título *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1948. En el tema concreto del indigenismo, ver a Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Minerva (Biblioteca

Amauta), 1927. Un texto cuya consulta también es imprescindible sobre el tema indigenista en Perú es el libro de Hidelbrando Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Lucero, 1924. Se ha insistido a lo largo del presente texto acerca de la estrecha relación entre indigenismo y antropología en América Latina, lo que en el caso del Perú se discute en un texto de 1953 publicado en un número monográfico de la revista oficial del Instituto Indigenista Peruano (IIP), *Perú Indígena*, número 12, diciembre. También la etnografía ha intervenido en la discusión de la situación de los grupos indígenas en Perú, y un texto relevante al respecto es Darcy Ribeiro y Mary Ruth Wise, *Los grupos étnicos de la Amazonía Peruana*, Lima, ILV, (1978) 2008 (Comunidades y Culturas Peruanas: 13, segunda edición). Más reciente, el texto de Ramón Pajuelos, “Imágenes de la comunidad: indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú”, describe la relación entre la antropología y las políticas hacia las comunidades indígenas y campesinas. El texto anterior está incluido en el libro compilado por Carlos Iván Degregori, *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*, Perú, Universidad del Pacífico, 2000. Asimismo, la intervención del ILV es de nuevo importante para entender los procesos de aculturación a los que se sometió a los pueblos originarios de Perú, y un texto importante al respecto es el de R. Andanaqué, S. Zapata y J. Huapaya, “El Instituto Lingüístico de Verano a través de la correspondencia entre las familias Townsend y Valcárcel (1946-1988)”, en *Investigaciones Sociales*, volumen 15, número 57, Lima, UNMHSM/IIHS, páginas 213-282.

Un libro que ha marcado un momento de importancia en Perú al reunir las opiniones de una amplia variedad de intelectuales que han intentado configurar visiones y estrate-

gias para transformar al país, incluyendo a los pueblos indígenas, es: Luis Guillermo Lumbreras, John Murra, María Rostworowski y otros, *Nueva Visión del Perú*, Lima, Tarea, 1988. Un antropólogo de destacada relevancia para Perú y América Latina en general es Stefano Varese, italiano de nacimiento, pero nacionalizado peruano, país en el que se formó como etnólogo. Se graduó en 1966 con una tesis sobre los Asháninka en la Universidad Católica del Perú, que fue publicada con el título de *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*, Lima, Fondo Editorial del Congreso, 2006. En este libro, Stefano Varese describe a un pueblo amazónico triunfante sobre el régimen colonial español. El libro es muy importante, porque influyó a generaciones de antropólogos peruanos en sus visiones sobre el país y los pueblos originarios. A quien le interese un testimonio de la influencia de la obra de Varese en el Perú, puede acudir a Alberto Chirif, “A casi 40 años de La Sal de los Cerros”, en SERVINDI, en línea: servindi.org/actualidad/1554. Después de *La Sal de los Cerros*, Varese publicó *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, México, SEP-Dirección General de Publicaciones y Bibliotecas, 1988, libro que está dirigido a llamar la atención sobre las transformaciones de la organización política de las sociedades latinoamericanas desde el punto de vista de los pueblos indígenas. Más recientemente, Varese publicó un libro autobiográfico con el título de *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*, México, UNAM-Dirección General de Publicaciones, 2018. Stefano Varese fue un amigo cercano de Guillermo Bonfil con quien discutió sus puntos de vista. En la actualidad, Varese es profesor de antropología en el Departamento de Estudios Nativos Americanos de la Universidad de California en Davis.

Sobre la vida y obra literaria de José María Arguedas, puede consultarse a Andrés Fábregas Puig, “José María Arguedas: los dilemas de la identidad”, en *Tema y variaciones de literatura: Arguedas a cien años. Narrativa transcultural*, número 37, México, UAM-Azcapotzalco, 2011, páginas 233-243. Un trabajo muy completo acerca de José María Arguedas es: César Lévano, *Arguedas. Un sentimiento trágico de la vida*, Gráfica Labor, 1969. John Murra y José María Arguedas cultivaron una estrecha amistad de la que ambos han dejado testimonio. Un material importante del mismo Arguedas, pero editado por Murra, es John Murra y Mercedes López Baralt, editores, *Las cartas de Arguedas*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996. Sin duda, un texto de Arguedas básico es, “No soy un aculturado”, en José María Arguedas, *Obras completas*, tomo v, Lima, Horizonte, 1983. Este discurso de Arguedas está incluido también en su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 2011. Otro importante escritor peruano que escribió acerca de la condición indígena en Perú es Manuel Scorza, de quien se han editado sus *Obras completas*, México, Siglo XXI Editores, 1991. A partir de los libros de Manuel Scorza, Adriana Churampi Ram analiza las rupturas con el concepto homogeneizante de nación peruana en *Heraldos del Pachakuti. La Pentalogía de Manuel Scorza*, España, Almendra, 2014. Los puntos de vista de los antropólogos indigenistas están ejemplificados en José Matos Mar y otros, *Educación, lengua y marginalidad rural en el Perú*, Buenos Aires, ONU-CEPAL (PNUD), 1978. La opinión de los antropólogos indigenistas acerca de la reforma agraria en Perú se expresa en José Matos Mar y José M. Mejía, *Reforma agraria. Logros y contradicciones. 1969-1979*, Lima, IEP, 1984.

Sobre la fundación del Instituto Indigenista Peruano, ver a Osmar González, “El Instituto Indigenista Peruano. Una Historia por conocer”, en Laura Giraudo y Juan Martín Sánchez, editores, *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales*, Lima, IEP, 2011, páginas 133-159. De la misma Laura Giraudo, ver: “No hay propiamente todavía Instituto: los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940-marzo 1942)”, en *América Indígena*, volumen 62, número 2, 2006, páginas 6-32. Sobre el Proyecto de Vicos se publicó un informe en el mes de diciembre de 1952 en la revista *Perú Indígena*, números 7 y 8, con el título de “El experimento antropológico de Vicos como parte del Programa of Studies in Cultura and Applied Science, de Cornell University”. En el número 9 de la misma revista *Perú Indígena* del 9 de abril de 1953 se publicó otro texto alusivo a Vicos con el título de “La marcha del Proyecto Perú-Cornell”. Otros testimonios sobre Vicos son: Héctor Martínez Arellano, *Vicos: las fiestas en la integración y desintegración cultural*, Perú, Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas (Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen), 1963; Allan R. Holmberg, *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*, Lima, Estudios Andinos, 1966; Florencia Zapata, *Memorias de la comunidad de Vicos: Así nos recordamos con alegría*, Lima, Corporación Gráfica Andina, 2005. Puntos de vista analíticos sobre Vicos se encuentran en: Mario C. Vázquez, *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes Peruanos*, Perú, Estudios Andinos, 1961; Laura Bartoli, *Antropología aplicada: historia y perspectivas desde América Latina*, Quito, Abya-Yala, 2002. Finalmente, la legislación alusiva a la población indígena en Perú es comentada en Roque Roldán y Ana María Tamayo, *Legislación y*

derechos indígenas en el Perú, Lima, CAAAP, 1999. La lectura anterior se complementa con el libro de José Tamayo, *Pensamiento indigenista. Antología*, Lima, La Mosca Azul Editores, 1981.

Los movimientos indígenas en el Perú se manifestaron de formas muy distintas en diferentes periodos y despertaron el interrogante de por qué no han constituido nacionalidades. La respuesta a esta interrogante trató de establecerla Manuel Burga en su libro *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988. Un texto destacado en el análisis de los movimientos indígenas, la política y el indigenismo en Perú lo escribió Carlos Fernández, “Sistema político y movimiento campesino en el Perú”, en un libro que analiza a varios casos en América del Sur: Marcelo Massal y Marcelo Bonilla, compiladores, *Los movimientos sociales en las democracias andinas*, Lima, Flacso (2000) 2015, páginas 193-211. Para la discusión sobre el carácter campesino de los pueblos indígenas de Perú puede consultarse a Mirko Lauer, *Andes imaginarios. Discurso del indigenismo*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Fray Bartolomé de las Casas, 1992. La discusión anterior puede continuarse con el texto de Denis Sumon, *El movimiento obrero peruano (1890-1980)*, Lima, Tarea, 1985. El lector encontrará una excelente explicación de las reformas y el control corporativo creado por el general Juan Velasco Alvarado en Teresa Tovar Samanez, *Velasquismo y movimiento popular*, Lima, DESCO, 1982.

Finalmente, se ha señalado la importancia de Hugo Blanco como dirigente e ideólogo de diferentes movimientos sociales en Perú. Al respecto, es interesante la película de Hu-

go Blanco, *Río Profundo*, dirigida por Malena Martínez Cabrera y disponible en YouTube.

CAPÍTULO 5. LOS CRÍTICOS DEL INDIGENISMO

Siglo xx a la actualidad

Un balance histórico que evalúa los antecedentes así como las aportaciones de los antropólogos mexicanos más destacados a más de medio siglo de experiencias individuales e institucionales puede consultarse en Juan Comas, *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1964. El concepto de comunidad corporada cerrada se explica en un texto de Eric Wolf, “Comunidades corporativas cerradas en Mesoamérica y Java”. El original en inglés del texto de Wolf se publicó en 1957. La versión citada en castellano es parte de la publicación electrónica de la Colección Clásicos y Contemporáneos editada por el CIESAS, la UAM-Iztapalapa y la UIA. Puede consultarse en <<http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/Index.html>>. La obra que abrió los estudios regionales multidisciplinarios en México es la de Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacán*, 4 volúmenes, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979 (la primera edición data de 1922). Los puntos de vista pioneros de Manuel Gamio sobre el indigenismo pueden leerse en *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1966.

Las opiniones de Lenin y de los bolcheviques acerca de las nacionalidades, el nacionalismo y el colonialismo in-

terno (sin esa etiqueta) se analizan en David Brandenberg, *National Bolshevism. Stalinist Mass Culture and the formation of Modern Russian National Identity. 1931-1956*, Harvard University Press, 2002. El ensayo de Rodolfo Stavenhagen, “Clases, colonialismo y aculturación”, se publicó originalmente en 1963 en la revista *América Latina*, año 6, número 4, octubre-diciembre. El ensayo en que Pablo González Casanova propone el concepto de colonialismo interno se publicó en “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, en la revista *América Latina*, año 6, número 3. En 1966 Pablo González Casanova publicó su texto clásico *La democracia en México*, México, ERA. Este libro de González Casanova fue ampliamente consultado y discutido en los medios universitarios no sólo del país sino también de América Latina. El libro escrito por la “generación crítica de la antropología” —Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia—, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1970, marcó un antes y un después entre los antropólogos mexicanos. En 2012, en el marco del Encuentro entre Antropólogos de Brasil y México, en la Ciudad de México, Mercedes Olivera leyó un texto de importancia para la historia de la antropología mexicana y del indigenismo. El texto se publicó con el título de “A 20 años. Diálogo con Guillermo Bonfil”, en la revista *Desacatos*, número 39, mayo-agosto, páginas 176-184. Guillermo Bonfil murió en la Ciudad de México a resultas de un accidente automovilístico el 19 de julio de 1991 a los 56 años de edad.

Los textos de Carlos Marx publicados en el *New York Daily Tribune* entre 1852 y 1861, en los que discute la estructura de las comunidades campesinas de Asia, el colonialismo y la

expansión del capitalismo, pueden consultarse en Shlomo Avineri, editor, *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Nueva York, Double Day, 1969. Andrés Fábregas Puig publicó un comentario acerca de estos textos en *Reflexiones desde la Tierra Nómada*, capítulo 3, “Una lectura antropológica de Marx con relación al colonialismo”, México, Universidad de Guadalajara / El Colegio de San Luis, 2003, páginas 31-105. La obra de Rodolfo Stavenhagen sigue teniendo una influencia importante entre los científicos sociales en América Latina, incluyendo la discusión sobre el indigenismo. Ver la reciente publicación: Arturo Alvarado Mendoza y Teresa Chew Plascencia, Editores, *Nuevas Miradas tras medio siglo de las Siete Tesis Equivocadas Sobre América Latina. Homenaje a Rodolfo Stavenhagen*, México, El Colegio de México, 2020. La crítica de Guillermo Bonfil al indigenismo amplió la investigación sobre la situación de los pueblos indígenas no sólo en México sino también en América Latina. Ver: Guillermo Bonfil, “Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”, y “El indio y la situación colonial: contexto de la política indigenista en América Latina”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 1, *Obra publicada*, selección y recopilación de Lina Odena Güemes, Instituto Nacional Indigenista / CIESAS, 1995, páginas 293-315 y 359-368, respectivamente (se publicó originalmente en 1970).

Acerca de la influencia del Movimiento Estudiantil de 1968 sobre la antropología en México, ver Andrés Fábregas Puig, “Tlatelolco 1968: Memoria de un Antropólogo”, en la revista *Disparidades*, volumen 74, número 2, España, CSIC, 2019 —en línea: <<http://doi.org/10.3989/dra.2019.02.015>>—. El punto de vista de Salomón Nahmad y Sittón sobre el indigenismo, las comunidades indígenas y la sociedad mexicana

na está expuesto en *Sociedad nacional, etnicidad e indigenismo*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2014. La obra de Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas en Oaxaca es una de las más sobresalientes en la etnología de México y de América Latina. Uno de los textos más interesantes es el de Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997. Un ensayo clave en la crítica al indigenismo es el de Alicia M. Barabas, “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, en la revista *Desacatos*, número 14, primavera-verano de 2014, páginas 145-168.

Las discusiones del Grupo de Barbados pueden consultarse en Grupo de Barbados, *La situación del indígena en América del Sur*, Montevideo, Tierra Nueva, 1972, e *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, Nueva Imagen, 1979. Uno de los antropólogos más destacados asistente a Barbados I es Stefano Varese, de quien se sugiere leer *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*, México, UNAM, 2018. Este libro de Varese, mencionado por segunda vez en esta bibliografía comentada, es fundamental para comprender no sólo los contextos de la reunión de Barbados I, sino también los de la crítica al indigenismo, además de proveer información bibliográfica al respecto. Sobre la segunda reunión de Barbados ver a Claudia Zapata y Elena Oliva, “La segunda reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: Horizontes Compartidos entre Indígenas y Afrodescendientes en América Latina”, en *Revista de Humanidades*, número 19, enero-junio de 2019, páginas 339-347. Existe información muy importante sobre América Latina, el ^{ILV}, el indigenismo, etcétera, en el banco de datos que for-

mó Nemesio Rodríguez, Centro Antropológico de Documentación para América Latina (CADAL). Al respecto, además de la documentación que está en línea, ver CADAL, *Recopilación de Información sobre la Nueva Colonización de América del Sur*, México, CADAL, 1977. Sobre el importante Congreso Indígena en Chiapas, ver el texto de Jesús Morales Bermúdez, *El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-CESMECA, 2018 (Cuadernos del Sur: 4). La opinión de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre el indigenismo continental está resumida en “Política Indigenista en América Latina”, en *Obra antropológica*, XI, *Obra polémica*, con un prólogo de Ángel Palerm, México, Fondo de Cultura Económica/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, páginas 53-63. La autobiografía de Gonzalo Aguirre Beltrán es una lectura imprescindible para comprender al indigenismo y su relación con el nacionalismo. Ver: Gonzalo Aguirre Beltrán, *El pensar y el quehacer antropológico en México*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

En 2006 Héctor Díaz Polanco ganó el Premio Internacional de Ensayo que entrega la editorial Siglo XXI. Su texto es importante como expresión de una corriente crítica que abrió nuevas discusiones, y el lector lo puede consultar con el título de *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2006. Por su parte, otra de las escuelas teóricas, la liderada por Andrés Medina Hernández, está claramente expuesta en un texto de este último titulado “La antropología mexicana y el indigenismo: una mirada personal”, en *Anuario 2011*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, México,

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2013, páginas 194-217.

De Luis Villoro Toranzo es importante leer la segunda edición de su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015; también de Luis Villoro es importante su propuesta de un Estado plural asociado al reconocimiento de la variedad cultural como componente de la Nación, en su libro *Estado plural, pluralidad de cultura*, México, UNAM / Paidós, 1998. Una revisión de la obra de Luis Villoro, muy recomendable para la reflexión sobre el pensamiento crítico de este importante filósofo mexicano, es el texto de Rosalva Aída Hernández, “En defensa de la pluralidad. El legado de Luis Villoro a las luchas de los pueblos indígenas”, en revista *Desacatos*, México, mayo-agosto de 2016, páginas 182-189.

Un tema relacionado con el análisis crítico del indigenismo de Estado es el de ciudadanía étnica. Se sugiere iniciarse en ese tema leyendo el planteamiento general que establece Will Kymlicka, antropólogo canadiense, en su libro *Ciudadanía multicultural*, publicado en Buenos Aires por la editorial Paidós en 1996. La lectura debe continuarse con un texto de Guillermo de la Peña, antropólogo mexicano, titulado “Territorio y ciudadanía étnica en la Nación Globalizada” y publicado en la revista *Desacatos*, número 1, México, 1999, páginas 1-16. En este texto Guillermo de la Peña se refiere al planteamiento sobre el “territorio mexicano” que el propio Estado nacional elabora para presentarlo como sustento de la Nación, y relaciona este tema con el indigenismo oficial. El texto surgió a raíz de unas expulsiones de extranjeros ocurridas en México en 1998, con la justificación por parte del gobierno mexicano de que se trataba de personas

involucradas en asuntos políticos exclusivos de los mexicanos. De la Peña es uno de los antropólogos que con mayor solvencia ha escrito sobre el tema de la ciudadanía étnica. La bibliografía citada al final de su texto es una excelente guía para profundizar en el tema. También es importante leer la opinión del mayor de los indigenistas latinoamericanos, Gonzalo Aguirre Beltrán. Se recomienda el texto titulado “La ciudadanía étnica y la construcción de los ‘Indios’ en el México contemporáneo”, publicado en la *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 6, 1995, pp. 116-140. Este ensayo es uno de los últimos textos que escribió el antropólogo veracruzano, muerto el 7 de febrero de 1996, por lo que reviste un interés particular. Asimismo, un texto que es necesario consultar sobre el tema de la ciudadanía étnica es el de Xóchitl Leyva Solano, “¿Antropología de la ciudadanía?... étnica. En construcción desde América Latina”, publicado en la revista *Liminar*, editada por el CESMECA de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, volumen 5, número 1, 2007, páginas 35-59. La bibliografía citada en ese texto es útil para leer más sobre el tema. Finalmente, se sugiere consultar el libro preparado por Edwin N. Wilmsen y Patrick McAllister, *The politics of difference. Ethnic premises in a world of power*, editado en Estados Unidos y Reino Unido por Chicago University Press en 1996.

SOBRE EL AUTOR

ANDRÉS A. FÁBREGAS PUIG nació en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Se graduó de etnólogo con especialidad en etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1969. Se doctoró en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en 1990, con estudios previos en la Universidad Iberoamericana de México y en la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook. Se ha especializado en estudios regionales, la cuestión de las identidades y temas de antropología política y económica. Ha publicado varios libros y ensayos, y ha sido profesor de educación superior en México y el extranjero, fundador de instituciones universitarias en México y activo colaborador académico en varios países de América Latina. Actualmente es investigador titular del CIESAS-Occidente (Guadalajara) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Historia mínima del indigenismo en América Latina

Portada: Pablo Reyna.

Imagen de portada: Códice, 1999.

D.R. © FRANCISCO ICAZA/SOMAAP/MÉXICO/2021.

Fotografía de David Reyes.

Conversión: Antonia Segura.

Cuidó la edición Carlos Mapes bajo la coordinación
de la Dirección de Publicaciones de El Colegio de Méxi-
co.

libros.colmex.mx

video-comentarios de libros COLMEX

Febrero de 2022

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

ÍNDICE

Portada	7
Nota preliminar	7
Introducción	10
Capítulo 1. LOS INICIOS DEL INDIGENISMO	31
La guerra a sangre y fuego, la rebelión de los indios, la evangelización y las discusiones respectivas	49
La Revolución mexicana y el indigenismo	53
El Instituto Lingüístico de Verano y el indigenismo	56
En resumen	62
Capítulo 2. EL PRIMER CONGRESO INDIGENISTA INTERCONTINENTAL DE PÁTZCUARO	65
El Congreso de Pátzcuaro, Michoacán	71
En resumen	79
Capítulo 3. EL INDIGENISMO MEXICANO Y SUS EXPONENTES	82
La teoría de la aculturación en el indigenismo: la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán	90
En resumen	104
Capítulo 4. LOS INDIGENISMOS LATINOAMERICANOS EXPUESTOS EN TRES CASOS	108
El caso de Guatemala	110
El indigenismo en Ecuador	129
El indigenismo en Perú	141
En resumen	165

Capítulo 5. LA CRÍTICA DEL INDIGENISMO COMO POLÍTICA DE ESTADO EN AMÉRICA LATINA	168
La discusión en torno a la teoría del colonialismo interno y el indigenismo	171
Más allá del colonialismo interno	191
Otro ángulo: la crítica del indigenismo desde el Norte de México	193
La generación crítica en México	199
Las reuniones de Barbados I y II: antropología y movimientos indígenas	201
Educación intercultural: del indigenismo aculturativo al indigenismo participativo	212
En resumen	220
Reflexiones finales	223
Bibliografía comentada	265
Sobre el autor	315

Cuando las naves capitaneadas por Cristóbal Colón entraron a las aguas del mar Caribe, se inició uno de los procesos de aculturación inducida más complejos del planeta. Esta *Historia mínima del indigenismo en América Latina* traza la continuidad de ese proceso efectuada a través de las políticas estatales implementadas en América Latina en relación con los pueblos indígenas. El indigenismo, como se conoció esa política, reconoce su origen en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en la ciudad de Pátzcuaro, México, en 1940. Allí se sentaron las bases de instituciones y agencias gubernamentales que estarían atentas a la implementación de acciones orientadas hacia las poblaciones originarias.

En este libro se exponen las claves históricas del indigenismo latinoamericano a través del estudio de los casos de México, Guatemala, Ecuador y Perú. A partir de estas experiencias, se reflexiona sobre la conflictiva relación entre los postulados y las políticas indigenistas, por un lado, y los procesos de construcción de Estados-nación, urgidos de afianzar culturas nacionales homogéneas, por otro. Las tensiones entre indigenismo y nacionalismo, integración y reconocimiento, diversidad cultural y unidad nacional son algunos de los vectores que estructuran esta obra, dedicada a analizar de manera sintética uno de los rostros del orden político latinoamericano.