

Reinterpretaciones del pasado colonial en el México contemporáneo*

[Reinterpretations of the Colonial Past in Contemporary Mexico]

MIRIAM HERNÁNDEZ REYNA

Casa de Velázquez, EHEHI, Francia

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filosóficas

myryam.hr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4071-406X>

JULIO ANDRÉS CAMARILLO QUESADA

Universidad París-Cité, Francia

camarilloquesada@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-8357-0883>

Resumen: Este artículo aborda las reinterpretaciones del pasado colonial iniciadas a finales de los años sesenta en México y que se expresan con la oposición entre la memoria indígena y la Historia etnocida. Desde una perspectiva de estudios críticos sobre la memoria se muestra que esta resignificación del pasado tuvo como fundamento el concepto de etnocidio, acuñando por una generación de antropólogos críticos para calificar al colonialismo y a las ideologías de la homogeneidad nacional como crímenes de destrucción cultural. Asimismo, se esclarecen los presupuestos desde los que partieron, como las equivalencias entre el Holocausto y el colonialismo. Por último, se examina el surgimiento de la idea de memoria indígena, que postula problemáticamente la pervivencia del pasado prehispánico como forma de resistencia ante el colonialismo.

Palabras clave: etnocidio, identidad, temporalidad, colonialismo, indigenismo, antropología crítica, memoria indígena

Abstract: This article addresses the reinterpretations of the colonial past initiated in Mexico at the end of the 1960s as expressed by the opposition between indigenous memory and ethnocidal History. From a perspective of critical studies on memory, we show that this resignification of the past was shaped by the concept of ethnocide, coined by a generation of critical anthropologists to label colonialism and the ideologies of national homogeneity as crimes of cultural destruction. We also clarify the premises that they assume, such as the equivalences between the Holocaust and colonialism. Then, we explore the emergence of the idea of indigenous memory that problematically presuppose the survival of the pre-Hispanic past as a form of resistance to colonialism.

Keywords: ethnocide, identity, temporality, colonialism, indigenism, critical anthropology, indigenous memory

* Miriam Hernández Reyna preparó una parte de este trabajo dentro del Programa de becas posdoctorales de la UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Introducción

En la actualidad existen perspectivas que conciben la memoria como una propiedad intrínseca de las sociedades y como receptáculo directo de los recuerdos del pasado, cuyo sentido sería evidente para todos. Esta visión, sostenida ya sea por científicos, instituciones o actores sociales, supone una concepción espontánea y acrítica de la memoria y del pasado, aceptada por el imperativo de la reparación de agravios. A diferencia de ese enfoque, la memoria puede entenderse como un objeto con historia y como un concepto cuya génesis es identificable, y cuyas mutaciones y evoluciones (a veces contradictorias) pueden ser diseccionadas. Abordar en forma crítica la memoria requiere pensar las condiciones de su producción como narrativa portadora de sentidos específicos sobre el pasado que, por más incuestionables que parezcan, no siempre han existido y no siempre existirán. Esta perspectiva nos obliga a tomar distancia de buena parte de los estudios decoloniales, que en ocasiones han integrado los discursos memoriales y los ha naturalizado.

Aquí entenderemos la memoria en una doble dimensión: como relato que privilegia el punto de vista de las víctimas y como una forma de acción pública que aspira a la creación de políticas de reparación del pasado (Michel 2015; Lefranc y Gensburger 2023). Asimismo, nos referiremos a memorias que interpretan periodos de la historia alejados de nosotros por siglos como una deuda para el presente.

Nuestro trabajo se sitúa en el campo de análisis de las memorias de los pasados coloniales, que presentan diferencias respecto a las memorias de pasados recientes. Dichas memorias conllevan una concepción distinta de las víctimas pues, en algunos casos, no hablan de una experiencia directa de sucesos violentos ni de un testimonio de los sobrevivientes, dos cuestiones que habían sido centrales para comprender los retos que los pasados recientes representan para la historia y para las nociones de verdad y de sujeto (Sarlo 2005). Las memorias de los pasados coloniales poseen singularidades, como la reescritura de periodos históricos en los que no existían conceptos como “genocidio”, “crimen contra la humanidad”, “reconocimiento”, “reparación” o “justicia transicional e histórica”. De igual forma, en la historia del tiempo presente las memorias de los pasados recientes se refieren a las violencias del siglo XX como *sucesos* que han venido a romper la relación anterior con el tiempo por su súbita brutalidad (Rouso 2013). En contraste, las memorias de los pasados coloniales conciben el pasado como estructura y no como suceso, con lo que cuestionan la idea de una diferencia clara entre el pasado, el presente y el futuro. También plantean que

las herencias coloniales continúan afectando el presente, reforzando el racismo, la discriminación y la marginación de las poblaciones subalternas. Mario Rufer y Valeria Añón sostienen que la presencia del pasado colonial en el presente desafía las concepciones clásicas del saber histórico (que mira a los sucesos como sucesivos) al plantear la cuestión del anacronismo del pasado en el presente. Asimismo, el silencio y el olvido de lo colonial, pero también la presencia de ese tiempo, serían el fundamento de las sociedades contemporáneas (Rufer y Añón 2021). Sin embargo, nosotros sostenemos que aunque distintos elementos de las herencias coloniales permean nuestras sociedades, esto no significa que su representación haya sido siempre la misma, o que generaciones anteriores los hayan pensado bajo los mismos términos que hoy se evocan.

Se podrá objetar que la esclavitud y el colonialismo son hechos históricos incuestionables como tales, y que la memoria que se solicita no hace sino reconocer una verdad consabida. Suponer esto nos hace volver a una concepción del pasado como algo cuyo sentido está fijo y que puede o no ser captado correctamente por el relato histórico. Al contrario, la narrativa articulada en torno al concepto de memoria corresponde al surgimiento de un modo específico de apropiación del pasado, datable y documentable. A diferencia de sociedades del pasado, las sociedades contemporáneas perciben la violencia y el sufrimiento como algo insoportable y escandaloso, motivo por el cual se le otorga importancia a las víctimas y a los mecanismos que pueden contribuir a sanar las heridas históricas dentro de un nuevo “consenso compasivo” (Erner 2006).

Bajo la idea de que la memoria transforma la relación con el pasado, este artículo abordará algunos aspectos de la reinterpretación del pasado colonial de México iniciada al final de los años sesenta del siglo pasado. Este proceso no implicó inmediatamente la aparición explícita del concepto de memoria, sino que primero surgieron nuevos conceptos para nombrar el pasado como un peso y como una realidad que requiere ser reconocida y reparada.

Antes de ser considerado un periodo que exige una disculpa histórica, el pasado colonial de México ocupó un lugar distinto en la narrativa nacional como un pasado que puede ser superado con el advenimiento de la libertad y el progreso para toda la nación. Sin embargo, como mostraremos, hacia el último cuarto del siglo XX se produjo una inversión de ese relato, pues comenzó a mirarse a la nación no como el momento de liberación del colonialismo, sino como una comunidad que perpetúa y hasta intensifica el colonialismo y la dominación sobre los indígenas, entendidos como minorías nacionales. Si el relato nacional veía en los

indígenas a los ancestros nacionales por excelencia, la nueva narrativa redefinió su identidad como víctimas ancestrales de un largo, continuo y aún vigente proceso de destrucción cultural. Veremos también que surgió entonces un concepto para nombrar esa destrucción como un crimen: etnocidio. Desde este concepto, se planteó que la llamada “historia del pueblo mexicano” no sería sino un nombre halagador para la negación de los indígenas, continuamente sometidos a formas sucesivas de colonialismo.

Ante tales cambios en la representación del pasado, planteamos algunas cuestiones sobre el concepto de etnocidio, base de la memoriaización del pasado colonial en México: ¿En qué condiciones apareció este concepto? ¿Qué actores son identificables en su génesis? ¿Cómo se difundió? ¿Cuál es la relación específica entre el concepto de etnocidio y el concepto de memoria? ¿Qué significa pensar el pasado colonial de México desde la memoria y no exclusivamente desde el relato nacional? Son preguntas que exploraremos en tres etapas. Primero abordaremos la fisura que se produjo a finales de los años sesenta y que rompió con el indigenismo a través de una lectura histórica articulada en torno al concepto de etnocidio. Después reflexionaremos sobre las transferencias de sentido que van del genocidio al etnocidio y, así, del Holocausto al colonialismo. Para ello, nos detendremos en el cuestionamiento de la idea del progreso que se produjo hacia la segunda mitad del siglo xx, misma que dio lugar a la configuración de narrativas alternativas que incluyen a los pasados coloniales. Por último, proponemos elucidar el vínculo entre la concepción del pasado colonial como etnocidio y la aparición explícita del concepto de memoria que hace referencia al pasado indígena en una doble dimensión: como traumatismo histórico (época colonial) y como rememoración del pasado prehispánico, entendido como un tiempo vivo que puede recuperarse para construir un futuro alternativo. Veremos cómo ambas dimensiones plantean distintas problemáticas, entre ellas la permanencia en el presente de una indigeneidad caracterizada por la condición de víctima.

El relato histórico del indigenismo y su pérdida de evidencia

El historiador François Hartog plantea que las distintas articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro hacen posible la escritura de ciertas historias y no de otras (Hartog 2003). Esta idea da cuerpo al concepto heurístico de regímenes de historicidad desde el cual el autor indaga cómo distintas sociedades han pensado al tiempo y, desde él y con él, se han pensado a sí mismas. Su investigación muestra que

esta relación con el tiempo y con las tres temporalidades del pasado, el presente y el futuro, ha cambiado y sigue cambiando. A lo largo de la historia han surgido, se han desvanecido o han convivido narrativas que buscan captar esas relaciones con el tiempo, pero que sustentan también distintos proyectos de sociedad.

Si bien la teoría de los regímenes de historicidad se desarrolló para el contexto europeo, también fue ideada como una herramienta antropológica para abordar las relaciones que otras sociedades mantienen con el tiempo. No obstante, cabe recordar que Europa es el producto de sus intercambios con otras latitudes, así como de fenómenos globales. Tal es el caso de los procesos de formación nacional que, tanto en Europa como en América Latina, se profundizaron en el siglo XIX. En México, el régimen colonial iniciado en 1521 llegó a su fin durante ese siglo. Esta transición, y la fundación de un Estado-nación pretendió generar una unidad territorial, cultural, lingüística e histórica, e implicó la forja de un relato para dar vida a la “nación” como personaje de la historia.

Como muestra Tomás Pérez Vejo, en el México independiente primero convivieron dos narrativas en torno a la nación: la conservadora y la liberal. Aunque los conservadores pensaban al país a la vez como producto del pasado colonial y como una comunidad lista para tener una vida independiente, sostenían que no se debía romper con España. Los conservadores veían a la conquista como el origen de México y defendían la herencia hispánica como la fuente de personalidad histórica de la nación. El relato liberal pensaba a México de una manera distinta, en una secuencia que ve a la época prehispánica como el origen del México auténtico, a la conquista como su violenta muerte y a la independencia y el liberalismo como su resurrección y regeneración (Pérez Vejo 2008).

La estabilización de la idea de México como un país de origen prehispánico tuvo lugar durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876–1910), un régimen que paradójicamente compartía más rasgos con los conservadores que con los liberales. En este periodo, la visión del pasado prehispánico como prehistoria nacional comenzó a institucionalizarse a través de una nueva iconografía que ensalzaba a los “ancestros aztecas” desde las Bellas Artes (Lecouvey 2022). Las civilizaciones prehispánicas se exhumaron para dar personalidad histórica al México moderno, como atestiguan las estatuas de gobernantes prehispánicos que se colocaron en el espacio público en ese entonces. La idea de México como un país con un pasado profundo también se exportó internacionalmente, tal como ocurrió en la exposición universal de París en 1889 para la cual

el gobierno mexicano instaló un pabellón con representaciones de reyes y poetas prehispánicos como elementos representativos de México (Ramírez 1988). La idea subyacente era mostrar al país como una nación que posee una antigüedad clásica, tal como las naciones europeas, digna entonces de encaminarse hacia el progreso y, además, de atraer hacia sí capitales de sus pares. Esto respondía al proyecto de modernizar el país y de conducirlo al progreso como horizonte de futuro, como postulaban los “científicos”, intelectuales y funcionarios que dirigieron a México durante el porfiriato. El *leitmotiv* de la época, “Orden y progreso”, se sustentaba en la idea de un pueblo que posee una grandeza histórica ancestral que justifica un futuro prometedor.

En su trabajo sobre la semántica del tiempo histórico, Reinhart Koselleck señala que lo propio de la modernidad occidental fue la introducción de la idea del futuro como un tiempo nuevo (*Neuzeit*), distinto del pasado y no contenido en él (Koselleck 1990). El concepto de progreso fue la figura que dio nombre a lo *por-venir*. México no estuvo exento del desarrollo de esta concepción del tiempo moderno, algo que se relaciona con la admiración hacia los países europeos (particularmente hacia Francia), que se concebían como sinónimo de alta cultura, de ciencia, de arte y, en suma, de futuro. Así, al tiempo que se glorificaba el pasado prehispánico como fuente de la autenticidad nacional, se aspiraba a un futuro europeizante.

A pesar de la ruptura que implicó la Revolución de 1910 y que socavó la dictadura porfirista, el imaginario histórico no sufrió modificaciones considerables. El indigenismo posrevolucionario fundó su proyecto de reconstrucción nacional en un relato que retomó lo esencial de la narrativa decimonónica: los ancestros nacionales son prehispánicos y el horizonte de futuro es el progreso. La novedad que se introdujo fue la transformación de poblaciones del presente en herederos del pasado prehispánico. Así surgió en el siglo xx la figura del indio vivo como depositario de los orígenes nacionales y como parte vertebral del “nosotros” nacional. Empero, al igual que en el siglo xix, no se lo consideraba portador de futuro alguno. Al contrario, las poblaciones subsumidas bajo esa categoría (en su mayoría rurales y campesinas), eran vistas como un primitivo interno que debía ser modernizado, a la vez que se preservaba su esencia cultural. Esto dio lugar al régimen nacional de alteridad en el que el indio permanece como otro que es parte del “nosotros” (López Caballero 2017). Sin embargo, esto no se entiende sin destacar que, mientras que el indio era un concepto temporalizante que encarnaba el pasado nacional, se desplegaba otra figura portadora del futuro: el mestizo (Zermeño Padilla 2011).

Como corriente intelectual y política, el indigenismo postuló que la reconstrucción nacional requería de la homogeneización de las diferencias, principalmente de la alteridad india, ante lo cual se planteó su necesaria fusión con el mestizo. El arqueólogo Manuel Gamio (precursor de indigenismo contemporáneo) estimaba que la unificación de las razas era la condición para forjar la nación: “así, esta homogeneidad racial, esta unificación de tipo físico, este avance y feliz fusión de razas, constituye la primera y la más sólida base del nacionalismo” (Gamio 1916, p. 13). La tarea del indigenismo era alcanzar dicha homogeneización a través de una intervención social que abarcara políticas sanitarias y de educación, y cuyo objetivo era incorporar al indio a una nación orientada hacia el futuro. Así se zanjó la disputa entre la concepción del indio como entidad primitiva y perteneciente al pasado y la nación como una comunidad capaz de orientarse al futuro. Gamio mismo afirmaba que: “El indio está retrasado con respecto a la civilización contemporánea, ya que esta última, al poseer un carácter científico, conduce a mejores resultados prácticos” (p. 16).

A pesar de las diferencias en el indigenismo para definir lo indio, la división temporalizante entre un pasado arcaico y un futuro por construir permaneció. Esa idea también caracterizó la etapa de consolidación teórica y política del indigenismo, que vino con la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948, una entidad que puso en marcha las políticas para la homogeneidad nacional (Medina 2000). Mientras que Gamio sostenía una visión del indio como una esencia histórica encarnada en poblaciones del presente, Alfonso Caso definía lo indio ante todo como una comunidad limitada por su propio aislamiento. Para Gonzalo Aguirre Beltrán, los indios constituían una casta que debía superar esa condición para convertirse en una clase social capaz de progreso; según este autor emblemático del indigenismo, sobre el indio pesaba la subordinación heredada de la Colonia, y la única manera de resolver esto era a través de la antropología indigenista, ciencia y fuerza vital “que provee los elementos teóricos y los instrumentos prácticos para la elaboración y puesta en marcha de una política social y económica de integración nacional” (Aguirre Beltrán 1957, p. 132).

Para el indigenismo, el pasado colonial se consideró negativo sólo en la medida en que se veía como causa del atraso de los indios, y se planteaba, no su *reparación*, sino su *superación* a través del advenimiento de la nación mestiza. Si bien la tarea de imaginar un futuro mejor no se encomendó a la ciencia histórica, sino a la antropología, la articulación entre el pasado, el presente y el futuro estaba marcada por una creencia en la Historia, entendida como rumbo civilizatorio

hacia el porvenir.¹ La articulación indigenista de la temporalidad puede considerarse un *régimen nacional de historicidad* que prolongó el imaginario histórico del siglo XIX y que percibió a México como un país con un pasado indígena y con un futuro mestizo, de manera que podemos decir que el mestizaje fue el principal concepto histórico portador de la temporalidad futura, clave de lo que podemos llamar el “futurismo indigenista” expresado en un relato nacional.

Ahora bien, si el imaginario indigenista pensaba así la historia, en la práctica los antropólogos realizaban misiones etnográficas, reconstrucciones culturales u ocupaban cargos en el INAH, el INI o la ENAH que tenían como finalidad conocer la realidad que llamaban indígena para intervenir en ella a través de políticas públicas. No era un ambiente propicio para elaborar una crítica de su ciencia, que entonces se consideraba un saber de importancia nacional. No fue sino hasta los años sesenta que se consolidaron distintas críticas que ya se habían planteado antes, aunque de manera marginal. Desde los años cincuenta, una línea distinta de pensamiento comenzó a introducirse en la ENAH, uno de cuyos representantes fue el investigador Ángel Palerm, proveniente del exilio español. Antiguo militante anarcosindicalista en España, Palerm se alejó de la antropología indigenista a través de nuevos trabajos sobre las bases económicas de las sociedades mesoamericanas que, además, planteaban el problema de las relaciones entre los indígenas y el Estado. En esa misma década, Eric Wolf, un antropólogo radicado en Estados Unidos, difundía con cierto éxito trabajos sobre los procesos de construcción de la nación desde un punto de vista marxista que resaltaba además los beneficios de los estudios globales y menos nacionalistas como clave de lectura de los problemas históricos y antropológicos. En estos años no sólo se introdujeron otras concepciones de la antropología, sino que se formó un ambiente político nuevo en la ENAH, donde surgieron asociaciones de estudiantes que comenzaron a militar contra la enseñanza clásica de la antropología indigenista, tales como la SAENAH (Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia) o el MOM (Miguel Othón Mendizábal, en honor al antropólogo y educador mexicano). Los miembros del MOM habían comenzado a militar contra la antropología indigenista, pero también contra el imperialismo, inspirándose en la Revolución cubana y en el pensamiento anticolonialista.

¹ François Hartog ha puntualizado que esta fe moderna en el futuro sostuvo también la *creencia en la Historia*, traducida en relatos capaces de dar cuenta del avance de las sociedades desde el pasado hacia el porvenir. Estos relatos tomaron específicamente la forma de las historias nacionales (Hartog 2013).

El año de 1968 fue un momento de cristalización de esta impugnación de la antropología indigenista en el contexto del movimiento estudiantil que cuestionaba frontalmente a un régimen nacionalista que, a través de su partido oficial (PRI), había monopolizado la política. En las protestas del 68 participaron estudiantes y profesores de la ENAH que fueron reprimidos, con el beneplácito de los intelectuales indigenistas. Esto trajo consigo batallas políticas y científicas, así como polarizaciones entre la antropología indigenista y las nuevas corrientes críticas, lo que provocó la expulsión de la ENAH de antropólogos de orientación marxista, de ideologías tercermundistas y antiimperialistas. Todo ello abrió camino para la formación de un pensamiento opuesto al indigenismo y a su visión de la sociedad y de la historia mexicanas.

La mayoría de los antropólogos críticos se formaron en la ENAH y comenzaron a difundir sus propuestas en los años sesenta, época en que se encontraban terminando sus estudios o impartiendo clases. Entre ellos, algunos nombres son ya clásicos: Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Salomón Nahmad y Arturo Warman, cuyas ideas concordaban con las de intelectuales de otras disciplinas que también difundían sus críticas contra la ideología nacionalista de la homogeneidad y contra lo que entonces comenzó a nombrarse la dominación colonial de los pueblos indígenas. Si bien este cambio es vasto y no es éste el espacio para ofrecer todo el panorama, en el que muchas obras ya han abundado (García Mora y Medina 1983 y 1986), nos gustaría enfocarnos específicamente en la inversión del sentido indigenista de la historia que produjo esta generación.

Los antropólogos críticos mencionados, junto con diversos intelectuales de otros países, estaban comprometidos con la denuncia de los efectos duraderos, presentes y continuos del colonialismo sobre las poblaciones indígenas de las Américas. Una de las tesis principales de esta denuncia consistía en entender a los Estados-nación no como liberadores de las poblaciones indígenas, sino como actores que perpetúan la dominación colonial, tal como se expresaría más tarde en 1971 en la Primera Declaración de Barbados.

La idea de un *continuum* colonial que sostendría el funcionamiento de los Estados-nación en detrimento de las poblaciones indígenas fue el trasfondo de obras a través de las cuales los antropólogos críticos atacaron a la antropología indigenista, cuyo relato comenzó a perder su evidencia. Tal es el caso del importante libro *De eso que llaman antropología mexicana* publicado en 1970, y en el cual un grupo de antropólogos sistematizó la crítica al indigenismo. Dirigido por Arturo Warman, este texto cuestiona la idea de la asimilación cultural como único porvenir

para los indígenas y como única forma de participar en la política para su desarrollo. Warman afirmaba que las relaciones entre culturas diferentes (la nacional y la indígena en este caso) se daba en términos de dominación y bajo el auspicio de una antropología de origen occidental y expansionista de la que participaba la antropología mexicana oficial (Warman *et al.* 1971). Para él, dicha antropología oficial producía un conocimiento de los indígenas que sólo servía para su dominación, pues buscaba incorporar al indio a los valores occidentales: “la nación, el Occidente, absorberá en contraparte los ‘valores positivos’ indígenas, como el arte, la sensibilidad y, por supuesto, la historia. [La integración] profetiza que de esta fusión emergerá una cultura nacional, una patria fuerte y equilibrada, cuna de una raza cósmica, tal como diría José Vasconcelos” (p. 27). Además, estimaba que el indigenismo sólo proponía beneficios teóricos para *sus víctimas*. Guillermo Bonfil Batalla, uno de los antropólogos críticos más prominentes, compartía estas críticas y, a su vez, subrayaba que el indigenismo enmascaraba las verdaderas relaciones de dominación desarrolladas y reforzadas desde la conquista, lo que generaba una falsa consciencia en los indígenas y una alienación de la nación al negar a su otro como parte de sí misma. En esta dialéctica de amo y esclavo, le habría sido robado al indio su propio pasado para ser transformado en el pasado de una nación occidentalizada (p. 53). En el mismo tono, Margarita Nolasco, autora de un artículo en el mismo libro, denunciaba que al indio se le impedía incluso gestionar su propio destino, proponiéndosele sólo su integración a una cultura que para él es externa, la occidental (p. 83).

En la voz de los autores del libro *De eso que llaman antropología mexicana* apareció una acusación mayor al indigenismo: la de ser un mito, el mito de la homogeneidad nacional que no hacía sino perpetuar el colonialismo bajo una imposición de los valores de la cultura occidental.

En las críticas al indigenismo, entendido no como una fuerza liberadora de la condición colonial, sino como una ideología colonialista, apareció el concepto de *etnocidio* para calificar la intervención indigenista en el mundo indígena. En esos mismos años, los setenta, dos antropólogos argentinos radicados en México, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas, acusaron al Estado mexicano de acciones etnocidas perpetuadas mediante proyectos nacionales de modernización, y en particular la construcción de una presa en Oaxaca que, tras iniciarse en 1949, había supuesto expropiaciones y desplazamientos de las poblaciones mazatecas y chinantecas de la zona. Este caso les permitió presentar al Estado y a la política indigenista como culpables de un exterminio cultural, definido como “un cambio radical en su organización

social [de los indígenas] y política y, finalmente la probable muerte de muchos de ellos después de dejar sus tierras y los rituales de sus ancestros” (Bartolomé y Barabas 1974, p. 80). Estas acusaciones desataron la polémica y la respuesta de intelectuales indigenistas como Gonzalo Aguirre Beltrán, quien calificaba esas denuncias de irresponsables y de un desconocimiento del auténtico espíritu del indigenismo posrevolucionario, que no tenía otro objetivo sino el de ofrecer a las comunidades indígenas los instrumentos de la cultura moderna que les permitirían sobrevivir frente a amenazas externas como la invasión de sus tierras o el asesinato de sus miembros (Aguirre Beltrán 1975). Dicha postura coincidía con su concepto de las regiones interculturales, emplazamientos en que se sitúan las comunidades indígenas, expoliadas y agredidas por una sociedad no indígena.

A pesar de la defensa que los indigenistas trataron de emprender de su práctica social y científica, esta época fue el inicio de su declive. En los años posteriores, se fue desvaneciendo el horizonte de espera del indigenismo (la forja de una nación homogénea y la incorporación del indio a la civilización occidental encarnada en el mestizo). El final de los años sesenta fue la puerta de entrada de nuevos conceptos que fracturaron sin remedio las ideas del indigenismo que daban sustento a una utopía y a un pacto político orientado por una visión moderna de la historia. Así, la Historia, encarnada en un relato nacional, fue puesta en cuestión. El pasado colonial cambiaba de sentido: dejaba de significar un tiempo que puede ser superado gracias a los esfuerzos de la nación mestiza, portadora de un futuro moderno, y pasaba a ser un pasado-presente cuya violencia es perpetuada por la nación misma.

La Historia etnocida y el nuevo sentido del pasado colonial

El lugar central que la antropología crítica adquirió en los años posteriores en México nos ha habituado a pensarla como un campo de críticas innovadoras contra el colonialismo y la dominación de los indígenas entendida como una larga historia. Sin embargo, el cambio de perspectiva sobre el pasado colonial mexicano es también el producto de una circulación internacional de ideas y de conceptos, como es el caso específico del concepto de etnocidio.

La forja y la difusión del concepto de etnocidio tiene su punto de partida en el pensamiento de Robert Jaulin, etnólogo francés cuyos trabajos sobre África y las Américas fueron de importancia capital desde finales de los años sesenta para la elaboración de una crítica a las ideologías de la homogeneidad cultural en América Latina. Jaulin se había

enfocado en sus primeros estudios en sociedades africanas, entendidas como mundos con sus propias lógicas a los que inadecuadamente se pensaba en Europa como primitivos; más tarde reforzó su visión a través de un estudio de las sociedades latinoamericanas y de un compromiso político con las poblaciones indígenas. Su crítica a la visión que oponía el Occidente moderno a las “culturas atrasadas” se inscribió en el nuevo ambiente intelectual de la antropología que surgió en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial y que se caracterizó por el desvanecimiento del “gran relato” del mundo moderno.

El cuestionamiento de Occidente se vincula con la ola de descolonización en países de África y Asia iniciada a mediados del siglo xx, un contexto que nutrió al pensamiento anticolonial, tanto en prácticas militantes como en corrientes académicas. Trabajos como los del africanista Georges Balandier sobre la “situación colonial” y los pueblos del Tercer Mundo fueron pioneros (Balandier 1951). Claude Lévi-Strauss también contribuyó al cuestionamiento de Occidente como civilización superior, y afirmó que se pueden observar sus fallas mirándola desde el estudio de otras civilizaciones (Lévi-Strauss 1955). No obstante, en el terreno de la antropología americanista el quiebre vino con la generación transnacional a la que perteneció Jaulin y que difundió una nueva visión sobre el pasado colonial como historia continua de dominación y de repetidas tentativas de exterminio cultural o *etnocidio*.

A través del concepto de etnocidio, Jaulin examinó a Occidente como una fuerza históricamente destructora de la cultura de otros pueblos. En su obra define este concepto como “el acto de destrucción de una civilización, el acto de descivilización. Este acto puede permitir caracterizar el ‘sujeto’ culpable de etnocidio [...] el término ‘etnocidio’ está construido a la manera del término ‘genocidio’, que a su vez fue construido a la imagen del ‘homicidio’” (Jaulin 1974, p. 10). Como él señala, había comenzado primero a utilizar el término de genocidio cultural a inicios de los años sesenta, después de sus investigaciones en la Amazonía, en donde había podido documentar la destrucción de las culturas indígenas por los proyectos de modernización estatales emprendidos en aquel entonces por el Estado brasileño que se encontraba bajo una dictadura militar desde 1964. Así, el etnocidio nombra a Occidente como el sujeto específico de la destrucción de la cultura, que Jaulin consideraba también la destrucción de la diversidad de los pueblos en aras de la imposición de la cultura occidental como universal. Para el etnólogo, esto desvelaba el espíritu del colonialismo, entendido como la muerte de los otros, condenados a un vacío generado a causa de la idea de la universalidad de una sola cultura (Jaulin 1977).

Un aspecto esencial de su concepción del etnocidio es la carga histórica de este concepto, con la que el antropólogo pretendía nombrar a toda la trayectoria occidental como un pensamiento dominado por una visión profética de la historia. En algunos de sus manuscritos inéditos, Jaulin afirma que esa visión profética se sustenta en la promesa de un porvenir al que se dirige la marcha de la historia. Bajo tal promesa se habrían cometido las peores atrocidades, como la destrucción del ser cultural de los pueblos: “frente a ese ser-ahí (la cultura), la profecía llama a un más allá del hombre, a un ser fantasmal hecho de guerra, de arbitrariedad, de ley no compartida, sino impuesta”.² Esta trayectoria profética es la creencia occidental en un futuro único por venir. Así, Jaulin pretendía remontarse al pasado para demostrar la antigüedad del etnocidio, cuyos orígenes identificaba lejanos. Al respecto, planeaba escribir un libro, “El hebreo y el faraón”, cuyo objetivo era rastrear los inicios milenarios del etnocidio. Finalmente, estas ideas fueron publicadas en otras obras en cuales afirma que la exterminación de los judíos en Europa no era sino la expresión más mortífera de la intrínseca tendencia de Occidente al totalitarismo y a la supresión de toda otra civilización (Jaulin 1977; Jaulin 1995). De manera que la colonización de las Américas formaba parte de esa inclinación occidental a la destrucción y a la imposición de su cultura.

Aunque Jaulin nombró al colonialismo con el concepto de etnocidio, recordemos que pensadores anticoloniales como Frantz Fanon y Aimé Césaire ya habían avanzado críticas fuertes contra el colonialismo y la idea de civilización. Desde los años cincuenta, Césaire se refería a la colonización como “descivilización” y como una negación de la humanidad del hombre negro y de todas las poblaciones nativas colonizadas. Asimismo, afirmaba que la civilización occidental se encontraba en decadencia y en la incapacidad de resolver dos problemas: el problema del proletariado y el problema colonial. Para él, el colonialismo era una gangrena que perpetuaba la violencia en otras regiones y hacía salvaje a la Europa misma, como atestiguaba la guerra provocada por el nazismo. A sus ojos, la violencia de la Segunda Guerra Mundial no resultaba accidental, sino que era la consecuencia del espíritu colonialista (Césaire 1950). La tesis de Césaire de la Segunda Guerra Mundial como el traslado del colonialismo a Europa es ciertamente una referencia

² Extracto de un manuscrito de Robert Jaulin a propósito de un proyecto de doce filmes titulados “La trayectoria profética” que debían documentar el etnocidio en diversos países, pero que no fueron realizados. Fondo de Archivos Robert Jaulin IMEC, Caen, Francia, Caja 362JLN/1.

ineludible; no obstante, el verdadero autor del concepto de genocidio, Raphael Lemkin, ya concebía el exterminio físico y cultural como fenómenos históricos que pueden ser documentados en distintas partes del mundo y en distintos periodos históricos. Lemkin pensaba que el colonialismo en las Américas constituía un caso de genocidio físico y cultural, lo que además lo llevó hablar de un “genocidio español”. Lemkin también creía que la destrucción cultural era un fenómeno continuo de la historia y que una de sus manifestaciones recientes había sido el exterminio de los judíos en Europa (McDonnel y Moses 2005).

Es pertinente señalar que la transferencia de sentido entre dos sucesos distintos, el colonialismo y la exterminación de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, no ha dejado de ser un tema polémico, sobre todo respecto a la tan difundida (aunque cuestionada) tesis sobre la singularidad del Holocausto como un suceso sin precedentes en la historia y de una violencia sin comparación. La persistencia de esta idea ha sido uno de los retos para las memorias de los pasados coloniales, pues la aparición de estas últimas se debe a la lectura de dichos pasados bajo los términos de genocidio o de crimen contra la humanidad. Sin abundar en esto, podemos adelantar que las respuestas a estos retos memoriales son en cada caso distintas y dependen también de las tradiciones históricas nacionales y de los conflictos que se desarrollan en el presente de una sociedad.

Volvamos ahora a la antropología crítica, que articuló su visión de la historia en torno al concepto de etnocidio, solidario de conceptos como la negación civilizatoria, de gran impacto en México. Después de que Jaulin denunciara el etnocidio en las Américas en 1968, en el 38° Congreso de Americanistas en Stuttgart, el tema siguió siendo discutido. El etnólogo francés organizó después un coloquio internacional llamado Etnocidio a través de las Américas, que tuvo lugar en París en 1970 y en el cual participaron tanto intelectuales franceses como algunos latinoamericanos. El asunto importante aquí es que enseguida se publicó un libro titulado *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la Terre de Feu les civilisateurs instruisent leur propre procès* (1972) en el que distintos artículos empleaban el concepto para hablar de una larga historia de destrucción cultural que parte de la conquista y continúa su curso con la formación de los Estados-nacionales en el siglo XIX y con los proyectos de modernización del siglo XX. La historia aparecía ahí como un proceso etnocida de larga duración, acompañado por un ideal occidental de expansión en nombre del progreso. El libro se tradujo al español y circuló ampliamente entre los intelectuales que comenzaban a interesarse en el problema o a desarrollar sus críticas y

acusaciones contra distintos gobiernos latinoamericanos de la época. Uno de los antropólogos más prominentes de la época que dialogaba con Jaulin (a veces de manera muy controvertida) fue Darcy Ribeiro, quien también fue pionero y divulgador de la crítica a los ideales de homogeneización y modernización latinoamericanos. Ribeiro subrayaba que los indígenas de las Américas sufren permanentemente los efectos perversos de la “civilización”, manifestada por su incorporación a un mundo tecnológico que ignora la diferencia cultural de esos pueblos (Ribeiro 1970).

El concepto de etnocidio y la percepción de la modernización como un efecto negativo sobre los indígenas fueron ideas muy difundidas. En los años setenta, la antropología crítica ganaba cada vez más terreno. Los antropólogos de esta corriente constituían una legión que no paraba de denunciar la destrucción cultural en congresos, foros y publicaciones muy constantes y que circulaban tanto en América Latina como en otros países, siempre bajo una clave de lectura de un compromiso político para denunciar la situación y pensar cómo remediar los efectos de larga duración del pasado colonial en los indígenas latinoamericanos.

Los congresos internacionales de la Sociedad de Americanistas (basada en Francia) fueron un espacio en el que se reunieron numerosos antropólogos críticos para analizar la cuestión del etnocidio a través de trabajos de campo en distintos países y sobre distintos pueblos.³ Este medio intelectual era considerado por ellos una tribuna permanente de debate y de movilización de la opinión pública dentro de la asociación mundial más importante de especialistas de las Américas, cuya influencia podía ser notable en sus países. El 39° Congreso de Americanistas realizado en Lima, Perú, en 1970 fue crucial, pues a él asistió un gran número de antropólogos críticos y se continuó con la discusión y la denuncia del etnocidio en las Américas, pero esta vez en el continente en cuestión. El concepto de etnocidio permitió tanto afirmar un sentido negativo del pasado colonial, como dirigir una visión crítica hacia el presente y el futuro. Asimismo, esa vuelta al pasado colonial desde una crítica a la modernidad permitió también denunciar el pasado reciente latinoamericano, caracterizado por la instalación de dictaduras y por el intervencionismo estadounidense en plena Guerra fría, expresado en la ideología anticastrista y operado a través del programa Alianza por

³ Los archivos de estos congresos muestran que antes de los años setenta la antropología social no era un campo con mucha presencia y el tema del etnocidio no figuraba. Fue a partir del año 1968, y después de las denuncias de Robert Jaulin, que el tema adquirió popularidad y continuidad en los años subsiguientes.

el Progreso, que expandía la entrada de capitales extranjeros y de programas de desarrollo en América Latina, lo que incluía zonas habitadas por indígenas. Aun cuando la aplicación de esos proyectos dependía de cada país, los antropólogos críticos consideraban que se trataba de una agresión de la modernidad (ahora desde el capitalismo e imperialismo estadounidense) a los indígenas, a quienes sólo se ofrecía la integración y la sujeción a ese nuevo sistema que perpetuaba el colonialismo ancestral. En el congreso de Lima este tema fue muy discutido, y se empleó cada vez más la idea de una oposición entre los indígenas y el capitalismo, ya que a los primeros se los percibía como pueblos tradicionales en armonía con la naturaleza, una idea muy popular hoy en día y con pocos matices.

Este evento resultó relevante por la participación de intelectuales como Darcy Ribeiro, Miguel Alberto Bartolomé, Stefano Varese y el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, quienes formaron parte del grupo que en 1971 firmó la Primera Declaración de Barbados. Ésta fue el resultado del simposio *Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina*, coordinado por el antropólogo crítico Georg Grünberg con el apoyo económico del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias (Ginebra), además del auspicio de la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de las Indias Occidentales. Dicha declaración concibe la historia como un colonialismo encubierto por la antropología y por los Estados-nacionales, a los cuales se identificó como culpables de la situación de los indígenas. También se señaló a la política indigenista como encubridora de la perpetuación del colonialismo e incapaz de liberar a los indígenas de esa dominación manifestada en repetidas agresiones físicas y contra sus culturas, calificadas como crímenes. Además, en esta declaración se asumió públicamente la búsqueda de una liberación de los indígenas bajo la idea de reconocer su derecho a establecer su propio destino (Grünberg 1972).

Estas ideas fueron retomadas tanto en el 41º Congreso de Americanistas llevado a cabo en México en 1974, como en el siguiente congreso realizado en 1976 en París, que celebró el centenario de la Sociedad de Americanistas. En el primer evento también participó Enrique Dussel, uno de los principales filósofos anticolonialistas, quien en aquel momento intercambió ideas con Georg Grünberg en el panel dedicado a Bartolomé de las Casas, considerado como el mayor defensor de los indígenas y predecesor de la crítica contra el colonialismo. En el simposio en París “Antropología Crítica, Política Indigenista y Colonialismo” organizado por Jaulin, Bonfil Batalla y otros antropólogos críticos, Ribeiro retomó el hilo de las críticas en torno a las políticas indigenistas y sus efectos

negativos en las poblaciones indígenas para destacar que, frente a la negación de sus culturas y que significa un etnocidio, la única solución era el reconocimiento del carácter multiétnico de las sociedades nacionales en las Américas (Ribeiro 1976). Así, el concepto de etnocidio, la crítica anticolonial y el reconocimiento del pluralismo cultural y étnico de las sociedades fueron ideas cruzadas que se fraguaron y pusieron en circulación en esos espacios de la antropología crítica.

En esta época, el concepto de etnocidio adquirió una importancia capital para invertir la historia colonial y entenderla como punto de partida de un fenómeno inconcluso que pide ser resuelto porque condiciona el presente. La historia anteriormente contada por las ideologías de la homogeneidad se transformó en una *Historia etnocida*, obsesionada con la idea de una marcha hacia un futuro de progreso y modernidad. La modernidad pasó a ser sinónimo de etnocidio, de ataque constante y de muerte de la pluralidad de culturas indígenas. Así, con la antropología crítica apareció un nuevo sentido del pasado desde el que se reclaman derechos para las víctimas de una fuerza destructora de larga duración.

Este nuevo sentido histórico comporta un memorial en la medida en que se considera que el pasado es un presente que precisa de sanación. A continuación veremos cómo la otra cara de la inversión de la historia indigenista en México fue la construcción de una oposición entre la Historia etnocida y la memoria indígena, entendida en una doble dimensión: como el recuerdo de los agravios ancestrales, pero también como motor de un futuro concebido no como el advenimiento de un tiempo nuevo, sino como la recuperación de una identidad que habría resistido siglos de colonialismo: la identidad indígena.

El surgimiento de la memoria indígena: pasados-presentes, futuros y paradojas

Previamente hemos hablado del etnocidio como la noción que permitió efectuar el giro que va de la Historia nacional a la memoria indígena. También clave para este giro fue el concepto de “colonialismo interno”, trabajado por el sociólogo Pablo González Casanova y por el antropólogo Rodolfo Stavenhagen. Si el concepto de etnocidio se apoyaba en la condena al genocidio, tipificado como crimen en el derecho internacional tras la Segunda Guerra Mundial, la noción de colonialismo interno llevaba la denuncia del colonialismo al interior de las fronteras nacionales. Esta noción surge en pleno periodo de descolonización, particularmente vigoroso en África y Asia, y apoyado desde la ONU.

Ahora bien, el surgimiento del concepto de colonialismo interno no puede explicarse sólo como un mero efecto de una buena prensa del movimiento de descolonización. Recordemos que la ideología nacionalista revolucionaria mexicana no tenía ningún problema en manifestar su simpatía por los movimientos de liberación nacional, ya que sus líderes se veían a sí mismos como la encarnación de dicho movimiento. Esto es porque los países periféricos como México, independientes en el papel, no habían logrado hacer valer su soberanía. Nacionalistas y antiimperialistas, los jefes del partido de la Revolución mexicana podían así reclamar legítimamente que hacían en su país lo que las incipientes naciones africanas y asiáticas intentaban en sus suelos. La acusación de “colonialismo” era pues desconcertante para ellos, y tocaba el núcleo mismo de la ideología nacionalista revolucionaria mexicana. Esta acusación se aprecia de manera particularmente clara en el antropólogo Stavenhagen, quien consideraba que había una continuidad del racismo y el exterminio desde la conquista, pasando por las experiencias imperialistas franco-británicas, la fundación de los Estados modernos y la situación de los indígenas en América Latina en los proyectos conducidos bajo las ideologías del mestizaje. Stavenhagen afirmaba sin ambages:

Yo, en lo personal, soy de la opinión de que la diferencia entre los científicos sociales que contribuyen con conocimiento de causa a los programas de contrainsurgencia en el sureste de Asia [véase Wolf y Jorgensen 1971], o a proyectos tipo *Camelot* en América Latina y en otras partes, y los médicos que experimentaron con conejillos de Indias humanos en los campos de concentración nazis, es de grado y no de clase. El resultado final es el genocidio. (Stavenhagen 1972, pp. 223–224)

Al denunciar el colonialismo interno en la sociedad mexicana, los intelectuales críticos no sólo buscaban poner de manifiesto un problema científico y político, sino que empezaron también a montar prácticas discursivas e institucionales para remediar las atrocidades de la historia y transformar la identidad nacional (vista como falsa) mediante la recuperación de las identidades indígenas y de su memoria colectiva, percibidas como olvidadas desde hace cinco siglos. Podría decirse que, contra la inercia de la Historia, surge la memoria.

Hacia finales de los años ochenta apareció en México una obra que cristaliza los reclamos de más de una década sobre el etnocidio y la destrucción cultural de las poblaciones indígenas: *México profundo. Una civilización negada* (1987), de Guillermo Bonfil Batalla. De esta obra, el historiador Enrique Florescano señala lo siguiente:

México profundo, su obra más original, desenfadada y exitosa [...] es un iracundo “memorial de la ignominia” que registra las múltiples formas de negación, de aplastamiento y explotación de los pueblos y las culturas indias de México [...] es la gran y singular obra que, a finales del siglo XX, sistematizó con un vigor intelectual inusitado el memorial de agravios de millones de mexicanos pasados y presentes, y actualizó el reto de construir un proyecto de desarrollo nacional en el que de verdad participen los componentes negados y explotados de la nación. (Florescano 1991, p. 288)

En efecto, *México profundo* se destaca como una de las obras más alabadas y comentadas del autor, un equivalente de lo que fue el *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz en los años cincuenta, como diagnóstico y construcción de una identidad nacional. Si bien encontramos en ella los ecos de las ideas incendiarias de *De eso que llaman antropología mexicana*, lo cierto es que el aspecto crítico se acompaña de un proyecto político amplio, apoyado en el reconocimiento del pasado indígena como un mundo que persiste a pesar de haber sido continuamente atacado por el colonialismo español, las campañas liberales y su reforma anticlerical y la mestizofilia de la Revolución mexicana. Podría decirse, pues, que desde la Conquista hasta nuestros días “eso que llaman”, ya no antropología mexicana, sino Historia de México, es la historia de una negación.

Bonfil Batalla justifica la persistencia del pasado-presente prehispánico a través de la idea de que existe una memoria indígena que ha sido capaz de sobrevivir y resistir, entendida como “una consciencia de lo que fue perdido, pero puede ser recuperado” (Bonfil Batalla 2006, p. 64). Aunque en realidad no pensaba que se hubiese perdido algo con la colonización ya que, a su juicio, la memoria indígena es un sólido conjunto de conocimientos, prácticas rituales, creencias mágicas y relaciones con la naturaleza que constituirían un patrimonio histórico y milenario que permite a los indígenas disponer de “competencias acumuladas y perfeccionadas a lo largo de los siglos” (p. 109).

Si la identidad indígena constituye una suerte de esencia transhistórica, fundamentada en una memoria colectiva, Bonfil Batalla también pensaba que el colonialismo era un fenómeno continuo y reactualizado por actores diferentes (lo que los pensadores decoloniales llaman hoy “colonialidad”). El concepto con el que nombra esta situación que perdura desde hace 500 años, es el de “desindianización”, entendido como:

un proceso histórico a través del cual las poblaciones que poseían originalmente una identidad singular y distintiva, fundada en una cultura propia, son obligadas a renunciar a esta identidad, con todos los cambios que eso implica en su organización social y su cultura. La desindianización no es

el resultado del mestizaje biológico, sino la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como una unidad social y culturalmente diferenciada. (Bonfil Batalla 2006, p. 42)

El antropólogo considera que la memoria indígena “preserva el recuerdo de la desventuras pasadas” (p. 189), pero también de un tiempo anterior de armonía, lo que, según él, permite también comprender el pasado colonial como una etapa “transitoria”, “reversible”, para lo cual es necesario volver al auténtico pasado, el precolonial, como (y en esto radica la distancia con el relato nacional indigenista) una fuente de futuro y de fundamento para una subversión indígena contra la nación que los habría sumido en el olvido durante 500 años. Asimismo, piensa que “el regreso hacia el pasado se ha así transformado en un proyecto para el futuro” (p. 189). Aunque este argumento aparece en su *México profundo*, la idea de que es posible recuperar el pasado indígena para abrir el porvenir ya estaba presente en una obra que previamente publicó en 1981: *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, en el que ofrece un número importante de documentos producidos por organizaciones indígenas en reuniones y foros nacionales e internacionales, y en cuya introducción sostiene que la posibilidad de recuperar el pasado precolonial a través de la liberación se debe a que la esencia del mundo mesoamericano estaría intacta. Para él, volver al pasado no significa quedarse ahí, sino que “se trata de actualizar una historia colonizada, liberarla y construir con ella. Es poner fin a un capítulo, cerrar el paréntesis colonial, pasar la página e ir hacia adelante. Es un poderoso llamado hacia el porvenir” (Bonfil Batalla 1981, p. 40).

Desde su lectura del pasado, Bonfil Batalla abogaba por la construcción de una futura nación plural, sustentada en el reconocimiento del “México profundo”, negado por la nación ilusoria del “México imaginario”. El único horizonte de este México imaginario sería volverse la copia de las naciones occidentales en un territorio en donde existen antiguas civilizaciones con sus propios valores y tradiciones, lo cual lo llevaría a su propia decadencia, al continuar sojuzgando a los que constituyen su verdadera esencia. Desde los estudios de la memoria, es interesante que para este pensador “la historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre los que pretenden orientar el país hacia un proyecto de civilización occidental y aquellos que resisten, desde sus modos de vida de origen mesoamericano” (Bonfil Batalla 2006, p. 9). Frente a esta larga historia de negación, existiría una alternativa: “construir sociedades plurales en

las que podrán coexistir sectores sociales con culturas diferentes sin que haya entre ellos relaciones de desigualdad. Es decir, reconocer y aceptar la diferencia, y organizar la sociedad a partir de esta diferencia y no contra ella, como lo hemos hecho hasta ahora” (Bonfil Batalla 1992). Lo que significa reconocer a los indígenas y su memoria histórica. Empero, para Bonfil Batalla, sólo el México profundo posee una memoria (tanto del pasado colonial como del pasado precolonial), mientras que el México imaginario es la encarnación de una historia falsa, de la Historia etnocida.

Como podemos ver, *México profundo* es una síntesis de los nuevos conceptos de etnocidio, de descivilización y de memoria para referirse al pasado colonial y, en una especial dialéctica, al pasado precolonial como antítesis de la Historia etnocida.

Empero, no podemos olvidar que el surgimiento del concepto de memoria para hablar del pasado indígena y de un futuro distinto fue también producto de la aparición de las organizaciones indígenas y de la ideología indianista en América Latina, con las que el antropólogo mexicano guardaba una estrecha cercanía y colaboración.

La aparición de las organizaciones indígenas en América Latina desde fines de los años sesenta y los años ochenta se llamó el “despertar indígena” (Materne 1976) y después la “emergencia indígena” (Bengoa 2000). Este fenómeno respondió a múltiples factores, entre ellos el declive de los regímenes corporativistas de los años entre 1940 y 1960, la aparición de la guerrilla revolucionaria, la instalación de dictaduras, así como la aplicación de políticas neoliberales (Le Bot 2009). En un contexto polarizado entre las izquierdas revolucionarias y las fuerzas conservadoras antirrevolucionarias, las organizaciones indígenas ofrecieron un espacio distinto cuya militancia se sustentó no en el concepto de clase sociales, ni exclusivamente en la ideología antiimperialista, sino en la afirmación de una nueva identidad cultural respaldada en una lectura específica del pasado, tanto colonial como precolonial. Para ello, fue fundamental la recuperación de figuras del pasado como líderes de una resistencia indígena transhistórica que pervive en la memoria de los pueblos. Éste fue el caso en Perú con Tupac Katari o en México con Jacinto Canek o Cuauhtémoc, percibidos como defensores de sus modos de vida ante los colonizadores y como miembros de una identidad cultural particular y ya no exclusivamente nacional, aunque tales personajes hayan podido desempeñar el papel de los primeros héroes patrios.

Esta concepción de un pasado de resistencia forma parte de la ideología indianista gestada por las organizaciones indígenas y caracterizada por la reivindicación de la civilización prehispánica y de su memoria

colectiva frente a la barbarie occidental.⁴ En México, si bien las primeras organizaciones indígenas no surgieron en oposición al Estado (Barre 1983), sí constituyeron un nuevo grupo de actores que formularon una identidad étnica y cultural fundamentada en constantes referencias al pasado colonial como causa de los males del presente, y al pasado precolonial como fuente de autenticidad histórica, ambas transformadas en argumento para ser sujetos de nuevos derechos culturales, lingüísticos y colectivos. Algunas de estas organizaciones fueron formadas por profesionistas que habían sabido aprovechar los programas educativos del indigenismo, transformándose en intelectuales (lingüistas, educadores, literatos, historiadores, antropólogos) que constituyeron un puente entre su comunidad, los antropólogos y las instancias gubernamentales. La referencia al pasado y a la identidad tuvieron como motor la demanda de reconocimiento de derechos históricos, expresados como la recuperación de la cultura, de las lenguas y de las tradiciones. Como explica Natividad Gutiérrez Chong, “esta ideología se inspira de un poderoso llamado a un etno-simbolismo para alcanzar objetivos políticos, de interés personal, y varios tipos de pactos y de acuerdos para que la población étnica logre una mejora social al interior del Estado-nación” (Gutiérrez Chong 2001, p. 158).

Aunque el propósito de este artículo no es un análisis de estas organizaciones, sí podemos mencionar que hacia los años setenta diversos intelectuales y organizaciones indígenas realizaron numerosos foros, congresos y reuniones en los que comenzaron a expresar esta nueva ideología y el objetivo de recuperar las identidades indígenas y su memoria (del pasado prehispánico). En otra ocasión ya hemos hablado de las referencias al pasado colonial y precolonial por parte de las organizaciones indígenas en los años setenta, mismas que destacaban la necesidad de recuperar la memoria para construir un futuro nuevo caracterizado por el reconocimiento de la pluralidad cultural como horizonte de espera (Hernández Reyna 2017).

Aquí nos referimos a estos colectivos para señalar que la conceptualización de la memoria indígena en *México profundo* no salió de la nada, sino que es el espejo del intenso activismo memorial, tanto de la antropología crítica como de la militancia indígena. Estas reivindicaciones posicionaron un sentido del pasado colonial como una clave explicativa del presente, que Bonfil Batalla recuperó para elaborar una

⁴ Como se afirma en “Objetivos de la Federación Indígena Puerto Ayacucho, Territorio Amazonas” (Grünberg 1979).

relectura del pasado que apunte al futuro, imaginado como la construcción de una comunidad plural.

Consideraciones finales

Quisiéramos cerrar estas reflexiones sobre la historia de la memoria indígena retomando la idea de que existen perspectivas que sostienen una concepción espontánea y acrítica de la memoria fundada en la necesidad de reparar a las víctimas. Éste es el caso de la historia contada desde el concepto de etnocidio, que hace referencia al pasado colonial como un tiempo negativo, y desde la memoria indígena plantea el valor positivo del pasado precolonial para la construcción del futuro. Si bien esta relectura del pasado, surgida a finales de los años sesenta, sentó las bases para pensar una sociedad que reconoce y valora la pluralidad cultural, al mismo tiempo se funda en un régimen memorial que vincula la identidad, el dolor traumático y el reconocimiento excepcional. Algunos trabajos han mostrado que la percepción de los indígenas como entidades determinadas por un origen prehispánico prístino, ha sido el fundamento de nuevos derechos asociados a los nuevos pactos multiculturales que reafirman y esencializan identidades de las que difícilmente pueden liberarse los grupos o individuos que son categorizados como tales (Boccaro y Ayala 2013). Sin embargo, esto sólo es una cara de la moneda, pues, como vemos, la lectura negativa del pasado colonial también ha sido un elemento clave en la búsqueda de medidas para liberar a los indígenas del peso del *continuum* colonial. Esto ubica a los grupos indígenas en una versión maniquea de la historia, además de que les otorga un lugar incuestionable como víctimas desde hace cinco siglos. Paradójicamente, si antes se lanzaba una acusación contra el proyecto mestizo como un mito tendiente a una homogeneidad social, cultural y nacional, pensar a todos los indígenas como víctimas no escapa mucho a una visión homogeneizante que termina por dividir el orden social entre “buenos y malos”, entre aquellos con memoria y los que representan la Historia o, por decirlo de otro modo, quienes encarnan el México profundo y el México imaginario (versión nacional del Occidente colonialista). Además, la vinculación traumática con el pasado colonial conlleva una concepción en que los indígenas tienen acceso a ciertos derechos en la medida en que se los entiende como víctimas ancestrales.

La calidad de víctima otorga una posición incuestionable: a la víctima se la repara, no se la cuestiona (Giglioli 2016). En el caso de los pasados coloniales y de aquellos que se afirman como víctimas ancestrales, se

genera el problema de la excepcionalidad de ese estatus, que también se transforma en una posición deseable en la que potencialmente cualquiera puede entrar, más aún cuando del pasado en cuestión nos separan cinco siglos a los cuales sólo se pretende acceder a través de una memoria que habría permanecido viva en los pueblos (aunque no quede del todo claro cómo ni bajo qué mecanismos, más allá de posturas que sólo dan por hecho que los indígenas han resistido y preservado su identidad, así como el recuerdo colectivo de los agravios). Asimismo, la interpretación del pasado colonial como un tiempo exclusivamente caracterizado por la dominación, la opresión y la destrucción cultural, favorece una nueva concepción de las identidades como si éstas estuvieran principalmente constituidas por el sufrimiento. Naturalmente, tal dispositivo pregonado como un mecanismo de armonización social o como vía para la refundación del pacto social (como la nación pluricultural), no están exentos de convertirse en una constante reapertura de las heridas bajo el discurso de las víctimas de todos los tiempos. Dicho sea de paso, esto se ha puesto recientemente de manifiesto con la demanda hecha por el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador para que España presente disculpas a los pueblos indígenas por la conquista. A cincuenta años de que apareciera una interpretación memorial del pasado colonial, y a pesar de cambios considerables en el discurso político y en las políticas dirigidas a los indígenas a título de víctimas históricas, hemos vuelto ahí donde esta historia había comenzado: la denuncia de un etnocidio iniciado hace 500 años ante el cual se exige reconocimiento. Pareciera entonces que el pasado colonial se transformó en una llaga a la que se le puede echar sal para que nunca cierre, pues sanarla hasta hacer desaparecer el dolor suprimiría la *identidad doliente* cuyo olvido es precisamente lo que se impugna constantemente. ¿Qué hacer entonces? ¿Volver a la historia nacional desmemoriada? Quedan caminos alternativos: por un lado, buscar dispositivos memoriales que no sean exclusivamente victimistas ni traumáticos, sino capaces de restituir la calidad de agentes de los actores implicados en un pasado que es más que la eterna oposición entre buenos y malos o entre la memoria y la historia; por otro, comenzar a pensar en una pluralidad memorial capaz de dar cabida a la multiplicidad y complejidad de experiencias de las que están hechos los pasados coloniales. Sin embargo, eso implicaría revalorar el conocimiento histórico en un diálogo con la pluralidad memorial y más allá de una memoria histórica dominante y homogeneizante, pero también más allá del relato nacional igualmente unitario. Quizá sea un buen camino para dar su justo lugar a un pasado lejano que, a pesar de 500 años, sigue siendo percibido y preservado como un “pasado que no pasa”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1975, “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, *América indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. 35, no. 2, pp. 405–418.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1957, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, UNAM, México.
- Balandier, George, 1951, “La situation coloniale. Approche théorique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 11, pp. 44–79.
- Barre, Marie-Chantal, 1983, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 1974, “Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, Mexico”, *Critique of Anthropology*, no. 1, vol. 1, pp. 74–102. <<https://doi.org/10.1177/0308275X7400100105>>
- Bengoa, José, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Boccaro, Guillaume y Patricia Ayala, 2013, “Patrimonializar al indígena. Imagenación del multiculturalismo neoliberal en Chile”, *Cahiers des Amériques Latines*, no. 67, pp. 207–228. <<https://doi.org/10.4000/cal.361>>
- Bonfil Batalla, Guillermo, 2006, *México profundo. Una civilización negada*, De Bolsillo, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1992, “Las sociedades plurales. Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla”, *Alternativa Latinoamericana*, no. 10, pp. 55–63.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1981, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- Césaire, Aimé, 1950, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, París.
- Erner, Guillaume, 2006, *La société des victimes*, La Découverte, París.
- Florescano, Enrique, 1991, “Bonfil Batalla: notas para una semblanza”, *Boletín Americanista*, no. 41, pp. 287–290.
- Gamio, Manuel, 1916, *Forjando patria (pro nacionalismo)*, Porrúa, México.
- García Mora, Carlos y Andrés Medina (comps.), 1986, *La quiebra política de la antropología social en México*, tomo II, “La Polarización”, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- García Mora, Carlos y Andrés Medina (comps.), 1983, *La quiebra política de la antropología social en México*, tomo I, “La Impugnación”, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Giglioli, Daniele, 2016, *Crítica de la víctima*, Herder, Barcelona.
- Grünberg, Georg, 1979 (coord.), *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*, Nueva imagen, México.
- Grünberg, Georg (coord.), 1972, *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos*, Tierra Nueva, California.

- Gutiérrez Chong, Natividad, 2001, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, México.
- Hartog, François, 2013, *Croire en l'histoire*, Flammarion, París.
- Hartog, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Seuil, París.
- Hernández Reyna, Miriam, 2017, "Memoria histórica y pluralidad cultural en México: un nuevo imaginario sobre el pasado 'indígena' para un futuro posible", *Cambios y Permanencias*, vol. 8, no. 2, pp. 736–768. <<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7811>>
- Jaulin, Robert, 1995, *L'Univers des totalitarismes. Essai d'ethnologie du non-être*, Loris Talmart, París.
- Jaulin, Robert, 1977, *Les chemins du vide*, Christian Bourgois éditeur, París.
- Jaulin, Robert, 1974, *La décivilisation. Politique et pratique de l'ethnocide*, Complexe, Bruselas.
- Jaulin, Robert, 1972, *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la Terre de Feu les civilisateurs instruisent leur propre procès*, Fayard, París.
- Koselleck, Reinhart, 1990, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, l'EHESS, París.
- Le Bot, Yvon, 2009, *La grande révolte indienne*, Robert Laffont, colección Le Monde Comme Il Va, París.
- Lecouvey, Marie, 2022, "Nos ancêtres les aztèques"? *Beaux-Arts et identité nationale au Mexique 1861–1911*, l'Harmattan, París.
- Lefranc, Sandrine y Sarah Gensburger, 2023, *La mémoire collective en question(s)*, Presses Universitaires de France, París.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, PLON, París.
- López Caballero, Paula, 2017, *Indígenas de la Nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII–XXI)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Materne, Yves, 1976, *Le réveil indien en Amérique Latine*, Cerf, París.
- McDonnel, Michael y Dirk Moses, 2005, "Raphael Lemkin as Historian of Genocide in the Americas", *Journal of Genocide Research*, vol. 7, no. 4 pp. 501–521, <<https://doi.org/10.1080/14623520500349951>>
- Medina, Andrés, 2000, "Los ciclos del indigenismo: la política indigenista en el siglo xx", en Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero Jarcia y Sergio Sarmiento Silva (comps.), *Indigenismos. Reflexiones críticas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 63–80.
- Michel, Johann, 2015, *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- Pérez Vejo, Tomás, 2008, *España en el debate público mexicano, 1836–1867. Aportaciones para una historia de la nación*, El Colegio de México/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

- Ramírez, Fausto, 1988, “Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889”, *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte. Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, pp. 201–258.
- Ribeiro, Darcy, 1976, “Os protagonistas do drama indígena”, *Actes du XLIII Congrès des Américanistes, Société des Américanistes*, vol. 3, pp. 465–478.
- Ribeiro, Darcy, 1970, *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil*, Vozes, Brasil.
- Rouso, Henry, 2013, *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, Gallimard, París.
- Rufer, Mario y Valeria Añón, 2021, “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente”, *Tabula Rasa*, no. 29, pp. 107–131, <<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>>
- Sarlo, Beatriz, 2005, *Tiempo pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1972, *Sociología y subdesarrollo*, Nuestro Tiempo, México.
- Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil Batalla, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro tiempo, México.
- Wolf, Eric y Joseph Jorgensen, 1971, “Antropología en pos de guerra”, *América indígena*, vol. 31, no. 2, pp. 429–449.
- Zermeño Padilla, Guillermo, 2011, “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto”, Böttcher, Nikolaus, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres, 2011, *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, El Colegio de México, México, pp. 283–318.

Recibido el 1 de julio de 2024; aceptado el 13 de septiembre de 2024.