



CyP

Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar  
orientada a los estudios sociales

## Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 8, Núm. 2, pp. 736-768 - ISSN 2027-5528

### Memoria histórica y pluralidad cultural en México: un nuevo imaginario sobre el pasado “indígena” para un futuro posible

Historical memory and cultural plurality in Mexico: a new imaginary about the "indigenous" past for a possible future

Miriam Hernández Reyna

Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Recibido: 1 de octubre de 2017

Aceptado: 1 de noviembre de 2017



Grupo de  
Investigación  
Historia  
Archivística y  
Redes de  
Investigación

## **Memoria histórica y pluralidad cultural en México: un nuevo imaginario sobre el pasado “indígena” para un futuro posible.**

Miriam Hernández Reyna  
Universidad Paris 1 Panthéon-  
Sorbonne

Doctora en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y candidata a doctora en historia por la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne en Francia. Asimismo, ha realizado diversas estancias de investigación en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Su línea de investigación se sitúa en el entrecruce de la filosofía política y la historia del tiempo presente, abordando los usos políticos del pasado indígena dentro del campo del multiculturalismo y las políticas de la pluralidad cultural, particularmente en el contexto mexicano. De igual forma, se ha especializado en la teoría de regímenes de historicidad y en diversos enfoques actuales de teoría de la historia. Actualmente imparte cursos de historia y civilización contemporánea en el Instituto de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad Paris-Sorbonne (Paris 4), es investigadora asociada al Instituto de Historia del Tiempo Presente, CNRS, Francia, y participa en diversos proyectos de investigación en México y en Francia.

Correo electrónico: [myryam.hr@gmail.com](mailto:myryam.hr@gmail.com)

## **Resumen**

Este artículo tiene como objetivo analizar la transformación del sentido del pasado indígena en el siglo XX. Proponemos la hipótesis que este cambio es el efecto de un pasaje entre la forma de narración de la historia nacional hacia la memoria histórica. En un primer momento, realizaremos una serie de consideraciones historiográficas sobre la emergencia de la categoría de memoria histórica. Posteriormente, reconstruiremos como, desde los años 1970, el pasado indígena en México cobró un sentido trágico a través de una “memorialización” puesta en perspectiva con una nascente utopía de la pluralidad cultural.

**Palabras clave:** Historia, Memoria, pasado indígena, pluralidad cultural.

**Historical memory and cultural plurality in Mexico: a new imaginary about the "indigenous" past for a possible future.**

## **Abstract**

This article aims to analyze the transformation of the meaning of the indigenous past in the twentieth century. We propose the hypothesis that this change is the effect of a passage between the form of narration of the national history and the historical memory. At first, we will make some historiographical considerations about the emergence of the category of historical memory. Later, we will reconstruct how, since the 1970s, the indigenous past in Mexico gained a tragic sense through a "memorialization" put into perspective with a nascent utopia of cultural plurality.

**Keywords:** history, memory, indigenous past, cultural pluralit

## **Introducción**

Pocos son los trabajos que en la actualidad consagran un estudio a las reconfiguraciones que el multiculturalismo opera en el sentido y la experiencia del pasado. Esto es

particularmente notorio en el caso de América Latina, en donde se desarrolla una variante del multiculturalismo que se concentra en los derechos históricos, culturales y colectivos de grupos o personas identificadas bajo la categoría de “indígena”. Al mismo tiempo, dicha variante se asocia con el paradigma de la pluralidad cultural, que hace un énfasis en el abandono de las ideologías integracionistas emergidas en el siglo XIX y desarrolladas durante casi tres cuartos del siglo XX en diversos países del continente. En este sentido, la idea de la *pluralidad cultural* ha comportado una colisión con el modelo de construcción de los Estados-nación, entendidos como entidades socialmente homogéneas y regulables políticamente bajo el principio liberal de la unidad.

Sin embargo, la pluralidad cultural como categoría que pretende hoy describir y reorganizar políticamente a un buen número de sociedades contemporáneas, no es evidente, ni es producto de un descubrimiento de la verdadera naturaleza de las colectividades humanas. Al contrario, su aparición, como modalidad de comprensión de uno o de varios ámbitos sociales, constituye un evento de carácter histórico. Uno de los aspectos fundamentales de su formación consiste en la transformación del sentido del pasado indígena en la historia reciente, que puede ser analizado en escalas diferentes y bajo prismas variados.

En las reflexiones que en seguida presentaremos a la consideración del lector, avanzamos algunos elementos de una hipótesis según la cual la adopción de la pluralidad cultural se realiza dentro de una operación de pasaje desde la forma de la historia nacional hacia la categoría de memoria histórica. Ésta última no sólo vista como el reclamo por la violencia de una historia reciente, sino como una forma de relectura de antiguos pasados, hoy percibidos como trágicos. Esta reinterpretación incorpora una dimensión moral en torno al pasado e introduce un contenido de reivindicación y de reparación de sujetos identificados como víctimas, ya sea de violencias recientes o históricas. Al mismo tiempo, este cambio de registro implica una mutación en la definición de la experiencia histórica de los actores involucrados, dentro de lo que podemos considerar como una nueva relación con el pasado.

Para desplegar el alcance de esta hipótesis, dividiremos esta contribución en dos partes. En un primer tiempo presentaremos una serie de consideraciones historiográficas sobre la emergencia y la estabilización de la categoría de memoria sin tomarla como un objeto evidente (suyo); mostraremos cómo ésta forma parte de un nuevo régimen de historicidad que reconfigura el lugar, el sentido y el acercamiento al pasado en la época contemporánea. Por “memoria” entenderemos, entonces, una nueva modalidad de producción del pasado, y examinaremos quiénes son sus portadores, a diferencia de la construcción de las historias nacionales. Esto nos permitirá, al mismo tiempo, historizar tanto la categoría de memoria, como los pasados que en la actualidad son asociados o releídos desde ella como “pasados vivos” y no como pasados de “fundación nacional”.

En un segundo momento, presentaremos algunos aspectos de una investigación histórica que hemos realizado en el contexto mexicano. Retomando la historiografía contemporánea de la memoria y la teoría de regímenes de historicidad, hemos construido una perspectiva y un análisis que interroga, de una manera innovadora, la formación de una nueva manera de definir el pasado indígena. Propondremos que en México, durante el final del siglo XIX y tres tercios del siglo XX, pervivió un régimen nacional de historicidad al interior del cual el pasado indígena se presentaba como un mito de orígenes nacionales. Observaremos cómo, desde los años 1970, este mismo pasado es releído como un encadenamiento de catástrofes y violencias que, incluso en la actualidad, se encuentran en la espera de una justicia histórica. Veremos cómo este giro permitió, por una parte, imaginar un futuro distinto al planteado por las políticas indigenistas de la época y, por otra, cómo contribuyó a forjar la idea de que los pueblos indígenas son víctimas de una historia en que diversos actores quisieron imponer la unidad sobre la diversidad que les sería intrínseca. Así, mostraremos cómo la idea de pluralidad cultural emergió no solamente como una nueva descripción de la sociedad, sino como un horizonte a alcanzar.

Finalmente, deseamos poner a la discusión un esfuerzo que busca construir un análisis de dos objetos que no suelen ser conectados pero que, en nuestra perspectiva, guardan una íntima relación. Tanto la emergencia de la memoria, como la adopción del paradigma de la pluralidad cultural en la época contemporánea, comparten una misma

dimensión de procedencia: el espíritu de una época en que las anteriores articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro han perdido su evidencia.

### **La memoria: un relato del pasado en nuestro presente.**

En su reciente artículo titulado “Hacia una nueva condición histórica”, el historiador François Hartog nos invita a ver la memoria como un efecto de un siglo en el que la catástrofe se impuso tanto en la percepción del pasado, como del futuro. El siglo XX, marcado por el desarrollo de violencias y de crímenes en masa hizo surgir una reconfiguración de la confianza en la Historia (con H mayúscula), que había predominado durante el siglo XIX y buena parte del XX, como el relato privilegiado (Hartog, 2017). Este relato se fundaba en una creencia en el progreso como único horizonte de espera posible (Koselleck, 1990). En su interior, todos los momentos del pasado, o “figuras” según la teleología de Hegel, debían retrasar la marcha hacia un futuro

Fue el pasado reciente y las heridas que dejó tras de sí, los que sembraron una profunda duda e incertidumbre, así como un miedo a la repetición. La aparición de una percepción de la experiencia histórica se volvió, entonces, central: “incluso de una doble catástrofe: desde la que tuvo ciertamente lugar, de la cual tuvimos la experiencia; todo en un mismo presente. Horizonte de espera y campo de experiencia, se comunican por la intermediación de la figura unificadora de la catástrofe (Hartog, 2017, p. 27).

Frente a esta misma constatación, el historiador francés ya había diagnosticado en su célebre obra *Regímenes de historicidad. Experiencias de tiempo y presentismo* que la memoria, como nueva forma de acceso al pasado, se erigía como un instrumento de un nuevo régimen de historicidad que hoy sigue en curso de formación: el presentismo. (Hartog, 2003). Frente a otros regímenes de historicidad que el autor detalla en su obra, y entre los que destaca al futurismo como régimen de la modernidad, el presente impone su tiranía hoy como tiempo que devora tanto el pasado, como el futuro. Acelerado, pero sin

rumbo, nuestro presente permanece bloqueado en un “pasado que no pasa”<sup>1</sup> y en un miedo hacia el porvenir. Girando en torno a sí mismo, el presente presentifica todo pasado, lo construye a su medida y lo perpetúa a través de diversos mecanismos, como la memoria.

El diagnóstico inquietantemente de François Hartog sobre el pasado y el futuro, coincide con el realizado por Ulrich Beck en su brillante libro *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, en donde desarrolla la idea de que hemos pasado de una “modernidad simple”, sustentada en el reparto de riquezas y en la jerarquización de clases, hacia una “modernidad reflexiva”, definida por lógica de “reparto de riesgos” que traspasan toda frontera entre los grupos sociales. En la segunda modernidad, los riesgos, reales o latentes aparecen como horizonte por venir (Beck, 1992)<sup>2</sup>. Ante la amenaza nuclear, los efectos de guerras y exterminios, así como la reconfiguración de ámbitos como la política, la familia y el trabajo, la confianza en el progreso ha cedido su lugar a la incertidumbre y a la dosificación del terror.

Este proceso, el pasaje de una modernidad simple a una modernidad reflexiva es, entonces, la marca propia de nuestro presente, un tiempo en que se reestructuran las características y la experiencia de nuestras sociedades. Ante este panorama, Beck abre su obra evocando la catástrofe nuclear de Chernobil, producida el 26 de abril de 1986, puesto que ella fue la prueba contundente de que los efectos negativos de ese progreso anhelado por la modernidad sobrepasan a cualquier actor social.

Estos dos aspectos de nuestro presente, la pérdida de creencia en la Historia y la emergencia de una segunda modernidad que da lugar a una sociedad del riesgo, han sido el terreno en que el relato sobre el pasado ha sufrido una importante reconfiguración. Jean-Francois Lyotard ya nos advertía en *La condición posmoderna* (Lyotard, 1979), que con la experiencia de la segunda guerra mundial, así como con los efectos reales de la ciencia

---

<sup>1</sup> Expresión forjada por Henry Rousso en el libro en que analiza el lugar central de la memoria en nuestros días frente a un pasado traumático (Rousso y Conan, 1994).

<sup>2</sup> Ulrich Beck introduce la idea de que el peligro se ha transformado en destino, haciendo eco a las reflexiones de Martin Heidegger sobre los efectos de la ciencia moderna en cuanto al porvenir. La superación que la técnica opera frente a la humanidad deja a ésta en un nuevo camino histórico: la pérdida de su esencia y con ello de su forma de proyectar el porvenir.

aplicada, nos encontrábamos frente al fin de los “grandes relatos”.

Ahora bien, los grandes relatos, epopeyas de la modernidad que postulaban una teleología hacia el progreso constituyen, para François Hartog, una creencia compartida en diversas partes del mundo. Bajo la forma de la historia nacional, ese relato pretendía contar no sólo los orígenes de las naciones, sino de su encaminamiento al porvenir. La construcción de los Estados-nación modernos<sup>3</sup> incorporó, así, el género de los “relatos de orígenes nacionales”, en donde la búsqueda de una legitimidad política del orden presente daba lugar a una reescritura del pasado. Esto dio vida a mitos de fundación de la nación, en donde ella aparecería como una entidad existente desde siempre. Así, la búsqueda de autenticidad en el pasado, para legitimar el presente, fue uno de los rasgos de esta modalidad de escritura que, además, estaba destinada a alimentar la creencia en el porvenir. Así podríamos considerar que a la formación de los Estados-nación, le fue inherente la construcción de imaginarios sustentados en la historia de un pueblo, de “ese pueblo” que se volvía nación.

Para André Burguière, quien explora las variaciones del imaginario francés en torno a los orígenes nacionales, ese tema introduce obligatoriamente la estructura genealógica del relato nacional, así como las estructuras de poder que le preceden, tal como el poder que la monarquía tuvo en Francia, cuyos usos y reescrituras del pasado estaban orientados a producir una mayor legitimidad. De igual forma, en este panorama, el historiador emerge como un portavoz de ese tipo de relatos, funcionando como un traductor “encargado de dar una apariencia de verosimilitud y de autenticidad a la envoltura volcánica de un relato legendario” (Burguière, 2003, p. 42).

Ahora bien, con la experiencia de la segunda mitad del siglo XX, se produce precisamente una pérdida de evidencia de ese tipo de relato. Para el historiador Henry Rousso, es precisamente la segunda guerra mundial la que constituye la “última catástrofe”

---

<sup>3</sup> Una forma de organización social totalmente histórica y reciente, que incluye, además, la definición de un territorio y sus fronteras. Al mismo tiempo, como señala Zygmunt Bauman, la emergencia del Estado-nación y su territorio reconfiguró las fronteras entre los “otros” y “nosotros” (Bauman, 2000).

de la historia reciente, misma que viene a trastocar la relación con el pasado, así como la relación con la historia, como experiencia y como disciplina. Por su violencia súbita, este evento constituye un punto de ruptura en el tiempo contemporáneo (Rousso, 2012). A su vez, esta ruptura generará lo que se considera hoy como una nueva matriz de pensamiento histórico centrado en la experiencia de la violencia extrema, en la producción de traumas colectivos y en el horror compartido. Para Andreas Huyssen, es precisamente el holocausto judío en que es colocado como “el *tropos* universal del trauma histórico”, colocándose al nivel de universal (Huyssen, 2002). Sin entrar ahora en el debate sobre la pretendida singularidad del holocausto judío, señalamos únicamente que la importancia de ese evento, para la historiografía *a posteriori*, fue el haber hecho emerger la memoria como una forma de narrar la historia. Pero esta historia no es ya la de los orígenes nacionales, es la historia de un pasado cuya violencia parecía no tener precedentes. La historia nacional, épica de un pueblo, no puede narrar el horror. Por tanto, la memoria emergió para tomar el relevo y dar voz a dos figuras que emergen con ella: la víctima y el testigo. La memoria surge, igualmente, como la necesidad de hacer frente al pasado en el presente, motivo por el cual Henry Rousso señala que el pasado, antes concebido como tradición y ubicado detrás de nosotros, vino a colocarse delante, como una carga que ejerce un peso sobre nosotros.<sup>4</sup>

Al siglo XX podríamos mirarlo, entonces como una inmensa acumulación de violencias que fracturan el modo en que el pasado es percibido. Esto no quiere decir que en el pasado anterior al siglo XX no hubieran acontecido atrocidades. El punto central es que la violencia del siglo XX contrastó de manera flagrante con el proyecto de la modernidad, que integraba una dimensión de creencia no sólo en la historia, sino en los principios de la ilustración y de un humanismo que dio lugar a la idea de los derechos fundamentales de los hombres. La violencia vivida en el siglo XX supone, entonces, una recusación respecto a los avances ideológicos sobre la libertad y sobre la construcción de un mundo mejor.

Por otra parte, y muy importante para nuestro propósito, no solamente las violencias

---

<sup>4</sup> De ahí el sentido del título de uno de los últimos libros de Henry Rousso: “Face au passé. Essais sur la mémoire” (Rousso, 2016). Face au passé significa “Frente al pasado”, precisamente en el sentido de un pasado al cual hay que darle la cara, gestionarlo, convivir con él bajo diferentes formas: la de la reparación, la del olvido, la del duelo, la del patrimonio, etc.

acontecidas en la segunda guerra mundial explican la fuerza que la memoria, como acercamiento al pasado, ha ido cobrando hasta el presente.

En su libro *La nación en escenas: memoria pública y usos del pasado en contextos postcoloniales*, Mario Rufer profundiza en dos grandes polos de la producción del discurso memorial ya enraizado en nuestro presente. En lo que respecta al holocausto, este evento se sitúa, en efecto, al centro de un profundo fracaso del proyecto moderno occidental: “cómo fue posible, la exterminación de los judíos en el seno de Europa; y cómo eso siguió siendo posible en las periferias, como en el caso de los genocidios en las dictaduras militares, o en Ruanda o Bangladesh” (Rufer, 2010, p.59). A esta ampliación geográfica de la violencia (con la reserva de por qué llamamos “periferia”) a otros, se suma una datación que Rufer establece en torno a la emergencia en la memoria, misma que ubica entre los años 1950 y 1960. Durante esta época, la memoria surge dentro de los procesos poscoloniales, a partir de los cuales se da un interés por recuperar visiones del mundo “subalternas”, “memorias invisibilizadas por los sistemas coloniales de producción del conocimiento. Para los nuevos estudios de la memoria, los testimonios y los relatos que habían sido excluidos reaparecen como elementos claves para releer procesos históricos, para recuperar saberes sociales desde nuevas perspectivas (Rufer, 2010).

Tal renacimiento de los relatos olvidados se inclina, igualmente, hacia historiografías alternativas y revisionistas en las cuales “la búsqueda de otras tradiciones y de la tradición de “los otros”, se acompañó por múltiples postulados sobre el fin de la historia, el fin del sujeto, el fin de la obra de arte, el fin de los grandes relatos (Huysen, 2002, p. 15).

De igual forma, esta preocupación del presente por la memoria proviene de una crítica de las versiones oficiales de historia, vinculadas a estructuras institucionales, mismas que pudieron haber forjado y difundido el género de la historia nacional. Estos revisionismos conllevarían, también, a un regreso a lo particular, al detalle y a la búsqueda de historia que, durante mucho tiempo, habrían sido enterradas. Todo ello enmarcándose en un objetivo más largo: el de la decolonización de los saberes (Wallerstein, 1997).

Estos aspectos de la memoria tocan un tema que concierne igualmente al presente: la globalización. Henry Rousso también argumenta que la memoria no solamente concierne al exterminio de los judíos en Europa, sino que, como forma de relación con el pasado, ella está presente en distintos contextos. De este modo, desde el último tercio del siglo XX y el inicio del XXI, existe una tendencia a la unificación de la relación con el pasado, que pasa tanto por las representaciones colectivas que se generan, así como por las acciones públicas que se ponen en marcha. Teniendo en cuenta la importancia de las diferencias de lugar, de tiempo y de herencias nacionales, Rousso señala que “asistimos a un mismo movimiento planetario y homogéneo de reactivación del pasado, y podemos observar múltiples similitudes, al mismo tiempo en las expectativas de opiniones públicas y en las políticas puestas en marcha para dar su “justo” lugar a la historia y a la memoria en contextos aparentemente alejados unos de otros”. (Rousso, 2007, p. 3).

Frente a esta mundialización de un nuevo relato del pasado en el presente, Daniel Levy y Nathan Sznajder, propone hablar de una “memoria cosmopolita”, vinculada a la memoria del holocausto, y que habría facilitado la formación de memorias culturales transnacionales que tendrían un potencial para volverse el fundamento cultural para políticas públicas globales sobre los derechos humanos” (Levy y Sznajder, 2000).

Estas memorias constituirían, como lo hemos señalado, el efecto de la transformación de la primera modernidad, al mismo tiempo que una consecuencia de la violencia ocurrida durante el holocausto. De igual forma, la justicia buscada después de la segunda guerra mundial hizo del holocausto la medida última del humanismo y de la universalidad. Frente a este fenómeno, para Levy y Sznajder, el nacimiento de esta memoria cosmopolita dibuja un panorama en el que el principal proceso es la deterritorialización de las políticas de la cultura, en un espacio en donde las fronteras ya no corresponden únicamente a las fronteras nacionales. Ante esto, señalan que, sin embargo, el proceso de globalización no hace desaparecer las memorias nacionales o étnicas, sino que las transforma. Lo que nos lleva a interrogar las relaciones entre historia nacional y memoria, pero también la formación de identidades cuya base parecían ser antes diversas formas de memoria heroica.

Este pasaje o convivencia entre memoria nacional heroica y una memoria crítica, conlleva ahora a la cuestión de los crímenes cometidos por la nación misma contra sus “otros”, superando el sentimiento nacional y aglutinante de una historia compartida y fundadora. Rousso también señala que en nuestros días nada impide que la historia se vuelva objeto de una reivindicación o de una política memorial, lo que para él es una manifestación de un régimen presentista que provoca un desvanecimiento imaginario de las fronteras entre el pasado y el presente. Esta supresión de la distancia pasado-presente concierne a los contemporáneos en jueces o culpables de crímenes cometidos por sus ancestros. Mismos ancestros que pueden coincidir con los anteriores relatos de fundación nacional, como en el caso que aquí abordaremos.

Por otra parte, la cuestión de los derechos humanos y de las deudas históricas, la memoria, forma de relación con el pasado que ha ido globalizándose, parece haberse transformado en una de las características fundamentales de los regímenes democráticos. Esta memoria nos hablaría de la capacidad de hacerse cargo del peso del pasado, con la finalidad de construir nuevas formas de justicia y de otorgar voz, en el espacio público, a los sujetos subalternos, considerados hoy como víctimas de la historia. Frente a este horizonte abierto de la globalidad y que en sí mismo parecería concretamente inabordable, aquí nos situamos en el contexto de América Latina y, posteriormente, interrogaremos el caso mexicano en relación con las reescrituras memoriales del pasado indígena en la historia reciente.

En efecto, al hablar de las tensiones entre relatos nacionales y las formas de la memoria, en América Latina (y posiblemente también sea el caso de Europa) la diferencia entre memoria e historia no es tajante y está lejos de constituir una evidencia. Este es, precisamente, el señalamiento que Frédérique Langue y Luz Capdevilla hacen en torno a la historia del tiempo presente del continente, en donde la historia y la memoria parecen avanzar de un solo paso. De igual forma, “la relación con la historia es caracterizado por sociedades fundadas en el conflicto exacerbado, lo que opone vencedores y vencidos” (Langue et Capdevilla, 2009, p. 17). Asimismo, los autores señalan que existe una inercia de figuras heroicas, dentro de una oposición entre grupos sociales que contribuye ella

misma a oponer historias oficiales frente a revisionismos históricos o corrientes de memoria.

En estos acercamientos y alejamientos entre historia y memoria, la memoria aparece también como una cuestión política mayor que toma contenidos singulares e incluso paradójicos, elaborando nuevos pasados o reescribiendo historias ya conocidas, articulando memorias cosmopolitas y tradiciones nacionales. Comprender los contornos de la globalización de la memoria y de sus condiciones de producción, nos confronta, así, a las historias nacionales que, en el caso de América Latina, son extremadamente vivas y constituyen aún un terreno fértil para tradiciones historiográficas académicas o para nuevas reivindicaciones identitarias. Todo ello dentro de un presente en que el pasado es movilizado en permanencia, pero, posiblemente, a la manera de un hámster en su rueda.

En las líneas que siguen, analizaremos la forma en que, en México, se reorganizó la relación con un pasado particular: el pasado indígena que, habiendo funcionado como un pasado fundador y común a todos los mexicanos, se transformó en un pasado frente al cual existiría una deuda pendiente con sus portadores. Este fenómeno contribuyó a una “memorialización de la historia”, es decir, una historia ya existente, en tanto historia nacional, pero reescrita en el presente bajo otros presupuestos y con otras pretensiones, tanto pretensiones de verdad, como pretensiones políticas.

Esta relectura se enmarcaría igualmente, en la aparición de la idea de nación pluricultural, que para la época que abordamos apenas comenzaba a dibujarse como una utopía posible.

### **Los mitos del pasado indígena en México y su contestación.**

La pérdida de evidencia de la relación entre pasado, presente y futuro emerge en periodos de crisis: crisis sociales, crisis económicas e incluso crisis que hoy podríamos considerar como sistémicas. Sin embargo, en México, durante mucho tiempo permaneció estable un

relato que apuntaba hacia el porvenir y que, desde ese horizonte, abordaba el pasado. El pasado era puesto al servicio de la forja de identidades, mismas cuyo camino no era pensado más allá de una flecha de tiempo encaminada hacia adelante.

Esta confianza del futuro marca de manera fundamental al país desde el siglo XIX y tres tercios del siglo XX, y coincide, igualmente, con la formación de un relato histórico nacional en que el pasado prehispánico es recuperado como fuente privilegiada de los orígenes nacionales. Este pasado, ubicado generalmente entre 1200 a.c. a 1521 d.c y atribuido a grandes civilizaciones como la azteca, fue convertido en un “pasado nacional”. Empero, ese tiempo, glorificado y heroizado, sólo tendría sentido en su puesta en relación con el futuro, imaginado bajo la forma del progreso y la modernidad. Esta operación incluyó la participación de diversas instancias productoras el pasado, entre las cuales siempre han destacado las élites intelectuales y políticas, no sin vínculo con otros sectores sociales que participan, en conflicto o colaboración, en la forja de imaginarios sobre el tiempo. De igual forma, cada época revaloró, recuperó, añadió o resignificó elementos.

Desde luego, el fenómeno no es, para la época, estrictamente nuevo. Según el historiador David Brading, en las primeras generaciones de criollos del siglo XVI ya existía una búsqueda de una identidad, distinta de la metrópoli imperial, que buscaba dar forma a la mexicanidad (Brading, 1985).

Empero, es únicamente a partir del siglo XIX, que podemos encontrar ya un lenguaje histórico que refiere a una comunidad nacional, como señala el historiador Guillermo Zermeño (Zermeño, 2009). Antes de 1821, año de la declaración de independencia, es imposible referirse a México como país. Sin embargo, a partir de esa fecha, podemos rastrear las tentativas de inscribir a México como nación, en una continuidad histórica.

Esta necesidad de una continuidad histórica para una nueva nación se expresó con gran fuerza hacia la última parte del siglo XIX, en el periodo conocido como el “Porfiriato”. Durante esta época, se comenzó no sólo a forjar una historia en que México

poseía antiguas raíces prehispánicas. En dos trabajos pioneros, Marie Lecouvey nos muestra cómo emerge en ese periodo una iconografía institucional que valora profundamente un imaginario del pasado prehispánico como fuente de identidad. A partir de ella, son re-trabajadas las imágenes de emperadores y se lleva a cabo una heroización de diversas figuras asociadas con guerreros y con sabios ancestrales (Lecouvey, 2005). Fausto Ramírez, por su parte, nos muestra cómo esta búsqueda de originalidad histórica se expresó no solamente al interior de la nación, sino que hubo una verdadera voluntad de mostrar a México como un país con una “antigüedad” propia, tal como lo serían todos los modernos países europeos. Esta fue, precisamente la intención de la participación de México en la exposición universal de París en 1889, en donde un pabellón mexicano se construyó, exponiendo cronologías, figuras míticas y heroicas, así como un rico y vasto paisaje. Lo que contribuía a dar una impresión de México, como un país histórico, a la vez que moderno, y listo para la inversión extranjera (Ramírez, 1988).

El punto central no es solamente esa recuperación arqueológica del pasado como una fuente de identidad, sino su relación acciones del presente de ese momento, y su conducción bajo la idea de un futuro imaginado como progreso.

La misma relación con el tiempo perdurará en el siglo XX, en donde una nueva política emergida de la revolución de 1910, se adjudicará la tarea de reconstruir el país y de “forjar patria” (Gamio, 1916). Conocida bajo el término de “indigenismo”, esta política llevará a cabo una primera operación: pondrá al indio contemporáneo en relación con el indio entendido como ancestro desaparecido (López, 2009). Empero, a pesar de ser visto como el heredero legítimo del pasado y recuperable para el presente (Dowson, 1998), el indio será percibido y categorizado como un problema social a superar a fin de alcanzar el progreso y la modernidad. Una verdadera arquitectura institucional fue puesta al servicio de esta idea, exacerbando, igualmente, una ideología que desde el siglo XIX ya venía perfilándose: el mestizaje y la homogeneidad nacional (Navarrete, 2008). La utopía de construir una “nación mestiza”, fue el corazón y la obsesión de la política indigenista de casi todo el siglo XX. Con la esperanza de construir una “raza cósmica” (Vasconcelos), el principio de la unidad fue antepuesto a la multiplicidad. Encaminar a la nación a su unidad

requería la supresión de las diferencias al servicio de un progreso por venir. En este esquema, aunque el pasado era asociado a la época prehispánica, como tiempo glorioso, el futuro sólo podría venir del mundo occidental, de su ciencia y de su posibilidad de construir el progreso.

Surgió así el mito de que México era un país con “un pasado indígena, un presente mestizo y un porvenir occidental” (Aguilar, 2002, p. 35). Una verdadera articulación entre las tres temporalidades, que nosotros hemos llamado un “régimen nacional de historicidad” (Hernandez, 2016).

Este régimen, que organizó y orientó la vida nacional durante una buena parte del siglo XX, encontró un límite de sus posibilidades hacia 1968.

Fecha simbólica, 1968 abre otro panorama, el de una “revolución atlántica” (Sirinelli, 2008) cuya manifestación más fuerte fue la efervescencia mundial estudiante. En México, el movimiento estudiantil se erigía para criticar el autoritarismo del Estado, fundado en dos aspectos centrales: la perpetuación de un partido en el poder y la idea que sostenía a éste, conocida como la “revolución institucional”. El partido mismo llevaba en su nombre este ideal: Partido revolucionario institucional, PRI. El fin de esta historia de contestación y rebeldía, fue la masacre de estudiantes el 2 de octubre de 1968, perpetrada por las fuerzas militares y policiacas en México, sumergiendo al país en una crisis de legitimidad política (Allier, 2009).

A esta crisis social y política, se agrega la crisis económica iniciada por la caída de las exportaciones mexicanas hacia el mercado estadounidense, que provocarían la devaluación de la moneda nacional. Aunque México había descubierto recursos petroleros hacia 1976, aportando una solución a la crisis mundial de 1973, el endeudamiento del país para explotar dichos recursos no hizo sino contribuir al deterioro de la economía. Por estos motivos, el periodo comprendido entre 1970 a 1976 es bien conocido como el fin de lo que había sido llamado “El milagro mexicano”, término que refería a un modelo económico mantenido entre 1958 y 1979 y que pretendía proteger la estabilidad económica, la

reducción de la inflación y las devaluaciones.<sup>5</sup> Un claro proyecto que se desmoronaba.

A este contexto de crisis nacional, se agrega un panorama mundial marcado por las corrientes independentistas en Asia y África, la prominencia mediática sobre la guerra en Argelia, la resistencia vietnamita, al igual que las revueltas contestatarias en países centrales: feminismo, antirracismo, pacifismo. Todo ello contribuía, entonces a la formación de un campo crítico y de rebelión, un campo que sería un terreno fértil para reconfigurar los imaginarios sobre el pasado, el presente y el porvenir desde nuevas categorías históricas.

Uno de los polos más notables en este proceso que permitiría «repensar» el pasado fue la formación del campo de la antropología crítica en México. Este campo, científico y político, se construiría como una oposición frontal al indigenismo de Estado y su utopía futurista de nación “homogénea”. Para realizar esta confrontación frente al indigenismo, consideramos que la antropología crítica debió llevar a cabo un proceso de “memorialización” del pasado. Es decir, una lectura del pasado desde las categorías de víctima, de violencia, de catástrofe, al igual que desde la dominación y de la necesidad de superar las relaciones sociales que todo ello provocaba.

Desde luego, la antropología crítica, que no era un fenómeno exclusivamente mexicano<sup>6</sup>, incorporaba el marxismo como una disciplina teórica y práctica que buscaba dar visibilidad a sectores populares y que proyectaba la construcción de un mundo mejor. Para tal efecto, la antropología hacía suya la máxima marxista según la cual no bastaba interpretar el mundo, sino transformarlo. Esto daría lugar a un espíritu antropológico que no sólo estudiaría a los pueblos indígenas, sino que denunciaría las situaciones de injusticia, tanto históricas como recientes en que se encontraban. Situaciones marcadas por la explotación y la dominación en el seno de comunidades nacionales.

---

<sup>5</sup> Para un corto pero consistente descriptivo de este ambiente de crisis, ver el artículo de José Blanco, « El fin del Milagro » dans la revue *Nexos*, 1 febrero 1980.

<sup>6</sup> Desde los años 1970, la antropología crítica emerge como una corriente mundial que pretende dar respuesta y solución respecto a la condición de los pueblos indígenas contemporáneos. Militante, comprometida y activa, la antropología crítica contribuyó a generar un nuevo escenario en que los pueblos indígenas emergen como nuevos sujetos históricos.

En México, los antropólogos críticos generaron una operación sobre el pasado, con la finalidad de hacerlo emerger como un encadenamiento de injusticias sufridas por los pueblos indígenas. Tal relectura del pasado, desde un punto de vista catastrófico, generaría, a su vez, nuevos imaginarios sobre el presente y el porvenir. En nuestra perspectiva, dicho fenómeno es un puente con el nuevo paradigma memorial que desde la segunda mitad del siglo XX venía emergiendo y cuyos rasgos hemos descrito en la primera parte. Sin embargo, la diferencia con el pasado abordado por la antropología crítica es que éste no era un pasado reciente en espera de una reparación histórica, sino un antiguo pasado que iniciaba el camino de una nueva reivindicación: la del reconocimiento de los indios como los olvidados de la historia que deberán buscar una forma de liberación. Es, entonces, una operación que vuelve sobre un pasado lejano para convertirlo en materia del presente.

Una fuente muy importante que nos habla de esta relectura del pasado en la antropología crítica mexicana es el texto *De eso que llaman antropología mexicana*, publicado en 1970 bajo la dirección de Arturo Warman, etnólogo egresado de la Escuela nacional de antropología e historia y, en aquella época, profesor e investigador en la Universidad Iberoamericana. El libro, publicado en la editorial *Nuestro tiempo*, e impreso en 3000 ejemplares, suscitó inmediatamente la polémica entre los profesionales de la disciplina y entre funcionarios indigenistas. Principalmente porque interrogaba dos temas: la asimilación entendida como único camino para el porvenir de las poblaciones definidas como indígenas, y el tipo de participación que se les había reservado a los indios en la política de modernización y de desarrollo nacional vinculadas al indigenismo.

Con motivo de esta publicación, en la que participarían otros reconocidos antropólogos, surgiría una idea del pasado indígena no entendido únicamente como el elemento original de la nación, sino como una temporalidad marcada por relaciones de poder, de colonialismo y de sujetamiento histórico de los pueblos indígenas.

Para comenzar, el libro atacaba a la antropología oficial, acusándola de un fracaso escandaloso respecto de los objetivos que ella se había fijado: la integración de los indígenas dentro de una utopía general concebida como “la nación mestiza” Con la crítica

al indigenismo, los autores buscaban contribuir a un debate público fundamental (Warman et al, 1970, p. 8), así como a la apertura de una nueva ciencia antropológica capaz de revisar sus propios presupuestos y sus implicaciones políticas en favor de los indígenas.

Dos artículos fueron especialmente radicales: el de Arturo Warman y el de Guillermo Bonfil Batalla, antropólogo también egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En su artículo de título irónico “Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana”, Arturo Warman reescribía la historia del país desde la Conquista, con la finalidad de trazar una trayectoria del sujetamiento de los indígenas desde la Conquista y hasta el indigenismo contemporáneo, señalando que “la relación entre culturas diferentes es frecuentemente en términos de dominación, de conquista y de sujetamiento (Warman, 1970, p. 10).

Asimismo, Warman calificaba a la antropología como un producto del occidente expansionista, señalando también el carácter colonialista de la antropología mexicana oficial. A partir de estas ideas, mostraba también la colaboración entre el gobierno y la antropología, cuyo objetivo era la integración de los indígenas, misma que era propiciada por el conocimiento que la antropología generaba sobre ellos:

“La novedad aparente que introduce el concepto de integración es que pretende convertir el proceso de “desnativización” en un intercambio. Propone que el Indio se incorpore, aceptando los “valores positivos” de Occidente, como la economía, la lengua, la ciencia y la tecnología, la organización política y, por supuesto, la idea manifiesta del progreso. La nación, u Occidente absorberá, en contraparte, los “valores positivos” de los 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, el hogar de la raza cósmica, tal como diría José Vasconcelos” (Warman, 1970, p. 27).

Acusaba, igualmente, a la antropología oficial de producir una imagen conviviente del indio para crear mitos de unidad nacional, Warman afirmaba que el antropólogo

indigenista no era más que un manipulador de la gente que justifica su acción en virtud de un beneficio puramente teórico para sus víctimas. También consideraba que en nombre del “desarrollo nacional”, eran mantenidos ideales de expansionismo contra los indígenas. A todo ello se agregaba, en su visión, las maneras en que el indígena era desposeído incluso de su pasado, puesto que éste se convertía en la historia y en la originalidad de una nación en la que el mismo indígena no tenía lugar.

El mismo tono de la denuncia era mantenido por Guillermo Bonfil Batalla en su artículo “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, que con los años se convertiría en piedra fundadora de la aproximación crítica en la antropología mexicana. En su reflexión, Bonfil Batalla estimaba que el indigenismo era una ideología que afirmaba la salvación del indio, al mismo tiempo que lo negaba. Volvía también sobre su idea general de que indigenismo era un “recurso para perpetuar y reforzar el sistema de poder establecido”.<sup>7</sup>

En efecto, para él, el indigenismo era una ideología que escondía las verdaderas relaciones de dominación desarrolladas y reforzadas desde la conquista de 1521 generando una falsa conciencia en los indígenas.

Desde este giro en la perspectiva sobre el pasado, los indígenas son definidos como comunidades que guardan una relación asimétrica con la cultura nacional, igualmente alienada, ya que ella niega una parte de sí misma: el Indio, dentro de un juego de poder que no ha sido roto ni puesto en evidencia por la antropología oficial. Al contrario, esta ciencia es definida por Batalla como una justificación de la perpetuación de la dialéctica entre el amo y el esclavo. La única liberación posible para los indígenas sería el favorecimiento de una antropología comprometida, que contribuiría a la disolución de esa dialéctica.

Dentro de esta perspectiva, Bonfil Batalla denunciaba el lugar del pasado en el imaginario indigenista, afirmando que la cultura nacional ha intentado apropiarse incluso

---

<sup>7</sup> En ese texto reenviaba a otro artículo suyo: “Reflexiones sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental en México”, *Anuario indigenista*, XXIX, 1969.

del pasado indígena y volverlo suyo. No solamente el indio es hoy negado: ¡Es igualmente desposeído de su pasado y quisiéramos que, para poder recuperarlo, deje de ser indígena!”, (Bonfil Batalla, 1970, p. 53).

El manifiesto de la antropología crítica en que se convertiría De eso que llaman antropología mexicana, nos permite ver una fractura en la manera en que se describía la historia de México y de los indígenas, así como el lugar que éstos últimos eran invitados a ocupar en el concierto nacional. Emergía, entonces, una forma de revisionismo histórico en torno a los mitos de un pasado glorioso que habían sido asociados al indígena. Mitos protuberantes, incompletos, paradójicos. El indio que antes estaba dentro y fuera de la nación, como ancestro y como problema, era convertido por la antropología crítica en el sujeto de una historia de victimización, de dominación, de sojuzgamiento, de violencia y de negación. La identidad indígena comenzaba a ser definida, entonces, en relación con un ambiente histórico hostil. El pasado, que antes fungía como la materia prima de las teogonías de los orígenes nacionales, se convertía en una violencia fundadora y continua.

Empero, esta contestación no sería realizada únicamente desde un ámbito más intelectual, sino que la veremos emerger también dentro de los primeros movimientos indígenas que planteaban visibilidad y reconocimiento.

### **Las ruinas del pasado, la materia del futuro: los orígenes de una “memoria indígena”.**

Desde la revolución indígena del Ejército zapatista de liberación nacional en 1994 en Chiapas, al sur de México, la ruptura con el indigenismo de Estado y el imaginario que éste había hecho del pasado, fue definitiva. Se hizo entonces presente la categoría de “memoria”, que el historiador Jérôme Baschet plantea hoy como una nueva relación con el tiempo, y como una manera de abrir el futuro en un mundo en que el capitalismo impone sus ritmos acelerados, pero sin ninguna orientación de esperanza para el porvenir (*Baschet 2001*). En el zapatismo, Baschet cree ver una forma distinta de futuro, basada en la recuperación de un pasado que fue sofocado: el pasado indígena, guardado en la *memoria* y

en el uso que los zapatistas hacen de ella en su amplia lucha por los derechos indígenas, la autonomía y, más ampliamente, por la justicia y la pluralidad como objetivos para un mejor mundo posible.

Sin embargo, el contexto en que el EZLN vino a lanzar esta utopía sobre el futuro ya estaba forjado desde los años 1970, y no solamente por el desarrollo de la antropología crítica, como una clara vertiente intelectual que marcaría nuevos rumbos políticos. A la par de esta antropología comprometida, emergían las bases para un movimiento indígena. Disperso y aún comprometido en diversos aspectos con la política oficial indigenista, el movimiento indígena en México, en sus orígenes, es también una operación sobre el pasado, una reivindicación en la historia y una recuperación de la memoria. Evidentemente, si abrimos el concepto de memoria hacia formas en que los pasados se reescriben en el presente, con la finalidad de configurar una reivindicación.

En efecto, diversos especialistas coinciden en datar el origen de movimiento indígena en los años 1970, sin embargo, casi todos los trabajos se enfocan a hablar del “despertar indígena”, de una “nueva conciencia indígena”, o de la “movilización de los indígenas” como nuevos actores políticos dentro del multiculturalismo que se perfilaría en los siguientes decenios y hasta nuestros días.<sup>8</sup> No obstante, muchos de dichos trabajos comparten dos convicciones: la primera, es la que ve al indígena como una población con continuidad en su identidad, en su confrontación con las instancias de poder, y como portadora de una lucha ancestral por sus derechos no siempre visibilizada. La segunda convicción es la que atribuye, para efectos de esa continuidad, un pasado naturalizado a los indígenas. Esta naturalización hace de los indígenas los portadores de un pasado que sería evidente: el pasado ancestral. El único cambio hacia 1970 es el que señalamos: el del carácter trágico de ese pasado.

Nuestro análisis, en esta parte se distancia de ambas versiones. Consideramos que el

---

<sup>8</sup> Como si la identidad indígena fuera algo atemporal que despertara para exigir lo que siempre le ha correspondido. Una forma que corresponde, estrictamente, a un esencialismo dentro de la visión sobre la historia o el pasado.

pasado visto como tragedia es producto de los factores de crisis que hemos mencionado, en un momento en que la memoria se colocaba como la historia de los olvidados. En segundo lugar, pensamos que las operaciones del pasado constituyen igualmente operaciones sobre la identidad que transforman el sentido de la indigenidad. A partir de los años 1970, el indígena aparecerá, progresivamente, como una víctima de la historia, y no únicamente como portador de la ancestralidad de todo el pueblo mexicano. De heredero del pasado del Estado-nación, pasará a ser víctima de los eventos violentos que dieron origen a ese mismo Estado-nación. Lo que es un cambio importante de registro, tanto histórico como político.

Los primeros elementos de esta transformación, que incluso hoy en día sigue en curso y que se cristalizó fuertemente con el movimiento del EZLN, se encuentran en las primeras reuniones de pueblos indígenas en México, llevadas precisamente a cabo en los años 1970.

En 1973 fue creado en México el Movimiento nacional indígena, que posteriormente participaría en 1974 en el Primer congreso indígena en Chiapas, realizado para organizar y establecer responsabilidades de lo que sería el movimiento indígena independiente. Aunque esta independencia era relativa, puesto que el congreso fue patrocinado por el gobierno con la finalidad de conmemorar los 500 años del nacimiento del misionero español Bartolomé de las Casas, considerado como el primer defensor de los derechos indígenas y denunciador ante el poder colonial de las atrocidades cometidas en la conquista (desde una perspectiva muy reciente). De igual forma, durante el congreso se discutirían diversos problemas como la tierra, los salarios y el comercio de productos locales de pueblos indígenas.

Pero, y muy importante, como señala el testimonio de Jesús Morales Bermúdez (Morales, 1991)<sup>9</sup>, fue durante ese congreso que apareció una denuncia a propósito de las condiciones de las comunidades indígenas de Chiapas: despojo, existencia de terratenencias ilegales, compra y venta de productos de la agricultura comunitaria, falta de

---

<sup>9</sup> Este texto constituye una rica fuente que recoge un gran número de documentos del congreso.

servicios de educación, entre otros aspectos.

La denuncia de ese presente conllevó, sin embargo, a una relectura del pasado que coincide con el tipo de lecturas fundadas en una aproximación memorial, es decir, en el pasado experimentado como algo vivo y en el valor que este pueda tener para una comunidad y sus reivindicaciones históricas. En el caso de la relectura del pasado a la que nos confrontamos en estos inicios del movimiento indígena, la experiencia del pasado es redefinida en relación con una catástrofe fundacional: la conquista de América y sus consecuencias.

En su discurso sobre Fray Bartolomé de las Casas, un indígena chamula participante en el mencionado congreso afirmó que

“Primero vino estas tierras un señor llamado Cristóbal Colón, el que atravesó primero el mar, vio mucha gente indígena, quedó admirado de nuestras costumbres, la tierra tan buena de los viejecitos. Fue avisar a sus compañeros que vivían del otro lado del mar, les dio que aquí había tierra buena y mucha gente desconocida...vino con sus compañeros para conocer a la gente y para molestarla. Con ellos vino Fray Bartolomé de las Casas, empezaron a molestar a los viejecitos, a quitarles su tierra, y hacerlos trabajar sin sueldo, y trabajando duro durante todo el día. Nos quitaron toda nuestra organización que teníamos. Entonces nos trataron como animales...nos quitaron nuestra antigua organización; por eso es que ahora nos imponen hasta nuestras autoridades y hasta las federales....yo pienso que organizándonos todos podemos tener libertad y trabajar mejor” (Morales, 1991, p. 292).

Evidentemente, la cronología, que va desde la conquista hasta los gobiernos en curso en la década en que este discurso es pronunciado, no constituye el tema central. La evocación del pasado para hablar del presente, tiene como finalidad no solamente instalar el sentimiento de una comunidad unida por un trauma histórico, la Conquista, sino, establecer un horizonte de libertad. En varios momentos del texto se señala, igualmente, a Bartolomé de las Casas como un defensor de la libertad, y de la libertad como algo que debe ser alcanzado por los indígenas contemporáneos, herederos no solamente del pasado, sino de

los efectos de la catástrofe fundadora.

Como ese discurso, otros más que tratan puntualmente la tierra, la educación u otros temas en materia de justicia social, presentan una tendencia a vincularse con un pasado lejano pero primordial. De igual forma, en los Acuerdos<sup>10</sup> generados en este congreso se hace referencia a ese pasado antiguo para, enseguida, tejer una nueva historia marcada por la victimización como un fenómeno ancestral en espera de una solución.

Después del congreso de 1974, tuvo lugar el Primer congreso de pueblos indígenas, en 1975 en la ciudad de Pátzcuaro, en el estado de Michoacán. Este evento fue apoyado por organizaciones estatales, en particular por la Confederación nacional campesina, el Instituto nacional indigenista y la Secretaría de la reforma agraria. Entre los asistentes se encontrarían 54 grupos étnicos, con 74 delegaciones y 1200 delegados.<sup>11</sup> Sin embargo, y a pesar de una clara presencia de las instituciones que gestionaban el indigenismo del Estado, un giro se produciría en esa ocasión: los participantes indígenas pedirían la preservación de sus lenguas, historias, tradiciones y patrimonio artístico. En contraste con la política indigenista de asimilación y aculturación, emergió la idea de que “el folklor debe ser promovido y conservado”<sup>12</sup> y no por su beneficio para la nación, sino de su valor para los propios pueblos indígenas y su pluralidad.

Este congreso constituye un momento clave, pues se puede apreciar, igualmente, la coexistencia de varios elementos referentes a la historia y a lugar ambiguo de los pueblos indígenas en ella. A este respecto, la Carta de Pátzcuaro, firmada después de la realización del congreso, es un documento que funge como testimonio. Por un lado, ella señala que:

“En las luchas del pueblo mexicano por su independencia y por la integración nacional, desde la Conquista hasta nuestros días, pasando por los periodos crueles de la colonia y

---

<sup>10</sup> Congreso indígena. *Acuerdos del primer congreso indígena Fray Bartolomé de las Casas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1974.

<sup>11</sup> Según el único documento disponible en el fondo de archivo del Instituto nacional indigenista (hoy Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas). Aquí en nota 12.

<sup>12</sup> *I Congreso nacional de pueblos indígenas Conclusiones, 1975*. Patzcuaro, Michoacán. INI/CDI, Fond documentaire, 572.7072 C65 CONC, p. 20. La publicación de las conclusiones data de 1980.

el porfiriato, nosotros los indígenas participamos con decisión en todo ese proceso histórico con inmensos sacrificios en vida y patrimonio. En la revolución de 1910, nuestra contribución es indiscutible al lado de nuestros hermanos mestizos, pues entendimos en el buen momento y con claridad, que ese movimiento fue y de profundo carácter popular contra los opresores nacionales y extranjeros, postulando al mismo tiempo la recuperación de la nación, de sus recursos (tierra, aguas, petróleo, etc.) y el derecho soberano a una vida independiente y democrática” (INI, 1975, p 362).

El documento continúa señalando que, a pesar de ese proceso histórico, el pueblo mexicano no ha logrado su liberación, y que los indígenas son aun marginados en su desarrollo social: “los pueblos indígenas declaran, en ese sentido, que para superar la marginación que sufrimos, el mejor camino se encuentra en nuestra integración a las luchas obreras, campesinas y del pueblo mexicano...la marginación de los indígenas retrasa el desarrollo democrático del país, entonces, salir de ella es solamente una cuestión de indígenas”. (INI, 1975, p 363).

Ahora bien, aunque las diferencias entre ambos congresos son fundamentales, puesto que uno estaba más ligado a la naciente causa indígena, y el otro a las políticas indigenistas del Estado, podemos apreciar los primeros elementos de una nueva interpretación del pasado. El pasado no es únicamente valorado como una fuente de orígenes nacionales, sino como una historia de marginación que habría sumido a los indígenas actuales en condiciones de desventaja dentro de un proyecto democrático. Esta configuración de un nuevo sentido del pasado estará presente en el desarrollo de todo el movimiento indígena en México, que si bien desde los años 1970 ha sido desigual y fragmentado, incorpora una nueva localización del indígena frente al pasado, y frente a un nuevo horizonte de futuro, que es la inclusión de los indígenas y su patrimonio como parte de la construcción de una democracia.

Debemos tomar en cuenta que estos eventos se realizaron en una época en que ya había sido elaborada la Primera Declaración de Barbados (1971), dentro de marco del Simposio “Fricción inter-étnica en América del sur no-Andina”, organizado por el antropólogo Georg Grümberg y auspiciado por el Consejo mundial de iglesias católicas, la

Universidad de Berna y la Universidad de las Indias Occidentales en la Isla de Barbados (Grumberg, 1972). Este documento representa un parteaguas en la historia de la configuración de una nueva forma de conciencia indígena.

Redactada por antropólogos, entre los que destaca para el contexto mexicano, Guillermo Bonfil Batalla, la declaración generaba un nuevo sentido sobre el pasado de los pueblos indígenas. En primer lugar, el documento denunciaba las acciones etnocidas contra los pueblos indígenas de las Américas por parte de diversos agentes, desde la época de la conquista del continente. En segundo lugar, establecía responsabilidades para dichos agentes, a quienes identificaba con el Estado, las misiones religiosas y la antropología, principalmente. Desde luego, los antropólogos participantes se situaban en la corriente de la antropología crítica, que ya formaba, para los años 1970, un conjunto de conexiones y circulaciones internacionales que no solamente contestaban la antropología indigenista de algunos países de América Latina, sino que contribuían al reforzamiento de un nuevo marco mundial de derechos indígenas vehiculado por organismos internacionales como la ONU o la UNESCO. Al interior de la antropología crítica, comenzaba a formarse en ese entonces un pensamiento que veía en el pasado y en el presente, la marca del etnocidio, entendido como desaparición física o cultural de los pueblos.<sup>13</sup>

De igual forma, la Primera Declaración de Barbados apuntó hacia un nuevo horizonte de porvenir, que ya habíamos señalado cuando hablábamos de la antropología crítica en México: la liberación de los pueblos indígenas. De la integración y asimilación como horizontes de futuro, que incluían una visión heroica del pasado indígenas, se migraba, así, a otro registro de porvenir visto como un logro a alcanzar a través de la lucha. Una lucha que se dibujaba como hermandad entre una nueva generación de antropólogos e indígenas.

Estas convicciones, sobre el pasado percibido como un tiempo de victimización en

---

<sup>13</sup> Concepto que había sido propuesto por el antropólogo Robert Jaulin para calificar no solamente los eventos de Conquista en las Américas y sus consecuencias, sino para identificar la forma en que el occidente procede en contra de todo lo que es diferente (Jaulin, 1972, 1974 )

espera de una solución, y del futuro esperado como liberación, se constituían como un horizonte transnacional que, como hemos visto, aparece igualmente en la reorganización de la antropología en México, así como de organizaciones indígenas o que, al menos, comienzan a definirse como indígenas desde esa nueva “conciencia” de la situación de dominación.

En México, este giro de carácter no solamente político sino historiográfico, fracturó la manera en que se había escrito el pasado (tanto el de la nación, como el del indio) y, a partir de ahí, fracturó también la versión anterior del futuro. De tal manera, emergería, igualmente, una utopía distinta que contestaría, finalmente, la idea de construir una nación homogénea en donde el pasado indígena representaba el origen común de todos los mexicanos.

En otra fuente fundamental de esta época, podemos apreciar la aparición de esta nueva utopía nacional, ligada a esta versión naciente del pasado indígena. En 1979, los Consejos de los denominados indígenas mazahuas, tlahuicas, otomíes y matlanzincas del Estado de México, firmaron la Declaración de Temoaya, en la que señalaban que:

“Ha llegado el tiempo de nuestra voz, de ser escuchados. Ya nadie hablará por nosotros, ni se sentará a discutir qué harán con nuestros pueblos. Estamos vivos y tomamos nuestro destino en las manos. Es el tiempo de nuestra palabra, de la recuperación de nuestra historia [...]

1. Nos pronunciamos para que el gobierno de la Revolución Mexicana reconozca legalmente, en la Reforma Política, y no sólo de palabra, la complejidad étnica de esta nación que todos integramos. Roto ya el mito del mexicano único, unificado, debemos hacer una realidad reconocida el pluralismo que con toda evidencia nos muestra la realidad social. Y el pluralismo cultural sólo será cabalmente reconocido con la consagración de un Estado multiétnico, en el que todos los indígenas estemos representados [...]

2. La consagración de un Estado multiétnico requiere una reforma de nuestra Constitución Nacional, reforma por la que lucharemos. Después de 450 años de dominación, tenemos derecho a ser reconocidos por nuestra carta fundamental. De no ser así se estará confesando la impotencia del sistema que nos gobierna en terminar de diluir la situación colonial en que nos sentimos inmersos aún. Si el sistema mexicano no es capaz de dar este paso, mostrará que la revolución está congelada. La negativa a

reconocernos será la admisión de su caducidad”.<sup>14</sup>

Emergía, entonces, nuevas categorías, que no serían solamente categorías políticas, sino categorías relacionadas con una nueva manera de definir y de percibir la experiencia histórica de, a su vez, una nueva noción de pueblo que se estaba forjando: la de pueblo indígena. Si en la utopía de la nación mestiza, el “pueblo mexicano” era el protagonista de la marcha hacia el progreso, en la perfilación de un horizonte de pluralidad, los indígenas se erigían en protagonistas de “su historia” y del porvenir de esa historia: “su reconocimiento”, entendido como un paso a la liberación de una situación centenaria de dominación.

Este cambio viene a sembrar la duda frente a la historia nacional, pues esta se había apropiado de todos los eventos acontecidos en el país desde el pasado prehispánico. Los siglos que siguieron a la conquista de 1521 eran acomodados en la épica nacional como momentos de la nación. Otros eventos como la independencia de 1810 o la revolución de 1910 eran, en el siglo XX, “figuras de la teleología” de una nación encaminada al progreso, y debían coincidir con la lucha del pueblos mexicano entero. Desde 1970, una historia paralela surgía, la de la lucha, pero también del olvido, de los indígenas en todos esos momentos históricos.

\*\*\*

Si bien otros momentos vendrían alimenta estas bases de reescritura del pasado desde un punto de vista memorial, esta época situada en los años 1970 resulta fundamental para aprehender la ruptura respecto a una anterior representación. No solamente porque nos pone en condiciones de apreciar el momento de la crisis en que el pasado pierde su evidencia, sino porque nos muestra la pérdida creencia en un futuro antes luminoso: el que veía en el mestizaje el camino hacia el progreso nacional.

Si bien hasta 1970 los indígenas formaban parte de “nosotros nacional” encaminado

---

<sup>14</sup> La *Declaración de Temoaya*, así como otros documentos fundamentales de las reuniones de pueblos indígenas y de antropólogos críticos fueron recogidas por Guillermo Bonfil Batalla (Bonfil Batalla: 1981, p. 389).

a ese progreso, paulatinamente van haciendo emerger otra idea de “pueblo” y otra idea de “nación”. Los reclamos por los agravios a lo largo de la historia, fundan una nueva comunidad moral: precisamente la de “pueblos indígenas”, entendidos ya no únicamente como los ancestros de la nación, sino como los portadores de una ancestralidad propia y recuperable para su propio futuro, dentro de una nueva nación que, en aquel entonces, comenzaba a imaginarse como plural. Así, de la historia nacional a la lectura memorial del pasado, nos encontramos también con un cambio de los contornos de la nación misma y del sentido de los pueblos que la habitan. Ese momento constituye, entonces, un evento histórico de fractura frente al sentido del pasado antes enraizado en la historia nacional. En aquella historia, era “el pueblo mexicano”, fruto mestizo de la superación de todas las diferencias, que poseía la esencia de la historia. Sin embargo, la apropiación de ésta por quienes se reindigenizaban para reclamar y reivindicar nuevos derechos, hacía surgir emergían nuevas rutas para inscribirse en la historia, o para generar una nueva historia.

Todo ello nos permite apreciar que las relecturas de la historia resultan fundamentales, pues conllevan a desestabilizar, en un momento dado, nociones que antes parecían claras o existentes desde siempre.

Del pasado fundador al pasado como una deuda antigua, encontramos, igualmente, una nueva situación estratégica: una nueva fuente de imaginación del futuro. Reconocimiento, recuperación, liberación y pluralidad fueron términos que comenzaban a dibujar un nuevo horizonte. La resonancia que estos términos tienen hoy en día, nos hablan de una modificación perdurable en la percepción de experiencia del pasado.

## **Bibliografía**

Aguilar Rivera, J. A. (2002). Rêves d'unité nationale. *Etudes rurales*, 3(163-164), 35.

- Allier, E. (2009) Presentes-pasados del 68 mexicano. Una historización de las memorias públicas del movimiento estudiantil, 1968-2007. *Revista Mexicana de Sociología*, 71(2), 287-317.
- Baschet, J. (2001). L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur. En F. Hartog y. J. Revel (Ed.), *Les usages politiques du passé* (pp. 55-74). Paris: Ed. de l'EHESS.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge, UK: Blackwell Publishing.
- Beck, Ü. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. New Delhi: Sage.
- Blanco, J. (1980) El fin del Milagro. *Nexos*, 1. Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=3537>
- Bonfil Batalla, G. (1969). Reflexiones sobre la política indigenista y el centralismo gubernamental en México. *Anuario indigenista*, XXIX.
- Bonfil Batalla, G. (1970). *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*. En A. Warman *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Ed. Nuestro tiempo.
- Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: editorial Nueva Imagen.
- Brading, D. A. (1988). Manuel Gamio and official Indigenismo. *Bulletin of Latin American Research*, 7(1), 75-89.
- Burguière, A (2003). L'historiographie des origines de la France: Genèse d'un imaginaire national. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58(1), 41-62.

- Capdevila, L. y Langue, F. (eds.) (2007). *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique latine*, Rennes. Francia: Presses Universitaires de Rennes.
- Congreso indígena. (1974). *Acuerdos del primer congreso indígena Fray Bartolomé de las Casas*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Dowson, A. (1998). From models to nation to model citizens. Indigenismo and the “Revindication” of the Mexican Indian 1930-40. *Journal of Latin American Studies* 30(2), 279-308.
- Hartog, F. (2017). Hacia una nueva condición histórica. *Letras históricas*, (16), 19-34.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris, Francia: Editions du Seuil.
- Hernández, M. (2016). Regímenes de historicidad en la nación pluricultural: educación intercultural y experiencias de tiempo en la era del multiculturalismo. *Historia y grafía*, 24(47), 179-215.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE, Goethe Institut.
- Gamio, M. (1916). *Forjando patria: pronacionalismo*, México: Editorial Porrúa.
- Grünberg, G. (1972). *La situación del indígena en América del sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos*. Austin, Universidad de Texas: Ed. Tierra nueva.
- I Congreso nacional de pueblos indígenas Conclusiones, 1975*. (1975). Patzcuaro, Michoacán. INI/CDI, fondo documental, 572.7072 C65 CONC.

- Jaulin, R. (1972). *Le livre Blanc de l'ethnocide en Amérique. Du Canada à la terre de Feu les civilisateurs instruisent leur propre procès*, París, Francia, Ed. Fayard.
- Jaulin, R. (1974) *La décivilisation. Pratique et politique de l'ethnocide*. Bruxelles, Belgique : Ed. Complexe.
- Koselleck, R. (1990) *Le futur passé. Contribution a la sémantique des temps historiques*. Paris, Francia: Editions de l'EHESS.
- Levouvey, M. *Nos ancêtres les aztèques. Des usages des images des indiens préhispaniques dans la construction d'une identité nationale mexicaine (1860-1910)* thèse en Civilisation Latino-américaine, soutenue en 2005 à l'Université Paris 7.
- Levy, D. y Sznajder N. (2002). Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory. *European Journal of Social Theory* 5(1), 2000.
- López Caballero, P. (2009). Quel héritage pour quels héritiers ? Passé précolombien et héritage colonial dans l'histoire nationale du Mexique. *Sociétés politiques comparées*, (15), 1-22. Recuperado de [http://www.fasopo.org/sites/default/files/article\\_n15.pdf](http://www.fasopo.org/sites/default/files/article_n15.pdf)
- Liotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris, Francia: Les éditions de minuit.
- Morales Bermúdez, J. (1991) *El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio*. Anuario, *ICHC*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 242-282.
- Navarrete, F. (2008) *Las relaciones inter-étnicas en México*, México: Ed. UNAM.
- Primera Declaración de Barbados. (1971). Recuperado de [http://www.servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_1.pdf](http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf)

- Ramírez, F. (1988). Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889. En *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte*, (pp. 201-258). Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Rousso, H. (2012). *La dernière catastrophe : L'histoire, le présent, le contemporain*. Paris, France: Gallimard, coll. Essais.
- Rousso, H. (2007). Vers un mondialisation de la mémoire. *Vingtième siècle*, 94, 3-10.
- Rousso, H. y Conan, E. (1994), *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, France : Editorial Fayard.
- Rufer, M (2010). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos postcoloniales*. México: Ed. Colegio de México.
- Rousso, H. (2016). *Face au passé. Essais sur la mémoire*. Paris, France: Ed. Belin.
- Sirinelli, J. F. (2008). *Mai 68. L'évènement Janus*. Paris, Francia: Ed. Fayard.
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*. México: Ed. Agencia mundial de librería.
- Warman A. *et al.* (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Ed. Nuestro tiempo.
- Wallerstein, I. (1997) El eurocentrismo y sus avatares. *New Left Review*, 97-113.
- Zermeño, G. (2009). Apropriación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México. En G. Palacios (Coord.), *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX* (pp. 81-112). México: Ed. El Colegio de México.