



LAURA GIRAUDO
JUAN MARTÍN-SÁNCHEZ
(EDITORES)

LA AMBIVALENTE HISTORIA
DEL INDIGENISMO
CAMPO INTERAMERICANO Y TRAYECTORIAS NACIONALES
1940-1970

IEP *Instituto de Estudios Peruanos*

LA AMBIVALENTE HISTORIA DEL INDIGENISMO:
campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970

LAURA GIRAUDO
JUAN MARTÍN-SÁNCHEZ
(EDITORES)

LA AMBIVALENTE HISTORIA
DEL INDIGENISMO
CAMPO INTERAMERICANO Y TRAYECTORIAS NACIONALES
1940-1970

IEP Instituto de Estudios Peruanos

Serie: América Problema, 33

La edición de este libro ha sido posible gracias a la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación de España a través de la Acción Complementaria de Referencia HAR2009-08040-E

© IEP INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf.: (51-1) 332-6194/424-4856
www.iep.org.pe

© Laura Giraudo y Juan Martín-Sánchez

ISBN: 978-9972-51-315-2

ISSN: 1019-4460

Impreso en Perú

Primera edición: Lima, octubre de 2011

1000 ejemplares

Hecho el depósito legal

en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2011-12451

Registro del proyecto editorial

en la Biblioteca Nacional: 11501131101774

Corrección de textos: Kerwin Terrones

Diseño de carátula: Gino Becerra

Cierre de edición: Silvana Lizarbe

Cuidado de edición: Odín del Pozo

Imagen de portada: Sello oficial del Instituto Indigenista Interamericano, dibujo de Carlos Mérida, extraído de la portada de la revista *América Indígena*, vol. II, n.º 1, enero 1942.

Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas de este libro por cualquier medio sin permiso de los editores.

GIRAUDO, Laura, ed.

La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970. Laura Giraudo y Juan Martín Sánchez, eds.
Lima, IEP, 2011 (América Problema, 33)

INDIGENISMO; HISTORIOGRAFÍA; HISTORIA; SIGLO XX; ANTROPOLOGIA;
AMÉRICA LATINA; USA

W/02.04.01/A/33

Índice

INTRODUCCIÓN.....	9
1. Un campo indigenista transnacional y ‘casi profesional’: la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas <i>Laura Giraudo</i>	21
2. El indigenismo guatemalteco: atrapado entre la promesa del interamericanismo y la guerra fría <i>Abigail E. Adams</i>	99
3. El Instituto Indigenista Peruano: una historia por conocer <i>Osmar Gonzales</i>	133
4. El peyote y la autodeterminación a lo largo de la frontera entre Estados Unidos y México, desde Pátzcuaro hasta Avándaro <i>Alexander Dawson</i>	159
5. Indigenismo bifronte en el gobierno peruano de Velasco Alvarado: continuidad y alternativa, sierra y selva <i>Juan Martín-Sánchez</i>	191
6. ¿‘Problema indígena’ o ‘problema ladino’? Cincuenta años de pensamiento y políticas indigenistas en Chiapas, México <i>Stephen E. Lewis</i>	251
SOBRE LOS AUTORES	293

INTRODUCCIÓN:

Acotando el indigenismo en su historia

LAURA GIRAUDO Y JUAN MARTÍN-SÁNCHEZ

EL PERIODO HISTÓRICO del indigenismo del que tratan los textos que componen esta compilación puede ser establecido con dos citas que son, en sí mismas, parte e interpretación de dos acontecimientos que dan cuenta de los rasgos propios de dicho periodo y sirven como delimitación del mismo. La primera es extraída de la resolución LXXI del *Acta Final* del «Primer Congreso Indigenista Interamericano», celebrado en Pátzcuaro, México, en 1940, luego incorporada al preámbulo de la Convención Internacional, que establecía el Instituto Indigenista Interamericano:

[...] debe ser clarificada, estimulada y coordinada la política indigenista de los diferentes países, entendida como conjuntos de desiderata, de normas y de medidas que deben aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América.

Con esta frase, se pretendía dar una definición sintética del proyecto indigenista que surgía de los numerosos debates ocurridos en Pátzcuaro y, al mismo tiempo, establecer la diferencia con los indigenismos del pasado (los que se dieron en varios países en las primeras décadas del siglo), así como fundar su legitimidad en el conocimiento y en el estudio, además de configurar la oportunidad de un novedoso alcance 'continental'.

La segunda cita pertenece a la muy conocida *Primera declaración de Barbados*, resultado de otro encuentro celebrado en enero de 1971:

El análisis que realizamos demostró que la política indigenista de los Estados nacionales latinoamericanos ha fracasado tanto por acción como por omisión. Por omisión, en razón de su incapacidad para garantizar a cada grupo indígena el amparo específico que el Estado le debe y para imponer la ley sobre los frentes de expansión nacional. Por acción, debido a la naturaleza colonialista y clasista de sus políticas indigenistas.

En esta segunda ocasión, se consideraban los resultados de aquel proyecto, en consonancia con varias otras declaraciones y escritos que, sobre todo desde la autodenominada 'antropología crítica', denunciaban, en los mismos años, al indigenismo como parte de una dominación colonial.

Ambas declaraciones, la de 1940 y la de 1971, solo pueden entenderse tomando en cuenta el peculiar cruce que se daba entre la interpretación de las experiencias recientes y el horizonte de expectativas en cada uno de estos momentos, pero ambas han adquirido una fijeza antagónica en la literatura que dificulta ver y, sobre todo, interpretar el recorrido entre un momento y otro.

Una manera de abordar el estudio de estas tres décadas consiste en exponer y analizar los acontecimientos y las interpretaciones asociadas a los mismos como elementos de entramados sociales más amplios y de mayor recorrido. Un recurso típico es el de localizar, elaborar y analizar los diversos tipos de fuentes pertinentes para el caso estudiado, de manera que, sobre la base de este trabajo, se pueda hacer una interpretación historiográfica de cómo hechos y entramados sociales se desarrollaron durante un periodo delimitado por los rasgos de ese propio desarrollo. Ciertamente que todo esto se tiene más claro al final del proceso de investigación, cuando se publican los resultados, que en su inicio, cuando apenas se tienen dudas, preguntas y algunas fuentes.

En nuestro caso, las principales dudas estaban provocadas por los fuertes contrastes entre el escaso conocimiento historiográfico sobre las décadas centrales de la historia del indigenismo del siglo XX y los juicios extremos que se han prodigado del mismo: elogiosos, en un primer momento, y, desde los años setenta, muy severos y negativos. Así pues, encontramos una importante producción bibliográfica sobre el indigenismo, pero la mayoría son testimonios,

evaluaciones de parte, institucionales y personales, sobre el mayor o menor éxito en la consecución de unos objetivos siempre ambiciosos y en permanente actualización, tomas de posición militante dentro de los conflictos sociopolíticos, etc. Muchos de los textos fundamentales sobre el tema son obra de sus protagonistas y de sus críticos en lugar de publicaciones propiamente historiográficas: se han configurado así imágenes y representaciones contrapuestas del indigenismo, que son parte de una disputa por los sentidos y por la legitimidad de los actores y, en ocasiones, expresión de conflictos generacionales y profesionales.

Así, nuestra pregunta ha sido sobre si la realización, en la medida de nuestras posibilidades, de un conjunto de estudios de la historia del indigenismo de esas décadas, demasiado obviadas, podría deshacer ese contraste y apoyar o rebatir esos juicios que han sesgado o bloqueado los estudios posteriores sobre el tema. Como tantas veces pasa, y es correcto que pase, algunas fuentes marcaron nuestras dudas y preguntas: las revistas indigenistas, los muy diversos y dispersos documentos sobre los actores, individuales y colectivos, referidos con el título de indigenistas, los diferentes estudios y proyectos realizados en la época, el contenido y el tono de la bibliografía acumulada y, a veces, olvidada, así como las evidencias sobre una 'cuestión indígena' —demográficas, censales, jurídicas, organizativas, institucionales, etc.— en constante reconstrucción según diversos patrones nacionales y continentales. La apuesta metodológica de nuestra propuesta de análisis tiene mucho que ver con un compromiso con la investigación en archivos y acervos hasta ahora inexplorados y, en algunos casos, de difícil localización o casi desaparecidos, para poder reconstruir la historia del indigenismo en los términos en que estuvo ocurriendo, de acuerdo con las situaciones concretas y con las fuentes que tenemos de las mismas, e intentando evitar explicaciones teleológicas.

Los seis textos que componen el presente libro son parte de ese esfuerzo por conocer mejor qué hay entre las dos citas que inician esta introducción y poder interpretar mejor el contenido *performativo* de esas citas y la historia del indigenismo en la que intervinieron. Durante los debates del «Congreso Internacional INTERINDI 2010. Instituciones, redes y proyectos: la expansión del indigenismo

interamericano en el siglo XX» que nuestro grupo de investigación organizó en noviembre de 2010, surgió un anticipo de conclusión sobre el que merecería la pena seguir trabajando; en síntesis, se venía a sugerir que, si bien el indigenismo iniciado en los años cuarenta habría logrado muy pobres resultados en cuanto a sus propios objetivos de «mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América», sin embargo, sí había tenido éxito en cuanto al establecimiento de un «conjunto de desiderata, de normas y de medidas [políticas] clarificadas, estimuladas y coordinadas» por los protagonistas de ese indigenismo, los indigenistas. Casi se podría decir que el indigenismo resultó en el campo casi profesional que dominan los indigenistas, y en el que están los mismos indígenas, los programas de política especial, los saberes teóricos y técnicos asociados a esos programas, las redes jerarquizadas de actores según los capitales disponibles, las instituciones públicas y privadas que enmarcan y financian ese campo, y las luchas por delimitar el campo hacia afuera y ordenarlo hacia dentro. Pero esta conclusión sobre el indigenismo, que un colega resumió y valoró con la frase «fracaso para los indígenas y éxito para los indigenistas», es solo parte de las conclusiones que se pueden extraer del estudio de indigenismo, no su origen o causa encubierta, y ni siquiera la única trayectoria que siguió la historia del mismo. La reunión de Pátzcuaro y sus propuestas estaban muy lejos de la homogeneidad, del predominio de los antropólogos, de la coherencia entre proyectos, de la abundancia en recursos económicos e institucionales, etc., y la propia noción de ‘indigenismo’ no pasaba de ser un lema al que sumar gentes y ambiciones procedentes de naciones y de los más diversos proyectos.

En tal sentido, descubrimos que, en el escenario de partida (Pátzcuaro, 1940), no estaban presentes muchos de los elementos que se suelen asociar al indigenismo: el mismo lugar había sido el fruto de una serie de hechos de última hora; los actores tenían recorridos y posturas muy diferentes y, en ocasiones, incompatibles; no había una equivalencia entre indigenistas y antropólogos, sino una variedad de aproximaciones disciplinarias y profesionales, ni una relación clara con el aparato estatal, e incluso había indígenas indigenistas; y, en el *Acta Final*, se reconocían derechos que representaban una postura bastante radical en esa época, con aspiraciones de transformación

social. En ese campo bastante más abierto y plural de lo esperado, un lenguaje parecido no necesariamente implicaba una misma construcción de la indianidad, si bien, en momentos posteriores, se podían dar curiosas convergencias, como en el caso del peyote entre México y Estados Unidos que analiza uno de los textos de este libro.

Por su parte, los casos nacionales presentaban una situación de partida que parecía ‘incoherente’ con su recorrido previo y posterior: el contraste entre la ausencia inicial en Guatemala y la supuesta desaparición posterior del indigenismo en Perú es especialmente significativo, como lo es también el caso de México, que ha sido la referencia teórica y práctica ‘indiscutible’ del indigenismo, pero sin indigenismo oficial a lo largo de los años cuarenta. Entendemos que precisamente la falta de investigación sobre esa primera década y, por tanto, de conocimiento general más allá del específico saber sobre el indigenismo, junto con la dificultad de analizar las ambivalencias del mismo proyecto y las imbricaciones de relaciones personales y profesionales en complejas situaciones políticas nacionales e internacionales, ha favorecido el hecho de que muchas interpretaciones del indigenismo proyecten hacia atrás una experiencia posterior. Así, el indigenismo interamericano ha sido presentado como si, desde sus inicios, hubiera sido un coherente campo profesional y antropológico, cuyo capital específico y base para la acción fuera la antropología aplicada, dentro del engranaje administrativo estatal. A su vez, la breve primavera del indigenismo guatemalteco ha sido prejuzgada según las dinámicas de la guerra fría y la hegemonía de la antropología culturalista estadounidense en el ámbito de relaciones imperialistas. El indigenismo peruano se habría disuelto como efecto de su apropiación y radicalización por parte de un gobierno revolucionario que rechaza sus términos e instituciones; mientras que el indigenismo mexicano, en el caso emblemático de los Altos de Chiapas, habría llegado a ser denunciado y criticado por su programa de ‘cambio cultural’, cuando este fue consecuencia del fracaso de su programa inicial de transformación social y económica causado por la oposición de ladinos, de grupos poderosos y del gobierno estatal de Chiapas.

Como no podía ser de otro modo, la historia del indigenismo siempre ha estado indeterminada hacia el futuro, lo que no significa

que todas las trayectorias posibles hayan contado con el mismo impulso y opciones de éxito dentro las configuraciones sociales más amplias en que participaban. En muchas críticas, poco atentas al curso de los acontecimientos, se ha querido ver en el indigenismo una especie de organización con gran capacidad política dentro de los Estados nacionales para la intervención entre los indígenas, capacidad equivalente a la de algunas grandes corrientes ideológicas o a la de alguno de los grandes actores colectivos del siglo XX latinoamericano; sin embargo, el estudio de las fuentes muestra que aquellas grandes ambiciones de transformación social e integración nacional proclamadas por el indigenismo nunca contaron con recursos económicos, técnicos y políticos suficientes para ejecutar cabalmente sus proyectos y evitar que fueran ninguneados por programas más vigorosos y consecuentes con el desarrollo del continente y de las sociedades nacionales, como la creciente urbanización, el desarrollismo industrializador, los populismos nacionalistas, los lineamientos ideológico-militares de la guerra fría, la extensión de clientelismo partidario, etc. Se podría argumentar que el objetivo del indigenismo de aquellas décadas nunca fue asumir en serio su propio discurso de política especial a favor de los indígenas, sino que siempre se trató de la administración de un placebo político en convivencia con esos otros grandes procesos de formación de las sociedades latinoamericanas contrarios a la autonomía indígena e incluso propensos al etnocidio. Pero esta argumentación peca del típico exceso funcionalista según el cual toda acción es sospechosa de tener origen y fin en el orden establecido, exceso en el que han caído los liberales, los conservadores, los marxistas y los nacionalistas. Más bien parece que la historia del indigenismo de los años cuarenta a los setenta fue mucho más modesta en sus proyectos y más mediocre en sus resultados, bastante poco de la prometida gran ruptura con la situación histórica de los indígenas, y menos de la participación protagónica en el sometimiento colonizador al servicio de viejas oligarquías tradicionales o del capitalismo mundial. Uno de los más importantes focos de ambivalencia en la historia del indigenismo está en este contraste entre las interpretaciones valorativas que se han hecho del mismo, desde su reconstitución en Pátzcuaro hasta su sentencia en Barbados, y las inacabadas, pobres y siempre reiniciadas actuaciones que alcanzó

a poner en marcha: el indigenismo tuvo un papel significativo en la construcción nacional de los países latinoamericanos y en la identificación de un proyecto continental durante las décadas centrales del siglo XX, pero nunca fue ni el discurso ni el actor dominante en dicho proceso, sino solo, y no es poco, un rasgo diferencial respecto de otras áreas geográficas del planeta, y un acumulado de programas socioculturales y estudios sobre diversos asuntos identificados con los indígenas.

Cuando a finales de 2007 presentamos el Proyecto de Investigación INTERINDI pensando en un conjunto de estudios de historia del indigenismo, teníamos puesto el foco en las razones históricas de esa ambivalencia entre representaciones y realizaciones que hemos señalado en el párrafo anterior. Durante el trabajo, fueron apareciendo otros asuntos interesantes que apenas teníamos perfilados en el inicio del proyecto y que luego ganaron un espacio importante, como la discusión sobre el carácter de ‘campo profesional’ del indigenismo, con sus instituciones, sus redes de actores, sus proyectos y sus luchas por dominar los capitales propios del campo y delimitar a este frente a otros sectores de las sociedades latinoamericanas: partidos, burocracias estatales generalistas, organismos internacionales, etc. En el análisis de esta historia del indigenismo como campo casi profesional (a falta de una mayor institucionalización corporativa equivalente a la medicina o el derecho), nos ha parecido que hemos identificado uno de los elementos transversales a toda la historia del indigenismo, que, en los años cuarenta, catalizó su propia definición institucional, y que se ha convertido en su principal legado, presente incluso entre sus críticos: nos referimos al expreso objetivo de fijar la legitimidad política en el carácter especial de una población, el de los indígenas.

Las maneras de establecer los perfiles, los contenidos y las implicaciones de ese carácter especial han sido variadas según épocas, geografías y tradiciones intelectuales: unas veces se ha recurrido a la historia de la fundación colonial de América; otras, a las doctrinas religiosas o a las controvertidas propuestas genetistas tan propensas al racismo; otras muchas, a los debates jurídicos con sus oportunas propuestas legales; o a perspectivas sociosanitarias, educativas, promocionales; o, en ocasiones, se ha apelado al carácter movilizador de

ideologías revolucionarias, nacionalistas o nativistas. En las décadas que analizan las investigaciones que recoge este libro, nos parece que el principal modelo para establecer ese carácter especial de la población indígena fue el de las ciencias sociales de la época, que, dentro del indigenismo, pasaría de la pluralidad disciplinaria (derecho, historia, sociología, antropología, agronomía, filología, arqueología, medicina o pedagogía) al dominio de una rama de la antropología, la que hizo del estudio de la comunidad y de la aplicación de los conocimientos alcanzados para la promoción de la misma su seña de identidad: la antropología aplicada estadounidense. No significa esto que fuera de la antropología no hubiera indigenismo, sino que la mayor parte del debate en torno a los indígenas asumió el lenguaje y la perspectiva de la antropología aplicada. Incluso cuando la antropología aplicada fue cuestionada desde los años setenta en adelante, el indigenismo conservó su lenguaje y sus maneras de hacer. Tal vez lo anterior explique cómo, en décadas más recientes, la crítica al indigenismo oficial y la apuesta por un movimiento indigenista autónomo tienen algo —no siempre— de crítica a la antropología y de recuperación de una mayor pluralidad disciplinaria con gran protagonismo del derecho; pero esta es una historia que salta desde nuestra época de investigación hacia un presente que ya no responde igual a las preguntas que nos planteamos en nuestro proyecto de investigación.

Ahora bien, más allá de las perspectivas usadas en el establecimiento del carácter especial de la población o de los pueblos indígenas (en esto no cesan los debates), pensamos que se ha insistido, de manera poco crítica, en mantener el vínculo entre ese carácter especial y las políticas hacia los indígenas: carácter especial reiteradamente reconstruido y políticas constantemente criticadas, descalificadas y, nuevamente, reiniciadas. Tenemos la impresión de que, con cada nueva promoción de indigenistas, este proceso ha aumentado su autorreferencialidad y su estrechamiento en torno al vínculo entre el carácter especial de los indígenas y la política de investigación y desarrollo. Un asunto central de la intensificación de este proceso es el gran énfasis puesto en los atributos de la identidad indígena y en la reivindicación de cada uno de ellos. Aquí encontramos otro foco de ambivalencia en la historia del indigenismo, que merece el esfuerzo de ser investigado y debatido como un elemento constitutivo del

indigenismo, algo que se comporta según los procesos de estigmatización que analizó Erving Goffman en los años sesenta. Más allá del hecho de que este autor estuviera pensando en otras realidades sociales y en otras polémicas metodológicas, pensamos que muchas de sus propuestas tienen vigencia para el caso que nos ocupa, en especial su constante insistencia en el carácter relacional de la degradación de la identidad y en prestar atención a las situaciones sociales, más o menos estructuradas y estables, en que se juegan los valores de los atributos susceptibles de descrédito; es decir, prestar más atención a las actuaciones de los actores en las situaciones sociales cuando usan los atributos de identidad para estigmatizar o usar el estigma del que son víctima. En gran medida, una historia del indigenismo es una historia del ambivalente uso de atributos estigmatizadores en torno a los indígenas y del desigual conjunto de derechos y obligaciones que esto supone para los indígenas, para sus representantes más conspicuos, los indigenistas, para los Estados nacionales, para los organismos internacionales como OIT, OEA, PNUD, Banco Mundial y diversas ONG, etc. De esa historia, se extraen proyectos moralmente irreprochables y otros más ambiguos, que dan pie a juicios que han llenado una parte importante de la bibliografía existente sobre los indigenismos y sobre los indígenas del pasado y del presente. También es parte de esa historia un continuado esfuerzo por no caer en el esencialismo de los atributos asociados a los indígenas, pues los aparta de la propia transformación social, esfuerzo declarado una y otra vez desde el peruano González Prada en el siglo XIX hasta el último portavoz zapatista o del gobierno filoindígena de Bolivia; sin embargo, nos parece que la insistencia en fundamentar la legitimidad política en torno a los indígenas en su carácter especial puede haber reproducido, una y otra vez, no un rasgo esencial o una identidad profunda, sino una estigmatización y un uso discrecional de los atributos estigmatizados. Así, en esta ambivalente historia, el fracaso del indigenismo en la transformación de la realidad social de los indígenas, que se señalaba durante la celebración de nuestro Congreso en otoño de 2010, estaría acompañado del éxito en la producción de un conjunto de prácticas identificadoras por las que los participantes en el campo indigenista se reconocen entre ellos y son reconocidos por quienes se sitúan fuera de este.

El principal objetivo del proyecto de investigación que ha llevado a la presente compilación de textos ha sido contribuir a la historia del indigenismo en el sentido de mejorar el conocimiento de las diversas trayectorias que lo constituyen de acuerdo con las condiciones y las posibilidades presentes en cada época. Nos parece que este es un objetivo valioso por cuanto puede contribuir a romper con el ciclo de reproducción autorreferencial en el que cada nueva generación pretende deslegitimar y apartar a las anteriores, sin asumir cabalmente los riesgos que hereda al hacerse cargo del propio proyecto indigenista por más reconstituido que resulte en cada nueva etapa; riesgos que están en la fijación de los atributos de identidad como fundamentos de la acción política, y en el difícil lugar que el propio indigenismo tiene dentro de las sociedades nacionales y de la participación de estas en los escenarios internacionales. La ambivalencia del indigenismo ha estado y sigue estando en la modulación que han tenido estos riesgos dentro de los proyectos de investigación y de la acción política, así como en las críticas que anteceden a cada nueva oferta indigenista.

* * *

Finalmente, queremos agradecer el apoyo, el estímulo y la crítica de personas e instituciones que han hecho posible esta publicación, pues este libro es el resultado de las investigaciones, los encuentros y los intercambios que se desarrollaron en el marco del Proyecto de Investigación INTERINDI «El indigenismo interamericano: instituciones, redes y proyectos para un continente, 1940-1960» (HAR2008-03099/HIST), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España (MICINN). Parte de la investigación y de las actividades también tuvieron el apoyo del Proyecto de Excelencia «Andalucía y América Latina, intercambios y transferencia culturales» (HUM-03215), financiado por la Junta de Andalucía, España. El MICINN, además, nos apoyó con una Acción Complementaria (HAR2009-08040-E) para la realización del «Congreso Internacional INTERINDI 2010. Instituciones, redes y proyectos: la expansión del indigenismo interamericano en el siglo XX» (Sevilla, 23-24 de noviembre de 2010) y para la edición del presente libro. Igualmente, este Congreso recibió ayudas de

la Junta de Andalucía (Incentivo IAC10-I-6954), del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y del IV Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla (Proyecto 2010/425).

Queremos agradecer el apoyo tanto institucional como personal de Guillermo Espinosa Velasco, último director del Instituto Indigenista Interamericano (clausurado en julio de 2009), quien nos permitió el acceso a su acervo histórico, que resguarda fuentes indispensables, hasta ahora inexploradas, para la historia del indigenismo. También el apoyo de Marcos Cueto y demás investigadores del Instituto de Estudios Peruanos, tanto en la investigación como por hacer posible esta publicación.

Y, por supuesto, agradecer a los investigadores que participaron en las distintas actividades del proyecto INTERINDI, quienes, además de los autores que escriben aquí, fueron: Edgar S. Gutiérrez Mendoza, Marta Casaús Arzú, Karin A. Roseblatt, Lior Ben David, Tania Ávalos Placencia, Engracia Loyo, François Lartigue, Margarita Sosa Suárez, José Martín Felipe González Solano, Marco A. Calderón, José Ramón González Ponciano, Marc Becker y Mercedes Olivera Bustamante. También a los que asistieron a las mismas, que visitaron nuestra página web (<<http://www.eeha.csic.es/interindi/>>) y nos animaron con su interés. A todos, gracias, y confiamos en haber cumplido con las expectativas que hayamos suscitado aunque sabemos que algunas habrán quedado para mejor ocasión.

UN CAMPO INDIGENISTA TRANSNACIONAL Y 'CASI PROFESIONAL': la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas¹

LAURA GIRAUDO

EN ABRIL DE 1940, la pequeña localidad de Pátzcuaro (Michoacán, México) se convirtió en un lugar de encuentro y discusión para más de dos centenares de 'indigenistas', procedentes de 19 países del continente americano, reunidos para celebrar el «Primer Congreso Indigenista Interamericano».

Pátzcuaro fue un espacio de discusión y representación de un amplio abanico de perspectivas sobre la cuestión indígena, procedentes de variadas experiencias y actores, que iban desde la idea de la necesaria transformación y 'mejora' de la vida de los indígenas hasta la defensa del mantenimiento o revitalización de sus costumbres e instituciones, del pluralismo cultural o, incluso, de la autodeterminación política.

-
1. Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación INTERINDI «El indigenismo interamericano: instituciones, redes y proyectos para un continente, 1940-1960» (HAR2008-03099/HIST), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. La investigación tuvo también el apoyo del Proyecto de Excelencia «Andalucía y América Latina, intercambios y transferencia culturales» (HUM-03215), financiado por la Junta de Andalucía, España.

Por otro lado, quiero agradecer el apoyo de Margarita Sosa Suárez, Guillermo Espinosa, Marcos Cueto, así como los comentarios de Steve Lewis, Edgar G. Mendoza, Abigail Adams, Juan Martín-Sánchez y demás colegas que han participado en el proyecto INTERINDI.

El Congreso tuvo dos importantes resultados. El primero fue la adopción de un acuerdo acerca del significado y los objetivos del indigenismo, recogido en el *Acta Final*, que debía servir como hoja de ruta para un programa de intervenciones y para una política de acción común en el ámbito continental. El segundo resultado fue el establecimiento de un organismo intergubernamental especializado, el Instituto Indigenista Interamericano (III), que debía encargarse de una extensa serie de actividades: la colección y difusión de información acerca de los indígenas, el trabajo científico, la celebración de reuniones periódicas, la coordinación de las políticas indigenistas y la promoción de filiales en los países. Ambos resultados, sin embargo, no estaban exentos de ambigüedades y revelaron pronto sus fragilidades: ni el acuerdo sería tan unánime, ni el nuevo organismo podría realizar con facilidad su cometido en todo el continente.

Si bien las dificultades para la realización de este programa radical con ambición continental fueron muchas —como se reconocería treinta años más tarde en la autoevaluación de la labor indigenista publicada por el III (Marroquín 1972)—, quisiera discutir, en este ensayo, la hipótesis de que, antes, durante y después de Pátzcuaro, los actores involucrados consiguieron configurar con éxito un espacio transnacional ‘por’ el indigenismo y sus ‘expertos’ y ‘para’ estos.

En otras palabras, me interesa averiguar la eventual formación de un campo ‘casi’ profesional indigenista, en el cual el III se establecería como la referencia asociativa e institucional de una red o, mejor dicho, de varias redes de intelectuales que van definiendo las características, los elementos, la legitimidad y la necesidad de los ‘expertos indigenistas’ y sus relaciones con el aparato estatal de los distintos países. Este proceso de construcción del campo² tendría

-
2. Me refiero aquí al concepto de ‘campo’ elaborado por P. Bourdieu, y, en concreto, al uso que del mismo hace Enrique Martín Criado, quien considera como fundamentales e interrelacionadas entre sí las siguientes características: un espacio con a) autonomía relativa en su funcionamiento, b) estructura jerarquizada de posiciones, c) competencias y luchas que redefinen su estructura, d) existencia de un capital específico, y e) un tipo de creencia (*illusio*) específica. Además, propone pensar los campos desde el concepto de ‘configuración’ o ‘entramado’, de N. Elias, que permite analizar su aspecto dinámico como entramado de

implicaciones importantes y constituiría el verdadero éxito del indigenismo interamericano a pesar de que no necesariamente sería el III su principal beneficiario. No se trataría de un campo profesional en sentido propio, ya que en él confluyeron, por lo menos en un primer momento, distintos saberes y sectores con distintos grados de profesionalización. Sin embargo, el énfasis en la figura del experto y el tipo de relaciones que se quieren establecer con los Estados son aspectos característicos de las estrategias de profesionalización, en las cuales los profesionales tienen éxito en la medida que son capaces de persuadir al Estado de la necesidad de sus servicios (González Leandri 1999). Tampoco se trataría del todo de un campo cultural o intelectual, ya que no se define exclusivamente por su capacidad de construcción y atribución de significados, si bien este aspecto está muy presente. Existiría, además, un inevitable solapamiento entre intelectuales y expertos, que es parte, como en otros casos, de la misma construcción del campo, al mismo tiempo que habría un cierto desplazamiento a favor de la presentación como 'expertos' en lugar de 'intelectuales' en la búsqueda de legitimidad.

Sobre la base de estas sugerencias, el enfoque de este ensayo se centra en los actores, pero prefiero hablar de 'campo indigenista' en lugar de 'red indigenista', porque me interesa sobre todo averiguar la forma en que estos actores participan y defienden la legitimidad de su participación en este espacio, al mismo tiempo que contribuyen a su configuración.

Por otra parte, es importante considerar que los indigenistas que participan en este campo transnacional también eran parte de las élites intelectuales y estatales de sus propios países, con sus peculiares configuraciones del debate y de la acción política en el tema indígena. Está fuera de los alcances de este trabajo hacer una reconstrucción y un análisis que abarque todos los países involucrados; me dedicaré a dos países, Perú y Guatemala, que resultan especialmente sugestivos para el objetivo de este estudio. Perú era considerado entonces un país con una profunda y extendida preocupación por la

relaciones en proceso de modificación continua en una determinada situación sociohistórica. Véase Martín Criado 2010.

cuestión indígena, mientras que, en Guatemala, el indigenismo parecía brillar por su ausencia. Así que estos dos casos emblemáticos nos permiten comparar cómo en situaciones tan dispares se interpretó y defendió la idea de un indigenismo continental, quiénes fueron considerados indigenistas y quiénes se consideraron a sí mismos como tales, cómo se definió la existencia de un capital y una *illusio* específicos (el indigenismo de Pátzcuaro), qué posición ocuparon algunos de estos actores en el entramado de relaciones, y cómo se dio la configuración de este campo indigenista transnacional. Para ello, además de estudiar el papel de los personajes principales —unos conocidos y otros hasta ahora olvidados a pesar de su relevancia—, se rescatarán algunos actores aparentemente ‘secundarios’ que, sin embargo, son útiles para considerar la eficacia de la construcción de la legitimidad del campo.

Un primer momento de definición del campo indigenista se dio en los alrededores del Congreso de Pátzcuaro con la definición de sus invitados —tarea protagonizada por el mexicano Moisés Sáenz—; sin embargo, no fueron los asistentes los únicos que se interesaron en el proyecto y quisieron ser parte del mismo, por lo que rescataremos las voces de algunos indigenistas ausentes. Después de Pátzcuaro, sus participantes fueron el grupo de referencia para formar un «directorio de indigenistas» de alcance continental, una de las primeras actividades del III, iniciada cuando Sáenz era su director provisional. Al analizar las listas y las fichas biográficas que se recibieron de Guatemala y Perú, salen al descubierto no solo las profundas diferencias entre estos dos países, sino también la complejidad de un campo especialmente heterogéneo y en el que continuaba la discusión de sus postulados básicos. Mientras se recibían respuestas a la convocatoria del directorio, también se dio un cambio importante de trayectoria, y Moisés Sáenz, el protagonista de Pátzcuaro y del inicio del III, no estaría presente cuando se alcanzó su organización sobre bases permanentes. La correspondencia intercambiada entre los responsables del III, en ocasión de la publicación del primer número de la revista *América Indígena*, su órgano oficial, ofrece la posibilidad de ver cómo, detrás del escenario, se estaba dando una pugna decisiva entre proyectos incompatibles, que fue parte de una redefinición de la estructura del campo indigenista, que se alejaba rápidamente de la

visión de Sáenz, y que estaría marcada por un nuevo director, Manuel Gamio.

¿Quiénes participan en Pátzcuaro? Moisés Sáenz y la designación de los indigenistas

Los delegados oficiales que participaron en el Congreso de Pátzcuaro en abril de 1940 procedían de casi todos los países americanos. Los únicos que no respondieron fueron Canadá y Paraguay. Además de las delegaciones gubernativas, participaron invitados especiales, asesores y 47 delegados indígenas procedentes de Estados Unidos (14), México (32) y Panamá (1). En total, se trató de aproximadamente 250 participantes, bajo distintas categorías y con distintos papeles y protagonismo.

Este lugar y momento fundador y simbólico del indigenismo interamericano fue también un momento crucial de la convergencia entre ciencias sociales y formación estatal en el país anfitrión, México; parte y epílogo de la política indigenista del presidente Cárdenas (Dawson 2004: 67-95). Sin embargo, que México fuera sede del Congreso fue el fruto de una serie de sucesos de última hora. Es quizás poco conocido el hecho de que la idea fue propuesta inicialmente por Bolivia, con ocasión de la «Primera Conferencia Panamericana de Educación» (México, 1937),³ concretamente por iniciativa del maestro Elizardo Pérez, conocido por su proyecto de la escuela-*ayllu* de Warisata. Posteriormente, la «Octava Conferencia Panamericana», realizada en Lima en 1938, acordó la realización del Congreso y el establecimiento de un Instituto «Indianista» Interamericano. El

3. En varios encuentros anteriores, se había declarado el deber de los Estados respecto de la población indígena, la necesidad de reuniones de «expertos» y de una coordinación entre las políticas nacionales: entre otros, en la «Primera Convención Internacional de Maestros» (Buenos Aires, 1918); el «Congreso de Economía Social» (Río de Janeiro, 1923); la «Conferencia Internacional de Economía» (Buenos Aires, 1924); la «VII Conferencia Panamericana» (Montevideo, 1933); el «VII Congreso Científico Americano» (México, 1935); la «II Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia» (Washington, 1935). Véase Comas 1953: 250-251.

país sede del Congreso iba a ser Bolivia, y Elizardo Pérez ya había sido nombrado presidente del Comité Organizador. Sin embargo, la muerte del presidente Germán Busch, en agosto de 1939, y la debilidad de la posición política de Pérez en ese momento determinaron el ofrecimiento de Cárdenas para que el Congreso tuviese lugar en México. Allí viajó Pérez en septiembre, al aceptar la invitación personal de Cárdenas, y, durante su estancia, colaboró en la preparación del Congreso.⁴

Por ello, las trayectorias futuras del naciente III —y de la idea de un indigenismo continental— tuvieron, desde sus inicios, una relación ‘especial’ con el país, las instituciones y los indigenistas anfitriones. Por otra parte, a Pátzcuaro llegaron indigenistas de varios países y diferentes perspectivas, y se acordó allí promover un ambicioso programa indigenista «interamericano» en un momento que parecía propicio para presentar el llamado «problema indígena» como algo común a la mayor parte de los países: «el problema indígena atañ[ía] a toda América» y presentaba «modalidades semejantes y comparables» cuya resolución requería, de manera consecuente, cooperación y coordinación. Aparentemente, Pátzcuaro representó un acuerdo sobre el significado y los objetivos del indigenismo: allí se defendió la idea de un indigenismo como política especial —fundada en el conocimiento y en el estudio científico— dirigida a un grupo de la población con necesidades particulares, los indígenas, con el objetivo principal de «mejorar de manera integral» sus condiciones de vida.⁵ Sin embargo, detrás de esta aparente unanimidad a favor de una acción conjunta, asomaban una serie de dificultades.

A pesar de que la elección del término ‘interamericano’ y las mismas resoluciones aprobadas en Pátzcuaro podrían indicar la

4. Paradójicamente, mientras que, en Pátzcuaro, se admiraba la experiencia boliviana y, en la Sección Educativa, se adoptaban resoluciones inspiradas en la escuela de Warisata, en Bolivia se suprimía la Dirección General de Educación Campesina, y Elizardo Pérez quedaba destituido. Véase Pérez 1962: 333-346. En el preámbulo del *Acta Final* de Pátzcuaro, se menciona la petición del Gobierno mexicano para que el Congreso, cuya celebración se había previsto en La Paz, tuviese lugar en México.

5. *Acta Final; Convención Internacional*; «Editorial».

aceptación de una nueva política compartida entre 'iguales', no todos los países ni todas las instituciones involucradas tendrían el mismo espacio ni el mismo papel en este 'campo'. El otro término importante, 'indigenista', tampoco era el fruto de un acuerdo unánime: competía con otros para la definición del campo (sobre todo con 'indianista'), y, como veremos, podía referirse a posturas diferentes y no siempre compatibles.

Estas ambivalencias y complejidades aparecen desde la fase organizativa del «Primer Congreso». Desde entonces, podemos identificar quién tuvo un papel prominente y con qué apoyos, así como destacar la importancia de las relaciones personales y profesionales previas en la formación del grupo de participantes, unida a las constricciones de las decisiones de los gobiernos implicados.

La designación de los delegados gubernativos por parte de los países se obtuvo gracias al trabajo in situ de las embajadas mexicanas: las legaciones diplomáticas mexicanas se ocuparon de transmitir a los Gobiernos de los demás países las invitaciones y solicitaron el nombramiento de delegados. Las gestiones organizativas se realizaron desde las oficinas del Departamento de Asuntos Indígenas (DAI). El DAI había sido fundado en 1936 a propuesta de Moisés Sáenz, que ya tenía un importante recorrido en la Secretaría de Educación Pública (SEP) y representaba una voz relevante en la discusión acerca de la cuestión indígena.⁶ La misma biografía de Sáenz relata, en el ámbito individual, lo que representó un cambio de tendencia más general, si bien no unánime, en el debate mexicano: partidario, en los años

6. Moisés Sáenz Garza (1888-1941) estudió ciencias químicas y naturales en las Universidades de Jefferson y Washington, pasó por La Sorbona en París, y regresó a los Estados Unidos para obtener un doctorado bajo la dirección de John Dewey, el padre de la 'escuela activa'. De regreso a México, tuvo varios cargos en el campo educativo y en la SEP, entre ellos los de subsecretario en 1925, secretario de agosto a noviembre de 1928, y oficial mayor, y jugó un papel importante en la definición de la política educativa mexicana. Comisionado por la SEP, en 1931, viajó a Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia para observar la forma en que se enfrentaba «el problema del indio». Además del DAI, también fue suyo el proyecto del Departamento de Protección Legal del Indio Mexicano. En 1934 entró en el servicio diplomático mexicano, y fue nombrado ministro en Ecuador, Dinamarca y Perú.

veinte, de la llamada tesis de la incorporación —que propugnaba la transformación del indio a través de su aculturación y asimilación a la cultura dominante—, en los años treinta, Sáenz cambió radicalmente su posición hacia una perspectiva potencialmente pluralista, para proponer una política de integración que reconociera el valor de las culturas y las lenguas indígenas.⁷ El objetivo ya no era incorporar al indio, sino «integrar a México»:

[...] es más fácil uniformar y emparejar que integrar armónicamente. El ideal es un México íntegro [...] Convencido de los males de la uniformidad, de la regimentación y del maquinismo [...] me declaro a favor del pluralismo cultural, integrado por el concepto de una Patria grande, y ligado por un sistema económico justo, a la vez que eficaz. (Sáenz 1939: 13-14)

A los pocos meses de escribir estas palabras, Sáenz se convertirá en el actor fundamental de la organización del Congreso de Pátzcuaro y del incipiente indigenismo interamericano, tarea en la que influyó profundamente su conocimiento de otras realidades nacionales y de sus 'indigenistas'.

En 1940, Moisés Sáenz era embajador en Perú, mientras que otro prominente educador, historiador e indigenista, Luis Chávez Orozco, estaba dirigiendo el DAI. Chávez Orozco, influido por la teoría estalinista de las nacionalidades oprimidas, defendía la posición radical de respeto de los grupos indígenas como «naciones autónomas» dentro de la más amplia comunidad mexicana.⁸ Chávez Orozco

7. Esta nueva posición fue determinada por su experiencia en las zonas rurales y sobre todo por los resultados fallidos del «laboratorio experimental de incorporación» que instaló en la región purépecha en 1932, proyecto que relató en *Carapan*. Su nueva propuesta se encuentra en *México íntegro*. Sobre Sáenz, véase la reseña de otro indigenista, en la cual se destaca su inquietud revolucionaria y su inconformidad con la orientación académica de su tiempo: Aguirre Beltrán 1990: 137-180.

8. La teoría de las nacionalidades oprimidas ofrecía una explicación a la persistencia de la 'diversidad' de los indígenas mexicanos, al considerar a México no una nación, sino muchas naciones, cada una con derecho a la autodeterminación por su diferente historia, geografía y cultura. Esto debía ser visto como una

y Sáenz fueron nombrados, respectivamente, presidente y vicepresidente del Comité Organizador del Congreso. Desde la oficina del DAI, también colaboraron Miguel Othón de Mendizábal, como secretario, y Ramón Bonfil, ambos defensores de una visión 'pluralista'. Ellos recibían las respuestas y los nombramientos por parte de los Gobiernos o las informaciones acerca de las gestiones en curso.

Desde Lima, por ejemplo, Sáenz informaba el 27 de enero a la secretaria de Relaciones Exteriores mexicana —y esta, a su vez, informaría a los pocos días al DAI— acerca de sus gestiones con el Gobierno peruano y la celebración de entrevistas con funcionarios y «personas interesadas en materia indigenista». Resultado de estas reuniones fue la formación de un «Comité Animador del Primer Congreso de Indigenistas», integrado por José Uriel García, César Barrio, Luis E. Valcárcel, Carlos Valdez de la Torre, Luis E. Galván, Juan Luis Mercado, Emilio Romero, Francisco Pastor, Alberto Arca Parró y José Rafael Pareja.⁹ El escritor e historiador José Uriel García y el arqueólogo y etnólogo Luis E. Valcárcel representaban dos intelectuales relevantes en el debate peruano, que, sin embargo, se caracterizaba por un escenario especialmente variado en sus múltiples versiones del discurso indigenista. Habían sido autores de dos obras fundamentales para este debate: *Tempestad en los Andes*, de Valcárcel, publicada en 1927, y *El nuevo indio*, de García, publicada en 1930. Ambos, pertenecientes a la llamada 'Escuela Cuzqueña',¹⁰ defendían visiones profundamente distintas: Valcárcel sostenía que la liberación del indio iba a ser el resultado de una acción revolucionaria que estaba

riqueza y no como un problema. A su llegada al DAI, Chávez Orozco defendió las lenguas indígenas y el derecho de los indígenas de proteger y preservar sus lenguas y culturas. A finales de 1940, tras la elección del presidente Manuel Ávila Camacho, fue sustituido por el ex gobernador de Tlaxcala Isidro Candía, alguien desconocido en el ámbito indigenista.

9. Sáenz el 27/1/1940, y Bonfil a Othón de Mendizábal el 20/2/1940, Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano (AHIII), México, Sáenz.
10. Se llaman así (o también generación de 1909) los miembros de la Asociación Universitaria del Cuzco, activa durante la gestión del rector Albert Giesecke, y que protagonizaron la huelga universitaria de 1909; además de García y Valcárcel, pertenece a este grupo el periodista José Ángel Escalante, otro participante en Pátzcuaro y activo colaborador del III. Véase Valcárcel 1981: 130-149.

esperando su mesías, mientras que García preveía la afirmación de un nuevo indio como resultado del proceso de 'cholificación', un mestizaje con predominio de lo andino.¹¹ García participará en Pátzcuaro y Valcárcel, futuro primer director del Instituto Indigenista Peruano (IIP), transitará de un discurso radical y mesiánico al indigenismo oficial y a la defensa del realismo y del carácter científico. Entre los funcionarios que participaron en este Comité, destacan Alberto Arca Parró, director de Estadística, y José Rafael Pareja, que había sido director de la Oficina de Educación Indígena y futuro director general de Asuntos Indígenas en 1946: ambos se involucrarán en el III, en el IIP o en sus actividades en los meses y años posteriores.

Por otra parte, Sáenz tenía un conocimiento del país y de sus indigenistas gracias al viaje que realizó a finales de 1931 por comisión de la SEP, durante el cual visitó el valle de Jauja y las regiones de Puno y Cuzco.¹² Sáenz consideró entonces que no había «otro país en América donde la preocupación por el indio o, cuando menos, por las cuestiones indígenas, sea más profunda y más extendida que en el Perú». Para describir el movimiento peruano, elaboraba una clasificación de los intelectuales en tres grupos: indianistas, indianófilos e indigenistas. Los indianistas representaban la posición clásica, la de «estudiar al indio», por lo que entraban en este grupo los historiadores, sociólogos, arqueólogos, etnógrafos y antropólogos. El segundo grupo, los indianófilos, estaba formado por los artistas: publicistas, ensayistas, poetas, pintores, músicos. Finalmente, el tercer grupo comprendía a «los promotores de una política relacionada con el indio, o los ejecutores de programas que buscan su “redención”»: estos intelectuales, decía textualmente Sáenz, podían «designarse con el nombre un poco bárbaro de indigenistas». Precisaba que estos grupos no eran excluyentes, por lo que se podía dar, con frecuencia, el caso de indigenistas indianófilos e indianistas. Sin embargo, la «emoción» es elemento fundamental de los indigenistas: «hay indianófilos

11. Sobre el nuevo indio, véase Sáenz 1933b: 273-278. Para una síntesis del pensamiento de ambos, véase Gonzales 2010a.

12. Sáenz (1933b), en la nota explicativa, menciona explícitamente a José Antonio Encinas, Jorge Guillermo Leguía, Luis E. Galván, José Rafael Pareja, Julio C. Tello y Luis E. Valcárcel (pp. XIII-XIV).

débiles en su indianismo, indianistas carentes de toda emoción, elemento esencial de los indigenistas, e indigenistas ignorantes de la ciencia del indio o poco apreciativos de los valores de la vida indígena». Sáenz nombraba a algunos indianistas e indianófilos y, del tercer grupo, escribía que «los indigenistas, promotores y ejecutores forman legión» (Sáenz 1933b: 278-280).

Durante la preparación del Congreso, no faltaron invitaciones a personajes que habían tenido un papel destacado en décadas anteriores, como a la escritora y periodista Dora Mayer, fundadora, junto con Pedro S. Zulen y Joaquín Capelo, de la Asociación Pro-Indígena, agrupación fundada en 1909 y promotora de campañas contra el gamonalismo y la explotación de los indígenas, con resonancia en Lima y sobre todo en las provincias. A pesar de su disolución en 1916, sus delegados siguieron activos en el periodo siguiente.¹³ Dora Mayer declinó la invitación por razones de salud, pero ofreció el envío de un trabajo titulado «El valor de la raza indígena», y seguirá pendiente de los resultados de la reunión.¹⁴ Tanto Rafael Larco Herrera, director de *La Crónica*, de Lima, como Clodoaldo Espinosa Bravo, ensayista y colaborador del mismo periódico, procedente de Jauja, propusieron un trabajo para el Congreso a falta de la posibilidad de concurrir personalmente, mientras que el maestro Emilio Vásquez, del Departamento de Psicopedagogía de la Sección de Escuelas Rurales del Ministerio de Educación, solicitó a Sáenz su intervención ante el ministro («haciendo alusión a mi nombre»), al tener dificultades económicas para costearse el viaje.¹⁵

13. Véanse Arroyo Reyes 2005 y Jancsó 2009. Unos años después, se fundó el Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantisuyo (1919-1927), en cuyas filas encontramos a varios ex miembros de la Pro-Indígena. Tuvo el apoyo de Encinas, Castro Pozo y Erasmo Roca, y organizó, en 1921, el «Primer Congreso Indígena Tahuantisuyo».

14. Mayer a Sáenz el 9/2/1940, AHIII, Perú, Embajada de México. El 27/12/1940, al escribir a Chávez Orozco en respuesta a su solicitud de contribuciones para la biblioteca del III, manifiesta haberse extrañado al no recibir todavía comunicación directa alguna sobre los resultados del Congreso, AHIII, Perú, Mayer.

15. Larco Herrera a Sáenz el 10/2/1940; Espinosa Bravo al encargado de la embajada el 1/2/1940; Emilio Vásquez a Sáenz el 12/2/1940, AHIII, Perú, Embajada de México. Vásquez había sido miembro del grupo Orkopata, de Puno, a finales de los años veinte.

Según la lista enviada por el encargado de negocios de la embajada, Baumbach, a la Secretaría de Relaciones Exteriores, el 14 de febrero, se habían invitado a 66 peruanos, además de a una serie de instituciones.¹⁶

Desde luego, Sáenz se encargó también de las gestiones con los otros países invitados y, al parecer, estuvo dedicando todo su tiempo a estas tareas en los meses inmediatamente anteriores al Congreso.

En el mismo mes de febrero de 1940, viajó a Guatemala. Allí, el Gobierno ya había designado como representante a Carlos Girón Cerna, abogado y poeta, en ese entonces secretario de la embajada guatemalteca y cónsul general en México.¹⁷ El embajador mexicano en Guatemala, Salvador Martínez de Alva, estaba, en todo caso, gestionando una «representación más nutrida y especializada», incluso si pensaba no poder obtener mayores resultados.¹⁸ A pesar de su falta de ‘especialización’, Girón Cerna desempeñará un papel crucial en el III. El embajador había sugerido, sin éxito, el nombramiento del ministro de Educación, Antonio Villacorta, que era también el presidente de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (SGHG).¹⁹ Siguiendo las indicaciones de Sáenz, la Embajada de México invitó a Fernando Juárez Muñoz y a David Vela. Influido por el positivismo y las teorías raciales durante la primera etapa de su vida, Juárez Muñoz había dado un giro en su pensamiento en las décadas de 1920 y 1930, rompiendo con el determinismo y contribuyendo a una corriente de opinión contraria a la explotación de los indígenas, y

16. Entre las personas invitadas, además de las que ya se mencionaron, había nombres importantes como José Antonio Encinas, Julio C. Tello, Jorge Basadre, Hildebrando Castro Pozo y José María Arguedas. Las instituciones invitadas fueron las siguientes: Dirección de Asuntos Indígenas, Ministerio de Educación Pública, Universidad de San Marcos, Católica, del Cuzco y de Arequipa, Academia de Ciencias Exactas, Museo Nacional de Arqueología, Instituto Arqueológico del Cuzco, Asociación Peruana de Arqueología, Instituto de Biología Andina, y las misiones dominicas en el oriente. AHIII, Perú, Embajada de México.

17. El nombramiento oficial de Ubico tiene fecha de 11 de marzo, AHIII, México, Girón Cerna.

18. Martínez de Alva a Sáenz el 14/2/1940, AHIII, Guatemala, Embajada de México.

19. Bonfil a Othón de Mendizábal el 12 de marzo, al transcribir carta de la embajada del 23 de febrero, AHIII, Guatemala, Embajada de México.

propuso nuevas fórmulas de incorporación a la ciudadanía por medio de la educación, de una legislación especial y, sobre todo, de la adquisición de la tierra. Esto era especialmente relevante en el contexto guatemalteco, en el que prevalecían los partidarios de la nación eugenésica, del exterminio o de la invisibilización de los indígenas.²⁰ Por otra parte, las propuestas de Juárez Muñoz lo acercaban a las posiciones de Sáenz, y serán valoradas por los intelectuales de la Revolución de Octubre de 1944. El otro invitado guatemalteco sugerido por Sáenz, el periodista de *El Imparcial* y abogado David Vela, era un miembro de la generación de 1920 y, a pesar de no tener una formación profesional como antropólogo, pertenecía también a la generación pionera que participó en la institucionalización de la disciplina antropológica en Guatemala, y protagonizará su relación con el indigenismo de Pátzcuaro.²¹ Juárez Muñoz declinó por razones personales, si bien entregó una ponencia, mientras que Vela aceptó.²² También circuló, en esos días, una lista de guatemaltecos que incluía más de cien nombres, con anotaciones al margen: a pesar de su título, pocos de ellos podrían considerarse indigenistas, pero ofrece un cuadro amplio de intelectuales que tenían relación con el tema indígena, desde una especialidad (lingüística, psicología, ciencias jurídicas y sociales) o desde una posición política o cultural (ministerios, universidades, colegios).²³

-
20. Era el autor de *El indio guatemalteco: ensayo de sociología nacionalista* (1931), en que proponía para los indígenas un acceso a la ciudadanía manteniendo su propia cultura e identidad. Sobre el pensamiento de Juárez Muñoz frente a las corrientes dominantes en los años veinte y treinta, véase Casaús Arzú 1999: 799-809, sobre todo.
 21. Este grupo estaría formado por una serie de antropólogos, algunos de ellos graduados en Estados Unidos o en Francia, y por otros intelectuales como Vela, que se dedicaron a la antropología sin tener estudios específicos («antropologistas» según la expresión usada por Jorge Luis Arriola). Véase Mendoza 2000.
 22. Celestino Herrera de la embajada a Sáenz el 18, 20 y 24 de marzo, AHIII, Guatemala, Embajada de México.
 23. «Lista de indigenistas de Guatemala», sin fecha (probablemente marzo 1940), ocho hojas, AHIII, Guatemala, Asuntos Generales. Al lado del nombre de Jorge Luis Arriola, se anotaba, por ejemplo, que había hecho estudios de «psicología indígena»; al de Antonio Goubaud: «muy entendido, discípulo y colaborador

A principios del mes de marzo de 1940, Sáenz regresó a México y, desde las oficinas del Comité Organizador, sitas en la Secretaría de Relaciones Exteriores, siguió trabajando en la preparación del Congreso y, sobre todo, en la definición de los representantes de los países. Su implicación no se limitaba a los delegados oficiales, sino que promovió la participación de una serie de «invitados especiales». Aquí aparece el otro gran protagonista de Pátzcuaro y de los inicios del III: John Collier, *Commissioner of Indian Affairs* por nombramiento de Roosevelt desde 1933 hasta 1945. Responsable de lo que se conoce como «*Indian New Deal*». Collier consideraba el indigenismo como una oportunidad para que los Estados rectificaran sus políticas hacia los indígenas. También tuvo un importante papel en la ‘antropología aplicada’, más allá de la estrictamente indigenista, entre los años 1930 y 1960 (Philp 1977, Guerrier 2007).

Gracias a fondos adicionales ofrecidos por el presidente Cárdenas y por John Collier (500 y 3.000 dólares, respectivamente), Sáenz preparó una lista de posibles invitados de varios países, tomando en cuenta sugerencias del mismo Collier.²⁴ En los mismos días, se estaban recibiendo, mediante los representantes diplomáticos, los nombramientos por parte de los Gobiernos, tiempo durante el que el criterio principal de Sáenz para preparar esta lista fue aprovechar los fondos adicionales para invitar a indigenistas que, con toda seguridad, no iban a estar incluidos en las delegaciones oficiales o que ya se sabía que habían sido excluidos de ellas. Oficialmente, sin embargo, se presentaron como invitaciones a nombre del mexicano Instituto Nacional de Antropología e Historia, fundado pocos meses antes y dirigido por Alfonso Caso, el futuro fundador y director del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. Sáenz escribía a Collier que

de Redfield»; al de Flavio Herrera: «sociólogo, hacendado, muy conocedor de cuestiones indígenas»; al de Lily de Jongh Osborne: «muy entendida en cuestiones guatemaltecas e indígenas»; y al de Luis Martínez Montt, inspector general de Educación: «interesado en términos generales en sociología indígena, muy buen elemento». En la lista, se incluía también un alcalde indígena de Chichicastenango, Tomás González.

24. Sáenz a Collier el 12/3/1940, AHIII, México, Sáenz.

conocía personalmente a todos los que aparecían en la lista y que estaba convencido de que representaban «lo mejor de sus países».

Desde Bolivia, proponía a Eduardo Arce Laurerio, que había colaborado con Elizardo Pérez, y que efectivamente participará en la Sección Socioeconómica de Pátzcuaro como invitado especial, junto con Alipio Valencia Vega. En calidad de congresista, participó también Jáel Oropeza, mujer de Elizardo Pérez y maestra de la escuela *ayllu* de Warisata. A pesar de las dificultades con el nuevo Gobierno boliviano y sobre todo con las nuevas autoridades educativas, Elizardo Pérez acudió como delegado oficial, junto con el embajador Enrique Finot y Antonio Díaz Villamil, vicepresidente del Consejo Nacional de Educación. Especialmente activa en la Sección Educativa, la delegación boliviana se caracterizó por posiciones contrapuestas y por los conflictos entre sus miembros. El grupo de Pérez consiguió que se valorara la experiencia de las llamadas «escuelas indigenales» y el modelo de Warisata si bien no fue el «gran triunfo» que hubieran querido y que Pérez defenderá posteriormente.²⁵

Procedente de Bolivia, Sáenz sugería también a Gamaliel Churata, en realidad un peruano que vivía en Bolivia desde hace más de ocho años, líder en Perú del grupo Orkopata y director del *Boletín Titikaka*, que circuló en Puno entre 1926 y 1930, una propuesta original de vanguardismo literario y exploración estética, unida a una difusión pedagógica.²⁶ Desde el Perú, proponía, además, a José Uriel García, ya miembro del Comité «Animador» recién fundado; al joven escritor José María Arguedas, que desde la creación literaria denunciaba la explotación y marginación del indio; y a Hildebrando Castro Pozo, conocido por sus trabajos sobre la comunidad andina y el cooperativismo, cuya propuesta defendía la importancia del mestizo y del mestizaje como base de la cultura nacional.²⁷ Otro peruano,

25. Véase Pérez 1962: 121-122 y 333-347. Para un análisis del proyecto de Pérez y de la discusión educativa en Pátzcuaro, véase Giraudo 2010: 528-545.

26. El grupo fue fundado por ex alumnos de José Antonio Encinas. Véanse Vich 2000 y Zevallos Aguilar 2002.

27. Arguedas no había publicado todavía su primera novela (*Yawar Fiesta*, 1941), ni había todavía desarrollado su concepción del mestizo y del mestizaje, pero sí un conjunto de tres cuentos (*Agua*, 1935), en los cuales la denuncia indigenista

José Antonio Encinas, aparecía en la lista de Sáenz como procedente de Cuba, ya que allí estaba residiendo entonces, después de haber viajado a varios países desde 1932, cuando fue desterrado por Sánchez Cerro. Se trataba de su segundo exilio, pues el primero fue entre 1919 y 1930 por su oposición a la reelección de Leguía. Sáenz lo había conocido personalmente y sabía de la influencia de su labor educativa en Puno, uno de los lugares que visitó en su viaje a Perú de 1931. Además, Encinas había contribuido de manera relevante al debate jurídico y criminológico al proponer una legislación especial como forma de protección y de justicia social para los indígenas, algo que había sido recogido en el Código Penal peruano de 1924.²⁸ Sáenz había considerado sus propuestas entre los más importantes proyectos de resolución del «problema indígena» en el Perú (Sáenz 1933b: 286-288). Encinas representaba así una figura relevante, que integraba las figuras del indigenista y del indianista (según las categorías del mismo Sáenz), ya que, desde varias disciplinas, se había acercado al «problema del indio», sin carecer de los elementos esenciales de la «emoción» y del aprecio por lo indio.

Con la excepción de Churata, todas las propuestas de Sáenz acerca de los peruanos llegarán a buen fin: Castro Pozo, Encinas y Arguedas estuvieron en Pátzcuaro como invitados especiales, García como delegado oficial. Además, el Gobierno peruano designó como delegado a Gerardo Bedoya Sáez, ministro de Trabajo, y a José Ángel Escalante, periodista y entonces diputado por Acomayo en el Congreso, como presidente de la delegación. Miembro de la 'Escuela Cuzqueña', Escalante había sido uno de los delegados de la Asociación Pro-Indígena y había participado, con un escrito titulado «Nosotros los indios», en la famosa polémica del indigenismo peruano que tuvo a José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez como principales

se une a la descripción de la naturaleza andina. Castro Pozo había publicado, en 1943, una novela, *Renuevo de peruanidad*, en que se encuentra un concepto de 'mestizindio'. Véase Gonzales 2010b: 210-219.

28. Encinas describe la experiencia educativa del Centro Escolar de Puno en su libro *Un ensayo de escuela nueva en el Perú* (1932), mientras que su pensamiento jurídico se encuentra en *Contribución a una legislación tutelar indígena* (1918) y *Causas de la criminalidad indígena en el Perú* (1919).

protagonistas (Aquezolo Castro 1976). En el Congreso, actuó como secretario técnico y presidente de la Sección Educativa. En los meses posteriores, se encargará de promover en Perú la ratificación de la Convención Internacional que creó el IIL.

Para Ecuador, considerando que probablemente el Gobierno iba a incluir a Pío Jaramillo Alvarado en la delegación oficial, Sáenz proponía a Víctor Gabriel Garcés, que, en todo caso, era «*far the better man*», y a Jorge Icaza.

Como en el caso de Perú, Sáenz tenía un conocimiento directo de la realidad ecuatoriana gracias a su viaje de 1931. Había dedicado su libro a Jaramillo Alvarado, «portavoz de los que llevaron la causa del indio ante los tribunales de la nación», y a Fernando Chaves, «representativo de quienes han de labrarle su derecho en los duros campos de la lucha». Se refería a las acciones jurídico-legales de los indigenistas en defensa de los indígenas, que consideraba el campo donde más se habían concentrado las preocupaciones y propuestas de solución al «problema indígena» (Sáenz 1993a). El sociólogo Jaramillo Alvarado era ya entonces la referencia para el movimiento indigenista ecuatoriano. Su libro de 1922, *El indio ecuatoriano: contribución al estudio de la sociología indoamericana*, denunciaba la explotación económica, social y política de los indígenas, pero mantenía, sin embargo, una actitud paternalista y asignaba a los indigenistas la tarea de liberarlos de esta opresión. Tendrá un importante papel en la consolidación de instituciones indigenistas y en las relaciones con el IIL.²⁹

Garcés era el delegado en el Ecuador de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT), cuya «Segunda Conferencia Regional» se acababa de realizar en La Habana a finales de 1939, y fue el autor de una sección sobre las «condiciones de vida de los trabajadores indígenas», incluida en el informe general presentado por el director en esa ocasión. Seguirá teniendo un papel relevante en la definición de la 'política indigenista' de la OIT, al mismo tiempo que se involucraba en el indigenismo interamericano.³⁰ En 1931 había defendido su tesis doctoral en la

29. Además, su alumno Gonzalo Rubio Orbe emergerá posteriormente como otro importante líder indigenista y, en los años setenta, asumirá la dirección del IIL.

30. Fue también el autor del informe «Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas de América Latina», presentado a la «IV Conferencia Regional

Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Quito acerca de «Condiciones psicosociales del indio en la provincia de Imbabura», trabajo que Sáenz citaba abundantemente en su libro sobre Ecuador.

El otro invitado propuesto para Ecuador era Jorge Icaza, autor de *Huasipungo* (1934), novela considerada uno de los mejores ejemplos de literatura indigenista. Finalmente, Garcés fue incluido en la delegación oficial, junto con Jaramillo Alvarado y el representante diplomático en México, César Coloma Silva. Icaza participaría como invitado especial.

Acerca de Guatemala, Sáenz se decía convencido, en su carta a Collier de marzo de 1940, de que «*Antonio Goubeau [sic], at present with Doctor Redfield at the University of Chicago, is the best man*» y también proponía a Fernando Juárez Muñoz, con David Vela como posible sustituto.³¹ A finales de marzo, todavía escribía a la embajada mexicana en Guatemala para que se hiciera otro intento para que el Gobierno nombrara otro delegado, ya que «casi todos los países están enviando delegados especiales».³² A pesar de las sugerencias de Sáenz, ni Goubaud ni Juárez Muñoz participarían en el Congreso, y el Gobierno guatemalteco confirmará la designación de Girón Cerna como delegado oficial y de Vela como invitado especial.

La lista de Sáenz incluía también sus propuestas acerca de Colombia, Panamá y El Salvador: respectivamente, el socialista Antonio García Nossa (autor de *Pasado y presente del indio*, 1939, y organizador de ligas indígenas en el Cauca),³³ Rubén Pérez Kantule (secretario

de la OIT» (Montevideo, 1949). En 1951 será uno de los miembros del Comité de Expertos sobre el Trabajo Indígena. En 1957 publicó parte del informe de 1949 y una selección de textos en el libro *Indigenismo*. Sobre Garcés en la OIT, véase Rodríguez-Piñero 2005: 66-82.

31. Sáenz a Collier el 12/3/1940, AHIII, México, Sáenz.
32. Sáenz a Celestino Herrera de la Embajada de México en Guatemala el 27/3/1940, AHIII, Guatemala, Embajada de México.
33. En un capítulo dedicado al movimiento indigenista americano, Aguirre Beltrán considera que Antonio García, junto con Juan Freide, representaba la tendencia revolucionaria (Aguirre Beltrán 1993: 336). Sobre García Nossa y su papel en el Cauca, véase Troyan 2008: 81-106.

del cacique de la comarca de San Blas/Kuna Yala, Nele Kantule)³⁴ y el doctor, arqueólogo e historiador Tomás Fidias Jiménez. Todos participarán, incluido Pérez Kantule que lo hará como «delegado indígena», único caso entre los países invitados, con excepción de Estados Unidos. Además de ellos, Colombia designará como delegados oficiales al médico César Uribe Piedrahita (rector de la Universidad del Cauca y representante de un indigenismo cultural y literario) y a Gerardo Cabrera Moreno, jefe de Asuntos Indígenas del Cauca; por su parte, Panamá nombró a Manuel M. Valdez (representante diplomático) y a Octavio Méndez Pereyra (fundador y primer rector de la universidad); y, finalmente, los delegados oficiales de El Salvador fueron Héctor Escobar Serrano (representante diplomático) y José A. Orantes (subsecretario de Instrucción Pública).

Hasta aquí los países que tuvieron invitados especiales y de los cuales tenemos constancia de un interés explícito de Sáenz en su participación. Los demás países presentes en el Congreso —Argentina, Brasil, Chile, Costa Rica, Cuba, República Dominicana, Honduras, Nicaragua, Uruguay y Venezuela— solo enviaron sus respectivas delegaciones oficiales, en la mayor parte de los casos formadas simplemente por el embajador o representante diplomático en el país anfitrión. Hubo dos excepciones: el delegado brasileño fue el antropólogo físico Edgar Roquette Pinto,³⁵ y la delegación chilena comprendía, además del embajador Manuel Hidalgo, a César Colima Lobos y al araucano Venancio Coñepan (o Coñuepan) Huenchual, futuro diputado, ministro de Tierras y Colonización y director de Asuntos Indígenas («Chile. Un representante» 1953).

34. En 1932 fue el primer miembro indígena de la Sociedad de Americanistas de París. Colaboró con el etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld, quien le reconoció su papel en su libro de 1938: *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*. En los años cuarenta, Pérez Kantule fue secretario de la Sección Panameña de la *League of Nations of Northamerican Indians*. Véase Howe 2009: 117-189, sobre todo.

35. Era el antropólogo más importante de Brasil y director del Museo Nacional de Antropología. Difundió, en Brasil, las ideas de Franz Boas, y pertenecía a la Sociedad Eugenésica y a la Liga para la Higiene Mental. El 29 de abril de 1940, sería elegido vocal del Comité Ejecutivo Provisional, primer órgano de gobierno del III.

La delegación estadounidense tuvo un carácter especial por dos razones principales. Primero, es el grupo de participantes más numeroso, con excepción del correspondiente al país anfitrión: 9 delegados oficiales, 34 asesores y 14 delegados indígenas (representantes estos últimos de los hopi, pueblo, papago, apache, nez perce y taos). Segundo, Estados Unidos juega un papel distinto a los otros países, como lo prueba la correspondencia de Sáenz con Collier en la fase de definición de los invitados y como también se explicita simbólicamente en la inauguración del Congreso, cuando el mismo John Collier pronunció una «contestación» al discurso del presidente Cárdenas (III 1940: vol. 1, doc. 3 y 4).

Por otra parte, la participación mexicana fue, como era de esperar, la más amplia, con 13 delegados oficiales, 37 asesores y 32 delegados indígenas (representantes de chamula, zapoteca, mixteca, huasteca, cora, tarahumara, mexicano, otomí, mazahua, náhuatl, totonaca, tarasca y maya). Entre todos, representaban una variedad de posiciones indigenistas que iban desde la idea de la ‘incorporación’ o la de la ‘integración’, defendida por Sáenz, hasta incluso posiciones claramente orientadas a la autodeterminación de los indígenas. Curiosamente, si bien algunos de los ponentes abogaron por el autogobierno como una alternativa para algunos grupos indígenas y muchos otros defendieron el valor de las culturas y tradiciones indígenas, la mayoría de los delegados indígenas apoyaron el discurso defendido por el mismo Cárdenas, que insertaba la cuestión indígena en la agenda nacionalista y definía al indígena por su posición como clase oprimida, necesitada de un programa de emancipación (Dawson 2004: 83-87). Por ejemplo, uno de los delegados de la «raza zapoteca», Taurino Santiago, procedente de la sierra de Ixtlán de Juárez, presentó un pliego de peticiones en el que se solicitaba una carretera, la ampliación de la red eléctrica, el establecimiento de brigadas sanitarias, la creación de centros de trabajo, el establecimiento de una escuela vocacional, la introducción de agua potable y el establecimiento de una red telefónica.³⁶

36. «Pliego de peticiones que presenta el Delegado de la Raza Zapoteca de la sierra de Ixtlán de Juárez del Estado de Oaxaca, ante el H. Primer Congreso Indigenista Interamericano», firmado por Taurino Santiago, en Ixtlán de Juárez, Oax., el 6/4/1940, AHIII, México, Santiago.

Las gestiones de Sáenz en la fase preparatoria de Pátzcuaro y su insistencia en la necesidad de la presencia de invitados especiales que representaban la tendencia indigenista más radical y menos 'oficialista' en sus países —Gamaliel Churata, Eduardo Arce Laureiro, Hildebrando Castro Pozo, José Antonio Encinas, Antonio García Cossa, Fernando Juárez Muñoz, Antonio Goubaud, entre otros— sugieren que su proyecto parecía dirigido a reunir a un grupo de indigenistas que fueran también indianistas e indianófilos, siguiendo las categorías del mismo Sáenz, es decir, que fueran promotores y ejecutores de políticas comprometidos con un programa de 'mejoría social' (indigenistas), que tuvieran conocimientos científicos específicos (indianistas) y que, al mismo tiempo, sintieran un vívido aprecio por los valores y características indígenas (indianófilos). Esto no excluía la participación, como indigenistas, de los mismos indígenas.

A pesar de las limitaciones impuestas por las prácticas diplomáticas y las constricciones económicas, el conjunto de participantes, las ponencias presentadas y, sobre todo, las resoluciones aprobadas en el *Acta Final* indican que el proyecto de Sáenz tuvo, en buena medida, éxito. Muchas de sus 72 resoluciones representaban una postura de protección, defensa y hasta reivindicación de 'derechos indígenas' bastante radical para su época: reconocimiento de la propiedad individual y colectiva de la tierra y de su inalienabilidad, mantenimiento y uso de las lenguas, educación especial, legislación protectora y respeto de las costumbres en los juicios, respeto y aprovechamiento de las instituciones tradicionales, protección y promoción de las artes, y rectificación de las divisiones políticos-territoriales de acuerdo con la distribución de los grupos indígenas. Sin embargo, el documento terminaba recordando que los acuerdos, recomendaciones, resoluciones y declaraciones aprobados constituían «un compromiso de carácter moral» y, como tales, no obligaban a los Gobiernos a su cumplimiento. Este 'límite gubernativo' representará de hecho la mayor dificultad del naciente III para conseguir no solo el cumplimiento de las resoluciones, sino la realización de los proyectos planeados.

El *Acta Final* quiso también representar un acuerdo acerca del significado y los objetivos del indigenismo frente a la gran variedad de los indigenismos que se habían ido desarrollando en los países americanos hasta la fecha. La política indigenista se definía así como

«un conjunto de desiderata, de normas y de medidas», cuyo objetivo principal era «mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América».³⁷

Por otra parte, varias resoluciones insistían en la necesidad de un conocimiento específico para la acción indigenista y de una estructura administrativa y profesional adecuada: se hacía referencia explícita a la antropología aplicada y a los estudios etnológicos como base para la formulación de los programas, a la promoción de escuelas antropológicas para el estudio y la preparación de «los peritos en asuntos indígenas» y que estos se emplearan posteriormente en la acción social, a la organización de «cursos de entrenamiento para la preparación del personal para el servicio indigenista» (aclarando que debían dirigirse tanto a indígenas como a no indígenas), y al establecimiento de oficinas de asuntos indígenas para coordinar los servicios a favor de los indígenas y que trabajara directamente con ellos; es decir, se estaba definiendo un tipo de acción específica —una política especial dirigida a grupos de población que se consideraban con necesidades particulares— enmarcada en un programa de iniciativas y sustentada por una creencia específica —la fe en que el conocimiento adecuado conduciría a la resolución de los que se habían identificado como ‘problemas de los indígenas’— y, finalmente, se ofrecía una institución de referencia para este campo indigenista en construcción al acordar la creación del III.

Sin embargo, el mismo término ‘indigenista’ —que Sáenz había propuesto desde 1931 a pesar de considerarlo un «barbarismo gramatical»—³⁸ no encontró la aprobación de todos los protagonistas de Pátzcuaro: el boliviano Elizardo Pérez, refiriéndose al naciente Instituto, escribía que «lo que hubiéramos querido nosotros es que la entidad se fundara como instituto de Indología, y no “indigenista”, a fin de eliminar el sabor a “patronato” que tiene este último término» (Pérez 1962: 346).

37. *Acta Final*. Esto se reitera también en la *Convención Internacional* y en el «Editorial».

38. Véase Sáenz 1933b: 279. Aguirre Beltrán recordará el origen del término en *Obra polémica*, pp. 69-71.

Además, antes y sobre todo después del Congreso, cuando se trató de definir tanto el contenido de esta 'nueva política indigenista' como a quienes podían considerarse indigenistas, las voces y opiniones que llegaban de los países indicaban que los términos 'indigenismo' e 'indigenista' podían referirse a contenidos y actitudes personales y profesionales dispares y, a veces, muy distantes entre sí. A pesar de ello, un gran número de intelectuales de varias procedencias se sintió llamado a participar en este recorrido y a defender la necesidad de instituciones, programas y expertos «indigenistas».

Otras voces sobre Pátzcuaro: algunos indigenistas ausentes

La noticia de la próxima celebración del Congreso de Pátzcuaro provocó el interés y la curiosidad de personas de procedencia y afiliaciones muy distintas entre sí, que, de alguna manera, estaban involucradas con el mundo indígena o eran figuras relevantes a escala local o nacional, incluidos algunos 'indígenas indigenistas'.

Desde el Perú, por ejemplo, el Comité Organizador recibió varias cartas con expresiones de interés, pero también con solicitudes explícitas de participación o de que experiencias específicas fueran comentadas en el Congreso.

Magdaleno Chira, presidente del Comité Ejecutivo del Congreso Indígena Nacional de Perú, envió las ponencias que habían preparado, pero lamentaba la imposibilidad de participar personalmente «debido al estrecho margen económico en que viven los indígenas». Habían recibido una invitación por intermedio de Baumbach, encargado de negocios de México en el Perú.³⁹ Chira había sido jefe de la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento⁴⁰ y, en 1931, había presentado al Congreso Constituyente, que estaba preparando la nueva Constitución, un documento en el cual se criticaba

39. Chira al Comité Organizador, 26 de marzo de 1940, AHII, Perú, Asuntos Generales. También Manuel T. Calle Escajadillo, diputado por Lucanas en el Congreso, y Guillermo Pinto enviaron ponencias al no poder participar personalmente.

40. Fue creada por Leguía en septiembre de 1921. Véase Dirección General de Asuntos Indígenas 1948: 41-44.

la legislación vigente y en el que se proponía la restitución y distribución de tierras a las comunidades indígenas, su registro y la defensa de los indígenas por parte del Ministerio de Justicia.⁴¹

Augusto Mateu Cueva, ex líder sindical minero, uno de los protagonistas del movimiento de los trabajadores de Morocha entre 1926 y 1930 y fundador de un organismo cultural obrero llamado «Sociedad Pro Cultura Nacional», escribía como presidente del Comité Peruano Indigenista e informaba que, en asamblea general, se había acordado encargar al delegado peruano José María Arguedas la lectura del informe y ponencias del Comité. Pocos días más tarde, volvía a escribir y afirmaba que el Congreso de Pátzcuaro era «el primer esfuerzo teórico que planteará sinceramente la reivindicación del indio americano».⁴² Efectivamente, en la Sección General del Congreso, se presentó una ponencia a nombre de este Comité, titulada «Breve apunte histórico relativo al indio».

El médico Víctor Reyes Suárez, jefe de la Unidad Sanitaria Provincial de Pomabamba, Áncash, expresaba su deseo de el mayor éxito para el Congreso «Indígena», y enviaba un trabajo (titulado «Proyecto de organización sanitaria rural») para que se leyera y comentara como contribución para «iniciar una labor sistemática en su [del indio] mejoramiento social». El sello de la carta nos indica que llegó a su destino el 25 de abril, cuando el Congreso ya se había clausurado. Sáenz contestó a Reyes Suárez un mes más tarde para comunicarle la imposibilidad de la lectura de su trabajo.⁴³

Desde el altiplano puneño, también escribía, en ese mes de marzo de 1940, el médico Manuel Núñez Butrón. Luego de establecer su cuartel general en la ciudad de Juliaca, un centro comercial crucial

41. Davies 1974: 114. En 1932 la propuesta de Chira se publicará bajo el título de «Bases de legislación indígena».

42. Mateu Cueva y Humberto Beteta Márquez, presidente y secretario, respectivamente, del Comité Peruano Indigenista al presidente del Primer Congreso Panamericano Indigenista de México, el 4/4/1940; Mateu Cueva el 11/4, AHIII, Perú, Mateu Cueva. Por la ficha biográfica que el mismo Mateu Cueva enviará en marzo de 1942, sabemos de su trabajo como minero y que era originario del distrito de Masma, provincia de Jauja, departamento de Junín.

43. Reyes Suárez al Comité Organizador el 18/3/1940 y respuesta de Sáenz del 20/5, AHIII, Perú, Asuntos Generales.

cuya importancia había crecido a expensas de Puno en las últimas décadas, Núñez Butrón había organizado, desde 1933, una brigada sanitaria indígena que promovía una revaloración positiva de la medicina indígena y, al mismo tiempo, introducía nuevas prácticas de salud. En 1935 empezaron a publicar *Runa Soncco* ('corazón de indio'), una revista «de los indios y para los indios» que difundía sobre todo conocimientos médico-sanitarios. La brigada y sus miembros recibieron el nombre quechua *rijchariy* ('despierta'): defendían y promovían un indigenismo médico con una faceta de crítica social. Esto condujo a oposiciones y ataques a la brigada que ocasionaron un primer 'exilio' de Núñez Butrón en 1937. Después de su regreso a Juliaca en 1939, las actividades de la brigada se redujeron, pero sin interrumpirse.⁴⁴ En marzo de 1940, Núñez Butrón expresaba «felicitación y agradecimiento a los que cumplen con el deber americano de trabajar en bien de nuestra raza». Consideraba que los «indiófobos» iban a asombrarse de que se estaba trabajando «en esa magnitud». Admitía que era difícil encontrar «indios de pura sangre», pero, al mismo tiempo, había que reconocer que, en el cuerpo de los «mezclados», se había negado y hasta despreciado «las gotas de sangre conquistadas». La metáfora corporal seguía describiendo, de esta manera, la pugna entre las dos herencias presentes en el inevitable mestizaje:

Cuerpos que viajan por un camino pedregoso calzando un solo pie y dejando al otro que sufra las inconsecuencias de nuestro caminar [...] era necesario viajar con los pies uniformemente defendidos. En esta sagrada labor los que no tienen nada de indio cumplen con un deber de humanidad y los que tenemos cumplimos un deber de reivindicación a nuestro amor propio.

44. El trabajo de la brigada sanitaria había sido posible inicialmente gracias a un contexto favorable, debido a las condiciones sociales pacíficas y a la influencia de los pastores adventistas, presentes en el altiplano desde 1909, con su interés por la higiene, la salud y la educación. Cabe recordar que José Antonio Encinas había dirigido en Puno, entre 1906 y 1911, una escuela primaria donde se enseñaba en los idiomas nativos, experiencia que describió en su libro *Un ensayo de escuela nueva en el Perú* (1932). Algunos de sus ex alumnos colaboraron después con Núñez Butrón. Véase Cueto 2000.

Firmaba a nombre de «los indios rijchariys de la altipampa peruana».⁴⁵ Por otra carta dirigida a los pocos días a Daniel Rubín de la Borbolla —también parte del equipo del DAI que se ocupaba de los preparativos del Congreso—, sabemos que Núñez Butrón aprovechó una visita para remitir material y fotografías para que el mismo Rubín de la Borbolla pudiera presentar ante el Congreso la labor de los rijchariys.⁴⁶ Lamentablemente, las cartas y el legajo no llegaron a tiempo para su difusión entre los participantes, pero se conservaron en el archivo de la Comisión Permanente del Congreso.⁴⁷ Luego de agradecer a Sáenz por la atención, Núñez Butrón anotaba que, después de haber sido desplazado por «su labor rijchariy», tenía ahora apoyos para seguir trabajando en la provincia de San Román «inaugurando escuelas sanitarias y decidido a recibir una nueva deportación si no le agrada que los indios lleguemos a otro nivel».⁴⁸

En los años siguientes, Núñez Butrón y los rijchariys seguirán escribiendo y considerarán la institución creada en Pátzcuaro, el III, como un foro donde expresar sus reivindicaciones de la cultura y de la sociedad indígena puneña. Uno de los más importantes líderes de la brigada sanitaria, Eustakio Rodríguez Aweranka, representa un ejemplo de esta unión entre movilización social e indigenismo que caracterizó a los rijchariys. Antes de colaborar con Núñez Butrón, perteneció al grupo Orkopata, y fue formado por Encinas. Dominaba el español, el quechua y el aimara. Aweranka y los demás miembros del Comité Central Indígena Rijchariy enviaron en 1945, por conducto del etnólogo francés Paul Rivet, una carta en la que relataban su situación a los cinco años del Congreso de Pátzcuaro, especialmente el hecho de que recibían visitas de comunistas y apristas, cada uno queriendo involucrarlos en sus partidos. Se habían negado a ello, pero solicitaban que se les orientara sobre «cuál debe ser nuestro verdadero partido ideológico a que debemos respetar y obedecer

45. Núñez Butrón al presidente del Comité Organizador el 24/3/1940, AHIII, Perú, Núñez Butrón.

46. Núñez Butrón a Daniel Rubín de la Borbolla el 27/3/1940, *ibíd.*

47. Sáenz a Núñez Butrón el 20/5/1940, *ibíd.*

48. Núñez Butrón a Sáenz el 14/8/1940, *ibíd.*

cada uno y todos los indios del Perú y de las Américas». Por otra parte, también afirmaban que el que había sido delegado peruano, José Uriel García,

[...] ha demostrado su ningún interés a nuestro favor, durante el tiempo de cinco años que han pasado, lo que ha motivado que nosotros los indios Rijjcharis del Departamento de Puno, borremos por completo su nombre de todos los organismos indígenas, y hemos nombrado de hecho en su reemplazo a nuestro estimado indio preceptor maestro rural Eustaquio Rodríguez Aweranka.⁴⁹

Por ello, solicitaban que se enviaran a Aweranka credenciales como representante de los indios peruanos. No sabemos si las obtuvieron, pero volvieron a escribir, por lo menos, en otras cuatro ocasiones. En 1948, para averiguar la posibilidad de editar la revista *Runa Soncco* en México, debido a las dificultades que encontraban en Juliaca.⁵⁰ Por otra parte, recibían regularmente la revista *América Indígena*, y, en 1953, pedían autorización para reimprimir las actas finales de los Congresos de Pátzcuaro y Cuzco (que, mientras tanto, se había celebrado en 1949) como instrumento de conocimiento para reivindicar sus derechos: «para poder tener más cultura Indígena i así estar al corriente de los acuerdos finales a nuestro favor, de los dos Congresos, porque miles de indígenas de esta región Andina del Perú, estamos completamente ignorante de esto». También informaban de la muerte de Manuel Núñez Butrón, ocurrida en diciembre de 1952, y de que, a pesar de ello, seguían «en la obra de sanidad e higienización».⁵¹ En 1956 su acción parecía haberse extendido desde

49. La junta directiva del Comité Central Indígena Rijchariy a Luis Chávez Orozco e Isidro Candía el 21/7/1945, en AHIII, Perú, Rodríguez Aweranka. El hecho de que la carta sea dirigida a Chávez Orozco, presidente del Comité Organizador de Pátzcuaro, y a Candía, nombrado jefe del DAI mexicano a finales de 1940, indica que sus referencias eran todavía las de ese año y que no tenían conocimiento de la situación del III en 1945.

50. Núñez Butrón a Gamio el 19/7/1948, AHIII, Perú, Núñez Butrón.

51. La brigada sanitaria rural de voluntarios rijchariys a Gamio el 28/12/1953 y respuesta del 13/1/1954, AHIII, Perú, Brigada Sanitaria.

la zona quechua al área aimara, en concreto al distrito de Chucuito, y solicitaban que se enviara al jefe rijchariy Tiburcio Centeno «*nuestra revista América Indígena*».⁵² Dos años más tarde, su confianza en las posibilidades del indigenismo interamericano parecía haberse perdido, si bien no responsabilizaban de ello al director del III:

Los Congresos de los Indigenistas, Indianistas e Indionofilistas [sic] realizados en Pátzcuaro, en el Cuzco y en La Paz (Bolivia) no suenan ni truenan hasta la fecha: es que son Congresos de hombres que no sienten como Ud. Señor Doctor Gamio, emoción, cariño, amor y vocación para favorecer al desgraciado paupérrimo indio siempre explotado-ignorado e ignorante.⁵³

Los rijchariys reivindicaban así su participación en el espacio transnacional que se había abierto con Pátzcuaro y lo hacían en representación de los indígenas peruanos, desestimando otras representaciones oficiales (la de García) y utilizando el difundido discurso del 'indio necesitado'.

La definición de los 'expertos' y el directorio de indigenistas

El *Acta Final* de Pátzcuaro indicaba algunos elementos para la construcción de un campo indigenista transnacional: conocimientos específicos, personal entrenado y especializado, un organismo especializado interamericano y entornos administrativos estatales adecuados. Su legitimidad y oportunidad podía fundarse en el 'contexto discursivo' que se había ido elaborando en las décadas anteriores, con mayor énfasis en las conferencias panamericanas realizadas, en

52. La brigada sanitaria a Gamio el 2/9/1956, *ibíd.* Cursiva mía. Como ha señalado Cueto, los tres números de *Runa Soncco* publicados entre 1945 y 1948 incluían, en el subtítulo, la traducción al aimara (*Jakke Chuyma*), lo que ya sugería la identificación con una cultura indígena más amplia (Cueto 2000: 121).

53. Los indios rijchariys peruanos (firman Eustaquio Rodríguez Aweranka y Melchor Cutipa Coaquira) a Gamio el 23/1/1958, AHII, Perú, Brigada Sanitaria. Pedían, además, la intermediación del III para conseguir que un fondo de libros donados por Paul Rivet a la Biblioteca Nacional se reubicaran en la ciudad de Puno para que fueran de utilidad para quechuas y aimaras.

los años treinta, acerca de la necesidad de que la «cuestión indígena» fuera discutida en reuniones de «expertos», que se realizaran estudios e investigaciones «especiales» y que se establecieran instituciones «científicas» dedicadas al tema. Este discurso contribuía a establecer el derecho de los indígenas a un trato especial y el correspondiente deber de los Estados con los mismos, lo que ofrecía a los indigenistas la posibilidad de presentar su acción como indispensable tanto a los gobiernos como a los 'destinatarios'.⁵⁴

En la Convención Internacional se establecía que los miembros del Consejo Directivo del III, nombrados por los países, debían ser «representantes técnicos», los miembros del Comité Ejecutivo «preferentemente personas conocedoras del problema indígena o entendidas en materia de sociología», el director «persona de reconocida competencia en materia indígena y poseer un conocimiento comparativo del problema indígena en diversos países americanos» y, finalmente, que el III debía promover «conferencias internacionales de expertos para el estudio de problemas de carácter técnico de interés común para los países y a este efecto podrá solicitar de los respectivos gobiernos el nombramiento de expertos que los representen en dichas conferencias».

Sobre esta base, el III debía construir su legitimidad. ¿De qué manera se dio entonces el proceso de configuración de este campo indigenista y de definición de sus integrantes?

En los meses siguientes a Pátzcuaro, la construcción de la figura del experto indigenista se realizó siguiendo una modalidad típica de las estrategias de profesionalización, a través de la selección por méritos llevada a cabo por el juicio de sus pares.

En julio de 1940, Sáenz —nombrado director provisional del III el 29 de abril, durante la primera reunión del Comité Ejecutivo

54. Una de las resoluciones adoptadas en la «Octava Conferencia Panamericana» (Lima, 1938) declaraba que los indígenas, «como descendientes de los primeros pobladores de las tierras americanas», tenían «un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir la deficiencia de su desarrollo físico e intelectual», y que debía ser propósito de todos los Gobiernos «desarrollar políticas tendientes a la completa integración de aquellos [los núcleos indígenas] en los respectivos medios nacionales». Los documentos de Lima fueron utilizados por la Comisión que, en Pátzcuaro, se encargó de preparar el proyecto del III. Véase III 1940, *Primer Congreso*, vol. I, doc. 16, y vol. IV, doc. 62.

Provisional (CEP)— afirmaba que «una de las más importantes labores preliminares del Instituto, indispensable para emprender las que posteriormente deba realizar, es la formación de un copioso y exacto Directorio de personas e instituciones *que de manera más o menos especializada se dediquen a asuntos indígenas en el Continente*».⁵⁵

Los asistentes al Congreso fueron el primer grupo de referencia para preparar el directorio, que después se amplió a los 'indigenistas' sugeridos por los primeros al enviar un cuestionario biográfico en el que se preguntaba acerca de la profesión o campo de interés, los estudios cursados, la especialidad, la experiencia entre grupos indígenas, los idiomas conocidos, los cargos actuales y cargos anteriores, los principales trabajos científicos, y las «afiliaciones con sociedades y organizaciones indigenistas, profesionales y científicas». El guatemalteco Carlos Girón Cerna —delegado oficial en Pátzcuaro, miembro suplente de David Vela en el CEP desde julio de 1940 y secretario del III desde enero de 1941— se encargó de escribir a los que habían participado en el Congreso y de solicitar su colaboración para la formación del directorio.

En el programa de trabajo de enero de 1941, se indicaban, entre las tareas principales, la elaboración de directorios y «promover, estimular y coordinar la preparación de técnicos (hombres y mujeres) dedicados al problema indígena». De hecho, se preveía la formación de ocho tipos de directorios: de departamentos de asuntos indígenas, de indigenistas, de organizaciones indígenas, de publicaciones periódicas indigenistas, de instituciones científicas indigenistas, de instituciones educativas, de maestros rurales de zonas indígenas y de indígenas distinguidos.⁵⁶

A los tres meses de Pátzcuaro, el directorio de indigenistas incluía 800 nombres, y, durante el año de 1941, se despacharon, desde el III, más de 8.000 cartas y circulares.⁵⁷

55. Informe del Sáenz al Comité Ejecutivo, 26/7/1940, AHIII, Libro de Actas de las Asambleas del Comité Ejecutivo, 1940-1948 (ACE), ff. 3-4 y f. 7. Cursiva mía.

56. Proyecto de programa de trabajo, presentado en la sesión del 8/1/1941, AHIII, ACE, ff. 409-410. No sabemos lo que ocurrió con los otros directorios.

57. Informe de Sáenz al Comité Ejecutivo, 26/7/1940; Sesión del CEP del 5/9/1941, AHIII, ACE, ff. 388-392; Informe de Girón Cerna del 21/3/1942, AHIII, México, Girón Cerna.

En junio de 1941, el estadounidense Emil Sady llegó a México para colaborar con Girón Cerna, y, en septiembre, Juan Comas entró a formar parte del reducido personal del III.⁵⁸ Empleado del Office of Indian Affairs, Sady fue designado representante en América Latina, con el encargo de establecer relaciones directas con indianistas y administradores de asuntos indígenas.⁵⁹ Juan Comas, antropólogo físico, español de origen y naturalizado mexicano, representaría una figura importante del indigenismo interamericano, y su participación tendría la peculiaridad de ir acompañada de una constante campaña antirracista.⁶⁰

En esos meses, Girón Cerna, Sady y Comas fueron los que se encargaron de los primeros proyectos del III, entre ellos el directorio de indigenistas, y de empezar la publicación de los órganos oficiales: la revista *América Indígena* y el noticiero *Boletín Indigenista*, cuya dirección se encargó inicialmente al mismo Girón Cerna. Ambos, especialmente la revista, eran parte importante de la construcción del campo indigenista. Muchos de sus colaboradores enviaron sus fichas biográficas para el directorio y/o listas de personas especializadas en asuntos indígenas. El análisis de estas fichas y listas es útil para entender cómo se interpretó el proyecto del III en los países y desde posiciones diferentes. La comparación entre Guatemala y Perú es especialmente sugerente, pues el primero era un país donde el indigenismo estaba ausente o periférico, mientras que el segundo era un país en que muchos y distintos indigenismos tenían recorrido histórico y presencia actual.

58. También trabajaban en el III tres auxiliares mecanógrafas: Raquel Méndez, Alicia Román y María A. Gutiérrez. En especial fue Raquel Méndez la que se encargó de archivar la documentación producida y gracias a su trabajo podemos hoy reconstruir los inicios del III.

59. Sady había participado en Páztcuaro como asesor de la delegación de Estados Unidos. Una nota necrológica en la cual se reconocen sus aportes a la organización del Instituto en Rubio Orbe 1974.

60. Para una biografía de otros indigenistas, véanse Medina Hernández 1971 y Aguirre Beltrán 1990: 311-314.

Guatemala: el indigenismo ausente

Las cartas que llegaron inicialmente desde Guatemala describían una situación de ausencia del indigenismo. Rafael Arévalo Martínez, director de la Biblioteca Nacional, escribía, en agosto de 1940, que, en su país, no se contaba con instituciones indigenistas «por ser una actividad nueva y con visos continentales la campaña indigenista».⁶¹ Al año siguiente, el economista Luis Beltranena era casi de la misma opinión, al afirmar que eran muchos «los que en Guatemala se interesan en los problemas indigenistas, pero pocos los que demuestran particular cariño por los aspectos concretos y científicos de los mismos».⁶² Ambos, sin embargo, mencionaron algunos nombres: Arévalo Martínez señalaba al mismo Beltranena, y ambos coincidían en señalar a David Vela y a Fernando Juárez Muñoz. El primero recordaba, además, a Miguel Ángel Asturias, Jorge del Valle Matheu, Ovidio Rodas Corzo, y a los presbíteros Jesús Fernández y Celso Narciso Teletor. Era un grupo bastante variado en cuanto a las posiciones sobre el tema indígena: incluía a un intelectual que defendía las teorías sobre la degeneración racial de los indígenas y abogaba por un proyecto eugenésico de nación —Asturias—;⁶³ un sociólogo y abogado —Del Valle Matheu—;⁶⁴ un fotógrafo y pintor que había participado en el debate «sobre el indio» de 1937, y se había ubicado al lado de Carlos Gándara Durán y Juárez Muñoz —Rodas Corzo— (Casaús Arzú 2008); y dos sacerdotes especializados en lenguas indígenas, uno de ellos autor de catecismos en cakchiquel —Fernández y Teletor—.⁶⁵

61. Arévalo Martínez a Sáenz el 13/8/1940, AHIII, Guatemala, Arévalo Martínez.

62. Beltranena a Girón Cerna el 6/5/1941, AHIII, Guatemala, Beltranena.

63. Asturias, junto con otro autor, Carlos Samayoa Chinchilla, y los médicos higienistas Federico Mora y Epaminondas Quintana, era parte de una corriente racialista influida por el positivismo spenceriano y también por las teorías eugenésicas mexicanas. Sin embargo, si para Asturias Mora o Quintana todavía hay una vía de redención con la mejora de la raza, para Samayoa Chinchilla no hay regeneración posible, y llega a abogar por el exterminio. Véase Casaús Arzú 2009a.

64. Había publicado, en 1932, un *Ensayo de sociología guatemalteca*. Información biográfica de Del Valle Matheu del 4/3/1942, AHIII, Guatemala, Del Valle Matheu.

65. Información biográfica de Teletor del 24/2/1942, AHIII, Guatemala, Teletor.

Beltranena, por su parte, mencionaba al ministro de Educación, Antonio Villacorta, a un estudiante de la Facultad de Ciencias Económicas, J. Antonio Manuel Noriega, y a un periodista de *Nuestro Diario*, Federico Hernández de León. Es curioso el señalamiento de Villacorta, ya que había sido precisamente este ministro del dictador Ubico quien declaró, en una reunión educativa en Panamá, que, en Guatemala, no existía un «problema indígena».⁶⁶ A su vez, el ministro de Educación señalaba a David Vela, Miguel Ángel Asturias, al profesor y traductor de quiché Flavio Rodas (padre de Ovidio) y al director del museo arqueológico, Carlos A. Villacorta. También consideraba que había dos instituciones que se ocupaban de asuntos indigenistas: la SGHG y el Museo de Arqueología.⁶⁷

Muchos de los que desde Guatemala se interesaron en el Congreso de Pátzcuaro y en las actividades del III eran miembros de la SGHG. La etnóloga Lilly de Jongh Osborne, originaria de Costa Rica y especialista en textiles y cultura material indígena, vocal de la SGHG, envió algunos nombres, aunque aclaraba que probablemente iban a ser los mismos ya enviados por otros miembros de la Sociedad, ya que «somos tan pocos los que nos interesamos en asuntos indígenas que por fuerza se repetirán los nombres».⁶⁸ Por su parte, el sociólogo y abogado Jorge del Valle Matheu escribía a Carlos Girón Cerna que «Ya Ud. conoce perfectamente en esta tierra a quienes interesan los estudios indigenistas», por lo que omitía los nombres.⁶⁹

En diciembre de 1940, Fernando Juárez Muñoz —mencionado por Arévalo y Beltranena y uno de los guatemaltecos que Sáenz hubiera querido que participara en Pátzcuaro— enviaba una lista de instituciones y personas que se interesaban «en asuntos relativos al Indio Guatemalteco». Ofrecía su colaboración y añadía que «mi

66. En 1945, al proponer el proyecto de creación del Instituto Indigenista Nacional, Goubaud recordará estas palabras de Villacorta.

67. Villacorta el 9/12/1940, AHIII, Guatemala, Villacorta.

68. Jongh Osborne a Sáenz el 4/9/1940, en AHIII, Guatemala, Jongh Osborne. La etnóloga ya se había interesado para poder participar en Pátzcuaro, pero no hubo recursos para su viaje, AHIII, Guatemala, Embajada de México.

69. Del Valle Matheu a Girón Cerna el 23/6/1941, AHIII, Guatemala, Del Valle Matheu.

devoción a la causa del indio me impone el deber de ayudar a quienes, como Uds., han puesto los cimientos para una redención más generosa y más hacedera, en la triste condición de la raza autóctona».⁷⁰ Entre las instituciones, aparecía de nuevo la SGHG, además de la Sociedad El Porvenir de los Obreros, la Sociedad de Auxilios Mutuos del Comercio, el Club Rotario y el Club Turístico. La lista de personas incluía 35 nombres, y se especificaba su especialidad y la ciudad en que radicaban. Se trata de una lista bastante sorprendente. El ámbito mayoritario era la sociología (12), seguido por la historia (11), la etnología (4), la lingüística (3), la economía (2) y el «folclorismo» (2). La mayor parte radicaba en la capital (28), otros en Quetzaltenango (2), Antigua (2), uno en Mazatenango, otro en Coban y otro en Jalapa. El periodista David Vela es señalado curiosamente entre los sociólogos, que, por lo demás, incluían a intelectuales muy importantes (¡pero con visiones muy distintas!) como Jorge Luis Arriola, Ramón Aceña Durán o Epaminondas Quintana. Entre los historiadores, encontramos de nuevo a representantes de corrientes muy encontradas como Joaquín Rodas, Carlos Gándara Durán, Federico Hernández de León o Pedro Pérez Valenzuela. Entre los etnólogos, se indicaban a Flavio Rodas y a su hijo Ovidio. Los dos economistas eran el ya mencionado Beltranena y su alumno Manuel Noriega. Los lingüistas eran los sacerdotes, ya señalados por Arévalo, Celso Narciso Teletor y Jesús Fernández. Finalmente, los dos folcloristas mencionados por Juárez Muñoz eran Miguel Ángel Asturias y Carlos Samayoa Chinchilla.

Si bien Juárez Muñoz presenta su lista como de personas «interesadas en el Indio» y no de 'indigenistas', sorprende de todas formas que encontremos a nombres como Epaminondas Quintana, Federico Hernández de León, Pedro Pérez Valenzuela, Miguel Ángel Asturias o Carlos Samayoa Chinchilla. Todos ellos representaban posiciones muy difícilmente ubicables en una postura indigenista y, además, muy lejanas de la visión del mismo Juárez Muñoz; al contrario, eran todas voces de la corriente eugenésica y algunos, como Hernández de León y Samayoa Chinchilla, hasta partidarios del exterminio del indio

70. Juárez Muñoz a Chávez Orozco el 6/12/1940, AHIII, Guatemala, Juárez Muñoz.

como solución al «problema indígena». Ya mencionamos las posiciones de Asturias, y, por su parte, el médico higienista Quintana se había pronunciado abiertamente, en el debate de 1937, a favor de medidas de esterilización y de la prohibición de matrimonios «con indígenas o personas enfermas», haciendo referencia al ejemplo de la Alemania nazi. El historiador Pedro Pérez Valenzuela también había participado en ese debate, polemizando con Carlos Gándara Durán sobre la época colonial y argumentando acerca de la «sangre decadente» y la inferioridad de los indígenas. Federico Hernández de León había destacado en la polémica de 1925, acerca del exterminio del indio, y, en esa línea, Carlos Samayoa Chinchilla, escritor y periodista, autor de cuentos y novelas 'indigenistas', fue, en 1937, el contrincante principal de Ramón Aceña Durán, al aconsejar el exterminio, como en Argentina, o la reducción en reservas, como en Estados Unidos, y, solo si no se conseguía este objetivo, la alternativa de mezclar a los indígenas con «representantes de la raza blanca» (Casaús Arzú 2005 y 2009a).

Posiblemente, Juárez Muñoz señalaba a Asturias y Samayoa Chinchilla como folcloristas porque, en sus obras literarias, se encuentra una valoración mítica del indio ancestral en contraste con la visión racista sobre el indígena actual que aparece en la tesis de Asturias o en los artículos periodísticos de Samayoa Chinchilla. Sin embargo, posiciones extremas como las de Quintana o de Samayoa Chinchilla no eran casos aislados, y, al contrario, reflejaban la corriente hegemónica de la época en Guatemala si bien estaban presentes otras voces como la del mismo Juárez Muñoz, Vela o Arriola. Estos últimos se involucrarán con el 'nuevo' movimiento indigenista, pero también aparecerá allí un representante de la postura eugenésica como Quintana.

Otro aspecto interesante de estas primeras listas llegadas de Guatemala, en relación con los desarrollos futuros del indigenismo, además de las presencias, son las ausencias. Nadie menciona a Antonio Goubaud, ni siquiera Juárez Muñoz en su extensa lista, algo curioso, ya que Goubaud había entrado en la SGHG en 1935, cuando Juárez Muñoz era su presidente. No es hasta el mayo de 1941 que aparece el nombre de Goubaud, al que Sáenz había considerado «el mejor» a la hora de decidir los invitados al Congreso. A pesar de que en 1940 Goubaud se encontraba en Washington (donde permanecerá hasta

1943), había sido un participante activo de los debates intelectuales acerca del indio, sobre todo del debate de 1937 en *El Imparcial*. El primero en mencionar a Goubaud como parte de los indigenistas guatemaltecos es el sociólogo Flavio Herrera. Este, ya en 1940, había enviado algunos nombres (en una carta que se había, con toda probabilidad, extraviado) y, en 1941, amplió esa lista. Además de Goubaud, señalaba a Vela, a Carlos Samayoa Chinchilla, a Flavio Rodas y al hijo de este, Ovidio. Añadía que todas eran personas bien conocidas.⁷¹

Las respuestas al cuestionario biográfico también nos ayudan a definir cuál era la posible configuración indigenista guatemalteca y los cambios que ocurrieron. Algunos no se limitaron a contestar a las preguntas, sino que añadieron comentarios e información acerca de su enfoque personal. El profesor Flavio Rodas reivindicaba el haberse especializado en sus conocimientos siempre en «contacto íntimo con los nativos maya-quichés que residen en el altiplano de Guatemala», favorecido en ello por hablar quiché desde la niñez. Se definía a sí mismo como un «indigenista práctico» y, para explicar esta expresión, afirmaba que «extraoficialmente» recorría las escuelas rurales establecidas en los pueblos de quichés para convencer a los maestros de que «los alumnos nativos hagan ejercicios de escribir en su propio idioma algunas lecciones del programa oficial para la enseñanza del español». Debido a la falta de material escolar, estaba compilando él mismo un vocabulario bilingüe quiché-español. Por otra parte, informaba que estaba preparando con su hijo Ovidio nuevos estudios indigenistas que podrían editarse «con la ayuda de que nos sea posible adquirir por alguna institución científica americana».⁷² Unos meses más tarde, solicitaba explícitamente la intermediación del III para conseguir financiación para completar su trabajo de traducción del Popol Vuh. El entonces ya director del III, Manuel Gamio, escribió a Collier para apoyar su solicitud; sin embargo, no obtuvo el resultado esperado.⁷³

71. Herrera a Girón Cerna el 23/5/1941, AHIII, Guatemala, Herrera.

72. Información biográfica de Rodas del 17/12/1941, AHIII, Guatemala, Rodas.

73. Rodas a Manuel Gamio el 1/6/1942; Gamio a Rodas el 26/6/1942 y 8/9/1942; Rodas a Gamio el 15/12/1942, AHIII, Guatemala, Rodas.

Mientras tanto, el 19 de diciembre de 1941, se formalizó un «grupo indigenista» afiliado al III, coordinado por David Vela e integrado por Alfonso Orantes y Manuel Galich (secretarios), Jorge Luis Arriola (Sección Educativa), Mario Monteforte Toledo (Sección Económica), Epaminondas Quintana (Sección Biológica), José Castañeda (Sección Artística), Flavio Herrera (Sección Jurídica), Joaquín Pardo (Sección Bibliográfica) y Flavio Rodas (Sección Lingüística). El comentario que David Vela publicó en *El Imparcial* incluía implícitamente una definición de 'indigenista' en línea con la de Pátzcuaro, al afirmar que: «Al indigenista le interesa la condición actual del indio y el conjunto de actividades tendientes a mejorarla, dentro de la preocupación continental de cohesionar y fortalecer a todas y cada una de las nacionalidades del nuevo mundo». En las razones para la creación del grupo, se aclaraba, además, que la proporción de la población indígena en relación con la población total del país hacía «depender del mejoramiento de las condiciones en que vive la masa indígena el bienestar y el progreso de la nación entera». Se hacía referencia al compromiso adquirido por Guatemala en el Congreso de Pátzcuaro y a que era conveniente y «patriótico» anticipar los trabajos del Instituto Indigenista Nacional que se crearía una vez que el Gobierno ratificara la Convención Internacional. Por lo tanto, se consideraba «trabajo previo formar conciencia nacional a favor de la idea indigenista». En referencia al trabajo de las Secciones, se indicaba que se procuraría «obtener la cooperación de indigenistas en las provincias, especialmente dentro de los grupos indígenas».⁷⁴ Este último aspecto es especialmente relevante, ya que preveía la presencia de 'indigenistas indígenas'.

Cabe mencionar que, en la formación de este grupo, también hubo relevantes intervenciones externas. De hecho, el estadounidense Emil Sady participó en las reuniones como representante del III. Su viaje a Guatemala tenía precisamente el objetivo de establecer

74. «Bases para la creación del grupo indigenista de Guatemala afiliado al Instituto Indigenista Interamericano», AHIII, Guatemala, Orantes. La noticia fue publicada en «Institutos Indigenistas Nacionales. Guatemala».

contacto con los indigenistas guatemaltecos.⁷⁵ Por otra parte, había una presencia que difícilmente podía calificarse como indigenista: nos referimos a Quintana, nombrado director de la Sección Biológica, del cual ya conocemos las posiciones sobre el tema. Además, en las reuniones, también participó Samayoa Chinchilla.

Es interesante notar las distintas reacciones que provocó la formación del grupo guatemalteco en relación con la reivindicación de pertenencia al indigenismo. Por un lado, uno de sus secretarios, el escritor y poeta Alfonso Orantes, no remitió la información biográfica para el directorio, a pesar de formar parte del grupo, y alegó lo siguiente: «[...] no podría ni puedo considerarme un indigenista. Aficiones y dedicaciones sobre el particular debido al medio sí me preocupan al respecto; pero cargos especiales y trabajos científicos hasta ahora no tengo ninguno».⁷⁶ Para usar las categorías de Sáenz, Orantes no se consideraba ni un 'indianista' ni un 'indigenista', si acaso un 'indianófilo'.

Por otro lado, Juárez Muñoz, a pesar de no tener ningún cargo en la mesa directiva del grupo, no solo envió su ficha biográfica, sino que anotaba, en el apartado relativo a las afiliaciones con sociedades y organizaciones indigenistas, lo siguiente: «sociedad indigenista recién fundada en esta ciudad».⁷⁷ Su pertenencia indigenista se había de inmediato identificado con el grupo. Además, reivindicaba su libro *El indio guatemalteco* como el único editado en el país hasta la fecha y mencionaba sus trabajos en la prensa «en defensa del indio». Una posición bastante menos optimista sobre el futuro indigenista de Guatemala es la que encontramos en Jorge Luis Arriola. Al recibir las felicitaciones de Girón Cerna por su nombramiento como director de la Sección Educativa del grupo indigenista, Arriola contestaba que no habían tenido mayor actividad, debido, en parte, a la ausencia de

75. Sady permaneció en Guatemala hasta principio de enero de 1942. Girón Cerna escribió a Carlos Estévez, Herrera, Juárez Muñoz, Orantes, Samayoa Chinchilla y Quintana para agradecerles el apoyo prestado a Sady durante su estancia, AHIII, Guatemala, varias carpetas.

76. Orantes a Girón Cerna el 25/2/1942, AHIII, Guatemala, Orantes.

77. Información biográfica de Juárez Muñoz del 27/2/1942, AHIII, Guatemala, Juárez Muñoz.

Vela y a la falta de base económica. Temía, de hecho, que «el entusiasmo por el indigenismo, entre nosotros, no pase de las publicaciones hechas aquí y allá». Aclaraba, además, el papel protagónico que había tenido Sady en su formación, pues consideraba que «en realidad, la colaboración que prestamos al señor Sady fue muy modesta».⁷⁸

También enviaron su información biográfica dos músicos. Jesús Castillo de Quetzaltenango acababa de publicar un estudio acerca de la música maya-quiché y consideraba que su especialidad era «el cultivo, en toda forma, de la música indígena» junto a la investigación acerca de sus costumbres. Unos meses más tarde, se solicitó su colaboración en uno de los primeros proyectos del III acerca de programas radiofónicos y grabaciones de música indígena.⁷⁹ Otro músico, Ismael Méndez Zebadúa —quien informaba haber recibido cursos de composición musical en Guatemala y Estados Unidos, además de tener conocimiento de los instrumentos indígenas y colaborar como crítico musical con *El Imparcial*— se apuntaba como «miembro de la sección artística del Instituto [grupo] Indigenista de la ciudad de Guatemala».⁸⁰ Ambos estaban incluidos en la lista de guatemaltecos que circuló antes de Pátzcuaro como músicos folclóricos y, además, en el caso de Castillo, se anotó al margen «muy estimado, entusiasta».⁸¹

Desde Totonicapán, el ex alcalde y juez de paz Jesús Carranza Juárez también contestaba al cuestionario y escribía que: «en realidad no soy más que un admirador de la raza indígena y no he tenido más que uno que otro gesto en el arranque de quererla defender y levantarle un trono de amor». Trabajaba entonces para casas comerciales, pero su campo de interés era la antropología, había estudiado el quiché y las costumbres locales, y afirmaba no tener ningún

78. Girón Cerna a Arriola el 14/2/1942 y respuesta de Arriola del 16/3/1942, AHIII, Guatemala, Arriola.

79. Castillo a Girón Cerna el 20/2/1942 e información biográfica con la misma fecha; Gamio a Castillo el 8/9/1942, AHIII, Guatemala, Castillo.

80. Información biográfica de Méndez Zebadúa del 11/3/1942, AHIII, Guatemala, Méndez Zebadúa.

81. «Lista de indigenistas de Guatemala», sin fecha: 2 y 5, AHIII, Guatemala, Asuntos Generales.

trabajo científico, pero sí «buena voluntad, deseo y mucho corazón a la causa, humildemente quiero ser útil al indio».⁸² Se trataría de un 'indianófilo'. También cabría dentro de esta categoría el profesor Juan de León, de Quiché, quien decía tener «conocimientos empíricos» en arqueología, con experiencia en «costumbres, artes y ciencias entre quichés». Había preparado varios escritos, inéditos, acerca del zodiaco, nombres populares, panteón de deidades y datos históricos quichés. Enviaba una descripción y la traducción del himno de guerra (*Cajmul kul*), además de un himno al 19 de abril, fecha que, en Pátzcuaro, se había acordado dedicar a la celebración del «Día del Indio».⁸³

A sus 82 años de edad, remitía sus datos también el misionero de origen estadounidense Eduardo M. Haymaker, quien, tras unos años en México, desde 1887 se había establecido en Guatemala y se ocupaba de tareas de evangelización y de la fundación de iglesias, de escuelas y de un periódico, *El Mensajero*. Declaraba haber querido siempre «hacer algo grande y práctico para los indígenas» y esperaba que su «trabajo desorganizado y casual» pudiera ser útil al «trabajo más sistemático que otros por fin han emprendido».⁸⁴

Además de los indianófilos y los que se presentaban como 'prácticos' o 'empíricos' en su enfoque, había quienes enviaron sus datos a pesar de no tener ninguna experiencia con grupos indígenas o intereses específicos, como Eduardo Conde Cortez, director de la escuela normal de maestros rurales de la capital.⁸⁵ Otros, como Rafael E. Monroy, primer secretario de la SGHG cuando se fundó en 1923 y autor de un estudio (todavía no concluido en ese momento) sobre el Popol Vuh, consideraban no merecerse la distinción de aparecer en

82. Carranza Juárez a Girón Cerna el 19/2/1942, información biográfica con la misma fecha, AHIII, Guatemala, Carranza Juárez.

83. Información biográfica de León del 23/2/1942 y escritos sin fecha, AHIII, Guatemala, León.

84. Haymaker a Girón Cerna el 20/2/1942 e información biográfica con la misma fecha, AHIII, Guatemala, Haymaker.

85. Información biográfica de Eduardo Conde Cortez el 17/2/1942, AHIII, Guatemala, Conde Cortez. Estaba incluido en la lista de indigenistas guatemaltecos que circuló antes de Pátzcuaro, quizás por su posición en la educación rural.

el directorio, ya que sus actividades no habían tenido significación para asuntos indigenistas. Sin embargo, Monroy hacía una interesante consideración acerca de un futuro protagonismo del indio guatemalteco en la resolución del problema:

[...] nuestro indio, tan traído y llevado por idealismos políticos más que por actos concretos, merece ciertamente un estudio más asiduo y profundo que hasta el presente no está hecho y no sería muy remoto que en lejana liquidación que viene, sea el indio el que resuelva nuestro problema, ya que nosotros no hemos querido fijarnos ni resolver el de él.⁸⁶

Por su parte, el profesor y botánico Ulises Rojas, quien, además de los cargos en el ámbito educativo, había recibido varias distinciones por el descubrimiento de plantas y flores oriundas de Guatemala, señalaba haber sido promotor de una dependencia de la Secretaría de Educación para la alfabetización indígena. Lo más interesante de sus anotaciones era que, en el apartado relativo a las sociedades u organizaciones indigenistas, señalaba su amistad con Pío Jaramillo Alvarado, el autor de *El indio ecuatoriano*.⁸⁷ Esto confirmaría la percepción de la falta de un ambiente propicio al indigenismo en Guatemala y también que la campaña indigenista, vista desde Guatemala, era algo nuevo y con enfoque continental, como ya había señalado explícitamente Arévalo Martínez.

De hecho, a pesar de la formación del grupo indigenista a finales de 1941, no fue hasta la caída de Ubico que hubo posibilidades concretas para un programa indigenista en Guatemala. En agosto de 1944, cuando todavía no había sido derrocado el gobierno de facto del general Federico Ponce Vaides, Juárez Muñoz escribía al director del III que la SGHG, de la cual era presidente, que había dispuesto la creación de una comisión que se encargara del «problema del indio» y de promover la «incorporación de Guatemala al movimiento que se opera en América en favor de las razas aborígenes». Añadía que

86. Información biográfica de Monroy del 20/2/1942 y carta a Girón Cerna del 22/2/1942, AHIII, Guatemala, Monroy.

87. Rojas a Girón Cerna el 17/2/1942 e información biográfica con la misma fecha, AHIII, Guatemala, Rojas.

el país había estado alejado de este movimiento por falta de interés del Gobierno, pero ahora se podía «rectificar el torcido procedimiento que se ha seguido hasta la fecha».⁸⁸ En los dos meses siguientes a la Revolución de Octubre, el mismo Juárez Muñoz realizó varias gestiones, desde la presidencia del SGHG, para conseguir la adhesión al III y la ratificación de la Convención Internacional. Al escribir al secretario de Relaciones Exteriores sobre «la urgencia, la necesidad y la conveniencia» de que Guatemala se adscribiera al movimiento indigenista, no mencionaba la responsabilidad de la élite intelectual del país, que, en su mayoría, había adoptado una postura eugenésica, sino que atribuía la responsabilidad a la política de Ubico, quien:

[...] en su condición de autócrata se negó a participar en esta lucha, por su ceguera de no ver sino lo que se le ponía ante su lente de político miope. Es así que contando nuestro país con una mayoría abrumadora de indígenas, se ha conformado el gobierno con erigir el feo monumento a la raza indígena que como un sarcasmo se ostenta en el paseo de la Reforma [...].⁸⁹

También escribió al rector de la Universidad de San Carlos, entonces en fase de reorganización, acerca del importante papel que podía cumplir la universidad, siguiendo el ejemplo de otras del continente, en estudiar los idiomas, el folclore, el arte y la música indígenas para acercarse a ellos y «no como una curiosidad de investigadores del pasado». Consideraba que Guatemala no era «una nación congruente», al estar formada por indígenas y ladinos, y que era necesario formar «una nacionalidad aglutinada por un interés común y comunes medios para lograrla».⁹⁰

Sin embargo, el protagonista de la creación del Instituto Indigenista Nacional (IING) y su primer director fue un *outsider*, Antonio Goubaud, que ni siquiera había sido parte del grupo indigenista

88. Juárez Muñoz a Gamio el 21/8/1944, AHIII, Guatemala, Juárez Muñoz.

89. Juárez Muñoz al secretario de Relaciones Exteriores el 15/11/1944, *ibíd.*

90. Juárez Muñoz a Mora el 27/12/1944 y respuesta del 6/1/1945. De estas cartas, envió copia a Manuel Gamio, *ibíd.*

fundado a finales de 1941,⁹¹ aunque sí había mantenido correspondencia con Carlos Girón Cerna, primero, y con Manuel Gamio y Juan Comas después, y recibió, además, las publicaciones del III mientras estaba en la Universidad de Chicago. Desde allí escribió a Girón Cerna en agosto de 1941 que «la fe que tengo en el indio para el futuro bienestar de Guatemala, es la que me ha traído a estas tierras en busca de conocimientos científicos que me permitan comprenderlos mejor. Y de las ciencias, la que mejor me podía guiar en mi empeño es la antropología social».⁹² Ya de vuelta a Guatemala, estando en San Juan Chamelco en 1944, Goubaud tenía palabras entusiastas sobre el nuevo ambiente revolucionario y consideraba que, con la revolución, había llegado el momento propicio para el indigenismo: «los problemas indígenas en Guatemala se hacen cada día más patentes a la mayoría de las personas conscientes del país. Parece que ha llegado el tiempo de que se cristalice este pensamiento de alguna forma». Había entonces que ir preparando el terrero para la creación de una Dirección de Asuntos Indígenas y un Instituto Indigenista Nacional, ambos con relaciones de trabajo y colaboración con el III.⁹³

En los meses siguientes, Goubaud y David Vela prepararon el proyecto y el reglamento del futuro instituto, que presentaron al nuevo ministro de Educación, Manuel Galich, que había sido secretario del grupo indigenista. El proyecto también llevaba las firmas de Lilly de Jongh Osborne, Ovidio Rodas Corzo y Julio Roberto Herrera.⁹⁴ A pesar de que el nuevo organismo, inaugurado en septiembre de 1945, no alcanzó la autonomía que se había propuesto, tanto su organización como los primeros proyectos que emprendió configuraban una propuesta inédita para Guatemala. Su Consejo Consultivo preveía la participación de dos representantes indígenas y contaba

91. Goubaud pertenecía por edad, pero no por adscripción histórica, a la generación de 1920, y no tenía vínculos sociales ni de amistad con esta red de intelectuales; sin embargo, terminó ocupando un lugar central a través de uno de sus principales mediadores, David Vela. Véase Casaús Arzú 2009b.

92. Goubaud a Girón Cerna el 25/8/1941, AHIII, Guatemala, Goubaud Carrera.

93. Goubaud a Comas el 8/11/1944, *ibíd.*

94. Memorial, anteproyecto, reglamento y correspondencia de Goubaud con Comas y con Gamio, 1945, *ibíd.*

con investigadores indígenas encargados de realizar encuestas y estudios en las diversas regiones del país.⁹⁵ El plan de Goubaud fue trazado como un indigenismo con participación indígena, algo impensable en el contexto guatemalteco solo pocos años antes y poco común en todo el continente. Desde luego, esto no significó que no hubiera otras voces o que esta trayectoria inicial no sufriera posteriormente cambios radicales.⁹⁶

En julio de 1945, se realizó en Cobán un «Congreso de Maestros, Profesionales y Líderes de Raza Indígena», organizado por el Ministerio de Educación Pública. Era parte de un «Plan general», que incluía, además, una encuesta sobre la vida indígena para que fuera contestada por todos los ciudadanos y un congreso de indigenistas que determinara «el plan a seguir en el proceso de integración de los indígenas a la civilidad guatemalteca». En el plan, estaba involucrada la Universidad de San Carlos y parecía estar cerca de las propuestas de Juárez Muñoz de unos meses antes.

Desde el Ministerio, se le requirió a Epaminondas Quintana, en ese momento en la Oficina de Sanidad Pública, que comentara el proyecto.⁹⁷ Además de pequeñas sugerencias sobre el temario, Quintana remitió un texto en que expresaba su punto de vista, que resulta especialmente interesante con relación a la construcción del campo indigenista. Consideraba que la condición de los indígenas guatemaltecos era incompatible con la democracia y la justicia social, por lo que era obligación del Gobierno y de las élites tratar de resolver el «problema indígena». Hasta aquí se trata de la premisa básica para legitimar el indigenismo. Añadía que, siendo indígena la mayoría de los habitantes, «el problema no es problema de minoría, sino de nación. Son los guatemaltecos —no los indios guatemaltecos— los que

95. Memoria del IING, 1945 y 1946, *ibíd.*

96. El golpe de Estado de 1954 interrumpió esta trayectoria, y, si bien el IING fue reabierto tras una breve suspensión, asumió una orientación de clara aculturación y 'ladinización', por lo que se alejó del proyecto de Goubaud y de su sucesor, Joaquín Noval, que fue encarcelado.

97. Francisco Morán, jefe del Departamento de Alfabetización del Ministerio de Educación Pública, a Epaminondas Quintana el 28/4/1945 y respuesta del 2/5/1945, AHIII, Guatemala, Secretaría de Educación Pública.

tienen que ser redimidos». Esto también podía ser coherente con un indigenismo que buscara la integración y no la simple incorporación. Sus palabras recordaban las de Vela al fundar el grupo indigenista. Sin embargo, las conclusiones de Quintana eran que había que evitar tanto el epíteto de «indígena» como el de «indigenista». Respecto de 'indígena', señalaba:

Si institutos, oficinas, escuelas, asociaciones o cualquier instrumento de cultura se apellidan oficialmente como INDÍGENAS, resulta que: a) el *soit disant* 'LADINO' se cree superior o al menos diferenciado de los otros guatemaltecos; b) el indio continúa sintiéndose inferior, prolongando así el complejo de desgracia y de resignación que le metieron hasta el meollo los conquistadores españoles.

En cuanto a «indigenista», concluía:

[...] opino que cualquier instituto oficial que tienda a democratizar y a mejorar al indio, NO DEBE LLEVAR EL EPÍTETO DE INDIGENISTA. Rural, Campesinal, Agrícola, Guatemalteco, pueden ser epítetos que mejor le convengan. De lo contrario continuaremos prolongando la principal causa de desdicha del indio: el concepto que de él tiene el ladino, y que él tiene del ladino.⁹⁸

Estas afirmaciones de Quintana crean algunos problemas de interpretación, por la pertenencia de su autor a la corriente eugenésica según las opiniones que había expresado en el debate de 1937. Por otra parte, el mismo Quintana había entrado en el grupo indigenista fundado en diciembre de 1941 y fue, además, nombrado director de la Sección Biológica. Estas afirmaciones suyas de 1945, en todo caso, nos recuerdan que, en el mismo debate, estaba presente la negación de la legitimidad del término 'indigenista' y que esto podía tener procedencias muy distintas, desde la oposición al término que había expresado el boliviano Elizardo Pérez por su «sabor a patronato» hasta la de Quintana, que parecía haber modificado radicalmente su postura.

98. «Punto de vista del Dr. Epaminondas Quintana con respecto al problema indígena de Guatemala», *ibid.* Mayúsculas en el original.

Perú: los muchos indigenismos

Si desplazamos nuestra mirada hacia Perú, nos encontramos con una situación bastante distinta a la guatemalteca. En lugar de una casi ausencia del indigenismo, el Perú parecía seguir cumpliendo con la descripción de Sáenz, pues mostraba a lo largo y ancho de su territorio muchos y distintos tipos de «preocupación indigenista». Por otra parte, en Pátzcuaro se había establecido que el «Segundo Congreso Indigenista Interamericano» debía celebrarse en Cuzco y, por ello, había una correspondencia más frecuente entre el III y los indigenistas peruanos, además de que la preparación de este Segundo Congreso fue especialmente larga y no se realizó hasta 1949.⁹⁹

La lista más amplia de «personas que se han dedicado a estudiar el problema indígena en el Perú» fue remitida por Gerardo Bedoya Sáez, de la Dirección de Asuntos Indígenas y delegado oficial en Pátzcuaro, y por el periodista Walter Montaña, originario de Cochabamba, que había colaborado con la Embajada de México en la preparación de la delegación peruana y tuvo relación personal con Sáenz.¹⁰⁰ La lista incluía el «nombre del indigenista», su tema de especialización y su dirección postal, con un total de casi cien nombres.¹⁰¹ En conjunto, configura un complejo mapa de aproximaciones

99. El Congreso de Cuzco, que hubiera tenido que verificarse desde el año de 1943, fue programado una primera vez para junio-julio de 1948, pospuesto al 10 de octubre del mismo año y, posteriormente, al 24 de junio de 1949, cuando efectivamente se celebró. Véase «Aplazamiento», «Definitiva celebración» y «Número especial». Su efectiva realización fue encargada a una nueva Comisión Organizadora, nombrada por el gobierno militar del general Odría, cuyo golpe de Estado interrumpió el gobierno de Bustamante en octubre de 1948.

100. Ministro presbiteriano, Montaña ofició el servicio religioso en el funeral de Sáenz según noticia aparecida en *El Universal* el 26/11/1941. Recuerda su relación con Sáenz en una carta a Gamio el 14/8/1942. Envío su información biográfica para el directorio el 22/5/1942, en AHIII, Perú, Montaña.

101. «Nómina de las personas que se han dedicado a estudiar el problema indígena en el Perú», cuatro folios, sin fecha, AHIII, Perú, Ministerio de Educación Pública. Esta lista debe de ser anterior a diciembre de 1942, al estar en papel oficial del Ministerio de Salud Pública, Trabajo y Previsión Social, al cual perteneció la Dirección de Asuntos Indígenas hasta esa fecha, cuando fue trasladada al recién creado Ministerio de Justicia y Trabajo.

regionales y temáticas a la cuestión indígena. Desde el punto de vista geográfico, si bien un poco más de la mitad de los nombres procedían de la capital (57), un número considerable radicaba en Cuzco (15), en Ayacucho (5) o Huancayo (5), Cajamarca (3) Arequipa (3), así como en Huánuco, Áncash, Puno, Sicuani, Tacna y Jauja. El reparto disciplinario puede revelarse algo arbitrario, como ya se vio en el caso guatemalteco. Según la «especialización», en la lista había una mayoría de educadores (29) y sociólogos (24), seguidos por los que se agruparon bajo el área jurídico-legal (12) y la historia (8). Las demás categorías incluían a la agronomía, la arqueología, la antropología, la lingüística, el folclore, la música, la biología, el ámbito médico-sociológico, el arte e, incluso, la botánica. Pero habría que señalar que muchos de estos intelectuales y funcionarios hubieran podido ser asignados a más de una de estas categorías y que algunas de ellas parecen ser muy amplias, como el área educativa, en la que encontramos a José Uriel García y a José María Arguedas, pero también a José Ángel Escalante o al folclorista de Ayacucho Moisés Caveró (a pesar de que existía una categoría específica de «folclore»). Otro folclorista de Ayacucho, Néstor Cabrera, fue incluido en el área de historia. Ambos pertenecían al Centro Cultural de Ayacucho, creado en 1934, que publicaba la revista *Huamanga* y reivindicaba el quechua y las tradiciones locales.¹⁰² En el área sociológica, se especificaban los temas socioeconómico y socioeducativo, además de los simplemente sociológicos. Entre estos nombres, aparecen Juan Luis Mercado, Emilio Romero y Alberto Arca Parró, ya miembros, con García y Valcárcel, del Comité formado en enero de 1940 en la preparación de Pátzcuaro. No aparece, sin embargo, otro miembro de ese Comité, José Rafael Pareja, quien tendrá un papel importante entre 1946 y 1948. Tampoco aparece José Antonio Encinas, uno de los invitados especiales de Sáenz y futuro director del IIP en 1949. Sí aparecía, en cambio, otro invitado especial, Hildebrando Castro Pozo. Adscritos al área jurídico-legal, pero también a la educativa o a la de historia, encontramos a representantes de corrientes indigenistas activas en

102. Cabrera envió su información biográfica el 1/4/1942, en la que apunta su especialización en «tradiciones regionales», AHIII, Perú, Cabrera.

Perú desde los años 1910, como la Asociación Pro-Indígena (Aníbal Maurtua, Mariano Burga) o que habían participado en iniciativas oficiales, como el Patronato Indígena creado en 1922 por Leguía (José Frisancho Macedo, Félix Cosío, Francisco Ponce de León). Luis Valcárcel se mencionaba como especialista del área de historia, junto con, entre otros, Horacio Urteaga y Carlos Romero, de la Universidad de San Marcos. Los dos «antropólogos» de la lista eran el conocido arqueólogo Julio C. Tello y el médico y antropólogo físico de Cuzco Sergio Quevedo.

El único que aparece como lingüista en esta lista, el profesor de quechua en la Universidad de San Marcos, José M. Farfán, también envió una serie de nombres. Algunos estaban presentes en la lista de Gerardo Bedoya, como Atilio Sivirichi, José Varallanos y Estanislao López Gutierrez (Huancayo) o Julián Palacios, pero también aparecían otros como Magdaleno Chira, Eduardo Valdivia, Francisco Mostajo (Arequipa), Moisés Arroyo Posadas, Francisco Chuqewanka Ayulo (Puno), Víctor Irrarazábal (Cuzco) y Juan Patrón Castro.¹⁰³

Entre ellos, Atilio Sivirichi había sido veinte años antes el autor de una propuesta de «código indígena», la más extensa entre las que se presentaron entre 1919 y 1921.¹⁰⁴ José Varallanos, que aparecía en la lista de Bedoya como especializado en el tema educativo, era historiador y abogado procedente de Huánuco, y fue uno de los autores que escribió sobre la ‘cholificación’ y él mismo se definía un cholo. Francisco Mostajo y Francisco Chuqewanka habían sido delegados de la Pro-Indígena en Arequipa y Puno, respectivamente. Chuqewanka era conocido con distintos apellidos: inicialmente, Choquehuanca Ayulo; luego empezó a escribir su apellido

103. Farfán a Girón Cerna el 13/7/1941, AHIII, Perú, Farfán. Farfán mencionaba haber entregado ya la lista el año anterior a Sáenz. El 19/3/1942, Farfán envió también su información biográfica. Lamentablemente, se perdió otra lista de «personas íntimamente vinculadas con la labor indigenista en el Perú», enviada por Arguedas, mencionada en una carta a Sáenz el 26/12/1940, AHIII, Perú, Arguedas.

104. La propuesta de Sivirichi, que incluía 1.743 artículos, se publicó en 1946: *Derecho indígena peruano: proyecto de código indígena*. También presentaron propuestas José Luis Abarca Arias, Manuel A. Quiroga, José M. Aranibar y Manuel Yarlequé. Véase Davies 1974: 71.

como Chuquihuanca; y, finalmente, como Chukiwanka, para resaltar su descendencia del linaje inca de Huayna Cápac. Fundó la revista *Wajcha Kuyac*, obtuvo el título de abogado y se dedicó a la defensa legal de los indígenas, además de estar relacionado con varias de las rebeliones de esos años y con Rumi Maqui Ccori Zonnco y la sublevación de 1915. Después de la Pro-Indígena, participó en el Grupo Resurgimiento.¹⁰⁵

Los peruanos que participaron en Pátzcuaro presentaban, de manera distinta, su compromiso con el indigenismo en la información biográfica enviada para el directorio.

Hildebrando Castro Pozo resaltaba como experiencia entre grupos indígenas la «cooperativación [sic] comunal», se definía como especialista en ciencias sociales, sociología y etnología, y recordaba su afiliación al Instituto de Sociología del Perú.¹⁰⁶ Por su parte, José Ángel Escalante mencionaba entre sus cargos anteriores, además de diputado y ministro, el haber sido delegado del Perú ante el Congreso de Pátzcuaro y como única afiliación mencionaba el III.¹⁰⁷ Es el único caso en que hay una declaración tan explícita de pertenencia al indigenismo interamericano, que, por otra parte, tenía el efecto de ofuscar a los indigenismos locales. No es casual que proceda de un diputado como Escalante, que había tenido un papel destacado en Pátzcuaro —además de presidente de la delegación peruana, secretario técnico y presidente de la Sección Educativa, había sido parte de la comisión que elaboró el proyecto de organización del III— y estaba realizando una intensa campaña de promoción del programa continental y de la ratificación por parte del Perú de la Convención Internacional, lo que consiguió en enero de 1943.¹⁰⁸

105. Mariátegui menciona a ambos al escribir sobre el Grupo Resurgimiento, del cual también son parte del núcleo inicial Luis E. Valcárcel, J. Uriel García, Luis F. Paredes, Dora Mayer de Zulen, Manuel Quiroga, Julio C. Tello, Rebeca Carrión, y José Sabogal. Véase Mariátegui 1927. Sobre Mostajo y Chuquihuanca, véase Arroyo Reyes 2005: 66-74 y 177-189.

106. Información biográfica de Castro Pozo del 18/3/1942, AHIII, Perú, Castro Pozo.

107. Información biográfica de Escalante del 11/4/1942, AHIII, Perú, Escalante.

108. En septiembre de 1940, presentó, en la Cámara de Diputados, un informe acerca del Pátzcuaro y el Instituto, después editado, por sugerencia de Sáenz, en un

Desde Jauja, el líder sindicalista minero Augusto Mateu Cueva, quien había enviado ponencias a Pátzcuaro, recordaba su afiliación al Comité Peruano Indigenista, del cual era presidente.¹⁰⁹ Al contrario, el médico Carlos A. Bambarén afirmaba que «en el Perú no hay asociaciones indigenistas» y mencionaba su afiliación a la Academia de Medicina, la Liga de Higiene y Profilaxis Social y la Sociedad Geográfica. Bambarén había sido médico del Departamento de Psicotecnica, Higiene Mental y Neuropsiquiatría del Ejército hasta 1937 y tenía una especialidad en criminología. En relación con su experiencia entre grupos indígenas, señalaba su trabajo con los reclusos indígenas de la penitenciaría de Lima.¹¹⁰

Otras dos aproximaciones desde la medicina también aparecieron en el directorio. Una era la de Manuel Núñez Butrón, que volvía a escribir desde Juliaca para recordar su experiencia de medicina social indígena con los rijchariys en la altipampa y la edición del «periódico indio *Runa Soncco*».¹¹¹ La otra experiencia era la que asomaba en la información remitida por el médico patólogo Maxime Kuczynski-Godard, de origen alemán, cuya experiencia entre grupos indígenas abarcaba tres continentes si bien en el tercero de ellos se especificaba la región: «Asia, África y Amazonía». Trabajó para distintas instancias sanitarias del Estado peruano y, en la fecha del cuestionario (febrero 1943), mencionaba su cargo de «supervisor de sanidad y asistencia nororiental», así como la dirección de la campaña sanitaria y antileprosa desde 1939. Sus trabajos científicos estaban relacionados, sobre todo, con la patología general e infecciosa

folleto con el título de *La Cámara de Diputados del Perú y el Congreso Indigenista Interamericano*, que fue distribuido entre los presidentes de las delegaciones que asistieron al Congreso. Véase Sáenz a Chávez Orozco el 19/10/1940 y respuesta del 21/11/1940, AHIII, México, Sáenz.

109. Información biográfica de Mateu Cueva del 25/3/1942, AHIII, Perú, Mateu Cueva.

110. Información biográfica de Bambarén de mayo de 1942 y otra sin fecha. En 1955 envió a Comas los resultados de un estudio sobre delincuencia indígena en el Cuzco, y propuso al III un proyecto para ampliar la investigación. Bambarén a Comas el 8/4/1955 y respuesta del 16/4/1955, AHIII, Perú, Bambarén.

111. Información biográfica de Núñez Butrón el 17/4/1942, AHIII, Perú, Núñez Butrón.

en la selva peruana y, más en general, con la «sociología médica de la Amazonía».¹¹²

Por otra parte, la Asociación Pro-Indígena seguía teniendo una presencia importante en las cartas y en las respuestas al cuestionario no solo porque muchos de los que escribían habían participado en ella, sino porque la seguían reivindicando como una evidencia de su compromiso indigenista. A pesar de haber sido activa pocos años (de 1909 a 1916), parecía haber dejado huellas profundas en las provincias del interior del Perú, donde los intelectuales que se habían identificado con la causa de la «redención social del indio», al convertirse en sus delegados, seguían teniendo algún papel relevante veinticinco años después. Además de Dora Mayer —que envió sus datos en los que indicó como especialidad «metafísica y temas sociales e internacionales» y recordó sus cargos en la Pro-Indígena—, también escribió el ex presidente de la misma Asociación y abogado Aníbal Maurtua. Este había sido el autor de los artículos 41 y 58 de la Constitución de 1920, que declaraban la imprescriptibilidad de los bienes comunales, la obligación del Estado de proteger la cultura indígena y la existencia legal de las comunidades indígenas, reconocimientos ampliados por la Constitución de 1933. En 1921 el Congreso de indígenas de Huancayo lo había proclamado «defensor perpetuo de la raza indígena del Perú». Posteriormente, abrió un despacho de abogados especializado en reconocimiento, inscripción oficial y acciones legales de las comunidades indígenas.¹¹³ El ex delegado de la Asociación Pro-Indígena en la provincia de Trujillo (Libertad) y de Pallasca (Áncash), Mariano Burga, en 1942, estaba colaborando como abogado con el Departamento de Asuntos Indígenas. Él se definía como abogado y sociólogo (especialista en «vida social del indígena peruano»), pero, en la lista de Bedoya, aparecía adscrito al área educativa, probablemente porque, desde 1940 a 1942, había sido jefe

112. Información biográfica de Kuczynski-Godard, febrero de 1943, AHIII, Perú, Kuczynski-Godard. Sobre Kuczynski-Godard, véase Cueto 2001.

113. Información biográfica de Mayer del 21/3/1942. Folleto con nota biográfica e información del despacho de abogados de Maurtua, sin fecha, AHIII, Perú, Mayer y Maurtua.

de culturización indígena de Cajamarca y Amazonas.¹¹⁴ También delegado de la Pro-Indígena en Trujillo y Pallasca, el periodista y educador Herminio Cisneros lo recordaba al enviar su respuesta desde Huánuco. Consideraba como su especialidad las «cuestiones indígenas y sociales (obreras)» y recordaba su experiencia entre grupos indígenas en la «organización y vida de la comunidades indígenas en los Departamentos de Junín y Huánuco». Era, en ese entonces, el director de la revista *Tierra*.¹¹⁵

El grupo Orkopata de Puno —fundado por Gamaliel Churata, uno de los invitados especiales de Sáenz— también se hizo presente en la persona de Mateo Jaika (seudónimo de Víctor Enríquez Saavedra), que recordaba esta afiliación, su cargo como «Amauta de Andesia» y sus publicaciones en «las mejores revistas y periódicos», como *Amauta, La Sierra, Alma Kechua, Titinaka o Cultura Peruana*. Resumía su experiencia entre grupos indígenas en dos palabras: «Soy indígena».¹¹⁶

Además de la faceta social y militante representada por la Pro-Indígena y el grupo Orkopata, que seguían siendo referencias importantes para definirse como indigenista, llegaron también las voces de quienes se habían involucrado en el indigenismo oficial de Leguía, especialmente, desde el mundo jurídico, en el Patronato Indígena, creado en 1922, con una sede central en Lima y sedes locales en las capitales departamentales (Dirección General de Asuntos Indígenas 1948: 44-45. Entre ellos, entraron en el directorio José Frisancho Macedo, Félix Cosío y Francisco Ponce de León, quienes habían sido, respectivamente, vicepresidente y secretario del Patronato Indígena del Cuzco y secretario de la delegación de Canchis. Sobre Frisancho, originario de Pucará, Puno, Valcárcel tuvo palabras de admiración: «Abogado distinguido y juez excepcional, defensor intransigente de los indios en una época en que el poder de los gamonales era casi absoluto». Había sido juez en Chuquito y Azangarode, y después fue designado vocal de la Corte Superior del Cuzco, donde

114. Información biográfica de Burga del 18/5/1942, AHIII, Perú, Burga.

115. Información biográfica de Cisneros Z. del 4/3/1942, AHIII, Perú, Cisneros.

116. Información biográfica de Jaika del 10/5/1942, AHIII, Perú, Jaika.

[...] atendía todos los juicios que se hacían contra los indios; cuando querían llevarlos presos los ponía en libertad hasta que no se acreditara su culpabilidad, comprobándose en muchos casos que el acusado en realidad había sido víctima de las artimañas de algún gamonal [...] Fue, en síntesis, un juez ejemplar. (Valcárcel 1981: 135)

Desde 1934, Frisancho ejerció como vocal de la Corte Superior de Lima, y, al enviar sus datos para el directorio, declaraba como su especialidad la «sociología peruana» y tener una especialización en historia y arqueología (era también vicepresidente del Instituto Arqueológico dirigido por Julio C. Tello). Por su parte, tanto Félix Cosío como Francisco Ponce de León reivindican tener una experiencia práctica en el indigenismo, el primero «por observación directa y como abogado de controversias entre indígenas y terratenientes», y el segundo «por haber vivido y actuado profesionalmente en los principales centros de población indígena del departamento del Cuzco, y haber hecho algunas observaciones sobre la situación económica y social de los aborígenes». Cosío era vocal de la Corte Superior de Junín, y Ponce de León era abogado en Urubamba y profesor de Criminología en la Universidad del Cuzco. También escribieron al III el juez Enrique López Albújar —entonces vocal de la Corte Superior de Tacna y Moquegua, después de haberlo sido de la de Lambayeque y haber trabajado en Piura, Tumbes y Huánuco— y el arequipeño Jorge Cornejo Bouroncle, quien, como Félix Cosío, escribía en la *Revista del Derecho* de la Universidad, además de incursionar en temas históricos y haber vivido en «pueblos indios».¹¹⁷

También los peruanos pertenecientes al ámbito educativo fueron especialmente activos en responder a la convocatoria del directorio. Además de los que tenían cargos en el Ministerio de Educación, como Emilio Barrantes —profesor normalista originario de Cajamarca, entonces jefe de la Sección Pedagógica de Educación Secundaria—, enviaron su información biográfica varios maestros y

117. Información biográfica de Frisancho Macedo del 13/4/1942, F. Cosío del 7/4/1942, Ponce de León del 12/5/1942, López Albújar del 6/4/1942, AHIII, Perú, varias carpetas. Frisancho, López Albújar y Cosío aparecían en la lista de Bedoya como «sociólogos».

profesores de distintos lugares: por ejemplo, desde Ayacucho, Luis Milón Benzedú, profesor de Historia y director de la revista *Huamanga*; desde Arequipa, Vladimiro Bermejo Quiroga, maestro en Pomata (Puno) y, a la fecha, profesor de Literatura en la Universidad; desde el Cuzco, Edmundo Delgado Vivanco, que había trabajado antes en Tambobambas y Cotabambas (Apurímac) y el profesor de Castellano y gran conocedor del quechua José Gabriel Cosío (hermano de Félix), entonces director del Colegio Nacional de Ciencias del Cuzco, que también había trabajado en Puno. El profesor de Quechua José M. Farfán, que ya había remitido una lista de nombres de indigenistas, recordaba su especialidad en la lingüística quechua y el folclore.¹¹⁸

En el mismo ámbito educativo, una más reciente y todavía vigente iniciativa del indigenismo oficial dejaba sus huellas en el directorio: se trata de las «brigadas de culturización indígena», creadas por el presidente Benavides poco antes de que dejara el poder, en mayo de 1939, y que continuaron con su sucesor, Manuel Prado. Eran integradas por maestros rurales que debían conocer el quechua o el aimara, un tipo de proyecto que, en los mismos años, se estaba dando en varios países —México, Bolivia, Ecuador, Guatemala— (Fajardo 196[?]: 152, OIT 1949: 42). Uno de los nombres presentes en las listas de Bedoya y de Farfán, Julián Palacios, había sido maestro y jefe de la primera brigada de culturización en Puno, además de inspector de las mismas. Al escribir a Sáenz para felicitarle por el éxito de Pátzcuaro y su nombramiento como director del III, Palacios mencionaba haber organizado nuevas brigadas en Junín, Ayacucho, Huaraz y Cajamarca. Expresaba, además, su inquietud acerca de que «en Lima no quieran comprender la necesidad del niño indio de que se le

118. Información biográfica de Barrantes del 2/4/1942, Milón Benzedú del 22/3/1942, Bermejo Quiroja del 5/5/1942 y del 17/12/1945, Delgado Vivanco del 20/7/1942, J. G. Cosío del 11/11/1941, Farfán del 19/3/1942; AHIII, Perú, varias carpetas. Los hermanos Cosío (Félix y José Gabriel), que pertenecían a una antigua familia cuzqueña procedente de Paruro, con tradición en el manejo del quechua, fueron los animadores de reuniones para tratar de unificar criterios en la gramática del quechua. Bermejo Quiroga había cursado también estudios de derecho, y uno de sus trabajos sobre la «condición jurídica del indio peruano» se publicó más tarde en *América Indígena*.

eduque en su lengua materna; pero el proyecto está en marcha». ¹¹⁹ En abril de 1940, el maestro Juan Francisco Deza sustituyó a Palacios al frente de la brigada de Puno y escribió al III para entrar en el directorio de indigenistas. Como parte de su trabajo, había preparado cartillas de divulgación bilingües (castellano-quechua y castellano-aimara) sobre cultura higiénica, económica y educación cívica. José Varallanos, ya mencionado por haber escrito sobre la 'cholificación', también había sido jefe de una brigada, en este caso, en el departamento de Junín, hasta marzo de 1941. ¹²⁰

En 1945, después de seis años en la brigada de Puno, el maestro Anselmo Molleapasa Coello enviaba un escrito en que defendía el bilingüismo y la alfabetización en quechua y aimara como un instrumento no solo de «culturización», sino también como un medio para evitar el éxodo rural «mejorando el indio en y para su propio medio». Concluía afirmando que había que transformar a los indígenas sin «negar su raza»:

Todos los mestizos acusan a los indios de: ladrones, mentirosos, flojos, hipócritas, desconfiados, desagradecidos, oportunistas, logreros, insolentes, etc.; pero nadie se ha tomado la humana y patriótica molestia de explicarles en su propio idioma bien manejado, y con el corazón en la mano, la necesidad y la conveniencia de que no sean así. En verdad, la Patria necesita indios renovados de cuerpo y alma, pero no indios que habiendo logrado culturizarse, nieguen su raza y hasta se cambien de apellido, como si el hombre valiera por el color de su piel o por la sonoridad de su nombre. ¹²¹

Defensor de las lenguas aborígenes y, además, convencido de la necesidad de hacer campañas de promoción de lo indígena, el

119. Palacios a Sáenz el 20/9/1940 e información biográfica del 19/4/1942, AHIII, Perú, Palacios. En 1942 fue nombrado subdirector de Educación Indígena, tras su cargo como ministro de Trabajo en 1941.

120. Información biográfica de Deza del 15/4/1942, de Varallanos del 18/3/1942, AHIII, Perú, Deza y Varallanos.

121. Molleapasa Coello al director de *América Indígena* el 5/3/1945, en el que adjunta el escrito «Cómo seguir educando a los indios alfabetizados», AHIII, Perú, Molleapasa.

arqueólogo Toribio Mejía Xesspe también entró en el directorio y mantuvo en los años siguientes correspondencia con el III.¹²² En un escrito de 1932, había ideado un «plan de propaganda indigenista», fundado en una campaña periodística que debía de hacerse dedicando cada día de la semana a la difusión de los conocimientos específicos de cada uno de los siguientes temas: el folclore (tradiciones, leyendas), la sociología (enseñanzas, hábitos, costumbres), la lingüística (etimología, traducciones, canciones), la religión (creencias, mitologías), la sociología (organización de los *ayllus*, actividades), la tecnología (artes e industrias, trabajos manuales) y la arqueología.¹²³ En esos años, escribió varios textos, no todos publicados, acerca de folclore, lingüística, arqueología, historia y etnología. Núñez Butrón reconocía su empeño a favor del indio, al escribirle después de recibir una de sus obras:

Lo vi luchar por el respeto a lo nuestro, lo más puro que tiene América y lo más detestado por la ignorancia de quienes quieren ser lo que no son. Conocer sus ruinas, saber lo que dicen los nombres de sus cerros y pampas y sobre todo conocer al hombre americano y ser consciente de saber la importancia del suelo donde se pisa. Lo demás es vivir de ilusiones y fantasías que tanto daño han hecho al Perú.¹²⁴

Al reorganizarse la Dirección General de Asuntos Indígenas y con la fundación del IIP en 1946, durante el gobierno de Bustamante, parecía haberse dado el contexto favorable para que todas estas distintas aproximaciones, regionales y temáticas, al indigenismo confluyeran en una política general. El nuevo director, José Rafael Pareja, confiaba en que, desde su nueva posición, podría «establecer una más efectiva y franca coordinación» y vincular su labor con «el prestigioso cuerpo de indigenistas americanos» relacionados con el

122. Información biográfica de Mejía Xesspe de 8/4/1942, AHIII, Perú, Mejía Xesspe.

123. «Plan de propaganda indigenista en el Perú», por Mejía Xesspe con fecha 26/4/1932, en Instituto Riva-Agüero (IRA), Colección Toribio Mejía Xesspe, Tmx-1996.

124. Núñez Butrón a Mejía Xesspe el 28/12/1949, en IRA, Colección Toribio Mejía Xesspe, Tmx-2061.

III.¹²⁵ La Dirección empezó a preparar un proyecto de Estatuto de las Comunidades Indígenas, y a estudiar las bases para el establecimiento del crédito agropecuario. Desde las provincias, llegaron informes sobre las situaciones locales y los conflictos entre comunidades y hacendados, y se crearon inspecciones regionales en cada departamento.¹²⁶ Sin embargo, estas iniciativas provocaron reacciones:

[...] todo un complot de los gamonales y demás explotadores de indios se desencadenó contra la Dirección y su director. Ya puede usted imaginarse el cúmulo de acusaciones de que hemos sido objeto: revolucionarios, agitadores, demagogos, etc. Felizmente estamos saliendo ilesos de esta cruda guerra que, por lo demás, no ha hecho sino tonificar nuestra convicción de que las transformaciones de orden social, por muy pequeñas que sean, no pueden hacerse sin la resistencia de los retardatarios y explotadores.¹²⁷

A pesar de las palabras optimistas de Luis E. Valcárcel, nombrado primer director del IIP, en la inauguración de este, sobre el «ambiente ideológico que garantiza[ría] su buen éxito»,¹²⁸ tampoco este organismo pudo llevar a cabo los proyectos previstos y poner en marcha realmente su estructura, formada por siete comisiones temáticas y delegaciones en el territorio.¹²⁹ Como diría el médico Kuczynski-Godard: «el ambiente, pese a nuestro nuevo 'instituto' es poco propicio. Una cosa es hacer discurso, otra el trabajo objetivo, y otra aún aceptar sus resultados para las decisiones que, con mucha mayor facilidad, se toman por 'intuición'». ¹³⁰

125. Pareja a Gamio el 10/6/1946, AHIII, Perú, Pareja.

126. IRA, Colección José Luis Bustamante y Rivero, varios documentos en JLBR-D-0214, JLBR-D-0804, JLBR-D-0162. «Memorándum sobre Asuntos Indígenas del Perú», por Pareja en 1948, en JLBR-D-1205. «Lista de las inspecciones regionales de asuntos indígenas», 31/1/1947, AHIII, Perú, Pareja.

127. Pareja a Comas el 31/7/1947, AHIII, Perú, Pareja.

128. «Perú. Inauguración»: 62.

129. «Proyecto de estatuto y reglamento del Instituto Indigenista Peruano», AHIII, Perú, Pareja; «Creación del Instituto»; «Perú. Reglamento».

130. Kuczynski-Godard a Gamio el 10/12/1946, AHIII, Perú, Kuczynski-Godard.

Finalmente, el golpe de Estado del general Odría, en octubre de 1948, frustró no solo la realización del «Segundo Congreso Indigenista Interamericano», previsto en Cuzco a los pocos días, sino también las actividades futuras de varios de los indigenistas comprometidos con el III, como el mismo Pareja, que escribía a Comas:

Por supuesto, todos los que pretendíamos demandar reivindicaciones para el indio, hemos sido barridos de los cargos públicos. Ya no soy director de asuntos indígenas [...] El amigo Dr. Escalante, al igual que los demás diputados, ha perdido el cargo. El Dr. Valcárcel todavía está en su cargo, pero no tardará en ser relevado [...] ¿No es verdad que la situación es catastrófica?¹³¹

El país de los muchos indigenismos y que Sáenz había considerado el país americano donde «la preocupación por el indio o, cuando menos, por las cuestiones indígenas» era la más profunda y extendida podía provocar así, unos años después, estas observaciones de Toribio Mejía al compararlo con México:

Estoy seguro que allá [en México] el problema indígena está en vías de solución; pero en cambio aquí, recién se está iniciando la labor de apreciación general y particular. El hecho es que en el Perú, el Indio está considerado como un vasallo o parasito [...] En el Perú no existe una corriente de verdadero nacionalismo o peruanismo. Los que pretenden hacerlo o los que lo han hecho en el pasado, no son sino simples imitadores de otras ideas y acciones que, encima, no encuadran bien dentro del ambiente local o regional del país. Necesitamos una semilla fructífera de actores patriotas y valientes como en Méjico.¹³²

131. Pareja a Comas el 10/11/1948, AHIII, Perú, Pareja. Muchos de los invitados al Congreso de Cuzco, incluido el mismo Comas, ya habían llegado a Perú cuando el 3 de octubre ocurrió el golpe.

132. Mejía Xesspe a Caso el 4/3/1952, en IRA, Colección Toribio Mejía Xesspe, Tmx-2098.

Conclusión y coda: del indigenismo político y social al indigenismo 'científico'

Desde el punto de vista de sus promotores, especialmente del de Moisés Sáenz, la reunión de Pátzcuaro alcanzó el éxito por varias razones.

En primer lugar, hubo una respuesta casi unánime de interés por parte de los países americanos. Si bien la mayor parte de estos solo enviaron sus respectivas delegaciones oficiales, Sáenz consiguió la aceptación de casi todas sus propuestas de «invitados especiales» y pudo así configurar un grupo de intelectuales que representaban la tendencia indigenista más radical y menos 'oficialista' en sus países. Con estos indigenistas, Sáenz tenía una relación personal y podía confiar en que asumieran, en el Congreso, posiciones cercanas a las propias. Sus gestiones indicaban, al mismo tiempo, que tenía interés especial en algunos países: Perú, Guatemala, Ecuador y, en menor medida, en Bolivia, Colombia, Panamá y El Salvador. Los primeros, sobre todo, eran países de los que conocía bien las diferentes posiciones y corrientes acerca de la cuestión indígena. El presidente del Comité Organizador, Luis Chávez Orozco, y los demás colaboradores del DAI eran todos defensores de una perspectiva pluralista, que insistía en el valor y el papel de 'lo indígena' en las comunidades nacionales y en la propuesta interamericana en fase de construcción. Por otra parte, durante la fase de preparación del Congreso y de definición de sus participantes, otro actor, John Collier, tuvo un papel relevante, acorde con el de su país, como resultó evidente en la delegación y actuación estadounidense en Pátzcuaro. Además, la celebración del Congreso no fue un acontecimiento que interesara solo a los Gobiernos y a sus administraciones, sino que, al contrario, a muchos (presentes o ausentes en Pátzcuaro) les pareció un campo abierto y tendencialmente plural en que podían expresar sus aproximaciones al indigenismo, incluso desde la pertenencia indígena.

En segundo lugar, los resultados de la reunión también podían considerarse muy positivos. El *Acta Final*, a pesar de sus claras limitaciones por representar solo un compromiso «moral», reunía una serie de resoluciones que defendían y reivindicaban derechos indígenas y el mantenimiento de sus especificidades, al mismo tiempo que se proponían transformar sus condiciones socioeconómicas. Se

ponían, además, las bases para la creación de un organismo interamericano especializado en la cuestión indígena, el III, que empezó a funcionar de manera provisional en los meses siguientes con Sáenz como director provisional.

En este contexto favorable para la configuración de un campo indigenista transnacional, se lanzó la convocatoria para formar un directorio de indigenistas, que representaba una forma de conocer el statu quo del indigenismo en los distintos países y, al mismo tiempo, definir a los potenciales expertos de este campo ‘casi profesional’. En esta línea, el análisis de los casos de Guatemala y Perú sugiere varias reflexiones.

A pesar de las muchas diferencias entre estos dos países, hay un elemento común: los actores que reivindican su indigenismo, o a los que otros consideran como indigenistas, tienen distintas trayectorias profesionales y/o pertenencias disciplinarias, con lo que se desmiente la usual equivalencia antropología-indigenismo. De hecho, muy pocos se definen o son definidos como ‘antropólogos’. Esto es, obviamente, consecuencia de no haberse establecido todavía carreras profesionales de antropología en estos países; sin embargo, también sugiere que la equivalencia entre antropología e indigenismo es posterior y que, en estos primeros años, se trata de un campo más amplio en el que cabían otras aproximaciones con recorridos y presencias importantes. La idea del indigenismo como un campo antropológico sería, por tanto, una proyección hacia el pasado desde la realidad del indigenismo que ha consolidado su legitimidad e identidad por medio de la acción (antropología ‘integral’ aplicada) y el establecimiento de sus relaciones con el engranaje administrativo, algo que todavía no había ocurrido en aquel momento. También habría que recordar que, en esa época, la cuestión indígena se solía considerar el objeto de estudio de la sociología y que el solapamiento se daba entre indigenismo y sociología, como en esta afirmación de Goubaud: «la palabra indigenismo no tiene más significado real que el de ‘sociología’ de los países cuya población indígena no ha ido asimilando los aspectos general de la civilización occidental [...] Donde no hay indígenas, no hay indigenismo» (Goubaud Carrera 1964 [1945]).

Por otra parte, el contraste entre Guatemala y Perú es muy notable. Hay una evidente dificultad, para los guatemaltecos, en

identificar a un grupo como indigenista, y esto implica la existencia de distintas posiciones que, a veces, podemos encontrar en el mismo personaje: bien situar su referencia indigenista fuera de su país, precisamente en el nuevo proyecto continental inaugurado en Pátzcuaro, bien identificarla de inmediato con el grupo fundado a finales de 1941, o bien, al contrario, ampliar esta categoría hasta incluir a quienes se hubieran interesado en «el problema indígena» desde la corriente eugenésica o la genocida. La primera posición se encuentra en Rafael Arévalo, mientras que Fernando Juárez Muñoz —de hecho el único que podría considerarse defensor de una corriente indigenista— asume personalmente las dos primeras posiciones y, al enviar su lista de «personas interesadas en el indio», también la tercera. Esta situación de ausencia previa del indigenismo también explicaría por qué sería un *outsider* como Antonio Goubaud —que, sin embargo, Sáenz consideraba «el mejor» y el único antropólogo profesional de Guatemala— quien asumiera la representación del indigenismo guatemalteco una vez que se dieron las condiciones políticas favorables, y propusiera un indigenismo con participación indígena, en su organización y en sus proyectos, con lo que marca así una grande distancia respecto de la trayectoria anterior.

En el caso de Perú, la situación se presentaba radicalmente distinta, con un recorrido histórico y una presencia contemporánea de muchos indigenismos, con variadas aproximaciones temáticas y regionales, y ofrecía un contexto, en principio, muy favorable a la configuración del campo indigenista. Habían dejado huellas tanto las experiencias de indigenismo social (como la de la Asociación Pro-Indígena, del grupo Orkopata o la de los rijchjariys) como las experiencias del indigenismo oficial (el Patronato o las brigadas de culturización). De hecho, estas seguían siendo, en buena medida, las referencias indigenistas de los que se interesaron en el proyecto del indigenismo interamericano, con la excepción de José Ángel Escalante, quien identificaba explícitamente su indigenismo con el de Pátzcuaro. Este recorrido histórico también explica la presencia predominante de los ámbitos jurídicos y educativos en las respuestas a la convocatoria del directorio, si bien hay también una buena representación de otros ámbitos. La configuración de la acción indigenista después de Pátzcuaro, gracias a la reorganización de la

Dirección de Asuntos Indígenas, seguía teniendo una clara implicación de transformación social. Sin embargo, lo más sorprendente del caso peruano es que, en pocos años, parecía haber desaparecido toda esta larga historia indigenista, algo que quizás no dependa solo de los efectos del golpe de Estado de octubre de 1948 y que todavía hace falta aclarar, pero que sabemos que tuvo implicaciones en la forma en cómo, veinte años más tarde, el gobierno militar reformista asumió el proyecto indigenista, si bien negando esta etiqueta, y en cómo se ha contado la historia del indigenismo peruano.

Mientras se iban definiendo los actores y sus posiciones, se dio, sin embargo, otra coyuntura importante que cambió la trayectoria de futuro del indigenismo interamericano y las dinámicas internas de este campo en construcción. El protagonista de Pátzcuaro y de los inicios del III, Moisés Sáenz, no podrá ver plenamente realizado su proyecto. En septiembre de 1941, Sáenz se enfermó gravemente de pleuresía, y falleció el 24 de octubre en la ciudad de Lima. En marzo de 1942, Manuel Gamio fue elegido director del III, y estará al frente del indigenismo interamericano por casi veinte años, hasta su muerte en 1960. El nombre de Gamio —que hasta entonces no había participado en la construcción de este campo transnacional— permanecerá así indisolublemente ligado al indigenismo interamericano, lo que ha oscurecido la etapa previa y el protagonismo de Sáenz. Esto también implicó un cambio importante de concepto y de orientación: un alejamiento del indigenismo político y social defendido por Sáenz a favor de un indigenismo apolítico y científico defendido por Gamio.

Este tránsito no ocurrió simplemente por la desaparición de Sáenz y el cambio de dirección. Poco antes de su muerte, su posición se reveló minoritaria en un debate que involucró a los miembros del Comité Ejecutivo Provisional (CEP) que dirigía entonces el III. El CEP estaba formado por Sáenz y Chávez Orozco, como miembros natos (al ser director provisional y presidente) y cinco vocales en representación de Estados Unidos, Guatemala, Perú, Brasil y Bolivia. En ese momento, asistieron a las reuniones el mexicano Anselmo Mena, Emil J. Sady y Carlos Girón Cerna.¹³³

133. El CEP fue formado el 29/4/1940, justo después de la clausura del Congreso de Pátzcuaro, en cumplimiento de una de las resoluciones del *Acta Final*. Se

El debate fue ocasionado por la preparación del primer número de *América Indígena*. Al igual que los otros miembros del CEP, Sáenz envió al secretario Girón Cerna un artículo para la revista, titulado «El indio ciudadano de América».¹³⁴ En este, Sáenz, una vez descartada la posición romántica y la de quienes «ignoran al indio [relegándolo] a las zonas extra sociales», discutía los dos principales tipos de «política indianista»: el sistema de reserva y la «política integrante». También mencionaba las variantes de las «nacionalidades autóctonas», pero consideraba que su teoría era incompleta y sus aplicaciones fragmentarias, y no llegaba a configurar un tercer tipo de política indianista. Defendía la política de la integración como la forma de alcanzar una ciudadanía plena para la componente indígena:

Situemos a los indios sencillamente en el terreno de nuestras patrias, como elementos de la realidad nacional [...] como personalidades humanas enmarcadas en el cuadro político social que le corresponde, pero dentro de ese cuadro, sin traba alguna para su máximo desenvolvimiento [...] el proceso de integración, según yo lo concibo, ha de traer como corolarios la creación de un nuevo tipo político y cultural que se incorpore a la vida económica y social.¹³⁵

Añadía que este proceso iba a significar «una indianización» de los países, por la fuerte proporción de indígenas en una población total que ya era en parte indígena. Estas ideas tenían implicaciones

designaron como vocales: John Collier (Estados Unidos), David Vela (Guatemala), José Uriel García (Perú), Edgardo Roquette Pinto (Brasil) y Antonio Díaz Villamil (Bolivia). En realidad, a las reuniones asistían generalmente los miembros suplentes: en el mismo orden, Pierre de L. Boal, Carlos Girón Cerna, Juan Antonio Pezet, Renato Haya Mendoza, y Federico Ávila. En enero de 1941, Brasil retiró su suplente y empezó a participar Anselmo Mena, de la Secretaría de Relaciones Exteriores, en representación de México, por la ausencia de Sáenz y Chávez Orozco. Sobre esta etapa de formación, véase Giraudo 2006.

134. Sáenz a Girón Cerna el 1/8/1941, AHIII, México, Sáenz. Al día siguiente, Girón Cerna enviaba a Collier la lista de los artículos que iban a publicarse: además del escrito de Sáenz, había otros textos de Chávez Orozco, Collier y Girón Cerna, AHIII, Collier.

135. Moisés Sáenz, «El indio ciudadano de América», f. 1 y 8, AHIII, México, Sáenz.

con relación al papel que debía cumplir un programa de indigenismo americano para conseguir la plena participación de los indígenas en la vida nacional de los países.

Sin embargo, su escrito no aparecerá publicado.¹³⁶ Después de haber sido discutido en una reunión del CEP, al considerarse que «entrañaba lineamientos de la política a seguir por el Instituto», se decidió que los artículos que iban a publicarse en el primer número debían modificarse para «suprimir de ellos todo lo que entrañe un punto de vista a ese respecto», mientras que debía incluirse en un editorial todo lo que fuera relativo a labores, programa y proyectos del III.¹³⁷ Lo que había ocasionado la discusión eran los últimos párrafos del escrito de Sáenz, en que se afirmaba que el nuevo Instituto debía promover la acción práctica y que se trataba de un instrumento político:

[...] el Instituto no podría ser, y no será, un organismo de investigaciones abstractas o de compilaciones eruditas. Sus finalidades todas estarán imbuidas de una tendencia normativa; sus búsquedas, encuestas y catastros constituirán datos y elementos de acción, acción cuya realización el Instituto promoverá ante las autoridades y organismos competentes [...] actuará sobre dos grandes planos: uno, de amplio horizonte e idealidad, que señale rumbos y derroteros, que formule proclamas y programas; otro, de realismo circunstancial, sujeto a las ideas y modalidades particulares de cada país, de cada institución, de cada caso. En este sentido amplio el Instituto Indigenista Interamericano es un instrumento eminentemente político. Y tiene que serlo, puesto que su finalidad suprema es la de contribuir a que los indios en cada país americano se conviertan en ciudadanos eficientes.¹³⁸

Al solicitarle las modificaciones al escrito, Girón Cerna recordaba que, según la Convención Internacional, el III no podía tener

136. Girón Cerna afirmó haber visto una versión en inglés del texto en un número de marzo de 1941 del *Survey Graphic*, y pudo usar esto para justificar el hecho de que no se publicara. Girón Cerna a Sáenz el 11/9/1941, *ibíd.* En 1946 se publicará por la Unión Panamericana: Sáenz 1946.

137. Girón Cerna a Sáenz el 5/9/1941, *ibíd.*

138. Moisés Sáenz, «El indio ciudadano de América», ff. 16-17, *ibíd.*

funciones de carácter político, ni «inmiscuirse» en la política indigenista de los Gobiernos, sino solo ofrecer una labor de coordinación.¹³⁹ En su respuesta, Sáenz reivindicaba no haber presentado su artículo en calidad de director provisional del Instituto, sino como un indigenista. Sus aclaraciones acerca del III como «instrumento político» agrandaban aún más la distancia entre su visión del papel del Instituto y la que Girón Cerna presentaba como la visión del CEP: frente a la idea de un Instituto que defina y determine las políticas indigenistas de los Estados, se defendía la idea de que, al contrario, solo le compita «coordinar» las políticas indigenistas sin entrar en su definición:

El Instituto es fundamentalmente un organismo de Estado (oficial), por ende, uno de los tantos instrumentos que el Estado tiene para gobernar, es decir, el Instituto es un instrumento político. Es un organismo que habrá de formular (en cada Estado) la política indigenista, esto es, el conjunto de reglas, jurisprudencias, principios, etc., que rijan la acción de gobierno correspondiente sobre su población indígena.¹⁴⁰

Estaban en discusión tanto el 'quién' como el 'qué': no solo si el III podía formular la política indigenista, sino también cuál sería el contenido de la misma.

Sáenz enviaba, en todo caso, algunas notas que consideraba útiles para el editorial, si bien opinaba que no era todavía el momento en que presentar «un cuerpo de doctrina».¹⁴¹ Parte de sus notas se aprovecharon, de forma casi textual, para el editorial del primer número de *América Indígena*. En él, efectivamente, se afirmaba que el *Acta Final* de Pátzcuaro era «un programa y un manual para el Instituto, cuyas funciones y atribuciones están claramente señaladas

139. Girón Cerna a Sáenz el 5/9/1941, *ibíd.*

140. Sáenz a Girón Cerna el 13/9/1941, *ibíd.*

141. «Apuntes para la nota editorial de la revista del Instituto», *ibíd.* En cuatro puntos, Sáenz afirmaba que la Convención era la carta fundamental del Instituto, que la doctrina del Instituto se había definido en Pátzcuaro, que la revista era un órgano de publicidad, difusión e intercambio, y, finalmente, que el Instituto estaba todavía en su etapa provisional si bien al mismo tiempo estaba desarrollando actividades.

en la Convención que lo ha fundado». Sin embargo, el editorial también insistía en la idea de un «indigenismo científico»: debido a que no existía «un criterio unificado ni mucho menos un programa bien coordinado en favor de los Indios, era necesario crear un organismo central para que el esfuerzo indigenista pudiera «coordinarse, estimularse, y depurarse». Uno de los aspectos del programa del Instituto era precisamente «dilucidar y depurar la teoría indigenista» para que todos los esfuerzos indigenistas tuvieran una «orientación científica». También se retomaba, en la parte final del editorial, uno de los puntos que, en el intercambio de opiniones entre Girón Cerna y Sáenz, representaba 'la visión del CEP' en oposición a la 'visión de Sáenz': «La acción directa en favor de la vida indígena atañe exclusivamente a los Gobiernos y no puede ser realizada por el Instituto».¹⁴²

En la contraportada de *América Indígena*, que ya estaba impresa, se incluyó, a última hora, la noticia de la muerte de Sáenz, y, en el *Boletín Indigenista*, se dedicó una sección especial de homenaje.¹⁴³ Empezaba otra etapa, dominada por Manuel Gamio y su defensa de un indigenismo apolítico y científico.¹⁴⁴ No deja de ser curioso que el que se convertirá en el representante del indigenismo interamericano hasta 1960 no hubiera participado en los comienzos del proyecto. Su nombre había aparecido solo una vez en la correspondencia entre los miembros del CEP, cuando coincidió que el director provisional, Sáenz, y el presidente, Chávez Orozco, se encontraban fuera de México, sede del III, por sus cargos diplomáticos. Entonces, Collier sugirió nombrar a Gamio como director interino, en sustitución de Sáenz. La propuesta no fue aceptada y la reacción de Sáenz no dejaba duda sobre que consideraba a Gamio como alguien que llegaba 'desde fuera': *«As to a new pro tempore director. Why do you think it is necessary to have one? [...] What could Gamio (or anyone coming from the outside at this time) do that we are not doing?»*. Al poco tiempo, volviendo sobre el tema de su posible sustitución, añadía: «el Comité debe tener mucho cuidado de no introducir, en la actual organización

142. «Editorial».

143. «En memoria».

144. «Editorial. La política».

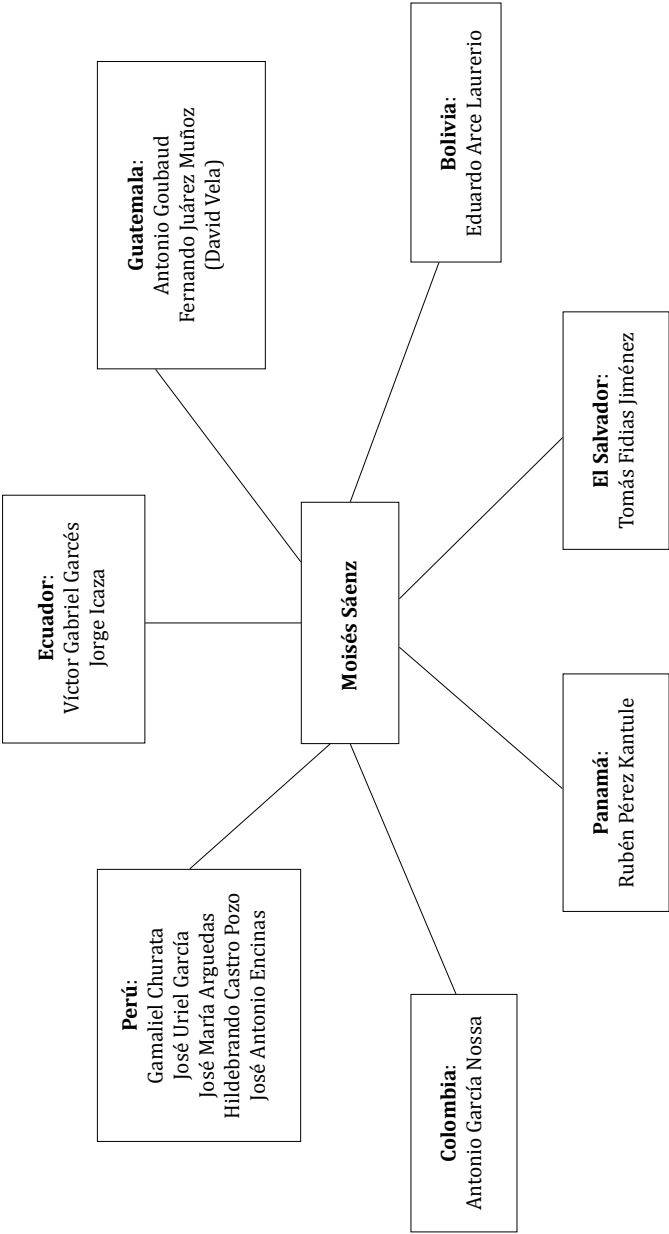
provisional del Instituto, cambios de situaciones o de personas que impliquen contraposiciones o banderías».¹⁴⁵

Este cambio de orientación —que en el ámbito del México pos-revolucionario ha sido identificado como la transición desde los «intelectuales pedagogos» a los «intelectuales académicos» y desde la política militante al estudio científico—¹⁴⁶ significó, en el ámbito interamericano, el alejamiento inexorable del indigenismo militante, político y social de Sáenz. Con este tránsito, se resolvían las últimas dificultades para convertir al indigenismo en un campo casi profesional al dotarlo de una lógica y un tipo de capital específicos suficientemente diferenciados del siempre incierto campo político. Desde esta coyuntura, ese capital propio del indigenismo será el desarrollo de la antropología aplicada. Sin embargo, constatar la efectiva trayectoria que este campo indigenista tuvo en las décadas posteriores no ha sido el asunto de estas páginas más que como discutido futuro entre los promotores y partícipes del Congreso de Pátzcuaro y sus inmediaciones.

145. Sáenz a Collier el 20/12/1940, AHIII, México, Sáenz. Sáenz a Girón Cerna el 19/2/1941, en AHIII, México, Girón Cerna.

146. Es la interpretación de Palacios, que lo considera como el cambio de orientación desde el original 'problema campesino' de los pedagogos hasta la nueva 'cuestión indígena' de los académicos. Véase Palacios 2010.

Moisés Sáenz y los invitados especiales a Pátzcuaro



No todas estas propuestas llegaron a buen fin. Gamaliel Churata, Antonio Goubaud y Fernando Juárez Muñoz no participaron en Pátzcuaro.
Fuente: Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano.

Guatemala y el directorio de indigenistas

	CIUDAD DE GUATEMALA	QUETZALTE- NANGO	MAZATE- NANGO	COBAN	ANTIGUA	JALAPA	TOTONICAPÁN	QUICHÉ
Sociología	J. L. Arriola, R. Aceña Durán, J. del Valle Matheu,* F. Alvarado Fajardo, M. Zecena, F. Juárez y Aragón, F. Herrera, M. A. Alvarado, F. González Campo					C. Fletes Sáenz		
Economía	L. Beltranena, M. Noriega							
Historia	F. Juárez Muñoz,* F. Hernández de León, C. Gándara Durán, P. Pérez Valenzuela, E. Cáceres, L. Lamadrid, A. S. Coll, A. Villacorta	J. Rodas	J. R. Gramajo		O. Laguardia, C. Catalán Prem			
Medicina y biología	E. Quintana, U. Rojas,* E. Sosa*							
Educación	E. M. Haymaker,* E. Conde Cortez,* L. Martínez Montt	J. A. Villacorta, M. Galich						
Literatura y periodismo	D. Vela, M. Á. Asturias, C. Samayoa Chinchilla, A. Orantes, R. Arévalo,* R. E. Monroy,* C. Brañas, A. Córdova, F. Figueroa							
Lingüística	J. Fernández, C. N. Teletor,* A. Herbruger, Flavio Rodas*						J. Carranza Juárez*	
Arte, costumbre y folclore	O. Rodas, A. Gálvez Suárez, H. Garavito							J. de León*
Música	I. Méndez Zebadúa*	J. Castillo*						
Etnología	Lilly de Jongh Osborne*	G. P. Arriola		E. Rosales Ponce				
Antropología	A. Goubaud Carrera							
Arqueología	C. A. Villacorta							

* Los que enviaron ficha biográfica. Los demás aparecen en las «listas de indigenistas», pero no se encontró su ficha. Para la asignación en categorías temáticas, se consideró, cuando fue posible, lo que prevalecía en la autodefinición.

Fuente: Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano.

Perú y el directorio de indigenistas

[illegible]

	C. Bambarén,* M. Kuczynski,* H. Pesce,* V.T. Santiváñez, L. N. Sáenz, C. García, F. Herrera		M. Núñez Butrón*
Medicina y biología			
	L. E. Valcárcel, J. C. Tello, T. Mejía Pardo*		
Arqueología y antropología			
	L. Cocosi,* H. Ponce Sánchez,* Rojas Ponce,* J. Rocha		M. Cavero, N. Cabrera*
Arte y folclore			
	H. H. Urteaga, C. Romero, A. Aguirre, E. Reyna, M. Beingolea		
Historia			
	J. U. García, J. M. Arguedas		M. Jaika*
Literatura			
	A. Yépez Miranda*		
Lingüística	J. M. Farfán*		L. Hermiman*
Música	A. Viscarra, R. Ojeda, B. Zagarra		
Periodismo	W. Montaña,* L. Larco Herrera		

*Los que enviaron ficha biográfica. Los demás aparecen en las «listas de indigenistas», pero no se encontró su ficha. Para la asignación en categorías temáticas, se consideró, cuando fue posible, lo que prevalecía en la autodefinición.

Fuente: Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano.

Bibliografía

ACTA FINAL

- 1940 *Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano. Pátzcuaro, Mich. México.* En Instituto Indigenista Interamericano, *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, vol. I: 1-42. México: III.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

- 1990 *Crítica antropológica. Hombres e ideas. Contribuciones al estudio del pensamiento social en México, Obra antropológica XV.* México: Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del estado de Veracruz, FCE.
- 1992 *Obra polémica. Obra antropológica XI.* México: FCE.
- 1993 *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México. Obra antropológica XII.* México: Fondo de Cultura Económica.

APLAZAMIENTO

- 1948 «Aplazamiento y nueva fecha de celebración del II Congreso Indigenista Interamericano». En *Boletín Indigenista*, vol. VIII, n.º 3-4: 304-306.

AQUEZOLO CASTRO, Manuel (comp.)

- 1976 *La polémica del indigenismo.* Lima: Mosca Azul.

ARROYO REYES, Carlos

- 2005 *Nuestros años diez. La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista.* Libros en Red.

CASAÚS ARZÚ, Marta

- 1999 «Los proyectos de integración social del indio y el imaginario nacional de las élites intelectuales guatemaltecas, siglos XIX y XX». En *Revista de Indias*, vol. LIX, n.º 217: 775-813.
- 2005 «De la incógnita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1921-1938». En *Revista de Indias*, vol. LXV, n.º 234: 375-404.

- 2008 «El gran debate historiográfico de 1937 en Guatemala: 'los indios fuera de la historia y de la civilización'. Dos formas de hacer historia». En *Revista complutense de Historia de América*, vol. 34: 209-231.
- 2009a «El binomio degeneración-regeneración en las corrientes positivistas y racialistas de principios del siglo XX: de la eugenesia al exterminio del indio en la generación de 1920 en Guatemala». En *Mesoamérica* 51: 1-27.
- 2009b «Las redes intelectuales del indigenismo guatemalteco. La centralidad de Antonio Goubaud Carrera en la red». Ponencia presentada en el ciclo de conferencias «Comparando indigenismos: entre proyecto interamericano y proyectos nacionales». Sevilla, 29-30 de octubre.

CHILE. UN REPRESENTANTE

- 1953 «Chile. Un representante del pueblo araucano ocupa el Ministerio de Tierras y Colonización». En *Boletín Indigenista*, vol. XIII, n.º 2: 116-118.

COMAS, Juan

- 1953 «Panorama continental del indigenismo». En *Ensayos sobre Indigenismo*: 241-260. México: Instituto Indigenista Interamericano.

CÓMO SEGUIR EDUCANDO

- 1945 «Cómo seguir educando a los indios alfabetizados». En *Boletín Indigenista*, vol. 5, n.º 3: 268-272.

CONVENCIÓN INTERNACIONAL

- 1941 «Convención Internacional relativa a los Congresos Indigenistas Interamericanos y al Instituto Indigenista Interamericano (diciembre 1940)». En *América Indígena*, vol. 2, n.º 1: 9-20.

CREACIÓN DEL INSTITUTO

- 1946 «Creación del Instituto Indigenista Peruano». En *Boletín Indigenista*, vol. 6, n.º 3: 252-254.

CUETO, Marcos

- 2000 «Tifus, viruela e indigenismo: Manuel Núñez Butrón y la medicina rural en Puno». En *El regreso de las epidemias. Salud y sociedad en el Perú del siglo XX*: 87-124. Lima: IEP.
- 2001 «Un médico alemán en los Andes: la visión médico social de Maxime Kuczynski Godard». En *Allpanchis*, n.º 56: 39-74.

DAVIES, Thomas M. Jr.

- 1974 *Indian Integration in Peru: A Half Century of Experience, 1900-1948*. Lincoln: University of Nebraska Press.

DAWSON, Alexander

- 2004 *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.

DEFINITIVA CELEBRACIÓN

- 1949 «Definitiva celebración del Segundo Congreso Indigenista Interamericano en Cuzco, Perú, el 24 de junio de 1949». En *Boletín Indigenista*, vol. IX, n.º 1: 18.

DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS INDÍGENAS

- 1948 *Legislación indigenista del Perú*. Lima: Talleres Gráficos de la Penitenciaría Central.

EDITORIAL

- 1941 «Editorial». En *América Indígena*, vol. I, n.º 1: 5-6.

EDITORIAL. LA POLÍTICA

- 1944 «Editorial. La política de una institución no política». En *América Indígena*, vol. IV, n.º 3: 179-181.

EN MEMORIA

- 1941 «En memoria del profesor Moisés Sáenz». En *Boletín Indigenista*, vol. 1, n.º 2: 1-14.

FAJARDO, J. V.

- 196[?] *Legislación indígena del Perú*. Lima: Editorial Mercurio.

GARCÉS, Víctor Gabriel

- 1957 *Indigenismo*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.

GIRAUDO, Laura

- 2006 «No hay propiamente todavía Instituto': Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940-marzo 1942)». En *América Indígena*, vol. 62, n.º 2: 6-32.
- 2010 «De la ciudad mestiza al campo indígena: internados indígenas en el México posrevolucionario y en Bolivia». En *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 67, n.º 2: 519-547.
- [e. p.] «Ni 'científico' ni 'colonialista': la incierta trayectoria del indigenismo interamericano en los años 1940». En *Latin American Perspectives*, número especial «Rethinking Indigenismo on the American Continent». Editores: Laura Giraudo & Stephen E. Lewis.

GONZALES, Osmar

- 2010a «Indigenismo, nación y política en el Perú (1904-1930)». En Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*: 433-454. Buenos Aires, Katz Editores, vol. II. Los avatares de la «ciudad letrada» en el siglo XX.
- 2010b *La academia y el ágora. En torno a intelectuales y política en el Perú*. Lima: Universidad de San Marcos, Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz.

GONZÁLEZ LEANDRI, Ricardo

- 1999 *Las profesiones: entre la vocación y el interés corporativo. Fundamentos para su estudio histórico*. Madrid: Editorial Catriel.

GOUBAUD CARRERA, Antonio

- 1964 «Indigenismo guatemalteco». En *Indigenismo en Guatemala*. Guatemala: Centro Editorial «José de Pineda Ibarra»: 17-27 [reedición del discurso pronunciado en el acto de inauguración del Instituto Indigenista Nacional el 26 de septiembre de 1945, y publicado en *Boletín Indigenista*, vol. V, n.º 4: 372-286. 1945].

GUERRIER, Elizabeth

- 2007 «Applying Anthropology in the Interest of the State: John Collier, the Indian Office, and the Bureau of Sociological Research». En *History of Anthropology Annual*, vol. 3: 199-221.

HOWE, James

- 2009 *Chiefs, scribes, and ethnographers: Kuna culture from inside and out*. Austin: University of Texas Press.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (III)

- 1940 *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. México: III, 5 vols.

INSTITUTOS INDIGENISTAS NACIONALES. GUATEMALA

- 1942 «Institutos Indigenistas Nacionales. Guatemala». En *Boletín Indigenista*, vol. 2, n.º 1: 7-9.

JANCSÓ, Katalin

- 2009 *Indigenismo político temprano en el Perú y la asociación pro-indígena*. Tesis doctoral. Szeged: Universidad de Szeged.

KAPSOLI ESCUDERO, Wilfredo

- 1980 *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Cuzco: Centro Las Casas.

MARIÁTEGUI, José Carlos

- 1927 «La nueva cruzada pro-indígena». En *El proceso del gamonalismo*, *Boletín de defensa indígena de Amauta*, n.º 5.

MARROQUÍN, Alejandro D.

- 1972 *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

MARTÍN CRIADO, Enrique

- 2010 «El concepto de 'campo' como herramienta metodológica». En *La escuela sin funciones. Crítica de la sociología de la educación crítica*: 165-192. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés

- 1971 «Juan Comas, el indigenista». En *América Indígena*, vol. XXXI, n.º 4: 879-887.

MENDOZA, Edgar S. G.

- 2000 *Antropologistas y antropólogos: una generación*. Guatemala: Caudal.

MIEMBROS DEL INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO

- 1946 «Miembros del Instituto Indigenista Peruano». En *Boletín Indigenista*, vol. 6, n.º 3: 254.

NÚMERO ESPECIAL

- 1949 «Número especial dedicado al II Congreso Indigenista Interamericano. Cuzco, Perú, 24 junio-4 julio 1949». En *Boletín Indigenista*, vol. IX, n.º 3.

OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

- 1949 *Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones indígenas de América Latina*. Ginebra: OIT.

PALACIOS, Guillermo

- 2010 «Intelectuales, poder revolucionario y ciencias sociales en México (1920-1940)». En Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz Editores, vol. II. Los avatares de la «ciudad letrada» en el siglo XX: 583-605.

PÉREZ, Elizardo

- 1962 *Warisata, La escuela-ayllu*. La Paz: Burillo.

PERÚ. INAUGURACIÓN

- 1947 «Perú. Inauguración del Instituto Indigenista Nacional». En *Boletín Indigenista*, vol. 7, n.º 1: 58-84.

PERÚ. REGLAMENTO

- 1947 «Perú. Reglamento del Instituto Indigenista Nacional». En *Boletín Indigenista*, vol. 7, n.º 4: 382-390.

PERÚ. REORGANIZACIÓN

- 1946 «Perú. Reorganización de la Dirección General de Asuntos Indígenas». En *Boletín Indigenista*, vol. 6, n.º 3: 244-252.

PHILP, Kenneth R.

- 1977 *John Collier's Crusade for Indian Reform, 1920-1954*. Tucson: University of Arizona Press.

RODRÍGUEZ-PIÑERO ROYO, Luis

- 2005 *Indigenous People, Postcolonialism, and International Law*. Oxford: Oxford University Press.

RUBIO ORBE, Gonzalo

- 1974 «Emil J. Sady». En *América Indígena*, vol. XXXIV, n.º 4: 1051-1052.

SAENZ, Moisés

- 1933a *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.
- 1933b *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.
- 1936 *Carapan. Bosquejo de una experiencia*. Lima: Imprenta Gil.
- 1939 *México integro*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- 1946 *The Indian. Citizen of America*. Pan American Union. Points of View, n.º 9 [edición póstuma en inglés del original español inédito «El indio ciudadano de América»].

TROYAN, Brett

- 2008 «Re-imagining the 'Indian' and the State: Indigenismo in Colombia, 1926-1947». En *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 33, n.º 65: 81-106.

VALCÁRCEL, Luis E.

- 1981 *Memorias*. Lima: IEP.

VICH, Cynthia

- 2000 *Indigenismo de vanguardia en el Perú: un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima: PUCP.

ZEVALLOS AGUILAR, Ulises Juan

- 2002 *Indigenismo y nación: los retos a la representación de la subalternidad aimara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*. Lima: IFEA.

**EL INDIGENISMO GUATEMALTECO:
atrapado entre la promesa del interamericanismo
y la guerra fría¹**

ABIGAIL E. ADAMS

GUATEMALA SE DESTACA entre los países americanos con una población mayoritariamente indígena por su rechazo a la nacionalidad mestiza y al indigenismo. Bien delineado por Marta Elena Casaús Arzú, la ideología y el discurso nacionalista chapín se enfocaban sobre el concepto de 'homogeneidad nacional' (Casaús Arzú 2001, 2003). Pero, por un breve periodo antes de la Revolución de Octubre y durante los Diez Años de Primavera, el indigenismo guatemalteco llegó a desarrollarse en las publicaciones y discusiones de las élites chapines, y se institucionalizó de forma oficial en 1945 con la fundación del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala (IING). Los indigenistas guatemaltecos participaron en las redes, los congresos y las instituciones del indigenismo interamericano, especialmente en sus relaciones con México. Pero el indigenismo guatemalteco, cuyo IING abrió en el mes del cierre de la Segunda Guerra Mundial (septiembre

-
1. La autora quiere agradecer a los organizadores del Congreso Internacional INTERINDI 2010, Laura Giraudo y Juan Martín-Sánchez, tanto como a Edgar Gutiérrez Mendoza y Marta Elena Casaús Arzú, los pioneros historiadores que han apoyado y alentado a esta antropóloga en el proyecto histórico sobre Antonio Goubaud Carrera. Antes que todo, quiero reconocer el apoyo vital de las hijas de Goubaud, Mónica y Cristina, quienes me abrieron los archivos personales de su padre y madre, Frances Westbrook Goubaud.

de 1945), fue formado también con los espacios y limitaciones creados por la guerra fría.

Este ensayo me da la oportunidad de profundizar en las múltiples relaciones entre el indigenismo guatemalteco y los académicos americanos (sobre todo los antropólogos), en el periodo que recorre la Revolución de Octubre, la Segunda Guerra Mundial y los años posteriores al golpe de 1954. El eje del ensayo es el trabajo y la carrera del primer director del IING, Antonio Goubaud Carrera. Su vida personal y profesional, así como su vocación indigenista se desarrollaron en relación con los Estados Unidos (Adams 1996, 2008, 2011). Los últimos años de su vida se enredaron en las tensiones crecientes entre los Estados Unidos y Guatemala, tensiones de la guerra fría. Goubaud dejó la dirección del IING en 1950 para servir como embajador de Guatemala en Estados Unidos a solicitud del presidente Juan José Arévalo. El 8 de marzo de 1951, Goubaud fue encontrado muerto en sus habitaciones en la ciudad de Guatemala después de unas reuniones con Arévalo. Unos días después, Jacobo Arbenz Guzmán asumió la presidencia de Guatemala. Las causas de la muerte prematura de Goubaud, a la edad de 49 años, aún son enigmáticas (Vela 1955: 14). Tres años más tarde, el golpe de Estado guatemalteco de 1954, apoyado por el Gobierno de los Estados Unidos, derrocó al presidente Arbenz. El IING fue cerrado y su director Joaquín Noval encarcelado. El golpista Castillo Armas reabrió el IING ese mismo año, pero con otro director y con pocos recursos e influencia (Marroquín 1972: 291-317). Al fin, el indigenismo guatemalteco fue dañado mortalmente en el acto icónico de la guerra fría en América Latina.

El IING, ¿coyuntura interamericana o instrumento de los EE. UU. imperialista y de la élite racista?

En análisis recientes, se caracteriza el IING como una institución dedicada a eliminar la cultura del pueblo indígena, por ser parte de un Estado racista o por involucrar académicos de un país imperialista, los Estados Unidos. En Guatemala, el legado de Goubaud estaba considerado bajo perspectivas muy dicótomas, según la genealogía intelectual de cada quien. Desde la década de 1960 en adelante, sobre todo por la línea de Carlos Guzmán Bockler, Jean-Loup Herbert

y Humberto Flores Alvarado,² a los estudiantes de la Universidad de San Carlos se les enseñaba a desconfiar de las conexiones estadounidenses de Goubaud, mientras que a los estudiantes de la Universidad del Valle, institución particular e elitista, se les instruía en el reconocimiento de Goubaud como uno de los primeros antropólogos guatemaltecos con formación académica.

Una hipótesis más desenvuelta es la de Jorge Ramón González Ponciano. Aunque suaviza su argumento en su tesis de doctorado para la Escuela de Antropología de la Universidad de Texas, este autor propone, en varias publicaciones, que el IING, aun en los Diez Años de Primavera, promovía una política de asimilación, dirigida a borrar la cultura indígena por medio de las técnicas de la antropología aplicada impuestas por Robert Redfield y Sol Tax, a través de Goubaud. Aunque Tax —y Redfield algunas veces—, en su propio país, abogaba por la autonomía y los derechos culturales de los pueblos indígenas norteamericanos, su programa para Guatemala, enfocado en un apolítico funcionalismo estructural, establecía algunas bases ideológicas e institucionales posteriormente utilizadas por el Estado contrainsurgente genocida.³

Goubaud no sale mejor en los escritos norteamericanos recientes sobre el IING, la revolución y la contrarrevolución, los cuales declaran que Goubaud y el IING promovieron la asimilación cultural de las comunidades mayas de Guatemala. Se basan en dos líneas de su discurso para la inauguración del IING. En una de esas líneas, Goubaud habla de la necesidad de crear una nacionalidad homogénea. La otra línea de su discurso es la que refiere al indigenismo como un síntoma de un malestar social; aquí traducen ‘malestar’ como

-
2. Guzmán Bockler y Herbert 1970, y Flores Alvarado 1973. La dicotomía no era absoluta: véase la tesis de licenciatura en la Escuela de Historia de la USAC de Barreno Anleu 2000.
 3. González Ponciano 1997, 1999 y 2005. Por ejemplo, González Ponciano declara que Goubaud se graduó en una academia militar de los EE. UU., algo que no fue cierto, pero que apoyaría su tesis sobre la complicidad de Goubaud con el proyecto militar imperialista de los EE. UU. También publicó que fue Benjamin Paul quien hizo el diseño de investigaciones del IING en la guía sociológica, algo que tampoco se ajusta a los hechos, pero que implica que Goubaud entregó el IING a los antropólogos norteamericanos.

‘enfermedad’ y deducen que Goubaud consideraba a los indígenas como una enfermedad que había que erradicar (por ejemplo, Handy 1994: 48-52; Nelson 1999: 88; Fischer 2001: 90).

En ambos casos, si se leen estas líneas en el contexto de su discurso entero, habría que descartar la conclusión de que Goubaud tuviera una posición eugenésica (Goubaud Carrera 1945). Hay algo de celos y territorialidad en las críticas de los antropólogos profesionales de hoy hacia los indigenistas de ayer. Y, como anota Alexander Dawson, ya es hora de avanzar más allá de la cuestión de que fueran o no fueran los indigenistas racistas y preguntarse, en su lugar, qué produjeron las ideologías y las políticas indigenistas.⁴ De tal perspectiva, se ve que las críticas contemporáneas están influidas por el daño colateral de la intervención armada de la CIA en el golpe de 1954 y por las posturas estadounidenses durante la guerra fría (Smith y Adams 2011).

La verdad es que existían múltiples y diversas relaciones antes de la Revolución y durante esta. Este hecho nos lo recordaron las revelaciones recientes de Susan Reverby sobre los estudios de la sífilis, llevados a cabo entre 1946 y 1948 en Guatemala, en los que se utilizaron presos, prostitutas y niños sin consentimiento informado, y que fueron coordinados por encargados oficiales de la salud pública en ambos países, Guatemala y los Estados Unidos.⁵

De mi análisis se deriva que: a) la postura intelectual autónoma y las políticas seguidas por Goubaud y el IING anteriores a 1954 no fueron marionetas o instrumentos de Redfield o Tax; b) se produjo una expansión en los años treinta y cuarenta del espacio interamericano en Guatemala en lo referente al indigenismo y al interés sobre

4. Dawson, Alexander, comentarios hechos durante el INTERINDI. Goubaud y los demás fueron hombres de su tiempo y del discurso contemporáneo. Hay textos que me repugnan, como la «Guía sociológica» redactada por Goubaud y Benjamin (1945), en la que entre las 45 páginas de preguntas tipo, se escribía: «¿Cómo mata los piojos? Moscas, pulgas, chagas, Con los dientes, y por qué?». Pero Goubaud dejó de escribir sobre la mentalidad turbia de los indígenas años antes que Tax.

5. Reverby 2011. En correspondencia personal con la Dra. Reverby, asegura que no aparece ninguna mención de conexiones entre Goubaud o el IING con el estudio de la sífilis.

los indígenas; y c) tras esta expansión sobrevino una transformación del espacio interamericano hacia el contexto de la guerra fría, dominado por los EE. UU. y marcado por la tecnificación y la expansión de las redes intelectuales transnacionales de Guatemala.

Goubaud, de Europa a los EE. UU. y regreso a Guatemala

González Ponciano observa que Goubaud tuvo una carrera ascendente meteórica, pues, en un lapso menor de diez años, pasó de estudiante de la Universidad de Chicago a embajador de Arévalo en los Estados Unidos (González Ponciano 2005). Tomando en cuenta su vida entera, se ve que fue un sendero mucho más largo y difícil, un sendero que refleja la transformación en el contexto del indigenismo guatemalteco.

Goubaud pertenece a esos ‘intelectuales orgánicos’, que Marta Casaús identifica como surgidos de las familias de la élite guatemalteca.⁶ Era contemporáneo de los miembros de la generación de 1920, la generación intelectual y activista famosa por su papel en los movimientos en contra del dictador Manuel Estrada Cabrera. La formación inicial de Goubaud estableció una orientación positiva con los Estados Unidos, que, a su vez, estaba íntimamente conectada con su vocación indigenista (Gillin 1952: 71-73). Nació el 17 de agosto de 1902, un año después de David Vela, su mejor amigo de la generación de 1920. Descendía de las élites coloniales vascas de Guatemala y de un inmigrante francés. A diferencia de otros de la generación de 1920, Goubaud no asistió al Instituto Nacional Central para Varones, ni participó en los movimientos en contra del dictador Manuel Estrada Cabrera ni se matriculó en la Universidad de San Carlos. Su primaria la cursó en academias privadas alemanas y la secundaria en el Colegio Alemán en la ciudad de Guatemala (Gillin 1952: 71-73, Vela 1955: 7).

Sin duda, su carrera, con su orientación a Europa, era coherente con el ideal de la cultura de su clase y época. Pero circunstancias

6. Casaús Arzú 2001: 1-50. Su definición de un intelectual orgánico, «[un pensador] que amalgama y confiere coherencia a la red y sobre todo le asegura su perdurabilidad y su hegemonía». Goubaud también es pariente suyo.

familiares y la Primer Guerra Mundial modificaron el curso previsto para su educación. No pudo estudiar en Europa, por la guerra europea, y, en 1916, viajó a Nueva Orleans en un barco de la United Fruit Company, y de allí, por tren, a California con su madre y su hermana, donde siguieron sus estudios de secundaria gracias al apoyo de John Wright, un comprador de café.⁷ Durante el viaje a California, recibieron la noticia de que su padre había muerto repentinamente en París, luego su madre quedó incapacitada y fue mandada a un sanatorio en California. Sus hijos, incluido Antonio, fueron confiados a unos parientes de la familia Carrera.⁸

Goubaud empezó sus estudios en el California Belmont School for Boys, y, después de un año, en 1917, pasó al St. Mary's College, en Oakland, California, una institución lasallista dedicada a las artes liberales. Allí cursó estudios preuniversitarios y se graduó en 1921, sabiendo escribir y hablar, 'sin acento', inglés, francés y alemán, así como español.⁹ Los archivos del St. Mary's College no revelan que Goubaud perteneciera a algún club dedicado en especial a cuestiones indígenas (ni que existiera tal club), pero su amigo el antropólogo John Gillin informa que «el interés [de Goubaud] por los indígenas surgió cuando vivía en los Estados Unidos, y que se había dedicado a leer y adquirir todos los libros sobre este tema que pudo conseguir» (Gillin 1952: 71).

Lo que sí es cierto, aunque las conexiones son especulaciones, es que Goubaud llegó a Oakland justo en los años de un gran despertar del interés público por los indígenas de los Estados Unidos. Goubaud, hijo y nieto de cafetaleros de la élite de Guatemala, pasó mucho de su niñez en las fincas de su familia, rodeado por los trabajadores

7. John Wright también aparece en el libro de Wilkinson 2002: 50-51, en rescate de otra familia guatemalteca cafetalera.

8. Entrevistas y archivos de las hijas de Goubaud.

9. Gillin 1952: 71. Al tiempo, el colegio de Belmont cerró y, unos años después, pasó a ser una academia militar. Así que hay que disculpar a González Ponciano que leyó el dato incorrecto de que Goubaud estudió en una academia militar; en la necrología de Goubaud escrita por Noval, pp. 286-289. Goubaud aparece en la matrícula de St. Mary's College en 1917 hasta 1920, patrocinado por John Wright & Co, A. Gallegos, con domicilio en el 22 Battery Street, San Francisco. En 1920 y 1921, su patrocinador fue Mrs. Elena de Martínez, del 1111 de Pine Street, San Francisco.

indígenas y sus familias. En 1916 murió Ishi, el famoso y último indio salvaje, en San Francisco. Se había establecido en el Museo de Antropología de la Universidad de California, Berkeley, bajo el cuidado del antropólogo Alfred Kroeber. Ishi recibió muchas visitas y gran cobertura por parte de los medios de comunicación tanto en vida como después de su muerte (véase Heizer y Kroeber 1979, Riffe y Roberts 1994). Luego, en 1917, Kroeber dejó los proyectos boasianos de «historias pequeñas de asuntos miserables», y entró en el psicoanálisis (Buckley 1996: 259). En 1916 John Collier visitó Taos, Nuevo México, y decidió dedicarse a los pueblos indígenas. Y, en el mismo año, en San Francisco, 1916, la mentora de Collier, Stella Atwood, fundó una sociedad dedicada a abogar por los indígenas. Atwood, cuatro años más tarde, conoció a John Collier en California y de allí surgió la carrera indigenista profesional de Collier (Kelly 1983: 119-130).

Mientras tanto, en México, durante la revolución mexicana, Franz Boas, profesor de Kroeber, intentó y falló en fundar un Escuela Internacional de Etnología y Arqueología con su estudiante Manuel Gamio, para expandir y profesionalizar la antropología americana en otros países. Gamio, que sería un impulsor fundamental del indigenismo y la antropología en México, publicó *Forjando patria* en 1916, el mismo año de la muerte de Ishi (Godoy 1977, Gamio 1960). El joven Goubaud, sin darse cuenta, descubrió su vocación justo en el momento de transición en la antropología norteamericana: desde una antropología dominada por las tradiciones etnológicas alemanas hacia un enfoque sincrónico sociofuncionalista.

Los Buenos Vecinos y el debate sobre el ‘problema indígena’

Goubaud volvió a Guatemala en 1921, y fue un participante activo en los debates intelectuales nacionalistas relacionados con el ‘problema indígena’. Fueron pocos en Guatemala con una visión indigenista o antropológica. El rechazo de la élite al indigenismo se basaba, en gran parte, en el miedo a la revolución mexicana que se desarrollaba del otro lado de su frontera norte. Hasta mediados del siglo XX, Guatemala estaba notablemente estancada, aparentemente incapaz de imaginar nada que no fuera una nación occidental blanca. Mientras que otras naciones latinoamericanas se apropiaban de imágenes con

raíces precolombinas y de un discurso a favor de una potencial fusión racial, los intelectuales de Guatemala debatían sobre la ‘nacionalidad homogénea’, basada en las teorías eugenésicas y racistas de moda en Europa.

Intelectuales como el premio nobel Miguel Ángel Asturias, Carlos Samayoa Chinchilla, Federico Mora, Jorge García Granados, Eduardo Mayorga y Epaminondas Quintana promovieron teorías sobre la degeneración racial de los indígenas, influidos directamente por el positivismo de Spencer y por Gustave LeBon y Ernest Renan. Los proyectos nacionales imaginados por estos pensadores incluían la eugenesia y la inmigración de partidas de noreuropeos más ‘blancos’ como soluciones que excluían a las poblaciones indígenas de la ciudadanía (Casaús Arzú 2001: 16-26).

La ‘cuestión del indio’, que surgió en el siglo XIX, se desarrolló en distintos foros del mundo chapín entre las dos Guerras Mundiales. Cuatro foros importantes, por lo menos, formaban las bases del indigenismo moderno en Guatemala. En 1923 se fundó la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (SGHG), con el fin explícito de emular las sociedades intelectuales de Europa y los EE. UU. La membresía de la SGHG se solapaba con el liderazgo oficial, comercial y social en Guatemala, así que las ideas y discusiones tuvieron una influencia vital sobre la política del país. Goubaud participaba regularmente (Hendrickson 1997, también Sociedad de Geografía e Historia 1948). Fue elegido miembro en 1935, presentó su ensayo sobre la celebración calendárica maya, «El Guajxaquib Batz», y trabajó en una serie de traducciones de publicaciones alemanes, además de estudiar kaqchikel (Goubaud Carrera 1935, Goubaud Carrera con Stoll 1938, Goubaud Carrera con Smith 1939, Goubaud Carrera con Sapper y Schultze Jena 1945). Goubaud se incorporó a sus filas en el mismo año que David Vela. Los dos fueron de los pocos defensores de políticas indigenistas. La visión indigenista de David Vela seguía estrechamente el punto de vista de Manuel Gamio, de una aculturación guiada a través de la educación, la oportunidad económica y la antropología aplicada. Vela conoció bien a Gamio, quien hizo trabajos de arqueología en el altiplano de Guatemala en la década de 1920.

El segundo foro o suceso que sirvió como base para el indigenismo chapín fue cuando Fernando Juárez Muñoz publicó su ensayo de

1931, *El indio guatemalteco: ensayo de sociología nacionalista*. Juárez Muñoz, quien Casaús llama el predecesor del pensamiento indigenista guatemalteco, fue miembro de la generación de 1898 y una inspiración para los de la generación de 1920; de hecho, era presidente de la SGHG cuando Goubaud y Vela se incorporaron. Juárez Muñoz fue inspirado por la corriente antipositivista de la teosofía. Los teósofos de esa época sostenían la teoría de que la humanidad sería salvada por la «quinta raza», los descendientes de los «hindúes» y los aborígenes de América. Juárez Muñoz no era partidario de la nacionalidad homogénea, sino que, en su ensayo, propuso una «nacionalidad positiva» para los indígenas a través de una ciudadanía total, basado en su propia cultura e identidad y en una reforma agraria (Casaús Arzú 2001: 20, Campbell 1980). Hubo otros teósofos y espiritualistas guatemaltecos que fueron activos en la Revolución de Octubre, particularmente en las primeras campañas de alfabetización de Arévalo.

Otro foro público importante para las bases del indigenismo moderno fue el constituido por los dos «gran debates» sobre «la cuestión indígena». Al clausurar la década de 1920, se abrió el primer debate, entre 1929 a 1930, y el segundo se desarrolló entre 1936 a 1938, ambos identificados por Marta Casaús y también analizados por Edgar G. Mendoza. El primer debate se dio por un concurso de *Nuestro Diario* sobre el indígena, el progreso y la civilización. Participaron dos de los más destacados intelectuales de la élite de tal época, Miguel Ángel Asturias y José León Samayoa. Casaús y Gutiérrez reconocen la importancia del debate como el primer momento en el cual, en el ámbito de la opinión pública, se expresó una visión de una nación democrática basada en todos los sectores, incluidos los pueblos indígenas (y la gente ladina como otra etnia). Se dejó de mencionar la erradicación como opción y se planteó la imagen del indígena como ciudadano con derecho a pleno estatus civil. También, en el debate, Asturias modificó varias posiciones anteriores de su tesis de 1923 sobre la eugenesia y la inferioridad del indígena (Casaús Arzú 2001: 253-290, Mendoza 2010: 239-240).

En la madurez de la década de los treinta, de 1936 a 1938, se abrió el segundo debate sobre la cuestión indígena, esta vez en *El Imparcial*. Mendoza deshila las dos tendencias macros en el debate: de una parte, los construccionistas, que se apoyaban «en el respeto

cultural, mejores conocimientos, más profesionales, una mayor integración a la sociedad nacional» y llegaban a admitir, por ejemplo, la «existencia de naciones indígenas antes de la Conquista con su propia organización social y política»; y de la otra parte estarían los desconstruccionistas, que se «centraban en la negación total, de inferioridad cultural, exterminio, degeneración, y su continuidad como fuerza de trabajo en el interior del país», al mantener que se trataba de «sociedades en decadencia a la llegada de los españoles».

Goubaud fue un participante clave en el debate al entregar una serie de ensayos que resultaron en once publicaciones. Se destacó entre las ponentes por la calidad de sus intervenciones y por su perspectiva científica, y salió reconocido como indigenista y académico, nacionalista y «construccionista» del indígena, en palabras de Edgard Mendoza (2006).

El cuarto foro —que debería ser sujeto de otro estudio más profundo— es el surgimiento del turismo étnico para extranjeros. Fue un momento, tal vez de una manera similar a los etnólogos alemanes de los siglos XIX y XX, en el que el extranjero dio valor al pueblo maya. Con el objetivo de trabajar en el campo de su vocación, el estudio de las culturas indígenas, Goubaud dejó su puesto en una empresa británica de importación y exportación, y empezó a trabajar con el expatriado estadounidense y empresario turístico Alfred Clark (Gillin 1952: 72). Ejerció de guía turístico para visitantes europeos y estadounidenses interesados en conocer comunidades mayas, precisamente en el momento en que Clark promocionaba a Chichicastenango, a los pueblos del Lago de Atitlán y a Palín como la experiencia turística icónica. Clark abrió la puerta al turismo étnico, con el empuje vital de Ubico, y coordinó sus negocios con la Grace Shipping, la UFCo y la Pan Am, y llegaron a traer hasta 500 extranjeros a los pueblos a mediados de la década de los años treinta. Unos años más tarde, ofrecía giras turísticas de siete a veinte días, que salían de Nueva Filadelfia, Boston, y Nueva Orleans.¹⁰

10. Walter Little escribe que «Sus amigos vieron sus planes como algo riesgoso y raro desde el punto de vista comercial», al referirse al hecho de que Clark abriese un hotel en Chichicastenango y aumentase su flotilla de carros. Little cita a los guías del entonces turismo dominante, quienes evitaban los pueblos

Clark y Goubaud tuvieron una influencia importante sobre la etnología de tal época transicional. Clark facilitó los viajes de Redfield, Tax, Aldous Huxley y muchos más. En el gráfico al final de este texto, basado en la bibliografía de Ewald, aparecen los que fueron ayudados por Clark y su empresa (Ewald 1956). Las menciones de Clark por los etnólogos y antropólogos terminaron en la década de 1930, pero siguieron los comentarios de aprecio hacia Goubaud. En el gráfico, se puede observar a algunos de los que fueron ayudados por Goubaud.¹¹ Wagley, Tax, Bunzel, Fergusson, entre muchos otros, mencionaron su generosidad en prestar libros, ensayos, mapas y lo que fuera. Viajaba con Wagley y dedicaba horas en orientarle en Huehuetenango, inclusive visitándolo en Santiago Chimaltenango (Wagley 1983: 1-17). Igual hizo con Sol Tax cuando se encontró estancado en Chichicastenango (Rubinstein 2002: 90).

El obituario escrito por su amigo John Gillin en el *American Anthropologist* terminaba con estas palabras: «Un hombre de mucho encanto personal, Goubaud tenía muchos amigos entre sus colegas norteamericanos. Son pocos los antropólogos que visitaron Guatemala en los últimos quince años, quienes no gozaron su colaboración esencial y hospitalidad personal» (Gillin 1952: 73).

Goubaud se ubicó en el centro de la coyuntura de la etnología preguerra, un pequeño mundo donde se encontraban y colaboraban personas diversas: norteamericanos, guatemaltecos y otros. Entre los arqueólogos de Harvard, y luego de Pennsylvania, Chicago y Carnegie, llegaron también los empíricos, los novelistas, los coleccionistas, los hombres de negocios, los místicos y artistas apoyados por la jungista *Fundación Bollingen*, los aventureros, los autodidácticos y los bohemios que llegaban desde México.

A mediados de los años treinta, estudió un semestre en la Universidad de Harvard, en un curso de introducción a la antropología, según el consejo de A. V. Kidder, quien Goubaud conoció por

indígenas por considerarlos sucios y atrasados. Véase Little 2008: 633-663, traducción de Abigail Adams.

11. La lista no es completa, porque mi metodología fue leer las publicaciones que podía conseguir.

su trabajo como arqueólogo de Kaminaljuyú. Kidder fue también jefe de la Escuela de Harvard y del Instituto Carnegie Washington (Givens 1992). En Harvard, Goubaud se incorporó a varias sociedades estadounidenses de estudios científicos y antropológicos, como la American Anthropological Association, la American Ethnological Association y la New York Academy of Science, y se suscribió a sus publicaciones desde Guatemala.

Fue la década de la depresión mundial, y, a la vez, la apertura de la política del Buen Vecino. Con su política y con sus acciones concretas, Roosevelt abrió una época de la no-intervención militar, y del apoyo a la soberanía de los Estados latinoamericanos a veces al costo de empresas e intereses particulares de su propio país (Grandin 2006: 27-28). Empezaron también relaciones intelectuales y civiles con fundaciones particulares de los EE. UU., como la de Bollingen, Carnegie, Ford y Rockefeller. En la década que siguió, la década de 1940 y de la Segunda Guerra Mundial, la diversidad de las relaciones y los motivos de los etnólogos pasaron a la institucionalización.

Los Chicago Boys y Goubaud

Clark presentó Goubaud a Solomon Tax. Así, Goubaud pasó a ser uno de tantos antropólogos latinoamericanos directamente influidos por Redfield.¹² Como investigador asociado del Instituto Carnegie desde 1930 hasta 1946, Redfield dirigió muchos fondos a las investigaciones etnológicas y sociológicas de las poblaciones mayas de Guatemala y México. Aunque Redfield solo pasó temporadas breves en Guatemala, amplió su trabajo allí al enviar al antropólogo Tax en 1934.

El entusiasmo inicial de Tax por Goubaud fue obvio en las cartas que Tax escribió frecuentemente a Redfield. Describió a Goubaud como «una joya para nuestros fines». Mencionó la relación de Redfield con Alfonso Villa Rojas, el joven maestro de escuela de Chan Kom, quien, bajo la tutela de Redfield, llegó a tener una prestigiosa carrera en la antropología mexicana. Tax describió a Goubaud como

12. Redfield dio a Tax una carta de presentación para Clark, a quien conoció el año previo en una visita breve a Guatemala. Véase Rubinstein 2002: 42-43.

alguien que había recorrido el altiplano occidental para estudiar a los pueblos k'iches y kaqchikeles, que poseía una buena biblioteca sobre historia y etnología de Guatemala, y que estaba «todo lo interesado que se podría estar». Siguió:

Naturalmente, respeta mis enseñanzas y naturalmente lo considero un hallazgo, tanto para fines futuros (creo que estás de acuerdo en que parte de nuestra empresa es desarrollar los recursos naturales, por así decirlo) como para el trabajo actual [...] Creo, por lo tanto, que sería muy sensato tomarle bajo mi protección como tú tomaste a Alfonso (Villa Rojas) bajo la tuya. Si todo va bien, le consideraría, en términos de la publicación, un coautor (ya sabes que no soy celoso). (Rubinstein 2002: 45)

Redfield respondió al hallazgo con entusiasmo:

Tu carta sobre Goubaud me alegra infinitamente. Parece demasiado bueno para que aparezca tan pronto en escena. Si resulta tan bueno como crees que resultará, estoy seguro que pagar sus gastos será una buena inversión. Estás autorizado a ponerle a prueba sobre esa base... no le haré promesas a Goubaud para ayudarle en un futuro, pero le hablaría de la experiencia de Alfonso y seguiría estimulando su interés científico y su ambición. Si resulta bien, es obvio que algo se podrá hacer por él, pero esto no se le puede decir directamente. (Rubinstein 2002: 45)

En seis días, Tax volvió a escribir a Redfield con las noticias de que Goubaud no era tan disponible como pensaba «aunque siempre tan ansioso de entrarle conmigo al trabajo etnológico [...] [algún] vago asunto familiar» (Rubinstein 2002: 52).

El asunto familiar era el hecho de que la madre y el hermano de Goubaud estaban en una institución mental en los EE. UU. Goubaud, aunque de una familia de la élite con ciertas ramas ricas, y con un entorno familiar «refinado», en palabras de Tax, tuvo que trabajar y ayudar a su familia. Durante los muchos años que Goubaud estuvo en contacto con Tax, creó redes y contactos para él y le proporcionó libros. Tax escribió cartas a Redfield en las que solicitaba fondos para Goubaud. Redfield siempre respondió con cautela y sugirió

posibilidades, pero con órdenes estrictas de que Tax no le dijera nada a Goubaud. En un momento dado, Tax fue autorizado para ofrecerle a Goubaud un mínimo salario; Goubaud rechazó la oferta, pero relató Tax: «Por otra parte, iría gustosamente a Estados Unidos para formarse en cuanto surja la oportunidad (cuanto antes mejor)».

Redfield seguía reticente en su apoyo a pesar de la favorable impresión que el guatemalteco había dejado en todos los colegas de Redfield que le conocieron, entre ellos Oliver Ricketson, Alfred Kidder y Manuel Andrade. En el baile extraño entre Tax, Redfield y Goubaud, cuando Goubaud encontraba otro obstáculo que le bloqueaba ir a Chicago, Tax pedía a Redfield trabajo remunerado para Goubaud en Chicago, y Redfield, le prohibía mencionar cualquier posibilidad.

La correspondencia entre Redfield y Tax refleja varias relaciones complejas en juego en una complicada geometría que incluye raza, nacionalidad, construcción de un imperio profesional académico y, en el caso de Goubaud, el manejo de un secreto de una familia de la élite. Goubaud no fue un empleado, ni discípulo simple de Tax o Redfield antes de Chicago. Más bien, Tax le debía a él mucho por sus aportes y apoyo mientras que se estableció como etnólogo de los maya.

A la vez, Goubaud demostró su compromiso con la antropología americana y su relación estrecha con Tax. En 1937, en el tercer año de su relación con Redfield y Tax y después de su semestre en Harvard, Goubaud entró en el famoso debate de *El Imparcial* en torno a la mentalidad indígena y las políticas indigenistas oficiales (Mendoza 2006). Goubaud, basado en el principio del relativismo cultural, declaró que la antropología demostraba que las formas occidentales de pensar y vivir no eran las únicas formas posibles: «la compleja y coherente mentalidad indígena era equivalente a la nuestra».¹³

Luego, en un pasaje algo repugnante para el lector de hoy, Goubaud planteó que los indígenas confundían los objetos con las representaciones, debido a la falta de contacto con un mundo de letras. Por eso, escribió, los indígenas podían aprender y comprender, pero

13. «Carta de Antonio Goubaud Carrera», *El Imparcial*, el 9 y el 11 de enero de 1937.

los blancos, además, podían reflexionar y analizar. Sus pasos lógicos siguieron a los de Tax, quien, en ese mismo año, publicó su artículo «Visión mundial y relaciones sociales en Guatemala indígena», y escribió que los indígenas tenían mentes enturbiadas por el animismo, pero que elaboraban refinados análisis comerciales y financieros (Tax 1941).

Finalmente, defendía su compromiso continuo con una antropología guatemalteca nacionalista. Goubaud termina su ensayo abogando para la acuciante necesidad de que fueran los propios guatemaltecos, en vez de los extranjeros, quienes estudiaran a los indígenas. Los guatemaltecos, escribió, «mantienen las actitudes de los conquistadores españoles al cerrar los ojos ante la inmensas diferencias étnicas entra las culturas indígenas y no indígenas, y en sus intentos de occidentalizar al indígena».¹⁴

La Segunda Guerra Mundial y sus posibilidades

En 1939, Goubaud resolvió los obstáculos financieros, familiares y académicos que le impedían ir a Chicago. González Ponciano escribe que Goubaud se fue con una beca de Ubico, pero no encuentro este dato en la fuente que González Ponciano cita. Al contrario, Redfield informó a Tax que Goubaud primero «tiene que hacer los estudios universitarios. Aparentemente, está dispuesto a costear su viaje [...]» (Rubinstein 2002: 258).

Con la guerra, se abrieron las puertas de fondos y oportunidades para Goubaud y muchos más. Debo mucho al trabajo de David Price, el antropólogo que ha descubierto las historias de la cooperación de varios antropólogos con la agencias de inteligencia de los EE. UU. Price documenta el proceso histórico en el cual la antropología americana (siguiendo la observación de Adam Kuper) pasó del carisma de los años del consenso boasiano a la rutina de los años de 1930 y luego a la expansión e institucionalización durante la guerra fría, una expansión que dependía de fondos estatales y paraestatales provenientes del proyecto de seguridad nacional.

14. *Ibíd.*, véase también Adams 2008.

Antropólogos americanos apoyaron programas estratégicos para su Gobierno en otras épocas. Diez antropólogos americanos espionaron en América Latina durante la Primera Guerra Mundial, y tres, Thomas Gann, Sylvanus Morley y Samuel Lothrop, espionaron en Guatemala. Franz Boas fue censurado por la American Anthropological Association (AAA) cuando denunció públicamente a los antropólogos que sirvieron como espías en la guerra (Price 2005).

En diciembre de 1941, la AAA comprometió sus miembros y recursos en la lucha contra el fascismo. Dos años más tarde, la mitad de los antropólogos profesionales trabajaban a tiempo completo en el esfuerzo de guerra, y la otra mitad ayudaron en alguna medida. John Gillin, por ejemplo, sirvió en Perú con el OSS, la agencia que cerró después de la guerra y luego reabrió como la CIA en 1947. Samuel Lothrop de nuevo sirvió como espía, también en la OSS (Price 2005).

Las escuelas de antropología y sociología se entregaron a la lucha, incluidas las más prestigiosas. La Universidad de Chicago, con su enfoque sobre campesinos, migración, cambio social, urbanización y etnicidad, también entró en estas actuaciones (Price 2005). Chicago ayudó un poco con la orientación de militares, pero se destacó más en mandar antropólogos a los países de América Latina por medio de las nuevas fuentes de financiación disponibles: el Instituto de Antropología Social, el Consejo de Investigaciones de Ciencias Sociales (SSRC), la Oficina de Coordinación de Asuntos Interamericanos dirigido por Nelson Rockefeller, la Carnegie, el Instituto Smithsonian, entre otras.

La riqueza y existencia de tales fundaciones debía mucho a América Latina. La Fundación Ford se formó, en 1936, por los miembros de la familia del industrialista Henry Ford, con su gran impacto en el mundo del automóvil, pero también en América Latina con sus inversiones en petróleo, acero y hule.¹⁵ Nelson Rockefeller, nieto del fundador de la Standard Oil, llegó a tener una influencia fuerte en América Latina y la antropología americana, tanto por su carrera en la esfera pública como por las inversiones y fundaciones de su

15. Wade-Lewis 2004; sitio web de la Fundación Ford.

familia.¹⁶ Entró en el servicio público en la FDR como su coordinador de Asuntos Interamericanos en 1940, y después como subsecretario para Asuntos Latinoamericanos del Departamento de Estado. Pero su interés internacionalista empezó desde su juventud, cuando Rockefeller trabajaba en las empresas petroleras latinoamericanas de su familia. Hablaba español con facilidad. Con su inmersión en la época de la revolución mexicana, comprendió la fuerza del nacionalismo en la región. En su vida, visitó cada país de la región en giras por América Latina. Su internacionalismo benefició la escuela de antropología en la Universidad de Chicago desde el principio. En 1929, cuando antropología se separó de sociología, su director con Redfield y Edward Sapir solicitaron fondos para un programa de cinco años de investigación de la Fundación Rockefeller. Recibieron primero \$75.000,00 y después más fondos.

En 1941 Goubaud empezó su programa de maestría, y también llegó Juan de Dios Rosales, el consultor maya de Tax y futuro tercer director del IING. La escasez de estudiantes estadounidenses abrió las puertas de las universidades nacionales a estudiantes extranjeros y mujeres, como Rosales y, al fin, Goubaud. Este recibió una beca de la Fundación Rockefeller para su programa de maestría. Era conocido de Rockefeller, al que llamaba Nelson. Rosales recibió financiación de la Fundación Rockefeller, el Instituto Carnegie y la Universidad de Chicago.

Goubaud también participó en las sesiones de 1941 en Cambridge, cuando se fundó la Sociedad para la Antropología Aplicada (SfAA), por medio de los esfuerzos de dos estudiantes de Lloyd Warner —Eliot Chapple y Conrad Arensberg— motivados por las posibilidades de guiar el cambio social. Redfield escribió a Tax, que permanecía en Guatemala, que «Kidder tiene cierto interés, y sugerí que Goubaud asistiera».¹⁷

16. Véase Giraudo [e. p.] sobre la influencia de la OCIAA; también Stocking 1992: 179-211, para más análisis sobre Rockefeller y la antropología americana. Cuando Sapir se trasladó a Yale, Rockefeller dedicó fondos para su escuela de antropología también.

17. Tax era el único en Chicago que promovía una antropología aplicada, mientras que Redfield se centró en la teoría. A las espaldas de Tax, sus colegas llamaron a

En 1942 Goubaud hizo su trabajo de campo sobre la nutrición en las comunidades hispanas de Taos y Cundiyo, en Nuevo México, apoyado por fondos de la Oficina de Asuntos Indígenas del Gobierno estadounidense, Carnegie y la Escuela de Antropología de Chicago. Su proyecto de tesis empezó como un empleo para Michel Pijoan, el presidente del Comité de Salud para el National Indian Institute de los EE. UU. Pijoan hizo estudios en varias comunidades indígenas (tanto como hispanas) de América Latina, incluida la de los miskitu de Nicaragua. John Collier, el comisionado de la Oficina de Asuntos Indígenas, proporcionó los fondos, y también invitó a Goubaud a una gira a los pueblos indígenas. Collier fue el primer oficial del gobierno federal que dio empleo a antropólogos.¹⁸

Goubaud obtuvo su maestría en la Universidad de Chicago en 1943, y volvió a Guatemala para hacer investigaciones con Tax y el Carnegie Institución sobre alimentación. Durante su regreso a Guatemala, con su esposa Frances, pasó unas semanas en la Ciudad de México y se reunió con Juan Comas y Alfonso Caso. Goubaud estaba trabajando en el estudio de la alimentación en San Juan Chamelco, Alta Verapaz, cuando, en 1944, fue invitado a crear y dirigir el IING.

El Grupo Indigenista de Guatemala y el Instituto Indigenista Nacional

El IING se fundó cuando en Guatemala el indigenismo experimentó una pequeña apertura con el empuje vital de David Vela y otros. Un paso fundamental fue el Congreso Indigenista de 1940 en Pátzcuaro, al que asistieron Carlos Girón Cerna, como representante oficial de Guatemala, y Vela, por invitación de Gamio. Ambos fueron muy activos y claves en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano

sus esfuerzos de acción las locuras de Sol (Sollié's Follies). Tax rechazó la orientación de la SfAA, de «guiar» o practicar «control social» sobre seres humanos, y escogió la frase «antropología en acción» para sus fines, que fue aportar la solidaridad y apoyo para grupos marginados. Correspondencia personal con Robert Rubinstein; véase también Price 2005.

18. Página web de la Sociedad para la Antropología Aplicada: <<http://www.sfaa.net/>>.

(III) y en la difusión del indigenismo oficial. De hecho, Girón Cerna actuó como el director virtual del III durante la primera década de su existencia. Laura Giraudo ha destacado a Guatemala, Perú y los EE. UU. entre los países pioneros en establecer institutos indigenistas nacionales, época en que Vela y Girón Cerna trabajaban y se comunicaban con los indigenistas de tales países con sus distintas orientaciones. Vela, por ejemplo, invitado por John Collier, visitó los pueblos apache, navajo, papago y pueblo en los EE. UU. Aprovechó la visita para servir como testigo del matrimonio de Goubaud con Frances Westbrook celebrado en Taos.¹⁹ Platicó con Goubaud sobre la idea de un Instituto Indigenista Guatemalteco (Vela 1955: 10). Giraudo resalta el apoyo vital que el *National Indian Institute* (NII) de los EE. UU. dio a los promotores del IING.

Al volver de Pátzcuaro a Guatemala, los dos enfrentaron un importante obstáculo. El dictador Jorge Ubico prohibió la formación de un instituto indigenista nacional en Guatemala. Vela formó entonces el Grupo Indigenista en diciembre de 1941 con varios intelectuales guatemaltecos de peso, incluyendo a Girón Cerna y otros de la generación de 1920 como Manuel Galich (quien serviría como ministro de Educación de Arévalo), Epaminondas Quintana y José Castañeda, así como a Alfonso Orante, Jorge Luis Arriola, Mario Monteforte Toledo, Flavio Rojas, Flavio Herrera y José Joaquín Pardo. El Grupo fue esencial en abogar por la ratificación de la Convención de México y la creación del IING, dos de los objetivos de Pátzcuaro. También se dirigieron a mejorar la situación jurídica y socioeconómica de los pueblos indígenas, y a mantener sus costumbres y artes, con recursos científicos e interamericanos (Barreno Anleu 2000: 37-40).

Cuando Vela se hizo cargo de *El Imparcial* en 1944, el periódico se convirtió en un foro importante para los argumentos indigenistas. Vela participó activamente en la asamblea constitucional de la Revolución de Octubre. Se pronunció a favor de instituciones, políticas y leyes específicas para las poblaciones indígenas guatemaltecas. Perdió esta batalla, pues la Constitución reflejaba la postura opuesta y no

19. Se conocieron con Clark Tours en 1935, cuando Goubaud fue su guía. Se reencontraron en las aulas de la Universidad de Chicago, donde ella estudiaba artes. Correspondencia personal con sus hijas.

incluía ningún estatuto especial para las poblaciones indígenas. El Gobierno Revolucionario firmó la ratificación de la Convención de México, y Vela y otros de su Grupo Indigenista lograron insertar algunos elementos en la Constitución en cuanto a las necesidades de los grupos indígenas. Sus acciones sirvieron como base para la creación del Instituto Indigenista Nacional guatemalteco (Arriola) 1995: 29-31).

Sin embargo, la situación era cualquier cosa menos estable, lo que afectaba a los proyectos y las relaciones de estos actores. A la misma vez que compartían el deseo de mejorar la situación del pueblo indígena en su país, se dividieron en diversas orientaciones de teoría indigenista e ideologías políticas. Vela, por ejemplo, en muy pocos años, pasó de luchar por la caída de Ubico a luchar contra los dos presidentes de su tan anhelada Revolución de Octubre.

El Instituto Indigenista Nacional guatemalteco

El indigenismo guatemalteco oficial se fundó en la época de posguerra a la vez que las Naciones Unidas y sus dependencias como la UNESCO, el Banco Mundial y las demás instituciones de los acuerdos de Bretton Woods. En ese momento, empieza el ascenso meteórico de la carrera de Goubaud, y refleja la expansión geométrica del espacio internacional de la posguerra.

Se fundó en la apertura de la democracia guatemalteca y en un momento en el cual la mayoría de los países latinoamericanos experimentaban democracias constitucionales aunque en Centroamérica fueron solo dos países, Costa Rica y Guatemala. En Guatemala, el nuevo presidente empujó la profesionalización del ejército guatemalteco como institución subordinada a los poderes civiles. Estas transformaciones se hicieron en un ambiente internacional de cierta satisfacción en la alianza interamericana, un hemisferio de paz y cooperación (Grandin 2006: 27-28). Walt Disney, mandado en 1941 por el Departamento de Estado de EE. UU. en una gira por América Latina, estrenó su película *Los Tres Caballeros* (Palmer 1945).

Goubaud reconoció el momento histórico al abrir su discurso inaugural del Instituto en septiembre de 1945, el mes en el que terminó la Segunda Guerra Mundial y comenzó la era atómica: «Ante el desconcierto de la anarquía internacional, pareciera que el problema

de las diversidades étnicas guatemaltecas es leve. Pero habrá también que concluir a este respecto, que para nosotros es nuestro problema fundamental» (Goubaud 1945).

Proliferaron espacios e instituciones en Guatemala para enfrentar tal «problema fundamental». Goubaud fue clave en fundar el Museo Nacional de Arqueología y Etnología, la unidad administrativa del Gobierno encargada del patrimonio, el Instituto de Antropología e Historia, la Escuela de Antropología en la nueva Facultad de Humanidades de la USAC y el *Boletín* del IING (luego *Guatemala Indígena*). El IING y sus oficiales aconsejaron a variedad de agencias creadas por el nuevo Gobierno, pero no al Ejército ni el Ejército al Instituto.²⁰ Igual el Instituto, por medio de Goubaud, cooperó en proyectos y conferencias con instituciones regionales como el Instituto de Nutrición de Centroamérica y Panamá (INCAP), la Inter-American Foundation for Education y el Servicio Cooperativo Interamericano de Educación (SCIDE), entre otras.

Goubaud participó de los espacios creados durante la posguerra. En 1947 viajó a Europa, primero a Inglaterra como huésped del British Council, y después a París como consultor de la UNESCO sobre asuntos indígenas. Ese mismo año, varios países latinoamericanos tomaron la iniciativa de ratificar la Declaración Universal de Derechos Humanos. La American Anthropological Association rechazó la Declaración por negar el relativismo cultural, pero Goubaud la tradujo en varios idiomas mayas, y la mandó a todas partes de la nación.

Fue delegado de Guatemala en la conferencia de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) que se celebró en Montevideo en 1949. Ese mismo año, estuvo en las Naciones Unidas en Nueva York también como consultor experto en cuestiones indígenas. Tanto en Guatemala como en otros países, sirvió como contacto clave para muchos académicos extranjeros con interés en Guatemala. Clark Tours ya no era el portón al mundo etnológico de Guatemala, sino que lo eran el IING y Goubaud como su director.

20. En comunicaciones con Jennifer Schirmer, quien hizo un estudio detallado sobre el Ejército de Guatemala, no aparece ninguna prueba o documento o entrevista en los que oficiales reportan la influencia del IING o de los antropólogos oficiales. Véase también Schirmer 1998.

Muchos antropólogos americanos fueron activos en los primeros años de la Revolución, trabajando con el IING o para este. Goubaud formó investigadores mayas y ladinos del IING, con lo que satisfizo su visión de una etnología guatemalteca hecha por y para los chapines mismos. Pero también contrató a antropólogos extranjeros, como, por ejemplo, al lingüista afroamericano Mark Hanna Watkins, a Benjamin Paul y a Richard N. Adams, todos con fondos del CIAA de Rockefeller o del Instituto de Antropología Social (ISA) del Instituto Smithsonian (su servicio para el extranjero apoyado por el Departamento de Estado).²¹

Conclusión: la guerra fría

La luna de miel de la posguerra terminó en dos años. En 1947 aparece el término 'guerra fría', así como la Central Intelligence Agency (CIA) del Gobierno de los EE. UU. La política exterior de este se había volcado en la asistencia y la cooperación al estilo de la CIAA, y facilitaba una entrada suave, interamericanista, de la hegemonía estadounidense. Después pasó a la línea de la administración Truman, con sus paquetes de ayuda desarrollista con fines militares, comerciales y científicos (Giraudó [e. p.]: 18).

La AAA también se reorganizó en 1946 pese a la oposición de muchos antropólogos. La preocupación explícita fue cómo conseguir los mismos niveles de fondos oficiales a disposición de los antropólogos durante la guerra. En palabras del historiador George Stocking:

The war had opened up broad new vistas, and the problem of 'professional interests' was how to capitalize on them. To this end, an integrated embracive discipline claiming for itself the status of a 'science' would clearly be more effective than a congerie of subdisciplines in some of which the humanistic orientation was quite strong. (Stocking 1992: 173-174)

21. Wade-Lewis (2004) solicitó al ISA que un antropólogo de campo (que resultó ser Richard Adams) fuera enviado a Guatemala, mientras que Goubaud era embajador en Washington. Adams 1998: 14-15.

Con una asombrosa velocidad y una expansión masiva en el mundo académico de la guerra fría, se ejecutaron los programas de estudios regionales y de lenguas nativas con los fondos dedicados a la seguridad nacional.

Goubaud dejó la dirección del IING en enero de 1950 para servir como embajador de Guatemala en los Estados Unidos a solicitud del presidente Juan José Arévalo. Aceptó el cargo con considerables reservas, ya que Arévalo le pidió personalmente a Goubaud que asumiera el puesto en medio de relaciones diplomáticas sumamente tensas. Entre sus primeras responsabilidades, estuvo la de solicitar que los EE. UU. retiraran a su embajador en Guatemala, Richard Patterson. Continuó con algunos viajes en calidad de antropólogo y consultor e hizo todo lo que pudo por el IING desde Washington. Escribió a Joaquín Noval, el director interino, que su anhelo era volver al Instituto a «proseguir nuestras labores [...] hacia la formación de una patria más fuerte, más rica y más feliz» (Noval 1951).

Su nombramiento terminó trágicamente el 8 de marzo de 1951, con su muerte, después de unas reuniones con Arévalo.²² Unos días después, Jacobo Arbenz Guzmán asumió la presidencia de Guatemala. Joaquín Noval pasó a ser el segundo director del IING. Pese a la pérdida de Goubaud, el IING prosiguió sus labores e incluso abrió investigaciones y programas sobre crédito rural.

Con el golpe de Estado, termina la tendencia iniciada desde los años treinta. Apresaron a Joaquín Noval, que se había afiliado al Partido Guatemalteco del Trabajo justo después del golpe (Adams 2000: 18-19). Cerraron el IING el 9 de agosto de 1954, al señalar que

22. Dejó dos hijas, Mónica y Cristina, de cuatro y seis años. Frances nunca volvió a Guatemala aunque hizo algunas investigaciones sobre el contexto y los hechos de la muerte de su esposo; escribió a Keith Monroe, periodista del Time, que publicó sobre los comunistas en Guatemala, y al Departamento de Estado de los EE. UU., que también contestó por medio de una condena a los comunistas. Colegas antropólogos de Goubaud le ayudaron a conseguir trabajo, en Albuquerque, como profesora en la Indian Arts School. Mónica se hizo antropóloga. Mientras tanto, la biblioteca y el estudio de Goubaud fueron repartidos; su sobrino Ricardo Pokorny me habló de una primera edición de Humboldt que heredó de la colección de Goubaud. Espero que lo demás fuera donado al IING.

había habido «dispendio de los fondos que le han sido asignados».²³ El dictador Castillo Armas reabrió el IING con Juan de Dios Rosales como director, pero sin influencia dentro de la burocracia y en competencia con otra agencia aprobada por Castillo Armas, el Seminario de Integración Social Guatemalteco (SISG). Después de 1954, el IING continuaba con ciertos programas y con la publicación del *Boletín*. En 1959 Guatemala fue la sede del «Congreso Indigenista Interamericano». Para finales de la década de 1960, el Instituto consistía en unos cuantos funcionarios asalariados y nada de fondos para operar. Fue eliminado a mediados de la década de 1980.

A pesar de su corta duración, dejó modelos y bases vitales para el movimiento indigenista interamericano y el movimiento maya guatemalteco desde la década de 1970 hasta el presente. Un aporte que se puede mencionar es el reconocimiento de los idiomas mayas con recursos y programas oficiales. Pero la aportación más importante del IING (y único entre los demás institutos indigenistas nacionales) fue el reconocimiento de personas indígenas como profesionales, colaboradores y representantes de sus propias comunidades. El Consejo Consultivo del IING incluyó dos representantes de pueblos indígenas, y, entre los investigadores que contrató, estuvieron varias personas indígenas. El IING también dio capacitación a personas de las comunidades para trabajar como investigadores empíricos de sus pueblos.

¿Qué nos deja la experiencia, la historia del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala a los estadounidenses? El choque de la Revolución de Octubre con la guerra fría, en la forma del golpe de 1954, fue mortal para las relaciones intelectuales y sociales interamericanas que se habían tejido con gran complejidad y riqueza en sus fines, fuentes de financiación y trayectorias formativas. González Ponciano anota el cambio abrupto en el tono de la correspondencia entre los indigenistas y los antropólogos que trabajaban en Guatemala en detrimento de su franqueza y entusiasmo (González Ponciano 2005: 100-105). Algunos antropólogos estadounidenses de esa época,

23. «Decreto n.º 46, de 9 de agosto 1954, suspendiendo temporalmente el Instituto Indigenista Nacional», reproducido en *Boletín Indigenista*, vol. 14: 4, dic. 1954: 280-281.

de los que muchos lucharon en la Segunda Guerra Mundial (como Adams y Paul), años después, me hablaron de su ingenuidad al creer en un régimen internacional de libertad y democracia y no darse cuenta del cambio en el ambiente internacional.²⁴ De las llamas del golpe y, más tarde, del genocidio de los 1980, quedan obstáculos difíciles de salvar para lograr un ambiente de intercambio interamericano transparente, comprometido y progresista.

24. Véase también Adams 1998, y el prólogo de Price 2005.

Los estadounidenses haciendo investigaciones etnológicas, lingüísticas y arqueológicas en Guatemala

1915, 1920	1925, 1930	1935	1940	1945	1950, 1955
Gordon, B.	LaFarge, O.	Atwood, R. S.	<i>Bunzel, R.</i>		<i>Adams, R. N.</i>
Popenoe, W.	Lothrop, S. K.	<i>Dutton, B. P.</i>	<i>Coester, A.</i>		<i>Doll, E.</i>
Gann, T. W. F.	<i>Osborne, LdJ</i>	<i>Halle, L. J.</i>	<i>Foster, G. M.</i>		<i>Drew, V.</i>
Burkitt, R.	Byers, D.	<i>Hollenback, M.</i>	Halpern, A. M.	<i>Andrade, M. J.</i>	<i>Ewald, R. H.</i>
Gates, W. E.	<i>McBryde, F. W.</i>	<i>Huxley, A.</i>	Lincoln, J. S.	<i>Caplow, T.</i>	<i>Bogardus, E. S.</i>
Tozzer, A. M.	Thompson, J. E.	Jessup, M. H.	McBride, G. M.	<i>Higbee, E. C.</i>	<i>King, A. R.</i>
	Wardle, H. N.	Simpson, L. B.	M. A.	<i>Long, R. C. E.</i>	<i>Lepine, J.</i>
		Kirk, W.	Morgadanes, D.	<i>McDougal, E.</i>	<i>Mosk, S.</i>
		Levy, D. M.	<i>Reina, R.</i>	Miles, S. W.	<i>Oakes, M.</i>
		<i>Fergusson, E.</i>	Reynolds, D.	<i>O'Neale, L. M.</i>	<i>Paul, B. D. y L.</i>
		Redfield, R.	Ries, M.	Roberts, R. E. T.	<i>Silvert, K. H.</i>
		<i>Ricketson, O. G.</i>	<i>Scheele, R. L.</i>	Shook, E. M.	<i>Starr, B.</i>
		<i>Tax, S.</i>	<i>Siegel, M.</i>	Start, L. E.	Thompson, D. E.
		<i>Wauchope, R.</i>	<i>Stadelman, R.</i>	<i>Tumin, M.</i>	Whetten, N. L.
		<i>Jackson, J.</i>	<i>Wagley, C.</i>	<i>Watkins, M. W.</i>	<i>Hoyt, E. E.</i>
			<i>Wisdom, C.</i>		<i>McArthur, H. y L.</i>
			<i>Wright, N.</i>		<i>McQuown, N. A.</i>
					<i>Nash, M.</i>

Los ayudados por A. Clark aparecen subrayados. Los ayudados por A. Goubaud aparecen en cursiva. La combinación de subrayado y cursiva indica que recibieron el apoyo de ambos.

Fuente: Ewald 1956.

Bibliografía

ADAMS, Abigail E.

1996 «Exception, Rule, Proof?: Antonio Goubaud Carrera, San Juan Chamelco and the National Indigenous Institute». Ponencia presentada en la mesa «With an Eye on the Ancestors», San Francisco: American Anthropological Association.

2008 «Cultural Diversity in National Homogeneity?: Antonio Goubaud Carrera and the Founding of Guatemala's Instituto Indigenista Nacional». En *Mesoamérica* n.º 50: 66-95.

2011 «Antonio Goubaud Carrera: Between the Contradictions of the *Generación de 1920*, and US Anthropology». En Smith, Tim J. y Adams, Abigail E., eds., *After the Coup: An Ethnographic Reframing of Guatemala 1954*: 17-48. Urbana: University of Illinois Press.

ADAMS, Richard N.

1998 «Ricocheting through a Half Century of Revolution». En *LASA Forum*, vol. 24(3): 14-19.

2000 *Joaquín Noval como indigenista, antropólogo y revolucionario*. Guatemala: Cuadernos de Pensamiento Universitario, Editorial Universitaria.

ARRIOLA, Aura Marina

1995 «La cuestión étnica en la Revolución de Octubre». *Jaguar-Venado, Revista guatemalteca de cultura y política*, vol. 1, n.º 3: 29-31.

ASTURIAS, Miguel Ángel

1923 *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. Guatemala: Universidad de San Carlos.

BARRENO ANLEU, Silvia Carolina

2000 *Antonio Goubaud Carrera: Su aporte a la antropología guatemalteca*. Tesis de licenciatura. Guatemala: Universidad de San Carlos, Escuela de Historia.

BUCKLEY, Thomas

- 1996 «The Little History of Pitiful Events: The Epistemological and Moral Contexts of Kroeber's California Ethnology». En *Volksggeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Stocking, George, Jr., ed. Madison: University of Wisconsin Press.

CAMPBELL, Bruce F.

- 1980 *Ancient Wisdom: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press.

CASAÚS ARZÚ, Marta E.

- 1992 *Guatemala: Linaje y racismo*. San José: FLACSO.
- 1999 «La metamorfosis del racismo en la élite de poder en Guatemala». En *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*: 47-92. Guatemala: AVANCSO.
- 2001 «Las élites intelectuales y la generación del 20 en Guatemala: Su visión del indio y su imaginario de nación». En *Historia intelectual de Guatemala*: 1-50. Casaús Arzú, Marta E. y O. G. Peláez Almengor, eds. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- 2003 «La influencia de la teosofía en las redes intelectuales de la década del 20: La regeneración de la nación y la redención del indio». Ponencia presentada en la mesa «Las redes intelectuales en la década del 20 y la formación de la nación en Guatemala». Dallas: LASA.
- 2005 *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820 a 1920)*. Guatemala: F&G Editores.

CASEY, Dennis

- 1979 *Indigenismo: The Guatemalan Experience*. Tesis doctoral. Kansas City: University of Kansas.
- 1988 *Diez años de indigenismo en Guatemala: La primera época del Instituto Indigenista Nacional (1944-1954)*. Tesis. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

EWALD, Robert H.

- 1956 *Bibliografía comentada sobre antropología social guatemalteca, 1900-1955*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteco.

FERNÁNDEZ HALL, Francisco

- 1924 «Organización y labores de la Sociedad de Geografía e Historia». En *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala* 1(1): 19-22.

FISCHER, Edward F.

- 2001 *Cultural Logics and Global Economies: Maya Identity in Thought and Practice*. Austin: University of Texas Press.

FLORES ALVARADO, Humberto

- 1973 *El adamscismo y la sociedad*. Guatemala: Editorial Escolar Piedra Santa.

GAMIO, Manuel

- 1960 *Forjando patria*. México: Editorial Porrúa.

GIFT OF THE DEVIL

- 1984 *Gift of the Devil: A History of Guatemala*. Boston: South End Press.

GILLIN, John

- 1952 «Obituary, Antonio Goubaud Carrera, 1902-1951». En *American Anthropologist* 54: 71-73.

GIRAUDO, Laura

- 2006 «'No hay propiamente todavía Instituto': Los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940-marzo 1942)». En *América Indígena*, vol. 62, n.º 2: 6-32.

[e. p.]

- «Ni 'científico' ni 'colonialista': la incierta trayectoria del indigenismo interamericano en los años 1940». *Latin American Perspectives*, número especial «Rethinking Indigenismo on the American Continent». Laura Giraudo & Stephen E. Lewis (eds.).

GIVENS, Douglas

- 1992 *Alfred Vincent Kidder and the Development of Americanist Archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

GODOY, R.

- 1977 «Franz Boas and his Plans for an International School of Ethnology and Archaeology in Mexico». En *Journal of the History of the Behavioral Science* 13(3): 228-42.

GONZÁLEZ-PONCIANO, Jorge Ramón

- 1997 «Guatemala, la nación y las comunidades». En *Culturas de Guatemala*. Enero-abril.
- 1999 «‘Esas sangres no están limpias’: Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1997)». En *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*: 15-46. Guatemala: AVANCSO.
- 2005 *De la patria del criollo a la patria del shumo: Whiteness and the Criminalization of the Dark Plebeian in Modern Guatemala*. Tesis doctoral, Anthropology. Austin: University of Texas at Austin.

GOUBAUD CARRERA, Antonio

- 1935 «Guajxaquip Bats; una ceremonia calendárica de los maya-quiché». En *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, vol. XII, n.º 1.
- 1942 *The Food Culture of Canyon de Taos, New Mexico*. Informe. Washington: Bureau of Indian Affairs.
- 1943 *Food Patterns and Nutrition in Two Spanish-American Communities*. Tesis de Máster. Chicago: University of Chicago.
- 1945 «Indigenismo guatemalteco, discurso inaugural del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala». En *Indigenismo en Guatemala*. Guatemala: Centro Editorial «José de Pineda Ibarra».

GOUBAUD CARRERA, Antonio (traduc., con Otto Stoll)

- 1938 *Etnografía de la República de Guatemala*, con prólogo por A. Goubaud Carrerra. Guatemala: Editorial Sánchez y de Guise.

GOUBAUD CARRERA, Antonio (traduc., con Robert E. Smith)

- 1939 «Opinion of the Geographical and Historical Society of Guatemala on Guatemala's right to British Honduras». En *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*.

GOUBAUD CARRERA, Antonio (traduc., con Herbert D. SAPPER, Leonhard SCHULTZE JENA)

- 1945 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala. En Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, vol. 20(1-4). Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

GOUBAUD CARRERA, Antonio y Paul BENJAMIN

- 1945 «Guía sociológica: investigaciones de campo de las comunidades indígenas guatemaltecas». En *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, vol. II, n.º 2: 54-105.

GRANDIN, Greg

- 2006 *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*. Nueva York: Metropolitan Books.

GUZMÁN BOCKLER, Carlos y Jean-Loup HERBERT

- 1970 *Guatemala: Una interpretación histórico-social*. México: Siglo XXI.

HANDY, Jim

- 1994 *Revolution in the Countryside: Rural Conflict and Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

HEIZER, Robert F. y Theodora KROEBER (eds.)

- 1979 *Ishi the Last Yahi: A Documentary History*. Berkeley, California: University of California Press.

HENDRICKSON, Carol

- 1997 «25 July 1924: Scholarship, Civilization, National Agendas, and the Place of Indians in Guatemala's IV Centenario Celebrations». Ponencia presentada al Dartmouth College.

KELLY, Lawrence

- 1983 *Assault on Assimilation: John Collier and the Origins of Indian Policy Reform*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

LITTLE, Walter

- 2008 «A Visual Political Economy of Maya Representations in Guatemala, 1931-1944». En *Ethnohistory*: 633-66.

MARROQUÍN, Alejandro

- 1972 «Panorama del indigenismo en Guatemala». En *América Indígena*, vol. 32, n.º 2: 291-317.

MCDEVITT, Matthew Brother

- 1963 *The First Century of St. Mary's College (1863-1963)*. Moraga, California: St. Mary's College.

MENDOZA, Edgar S. G.

- 2006 «Construcción y desconstrucción del 'indio' en Guatemala: el debate intelectual de 1937». Ponencia presentada en el *VIII Congreso Centroamericano de Historia*, mesa «Historia intelectual e historiografía». Antigua de Guatemala, 10-14 de julio.

- 2010 «La propuesta de fundación de una 'Facultad universitaria de antropología, arqueología, historia y etnología' en 1936». En Eduardo Rey Tristán y Patricia Calvo González (ed.) *200 años de Iberoamérica (1810-2010) Congreso internacional. Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*: 236-247. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

NELSON, Diane

- 1999 *A Finger in the Wound*. Berkeley: University of California Press.

NOVAL, Joaquín

- 1951 «Obituario: Antonio Goubaud Carrera», *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, vol, XIV: 286.

PALMER, H. Marion

- 1945 *Donald Duck Sees South America, ilustrado por The Walt Disney Studio*. Boston: D. C. Heath and Company.

PRICE, David

- 2005 *Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*. Chapel Hill, NC: Duke University Press.

REVERBY, Susan

- 2011 «Normal Exposure and Inoculation Syphilis: A PHS Tuskegee Doctor in Guatemala, 1946-1948». En *Journal of Policy History*, vol. 23, n.º 1.

RIFFE, Jed y Pamela ROBERTS

- 1994 *Ishi, the Last Yahi*. Boston: WGBH, The American Experience.

RUBINSTEIN, Robert (ed.)

- 2002 *Doing Fieldwork, the Correspondence of Robert Redfield and Sol Tax*. New Brunswick, NJ: Transaction Publications.

SCHIRMER, Jennifer

- 1998 *The Guatemalan Military Project: A Violence called Democracy*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

SMITH, Carol A.

- 1999 «Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala: una genealogía crítica». En *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*: 93-126. Guatemala: AVANCSO.

SMITH, Carol A. (ed.)

- 1990 *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988*. Austin: University of Texas Press.

SMITH, Tim J. y Abigail E. ADAMS (eds.)

- 2011 *After the Coup: An Ethnographic Reframing of Guatemala 1954*. Urbana: University of Illinois Press.

SOCIEDAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

- 1948 «La Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala: Breve recuento de sus labores al cumplir sus bodas de plata». En *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*.

STOCKING, George

1992 *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.

1996 *Volksgeist as Method and Ethic*. Madison: University of Wisconsin Press.

TAX, Sol

1941 «World View and Social Relations in Guatemala». En *American Anthropologist* 43: 27-42.

1942 «Ethnic Relations in Guatemala». En *América Indígena*, vol. II, n.º 4: 43-48.

VELA, David

1955 «Prólogo». En *Indigenismo en Guatemala*. Guatemala: Centro Editorial «José de Pineda Ibarra».

1982 *También sueños*. Guatemala: Editorial Universitaria.

WADE-LEWIS, Margaret

2004 «Bridge over Many Waters: Mark Hanna Watkins, Linguistic Anthropologist». En *Dialectical Anthropology*, 28(2): 147-202.

WAGLEY, Charles

1983 «Learning Fieldwork: Guatemala». En *Fieldwork: The Human Experience*: 1-17. Robert Lawless, Vinson H. Sutlive Jr., y Mario D. Zamora, eds. Nueva York: Gordon and Breach.

WARREN, Kay

1998 *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.

WILKINSON, Daniel

2002 *Silence on the Mountain: Stories of Terror, Betrayal, and Forgetting in Guatemala*. Nueva York: Houghton Mifflin.

EL INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO: una historia por conocer

OSMAR GONZALES A.¹

ES POCO LO QUE SE SABE acerca del Instituto Indigenista Peruano (IIP), pues lamentablemente sus archivos no son ubicables, no existe una memoria y, a duras penas, se puede consultar la revista que editó, *Perú Indígena*. Incluso, sus animadores y autoridades más importantes parecen no darle ninguna importancia a dicha organización. Un ejemplo es el de Luis E. Valcárcel, quien, en sus *Memorias*, solo dedica unos pocos párrafos al Instituto que él contribuyó a crear y del que fue su primer director. Por otra parte, en las biografías de los personajes que tuvieron directa participación, tampoco se menciona algo, o se dice muy poco, sobre su paso por el IIP. Otro caso representativo es el de José Antonio Encinas, de quien se destaca su eminente rol de maestro y parlamentario, pero apenas se hace alusión a que fue el segundo presidente del IIP y responsable del Segundo Congreso Indigenista realizado en Cuzco, en 1949. Ni qué hablar de la participación peruana del «Primer Congreso Indigenista Interamericano» realizado en Pátzcuaro, México, en 1940.²

-
1. Agradezco a Laura Gabriela Gonzales Malca y a Marjorie Cecilia Romero Vera Tudela por apoyarme en la búsqueda de información, que me proporcionaron siempre a tiempo.
 2. En sentido estricto, no hay una historia del IIP. Hasta donde sabemos, no se han rescatado las ponencias de los representantes peruanos en dicha reunión. Agradezco el apoyo de Laura Giraudo, investigadora de la Escuela de Estudios

En este artículo, reconstruyo parte de la historia del IIP. Para ello, parto de su antecedente inmediato, la «Octava Conferencia Internacional Americana», realizada en Lima en 1938, continúo con la participación peruana en el «Primer Congreso Indigenista Interamericano» de Pátzcuaro de 1949, luego con la creación del IIP en 1946, sigo con el «Segundo Congreso Indigenista de Cuzco», en 1949, y esbozo la ruta inmediatamente posterior bajo la presidencia del científico Carlos Monge Medrano. En el transcurso de esta línea cronológica, analizo sus principales propuestas, las ideas centrales que expusieron, para, finalmente, realizar un breve balance de su importancia e influencia.

La Octava Conferencia bajo un gobierno fascista

El antecedente más próximo e inmediato del IIP en el que se discutió el tema indígena fue la «Octava Conferencia Internacional Americana», realizada en Lima en 1938, y en la que participaron representantes de 17 países, incluido Estados Unidos, más la Unión Panamericana. Antes de analizar su contenido, es importante señalar que se realizó en las postrimerías del gobierno fascista de Óscar R. Benavides (Guarnieri Calò Carducci 2007), quien asumió el poder luego del asesinato de Luis M. Sánchez Cerro, ocurrido en 1933. Benavides se mantuvo en el poder hasta 1939 y, durante seis años, ejerció un esquema político autocrático, oligárquico y antipopular, manteniendo en la ilegalidad al Partido Comunista y al APRA, y reprimiendo cualquier esbozo de protesta social. Para entonces, las reverberaciones del indigenismo radical y revolucionario habían sido derrotadas luego de la muerte de José Carlos Mariátegui, en 1930,

Hispano-Americanos de Sevilla, y por quien pude conocer las ponencias y discursos de los peruanos en el Congreso Indigenista Interamericano; ella es quien más se ha preocupado de estudiar sistemáticamente el papel y la influencia del Instituto Indigenista Interamericano (III). Y también a Juan Martín Sánchez, profesor de la Universidad de Sevilla, quien me hizo importantes sugerencias para mejorar este artículo. Ambos han organizado reuniones internacionales, realizado valiosos aportes al respecto e impulsado publicaciones como la presente.

y del enfrentamiento político-militar entre el aprismo y el ejército, que concluyó con la ejecución de miles de apristas en las ruinas de Chan Chan, en 1932. A partir de entonces recobró vitalidad un indigenismo reformista, legal y proteccionista. En este nuevo ambiente del debate acerca del tema indígena, se realizó la Octava Conferencia, ya aludida, y estuvo presidida por el diplomático y ministro de Relaciones Exteriores Carlos Concha, para entonces decidido fascista.

En su juventud, Concha apoyó al movimiento antioligárquico y multitudinario que encabezó Guillermo E. Billinghurst en 1912, que atrajo a jóvenes que buscaban una renovación de la vida política del país, como el escritor Abraham Valdelomar o Luis E. Valcárcel, por ejemplo. Posteriormente, Concha fue asumiendo ideas cada vez más conservadoras, que explicarían, en parte, su oposición a la modernización llevada a cabo durante el gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930), el cual se puede ver como una prolongación y profundización en muchos aspectos del billinghurstismo. Cuando ocurre el derrocamiento de Leguía a manos de Sánchez Cerro, Concha ya había asumido el ideario fascista, como lo habían hecho otros intelectuales como José de la Riva Agüero, Carlos Miró Quesada, Abelardo Solís, Dora Mayer y Luis A. Flores, quien había fundado la Unión Revolucionaria.

Una ideología como la fascista no iba a permitir que prosperara una visión sobre el indio que lo animaba a tomar con sus propias manos la posibilidad de su liberación de los poderes terratenientes, como lo había proclamado Manuel González Prada (1904), ni que expulsara a todo lo no andino, como profetizaba Valcárcel (1927), y menos que asumiera posiciones políticas e ideológicas revolucionarias, como lo planteaba Mariátegui (1928). En su política, el gobierno de Benavides había creado el Consejo Superior de Asuntos Indígenas y el Consejo Superior de Aguas como instituciones estatales encargadas de resolver aspectos relacionados con la realidad indígena.

La delegación peruana, en la Octava Conferencia, estuvo compuesta, entre otros, por Víctor Andrés Belaunde, Alberto Ulloa, José Luis Bustamante y Rivero, Manuel Prado y Alfredo Solf y Muro, es decir, en gran medida personajes que pertenecían a la generación de principios del siglo XX, representantes de un pensamiento reformista e institucional respecto del tema indígena o decididamente

conservador, en algunos casos. El más destacado de todos era Belaunde quien, en diferentes textos y conferencias, había señalado que el del indio representaba el problema de la nacionalidad, y que la religión católica debería ser el elemento de unión espiritual de todos los peruanos. Esta orientación intelectual y la mencionada composición de la delegación ayudan a entender mejor el sentido de las propuestas emanadas de esta Octava Conferencia, que paso a reseñar.

Las declaraciones y resoluciones de la Octava Conferencia, aprobadas el 21 de diciembre de 1938, señalaban, en su primer punto declarativo, que los indígenas «tienen un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir la diferencia de su desarrollo físico e intelectual», y así reparar la «incomprensión» del que habían sido víctimas en tiempos pasados (Declaraciones y resoluciones 1940).

La política de «protección del indio» recordaba al propio Leguía, quien había creado la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento y Obras Públicas en 1921 y el Patronato de la Raza Indígena en 1922. Posteriormente, Benavides reemplazaría al Patronato con el Consejo Superior de Asuntos Indígenas, en 1936, y ampliaría las responsabilidades administrativas de la Sección de Asuntos Indígenas en 1938; es decir, casi dos décadas después, se mantenía la visión sobre el indio como un ser inferior que necesitaba de la acción tutelar de las instituciones y autoridades. Las propuestas radicales y de cambio casi habían sido borradas del mapa intelectual de la época.³

Como segundo punto de su declaración, la Octava Conferencia insta a «desarrollar políticas tendentes a la completa integración» de las poblaciones indígenas en los diferentes países americanos, pero previniendo

[...] que la asimilación se efectuó dentro de las normas que, respetando dichos aspectos valiosos, capacite a la población aborigen para participar eficazmente y dentro de un concepto igualitario en la vida de

3. El caso peruano no fue único. Un proceso similar fue el que se puede observar en el indigenismo guatemalteco. Ahí también la generación radical es desplazada y la generación reformista reasumió la hegemonía del indigenismo. Véase Mendoza 2010.

la nación. En otras palabras, el asunto de la nación se podría resolver gracias a adecuadas políticas integracionistas que aseguran que lo principal del orden social y político no corra riesgos, además que integrar supone la existencia de una cultura y grupos sociales superiores que son capaces de asimilar a lo inferior hasta volverlo a su imagen y semejanza. (Mendoza 2010)

En cierta medida, recuerda a las posturas inmigracionistas de los inicios del siglo XX, que postulaban que el cruce biológico iba a permitir que las «razas superiores» fueran eliminando paulatinamente los rasgos degenerados de las «razas de color» o «inferiores».

Respecto del problema de la mujer, resuelve dar especial atención e incluir a «mujeres capacitadas» para tratar los aspectos de la mujer indígena. Pero quizás lo más importante de la Octava Conferencia sea recomendar que se realice el Congreso Continental de Indianistas en La Paz, Bolivia, en 1939, aunque, como sabemos, se realizaría en Pátzcuaro en 1940. Además, insta a que se establezca un Instituto Indianista Interamericano, lo que efectivamente sucedió con importantes consecuencias en diferentes países americanos.

La reunión de Pátzcuaro

La delegación

A la cita en Pátzcuaro, el Perú —cuyo nuevo gobierno había sido elegido— envió una delegación de muy alta calidad compuesta por José Ángel Escalante (presidente de la delegación), José Uriel García y Gerardo Bedoya Sáez como delegados oficiales, e Hildebrando Castro Pozo, José Antonio Encinas y José María Arguedas como invitados especiales. El propio Escalante se encargaría de resaltar la calidad de la delegación peruana:

Nuestro Gobierno —presidido entonces por Manuel Prado— me hizo el alto honor de designarme Presidente de la Delegación Peruana, la cual estuvo integrada por el Senador J. Uriel García, eminente publicista e historiador y por el señor Gerardo Bedoya, alto funcionario de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Trabajo, Salud Pública y Previsión Social, que conoce a fondo nuestros problemas indígenas,

no solo en su aspecto administrativo, sino también en lo referente a la organización tradicional de las comunidades. (Escalante 1940: 12)

Escalante, además de presidente de la delegación peruana, fue secretario técnico del Congreso y presidente de la Sección Educación, y José Uriel García fue vocal del Comité Ejecutivo Provisional del Instituto Indigenista Interamericano (III), organismo establecido en la misma reunión.

Con respecto de los invitados oficiales, Escalante señala:

La Delegación del Perú tuvo la buena suerte de encontrar en México inteligentísimos colaboradores peruanos que se sumaron a su labor, con un amplio y generoso sentido nacionalista. En efecto, los doctores José Antonio Encinas, que reside en La Habana, el doctor Hildebrando Castro Pozo y el señor José María Arguedas habían sido invitados al Congreso por el Gobierno Mexicano. Estos distinguidos intelectuales tuvieron la gentileza de incorporarse espontáneamente a la Delegación oficial, actuando con ella en un plano de absoluta cordialidad y disciplina.⁴

El embajador peruano en México era, en esos momentos, Luis Fernán Cisneros, destacado periodista y también miembro del 900 peruano, quien, en 1921, había sufrido el exilio por decisión de Leguía por defender los derechos civiles que el gobierno conculcaba durante el oncenio (1919-1930). Fue Cisneros quien firmaría, en representación del Perú, la Convención de Pátzcuaro el 29 de noviembre de 1940.

4. Escalante 1940: 13. Arguedas, de 29 años, asistió al Congreso de Pátzcuaro en representación de los profesores peruanos. Me ha sido imposible seguir los rastros de su participación en la reunión; sin embargo, César Lévano menciona que, en México, intentó suicidarse (en total, Arguedas intentó suicidarse siete veces). Su presunción es que Arguedas, tan sensible como era, se comparó —en detrimento suyo— con las personalidades más distinguidas de la antropología mexicana, lo que posiblemente le hizo percibir que su trabajo era muy cuestionado o poco tomado en cuenta. Tengamos en cuenta que un sentimiento similar lo embargó luego de la famosa mesa sobre su novela *Todas las sangres*, realizada en el Instituto de Estudios Peruanos, en 1965. Véase Forgues 1993.

Las ponencias

A pesar de no figurar en la lista de la delegación oficial peruana, por su importancia y ascendencia personal e intelectual, Luis E. Valcárcel presentó una ponencia que inicia con argumentos contrarios a los aprobados en la Octava Conferencia y que hacían recordar a los planteamientos radicales de su propia juventud. En efecto, señala que el indigenismo en el Perú opta por un nuevo rumbo desde que denunció la mirada protectora sobre el indio: «Era preciso situar el indigenismo en el terreno de las reivindicaciones sociales». Inmediatamente después, advierte que no se trata de «regenerar» al indio, y retoma parcialmente la propuesta gonzalezpradiana al afirmar que la salvación del indio «ha de ser obra del indio mismo». En realidad, González Prada invocaba acabar con la explotación de los poderes feudales.

Continúa Valcárcel y señala que no se debe «incorporar» al indio a la civilización europea, «uno de los mayores despropósitos», sino que se le debe dejar en libertad de ser como le apetezca. En ello podía ayudar el científico para «dilucidar las premisas fundamentales del llamado problema indígena». El indio, además, debe ser educado en su propio ambiente, y las escuelas rurales así como las misiones culturales han demostrado ser muy eficaces al respecto, señala. Por otro lado, Valcárcel se alarma ante lo que llama «el éxodo campesino», que abandona sus tierras en busca de mejores ingresos en la ciudad, pero sobretodo porque será afectado en la salud por el cambio de clima al bajar de los Andes a la costa. Valcárcel reconoce que el problema del indio es sustancialmente económico —con lo que retorna a las reflexiones de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre— y subraya que el Estado debe afrontar los intereses creados para que el indio tenga un mínimo de tranquilidad económica. Finalmente, como Hildebrando Castro Pozo, Valcárcel sostiene que el ayllu —célula de la vida andina— debe ser mantenido y protegido «como punto de apoyo a toda política indigenista» (Valcárcel 1940).

En «Breve apunte histórico relativo al indio», presentado por el Comité Peruano Indigenista, señalan los autores⁵ que, desde el

5. Vicente J. Arteta (presidente de la Comisión), Luis Hugo Dupeyrat, Isaías Contreras, R. Patino (secretario), Ezequiel de la Vega, Felipe Sovero y Braulio Córdoba.

ingreso europeo, se han constituido dos mentalidades: una colonialista (que mira de afuera hacia adentro) y otra anticolonialista (que mira de adentro hacia fuera).

La Conquista y la Colonia trajeron el latifundio, que destruyó la organización colectivista y el gobierno personal, además de que es una institución ya atrasada para la explotación agropecuaria. El indio, no obstante, ha mantenido el sentido de la cooperación, el amor a la tierra y sobriedad en el trabajo, además del valor de la tradición, atributos que lo convierten en un factor económico esencial, «en elemento básico de la nacionalidad». De la interacción con el español, devino el «mestizaje auténtico» aunque, en la costa, se lamentan los autores, que «este proceso ha sufrido desviación, por la injerencia del negro, del oriental». De la mano con este señalamiento está la preocupación por la inmigración, especialmente asiática, que desplaza de actividades económicas al indio. Aunque expresan que su preocupación no es racial, sino económica, subyace, en sus apreciaciones, un sobresalto racista; pero tiene mérito su afirmación en el sentido de que «es la síntesis y no la exclusión racista la solución».

Para finalizar, los autores dejan sentada explícitamente su posición frente al Congreso: «Creemos que nuestra posición debe ser americanista, y no hispano-americanista [...]». Luego de examinar la situación indígena en cuatro áreas —biología, educación, vida social y legislación—, señalan sus cuatro conclusiones: la síntesis es la culminación del proceso histórico; el problema es fundamentalmente económico; la educación (que supone conocimientos y capacidades cívicos) debe coadyuvar a la liberación económica y política del indio; y, finalmente, los medios para que ello ocurra deben ser realistas (Comité Peruano Indigenista 1940).

Manuel T. Calle Escajadillo, diputado por Lucanas, provincia de Ayacucho, elabora su ponencia partiendo del problema de las «razas humanas». Usualmente, informa, los antropólogos han dividido a la humanidad en cuatro razas: la blanca o europea, la negra o africana, la amarilla o asiática, y la roja o americana. En el Perú, hay algo singular, su color bronceado que antiguamente, y según Garcilaso refiere el autor, era «gente hermosa y bien dispuesta», lo que quiere decir que ahora son feos y expresan una degradación a la raza (Calle Escajadillo 1940).

Calle Escajadillo traduce una mirada prejuiciosa y tradicional sobre el tema social, pues el colocar a las razas en la base de las explicaciones corresponde a un estadio de las ideas que se suponía ya había sido superado. En los años cuarenta, Calle Escajadillo sigue observando la vida social con el bagaje intelectual de fines del siglo XIX. En esta mirada, es lógico que rescate el alma artística del indio, traducida en su rico folclore que el Gobierno debe proteger; el indio como ejemplar decorativo.

Los criterios racistas de Calle Escajadillo también se harían manifiestos cuando, en 1939, en el Congreso peruano presentara una propuesta para conocer la cantidad exacta de judíos que vivían en el Perú para tomar medidas en contra de ellos, pues, argumentaba, atentaban abusivamente contra los comerciantes peruanos, especulando y encareciendo los artículos de primera necesidad. Felizmente, su moción no prosperó, pero permite conocer cuál era su forma de entender los problemas sociales y las soluciones que planteaba.

Por su parte, el educador jaujino Bernardino Jinés Waringa presentó su ponencia «La escuela rural vocacional y la comunidad de Moquiyauyo, Jauja, Perú», en la que expone una experiencia de construcción de local escolar, muestra su organización, financiamiento, procesos, presupuesto y hasta su ética de trabajo: «La competencia en cuanto a la rapidez del trabajo y a la perfección es el fenómeno más curioso que observar, nadie acepta quedarse atrás porque la censura moral es implacable [...]» (Jinés Wuaringa 1940).

Alfonso Torres Luna aborda «El problema de la educación del aborigen peruano», en donde parte⁶ de la concepción panteísta del indígena y la importancia del *ayllu* como célula básica de su organización social y ligazón con la tierra. Desde la importancia del *ayllu*, analiza la organización de Tiahuanaco, imperio teológico. Luego pasa revista histórica y actual del *ayllu*, y ofrece una visión resumida del Imperio incaico, que era, en realidad, no un imperio cuzqueño, sino una confederación con sede en Cuzco. El autor ofrece las dos teorías sobre el origen del *ayllu*: una que dice que surgió en la región aimara (hoy Bolivia), y otra que defiende su origen andino peruano.

6. Su presentación está dividida en dos secciones. La primera está fechada, en Lima, el 24 de julio de 1929.

La segunda sección de la ponencia de Torres Luna se centra en el aspecto educativo, pero siempre desde la centralidad del *ayllu*. La instrucción y cultura son fundamentales, afirma, para alcanzar «la redención del indio». En tal sentido, las escuelas rurales, la escuela de *ayllu*, deben tener dos dimensiones: una económica y otra cultural; para lograr, a su vez, una doble finalidad: «proporcionar al indio cultura y tierras en que pueda poner en práctica los conocimientos adquiridos en la escuela» (Torres Luna 1940). Cada *ayllu* debe tener una escuela, y esta se podría convertir en un centro económico y social. El Estado, por su parte, debe participar construyendo una base económica mínima, un pedazo de tierra cultivable. La idea del autor es que, con el tiempo, la escuela genere recursos que le permitan mantenerse a sí misma. Sin embargo, no pierde de vista que el problema indígena tiene una base económica y que, para resolverlo, se necesitan previamente estudios de carácter social y científico, y menciona autores: Max Uhle, Jeans, Saavedra, Javier Prado y Ugarteche, Manuel Vicente Villarán, Wiese Bustamante, José de la Riva Agüero, Abelardo Solís, Horacio Urteaga, Bustamante y Cisneros, Tulio Delgado.

Desde la evolución histórica, señala Torres Luna que ahora el *ayllu* casi no existe —consecuencia del ingreso español y su concepción individualista— salvo en lugares inaccesibles. Lo que existe son las llamadas «parcialidades», producto de la fragmentación del *ayllu*. En la actualidad, se habla de comunidad indígena, la cual ni es comunidad (su productividad depende de sus propietarios) y tampoco indígena (pues conviven diversos grupos). Lo que existe son, en verdad, sociedades cooperativas. Incluso, en muchos lugares, la llamada comunidad indígena explota al indígena a favor del latifundista o hacendado.

La tarea entonces es incorporar al indígena a la civilización. Aun cuando sepa leer y escribir, siempre será el desamparado, y, cuando abandona sus tierras, solo aumenta la masa de desempleados o subempleados en las ciudades. Así, pasó de ser campesino a obrero; no quiere regresar a su tierra en el campo, pero tampoco tiene trabajo en la ciudad. Ahí es donde debe entrar el papel de la escuela rural, que vincula al indígena con la tierra bajo los principios de moralidad y productividad para que sean, a su vez, los soportes de su incorporación a la nacionalidad.

Finalmente, Hildebrando Castro Pozo, estudioso del cooperativismo andino, quien, entre los años 1921 y 1923, organizó los Congresos Indígenas Tahuantinsuyo, presentó su conferencia «El *ayllu* peruano debe transformarse en cooperativa de producción agropecuaria». Entre otras cosas, afirmaba: «La industrialización de la agricultura nos impone, pues, la existencia del gran fundo comunal. Solo en él puede adquirirse un completo rendimiento de las máquinas y un bajo precio de costo para la producción, que ha de lanzarse al mercado para competir con la organización por el gran capital» (Castro Pozo 1940).⁷

En conjunto, si bien algunas ponencias traslucen un pensamiento arcaico, también es cierto que se tratan de ubicar en medio de una sociedad que va abandonando las relaciones serviles e incubando la gran transformación demográfica con las migraciones del campo a la ciudad.

La creación del Instituto Indigenista Peruano

Uno de los principales acuerdos del Primer Congreso Indigenista fue recomendar a cada país la creación de institutos indigenistas nacionales como filiales del IIP, lo que, en el Perú, recién ocurriría en 1946, gracias a la labor de persuasión de Escalante, principalmente, y de Valcárcel. Además, la creación del IIP respondía también a circunstancias incluso de carácter internacional.

Es una época de realineamiento del mundo, con la Segunda Guerra Mundial a cuestas, en donde Estados Unidos necesitaba afianzar su preeminencia en América Latina dentro del esquema de la repartición de áreas de influencia que se haría necesaria luego, durante la guerra fría. El del indigenismo fue un tema que se constituyó en una política transversal para buena parte de los países latinoamericanos, desde México hasta Perú. Pero si esto sucedía en el plano internacional, en el propiamente nacional, también ocurrían cambios tanto en

7. La favorable impresión que le dejó el país azteca la plasmó inmediatamente en su texto «Los mariachis y sus guapangos» (1940), en donde dejó escrita la siguiente frase: «La alegría de vivir del México libre» (texto inédito).

el Estado como en los grupos sociales que lo controlaban. Una consecuencia fue, precisamente, una nueva política indigenista. El declive de la oligarquía terrateniente agroexportadora es consecuencia y permite, a su vez, el ascenso de una burguesía urbano industrial, que implicaba un cambio en el modelo económico, como señalan Héctor Martínez y Carlos Samaniego, pues es el tiempo de la influencia de la teoría del desarrollo que tuvo, entre otras manifestaciones, en la antropología social (Martínez y Samaniego 1978). En resumen, se modifican las relaciones entre los países desarrollados y los que no lo son. Se invierte más en lo urbano industrial, y empieza a crecer la industria para sustituir las importaciones. El capital comercial penetra el agro. Se aceleran las migraciones y la expansión demográfica. Por todo ello, era necesario ampliar el mercado interno, por lo que había que modernizar las comunidades y las haciendas. Finalmente, el IIP aparece en la época de decadencia de la oligarquía terrateniente.

Como señala Laura Giraudo, la «cuestión indígena» ya se discutía en diferentes encuentros internacionales y era parte central de las preocupaciones de los Gobiernos latinoamericanos. En efecto, antes de la Octava Conferencia, se habían realizado la «Primera Convención Internacional de Maestros» (Buenos Aires, 1928), la «Séptima Conferencia Panamericana» (Montevideo, 1933), el «Octavo Congreso Científico Americano» (México, 1935), la «Primera Conferencia Americana del Trabajo» (Santiago, 1936), así como, la «Segunda Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia» (Washington, 1937) (Giraudo 2006: 6-7). Por otro lado, las resoluciones aprobadas en la Octava Conferencia fueron tomadas en cuenta al momento de crear el III.

El Congreso peruano ratificaría la obligación contraída en Pátzcuaro el 31 de diciembre de 1942, cuando era presidente del Perú Manuel Prado, de crear una institución especial para atender el tema indígena, pero recién aprobaría la Convención del Primer Congreso Indigenista mediante la Resolución Legislativa N.º 9812, del 19 de enero de 1943. Mediante la resolución suprema del 15 de mayo de 1946,⁸ el entonces presidente José Luis Bustamante y Rivero dispuso

8. «1.º.- Organícese el Instituto Indigenista Peruano dependiente del Ministerio de Justicia y Trabajo encargado de estudiar los problemas relativos a la población

la creación del IIP, dependiente del Ministerio de Justicia y Trabajo. Fue el titular de este Ministerio José Alzamora, quien además era presidente de gabinete y se encargaría de definir los objetivos del Instituto recién creado:

En el plan de acción de este organismo del Estado, figuran el otorgamiento de amplias y efectivas garantías a la propiedad rural indígena; una mejor orientación económica y cultural de las masas aborígenes; el mejoramiento de las condiciones higiénicas y sanitarias de las Comunidades; la protección de las artes e industrias aborígenes; la formación de cooperativas de producción y consumo; el establecimiento al crédito rural para la modernización de los métodos de trabajo agrícola, adquisición de ganados, semillas y transportes, etc. (Alzamora 1948: 21)

El IIP se instalaría el 21 de febrero de 1947 y el 20 de agosto se aprobarían sus Estatutos cuando Valcárcel era su director.

A pesar de su auspiciosa y entusiasta inauguración, el IIP no tuvo una vida efectiva. Solo cuando se decide que el «Segundo Congreso Indigenista» se debía realizar en Cuzco es que se nombra como nuevo director al educador José Antonio Encinas. Hay que llamar la atención en que el panorama político peruano se había modificado, pues Bustamante y Rivero había sido derrocado por el general Manuel A. Odría el 29 de octubre de 1948; es decir, el Congreso del Cuzco se realizó bajo un gobierno militar.

indígena en cooperación con el Instituto Indigenista Interamericano». Con la resolución suprema del 18 de julio de 1946, se designa a sus miembros: «1.º.- Nómbranse miembros del Instituto Indigenista Peruano, con el carácter de ad honórem, a los señores: Dr. Luis E. Valcárcel; Dr. José Ángel Escalante; Dr. Julio C. Tello; Dr. Carlos Monge; Dr. Manuel Gutiérrez Aliaga; Dr. Alberto Giesecke; Dr. José A. Encinas; Dr. Alberto Arca Parró; Dr. José Frisancho; General J. Alejandro Barco; Sr. José Sabogal; Dr. Melchor G. Lozano; Dr. Carlos Valdez de la Torre; Dr. Jorge Ramírez Otárola; Dr. J. Uriel García; Dr. Francisco Pastor; Dr. Rómulo Meneses; Ing. Eduardo Sañado; Profesor Julián Palacios, y Dr. Erasmo Roca». Posteriormente, mediante otra resolución suprema, del 13 de septiembre de 1946, el Gobierno nombra nuevos miembros a Emilio Romero, Gerardo Bedoya Sáez, Dr. Jorge A. Lira y Dr. Atilio Sivirichi (Organización del Instituto Indigenista 1948:18-20).

Gobierno militar e indigenismo

La representación peruana estuvo presidida por el general de brigada Armando Artola, ministro de Justicia y Trabajo, que, a su vez, fue nominado como presidente del Segundo Congreso Indigenista Interamericano. Por su parte, José Antonio Encinas, a pesar de ser el presidente del IIP, no le cupo mayor protagonismo y apenas se lo menciona como delegado. Complementariamente, estuvieron el ministro Felipe de la Barra, el general Alejandro Barco, José Uriel García y Rebeca Carrión. El general Artola señaló, en su discurso de inauguración, un conjunto de lugares comunes que el pensamiento social peruano ya había desechado, pero que el fracaso de las opciones de cambio, a inicios de los años treinta, había permitido revivir:

El problema indígena es tal por la innegable inferioridad individual y colectiva de nuestro aborigen; inferioridad que no es solo retraso debido a causas históricas o ineludibles factores sociales de estancamiento; sino también y por desgracia, consecuencia imputable a nuestra deficiente organización. (Artola 1952: 63)

‘Inferioridad’, ‘retraso’, ‘estancamiento’, ‘deficiente’ son los términos utilizados para evadir la naturaleza económica y política del llamado problema indígena. Esta mirada guarda adherencia con la solución propuesta:

Planteada como innegable la existencia del problema indígena, surge para nuestros Estados la obligación ineludible de afrontarlo para desenvolver en este aspecto de nuestra realidad social la misma política social de acción e intervención protectoras que se le ha exigido e impuesto ahí donde ha sido necesario corregir alguna irregularidad o reparar alguna injusticia. (Artola 1952: 64)

Así, es el Estado quien debe asumir su papel protector mediante políticas que subsanen o alivien las injusticias; no se trata, en esta visión, de un problema de poder o de relaciones productivas y propiedad de la tierra, sino de irregularidades que deben ser superadas con adecuadas políticas estatales, y ello requiere de un conocimiento

científico de la realidad: «De ahí la gran importancia que para el éxito de esa política tienen los estudios de nuestra realidad indígena».

Una adecuada política estatal, señala Artola, con conocimiento científico de su realidad permitirá «redimir» al indio «de su ignorancia e incultura actual», y también de su suciedad puesto que, afirma, su «falta de conocimientos y práctica de las medidas de higiene individual y social más elementales constituyen un factor de su propio aniquilamiento y una amenaza para el resto de nuestra población» (Artola 1952: 66).

Como ha señalado Ricardo Melgar Bao, hay una obsesión por mostrar al indio como un ser sucio, enmierdado (Melgar Bao 2002). El propio Artola destaca la importancia del Instituto de Biología Andina, dirigido por el Dr. Carlos Monge, futuro director del IIP, y cuyas investigaciones permitirán, dice, enfocar con mayor precisión el problema «sanitario indígena».

Coherentemente con esta visión, las «Resoluciones y recomendaciones» del Segundo Congreso Indigenista Interamericano inician con el tema biológico y recomiendan mayores estudios biológicos de altura, investigaciones genéticas, la elaboración de una «geografía médica», el fomento de los estudios climatológicos y la creación de una Sección «Defensa biológica del indio», al tiempo que arenga por la «inmediata protección biológica y social de estos grupos».

El aporte más importante de dicho Congreso es la definición de 'indio' y 'lo indio' que propone:

El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños.

Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes. (Acta Final 1949: 75)

Por otra parte, recomienda estimular a los museos nacionales que divulguen la vida indígena, pasada y presente. También precisa

como una misión fundamental el «estudio científico de la población aborigen», así como la educación que integre al indio.

La política indigenista de los años cincuenta

En los años cincuenta, el Gobierno trató de aplicar una política indigenista que expresara un pensamiento científico, una manera de ver el tema del indio racionalmente. Echar una rápida mirada a los editoriales de *Perú Indígena* nos puede dar una idea del pensamiento predominante en esa etapa. En el editorial del número 3 de *Perú Indígena* (octubre de 1951), se afirma que el del indígena no es un tema racial, sino social, aunque líneas después enfatiza que «Si entre los aborígenes de América existe una raza brava, fuerte y sin doblez, esta es, precisamente, la nuestra». También señala que los terratenientes, en su papel de legisladores, son conmisericordiosos, pero, en sus propiedades, explotan hasta la última gota de sudor al indio. Subrepticamente está justificando el cierre del Congreso por parte del Gobierno encabezado por el general Manuel A. Odría. El editorialista augura una nueva etapa para solucionar el tema indígena gracias a la creación de la Dirección General de Asuntos Indígenas en el interior del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.

El nuevo director del IIP, el reputado científico Carlos Monge Medrano, eminente médico que descubrió, en 1928, el mal de altura o soroche, señala que el Instituto ha ingresado a una nueva etapa, de acción efectiva, dentro del espíritu de Pátzcuaro y Cuzco. Y, como muestra, Monge M. menciona el convenio que el IIP ha firmado, en noviembre de 1951, con la Universidad de Cornell para llevar a cabo el «proyecto de aculturación en la zona de Vicos», el mismo que ha servido para la incorporación de antropólogos peruanos (Monge Medrano 1953: 3).

Dicho proyecto tiene su origen en 1947, con la llegada al Perú del antropólogo estadounidense Allan R. Holmberg. Poco después, en noviembre de 1951, se celebró el acuerdo entre la Universidad de Cornell y el IIP, cuando el propio Holmberg decidiera «convertir los estudios de los cambios culturales en un vasto experimento de Antropología Aplicada» (La marcha 1953: 234-235). El mencionado estudio se enmarca en el objetivo general de conocer «el impacto de

la moderna tecnología en regiones no desarrolladas que se realiza simultáneamente en Siam, India, Birmania, China, Sud Oeste de EE. UU. y Nueva Escocia de Canadá» (La marcha 1953: 234-235).

Aunque suene paradójico, mientras el Proyecto Vicos aculturaba al indio, el director del IIP celebraba el rescate del folclore indígena desde la literatura, música e historias orales. Monge M. menciona con orgullo el papel de Valcárcel como presidente del Comité Interamericano de Folclore, del cual José María Arguedas es secretario y Arturo Jiménez Borja, Jorge C. Muelle y José Alfredo Hernández miembros. Por otra parte, José Sabogal preside la Comisión de Arte y Folclore dentro del IIP, Efraín Morote Best funda la Sociedad Peruana de Folclore en Cuzco. Así se veía al indio, con esa doble lente: hacia el pasado el folclore, hacia el futuro su integración a la modernidad; el presente quedaba vacío. En los hechos, las relaciones sociales y económicas desaparecían de los estudios científicos.

En un sentido similar, se ubican los estudios etnológicos, de ciencia de la cultura, inaugurados en el Perú por Valcárcel en 1945, quien, al año siguiente, creó el Museo de la Cultura Peruana y luego el Instituto de Etnología de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos; todas estas instituciones tienen, en conjunto, la «noble tarea de robustecer las esencias vivas de la cultura peruana» (Los estudios etnológicos 1953: 6). Desde este conocimiento, se podía elevar las condiciones de vida en los indígenas, sostiene Valcárcel en palabras que son reproducidas por Monge M. De esta manera, el Estado y los intelectuales asumen el papel de llevar al indio hacia el bienestar y el progreso.

A pesar de sus buenos propósitos, para algunos autores el IIP no tuvo una incidencia real en los temas para los cuales fue creado. Para Martínez y Samaniego, su organización fue inoperante, aunque, en los años cincuenta, se produjeran «cambios cualitativos en la política indigenista» (Martínez y Samaniego 1978: 150).

Consideran, además, que el IIP tuvo un desenvolvimiento «azaroso», sin recursos personales y financieros y sin apoyo oficial casi. Su inserción en el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas fue peor, pues perdía su margen de libertad. Su balance es muy duro: solo publicaría *Perú Indígena*, realizaría algunos estudios de comunidades y haciendas y formaría su biblioteca.

El 12 de julio de 1954, Carlos Monge M. sería ratificado como director del IIP. En 1956 se crearía un Comité Técnico para «proporcionar la ayuda necesaria a los núcleos campesinos y comunidades de indígenas para el planteamiento, solución de los problemas más urgentes, de coordinar a los organismos que intervenían en programas de acción indigenista, y de conocer y supervigilar las actividades de los organismos y regiones extranjeras destinadas al fomento de obras de carácter científico y social con relación a los indígenas» (Martínez y Samaniego 1978: 156). Pero este Comité Técnico también devendría en inoperante.

Intentando un balance del Proyecto Perú-Cornell (que funcionaba con financiamiento de la Carnegie Foundation de Nueva York), y más allá de que se hablará del «milagro de Vicos», Martínez y Samaniego afirman que se trató de un gran chasco: «Los fines teóricos enunciados ayudaron [...] como nuevos enunciados, pues no se desarrollaron en el campo, salvo algunas excepciones [...]» (Martínez y Samaniego 1978: 160). Sin embargo, sus resultados prácticos, a pesar de ser discutibles, fueron interesantes: se mejoraron las técnicas de cultivo de papa y maíz, se estableció su núcleo escolar campesino con el apoyo del Ministerio de Educación, y se forestaron extensos terrenos. Finalmente, la formación de futuros antropólogos de San Marcos fue muy importante.

Para Valcárcel, en cambio, había razones para ser optimistas, pues consideraba que el Perú había entrado «en una nueva etapa de su política indigenista» (Valcárcel 1958: 151). Para este pensador, la antropología social había sido fundamental para aplicar soluciones concretas en los diferentes aspectos del problema indígena. Los estudios científicos que promueve serían la base para realizar esta nueva política indigenista. En esa reflexión, el proyecto Vicos había alcanzado «notables éxitos», afirma Valcárcel, y ello se podía constatar en que las escuelas abarcaban ya a 400 niños (antes solo había una escuela para 15 alumnos). También hay servicio médico, consejo agrícola, organización comunal y, quizás lo más importante, las 397 familias indígenas que contaron con crédito agrícola supervisado han podido adquirir la hacienda de la que eran siervos. A pesar de ello, ocurre un proceso que puede ser peligroso: la migración del campo a la ciudad. El agro está quedando vacío, y todo el mundo se

esfuma. Las nuevas generaciones abandonan la comunidad, quieren dejar atrás su pasado campesino, y buscan mejorar sus condiciones de vida en las urbes. La ciudad atrae a los habitantes de los Andes. Ante esta situación, el antropólogo, que ha adquirido renovada autoridad y prestigio, debe «estudiar los medios más adecuados para impedir el desajuste de la vida del campesino, evitando su abandono del campo y de la vida comunal» (Valcárcel 1958: 156).

El Gobierno de Odría buscó aplicar soluciones no necesariamente tomando en consideración al IIP. Constituyó las colonias indígenas de trabajo colectivo, también las granjas modelo, agrícolas y ganaderas, además de la Dirección de Educación Indígena. Por otro lado, el Proyecto Vicos, junto con el Programa Puno-Tambopata y el Plan del Sur, patrocinado por el Gobierno de Estados Unidos, hicieron que el Gobierno creara el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA) dentro del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas en diciembre de 1959; por este motivo, el IIP sería desplazado a solo realizar investigaciones, pero para las cuales no recibía los recursos necesarios.

Balance inconcluso

El tejido de relaciones de personas e instituciones, incluido el Estado, que dio lugar al IIP es mucho más tupido de lo que he podido mostrar en estas páginas. El transcurso que moldea y modifica esas relaciones nos permite observar, además, las interacciones generacionales, los proyectos y programas políticos e ideológicos en disputa, las identidades colectivas que se van constituyendo, y, sobre todo, las visiones sobre la nacionalidad y sus integrantes, que se traducen en políticas y decisiones.

Entre los sujetos de la nacionalidad a los cuales se apela, resalta, obviamente, el indígena, pero, como he ido señalando a lo largo de las páginas precedentes, se puede detectar cierto desfase entre la creación del IIP y el contexto nacional en el siguiente sentido: en el mismo momento en que se crea esta institución llamada a resolver los problemas del habitante andino, este, masivamente, va abandonando su hábitat y transforma su identidad en las nuevas zonas que ocupa, las ciudades, en un proceso que diversos analistas han

llamado «cholificación», como José Varallanos (1962) y Aníbal Quijano (1980). En otras palabras, mientras la sociedad peruana transitaba hacia la modernización, el IIP se creó dentro de los marcos de la sociedad tradicional-oligárquica. Esta incongruencia de tiempos y procesos explica, en parte, tanto por qué el indigenismo de los años cincuenta fue un intento tardío (Melgar Bao 2002), como por qué se llevó a efecto una política que, a pesar de autodenominarse como científica, terminó expandiendo una visión del indio estática, museística.

Curiosamente, la pretendida objetividad científica (mirada que se consideraba a sí misma como por encima de los conflictos sociales y políticos) se lamentaba del abandono del campo y afirmaba que el cambio de altura perjudicaría al ser andino. Como sabemos ahora, no solo no lo afectó, sino que se aclimató perfectamente a la costa, su nuevo entorno. Lo que le costó —y le sigue costando— vencer definitivamente es el entorno social y cultural cargado de prejuicios y patrones de comportamiento racistas, que, precisamente, la prédica científica no fue capaz de prever.

Las migraciones aluvionales de mediados del siglo XX pusieron en jaque y llevaron a sus límites a la institucionalidad vigente; la inestabilidad política (cortos gobiernos constitucionales interrumpidos por largas dictaduras militares) impidió que el Estado se constituyera en la institución universal de los peruanos, más aun en el tiempo que fue controlado por los poderes locales que menos visión moderna tenían del Estado y la nación, y que, por el contrario, eran portadores de una concepción tradicional y patrimonialista de la vida social, cultural y política.

El IIP fue, de alguna forma, un intento que quedó a mitad de camino en el propósito de suplir la ausencia del sentido nacional que caracterizaba a las clases que controlaban los distintos espacios del poder. Pretendió edificar racionalmente no solo una política indigenista, sino también un tipo de indio que resultara funcional a la idea de 'nación' que iba procesando; es decir, construía una imagen del indio susceptible de aceptar ser integrado y asimilado mediante la educación, que era sinónimo de castellanización; que fuera productivo potenciando su predisposición ancestralmente colectivista; que reconociera su necesidad de higienizarse; e inmóvil,

que no necesitara desplazarse de su lugar natural, y que, además, conservara sus tradiciones y costumbres que llenan de orgullo a la nación y que se pueden exhibir en las salas de los museos del Perú y del mundo.

No hay mayores referencias a las relaciones productivas, económicas o de poder que marginan y explotan al indio. La oligarquía terrateniente, ya en declive, no aparece en los diagnósticos; tampoco la necesidad de la burguesía que asoma y necesita mano de obra barata, y que, por ello, alienta la migración hacia la costa, y mucho menos el Estado como expresión de esos intereses en disputa.

Las posiciones radicales fueron «licuadas» en el IIP en beneficio de la mirada objetiva; el discurso político e ideológico fue desplazado por la convicción científica. Pero el definitivo derrumbe del orden oligárquico, primero, por el frustrado reformismo del gobierno de Fernando Belaunde Terry (1963-1968) y, luego, por el reformismo del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, dirigido por el general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), terminó por convertir al IIP en un organismo desacoplado definitivamente de la realidad social peruana.

Bibliografía

ACTA FINAL

- 1949 «Acta final. Resoluciones y recomendaciones». En *Perú Indígena*, n.º 2, octubre.

ALZAMORA, José R.

- 1948 «Discurso del ministro de Justicia y Trabajo, contralmirante». En *Perú Indígena*, n.º 1, septiembre.

ARTOLA, Armando

- 1952 «Discurso del Sr. ministro de Trabajo y Asuntos Indígenas, general de brigada». En *Perú Indígena*, n.º 7-8, diciembre.

CALLE ESCAJADILLO, Manuel T.

- 1940 «Ponencia». Instituto Indigenista Interamericano (III), *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. México: III, vol. I.

CASTRO POZO, Hildebrando

- 1940 «El *ayllu* peruano debe transformarse en cooperativa de producción agropecuaria». Instituto Indigenista Interamericano (III), *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. México: III, vol. IV.

COMITÉ PERUANO INDIGENISTA

- 1940 «Breve apunte histórico relativo al indio». Instituto Indigenista Interamericano (III), *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. México: III, vol. I.

COYA, Hugo

- 2010 *Estación final*. Lima: Aguilar.

DECLARACIONES Y RESOLUCIONES

- 1940 «Declaraciones y resoluciones de la Octava Conferencia Internacional Americana sobre materia indígena. Lima 1938. Protección de los indígenas americanos». Instituto Indigenista Interamericano (III), *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. México: III, vol. IV.

EL ACTUAL GOBIERNO

- 1951 «El actual gobierno y el problema indígena». En *Perú Indígena*, n.º 3, octubre.

EL EXPERIMENTO ANTROPOLÓGICO

- 1952 «El experimento antropológico de Vicos como parte del 'Program of Studies in Cultura and Applied Science' de Cornell University». En *Perú Indígena*, n.º 7-8, diciembre.

ESCALANTE, José Ángel

- 1940 *La Cámara de Diputados del Perú y el Primer Congreso Indigenista Interamericano*. Lima: Librería e Imprenta Gil.

FORGUES, Roland

- 1993 *La letra inmortal. Correspondencia con Manuel Moreno Jimeno*. Lima: Ediciones de los ríos profundos.

GIRAUDO, Laura

- 2006 «No hay propiamente todavía Instituto': los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940-marzo 1942)». En *América Indígena*, vol. 62, n.º 2: 6-32.

GONZALES PRADA, Manuel

- 1904 «Nuestros indios». (diversas ediciones).

GUARNIERI CALÒ CARDUCCI, Luigi

- 2007 «El Perú: la 'tentación fascista' y las relaciones con Italia en los años treinta». En Eugenia Scarzanella (comp.), *Fascistas en América del Sur*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

JINÉS WUARINGA, Bernardino

- 1940 «La escuela rural vocacional y la comunidad de Muquiyauyo». Instituto Indigenista Interamericano (III), *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. México: III, vol. III.

LA MARCHA

- 1953 «La marcha del Proyecto Perú-Cornell». En *Perú Indígena*, n.º 9, abril.

LOS ESTUDIOS ETNOLÓGICOS

- 1953 «Los estudios etnológicos en el Perú». En *Perú Indígena*, n.º 12, diciembre.

MARTÍNEZ, Héctor y Carlos SAMANIEGO

- 1978 «La política indigenista». En *Campesinado e indigenismo en América Latina*. Lima: Ediciones Celats.

MARIÁTEGUI, José Carlos

1928 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editorial Amauta.

MENDOZA, Edgar S. G.

2010 «La generación pionera en Guatemala y la institucionalización del indigenismo entre 1940-1960». Ponencia presentada en el Congreso Internacional INTERINDI 2010 «Instituciones, redes y proyectos: La expansión del indigenismo interamericano en el siglo XX». Sevilla: 23-24 de noviembre.

MELGAR BAO, Ricardo

2002 «Nacionalismo autoritario y proyecto etnocida en Perú, 1948-1956». En *Cuadernos Americanos*, n.º 91.

MONGE MEDRANO, Carlos

1952 «Editorial». En *Perú Indígena*, n.º 4, enero.

1953 «Editorial». En *Perú Indígena*, n.º 9, abril.

ORGANIZACIÓN DEL INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO

1948 «Organización del Instituto Indigenista Peruano». En *Perú Indígena*, n.º 1, septiembre.

QUIJANO, Aníbal

1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.

TORRES LUNA, Alfonso

1940 «El problema de la educación del aborigen peruano». Instituto Indigenista Interamericano (III), *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. México: III, vol. III.

VALCÁRCEL, Luis E.

1927 *Tempestad en los Andes*, Lima: Biblioteca Amauta, Editorial Minerva.

1940 «Ponencia». Instituto Indigenista Interamericano (III), *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. México: III, vol. I.

- 1958 «Indigenismo en el Perú». En *Cuadernos Americanos* n.º 100, julio-agosto/septiembre-octubre.

VARALLANOS, José

- 1962 *El cholo y el Perú. Introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizo y su destino cultural*. Buenos Aires: Imprenta López.

**EL PEYOTE Y LA AUTODETERMINACIÓN A LO LARGO
DE LA FRONTERA ENTRE ESTADOS UNIDOS Y MÉXICO,
desde Pátzcuaro hasta Avándaro**

ALEXANDER DAWSON

LOS CONGRESOS INTERAMERICANOS, cuya historia se remonta al siglo XIX, son, en su mayoría, sucesos poco significativos. Durante mucho tiempo, han ofrecido oportunidades para que funcionarios gubernamentales e intelectuales se congreguen, establezcan contactos y compartan algunas comidas a costa del erario público, con pocos resultados palpables. Sin embargo, existen ocasiones en las que un congreso puede llegar a plasmar un cambio significativo en el arte de gobernar, en la ideología, o incluso en la política mundial, y augurar la posibilidad de que el futuro podría ser ciertamente muy diferente al pasado. Un giro de estas características pareció haber tenido lugar en abril de 1940, cuando una multitud de académicos, burócratas y líderes indígenas de diecinueve países se reunieron en la pintoresca ciudad colonial de Pátzcuaro, México, para participar en el Primer Congreso Indigenista Interamericano (PCII). En el Perú, México, Estados Unidos y otros países, la «cuestión indígena» era, por entonces, una preocupación nacional dominante. En varios países, se encontraban en el poder regímenes políticos abiertamente indigenistas¹ y,

1. El término, si bien es utilizado sobre todo en algunos países latinoamericanos, connota un compromiso estético y político general con la defensa y apoyo a los pueblos indígenas.

desde hacía algún tiempo, se habían interesado en desarrollar enfoques verdaderamente hemisféricos para hacer frente a la persistente pobreza y al «atraso» de las comunidades indígenas de las Américas. El suyo era un proyecto esperanzador, sustentado por la convicción de que los «problemas indígenas» nacionales no eran, de hecho, un fenómeno nacional o local, arraigado en historias particulares, sino que la ‘indigeneidad’ era, en cambio, una experiencia mucho más general que podía ser comprendida y aliviada a través del conocimiento científico.²

Existían buenas razones para creer que Pátzcuaro podría marcar el inicio de importantes cambios en la vida de los pueblos indígenas de las Américas. Las ciencias sociales estaban surgiendo en todas partes como un lenguaje clave de poder y gobierno, y eran respetadas en todo el hemisferio como una herramienta de diagnóstico para comprender los problemas sociales. Las comunidades indígenas de las Américas parecían ser un terreno perfecto para probar la aplicación del conocimiento generalizable producido por las ciencias sociales. Si bien muchas de las personas presentes en Pátzcuaro habían abandonado la idea de una «raza de bronce», veían, sin embargo, a los pueblos indígenas de las Américas como una categoría transnacional viable. Los indígenas compartían una historia marcada por un pasado precolombino, la sujeción colonial y la alienación proveniente de los regímenes poscoloniales que caracterizaron a la región. Muchos parecían compartir tradiciones artísticas, lingüísticas y religiosas que los marcaban como diferentes de los blancos, pero similares entre sí. Con la elección del término ‘interamericano’ frente al de ‘hispanoamericano’, los organizadores del Congreso dejaron incluso abierta la posibilidad de que esta historia cruzara el río Bravo (aunque evidentemente esto no se extendió a los canadienses, quienes no participaron en el Congreso).

2. Las declaraciones generales incluían «que los procedimientos legales y las prácticas que tienen su origen en los conceptos de las diferencias raciales y que tienden a discriminar a los grupos indígenas no son aconsejables. El principio motivador debe ser la igualdad de derechos y oportunidades para todos los grupos de la población americana». Véase *Acta Final* 1948: 34.

La mayoría de las ideas que circularon en el Congreso fueron bastante predecibles. Los indios eran angustiosamente pobres y requerían la ayuda y tutelaje del Gobierno. Necesitaban escuelas, hospitales, tierras y el conocimiento para administrarlos adecuadamente.³ Los delegados imploraron a los Gobiernos de toda la región que comprometieran los recursos y contrataran o capacitaran a los expertos necesarios para elevar a los pueblos indígenas a un nivel superior de civilización. Entre los delegados, también se podía percibir una creciente sensación de que los indios no necesitaban simplemente un ascenso y una incorporación, sino que la agenda de un indigenismo panamericano también debía centrarse en una serie de derechos —el derecho a la tierra, al respeto de la ley y, en muchos casos, a la autodeterminación—. ⁴ Esto no era algo totalmente nuevo para la delegación de EE. UU., que estaba encabezada por John Collier, jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA, por sus siglas en inglés). Los norteamericanos siempre habían considerado a los pueblos indígenas como naciones separadas, y la autodeterminación había sido una política oficial desde 1934;⁵ sin embargo, para los representantes de México fue algo totalmente revolucionario.⁶ Cuando los mexicanos y estadounidenses firmaron el *Acta Final* de Pátzcuaro, se comprometieron a un derrotero compartido que en México simplemente nunca había sido considerado seriamente.⁷

3. Véase, por ejemplo, Rubín de la Borbolla y Beals 1942.

4. Acerca del Congreso en general, véase Peña 2005: 726-728.

5. La naturaleza del compromiso de los EE. UU. con la autodeterminación es un tema que todavía se debate. Véanse Schwartz 1994, Kunitz 1971, Parman 1976, Biolsi 1991, Taylor 1980, Rusco 1991, Washburn 1984, Philip 1999, y Deloria y Lytle 1988.

6. Los mexicanos estuvieron encabezados por Luis Chávez Orozco, presidente del PCII, y Moisés Sáenz, secretario general. Cárdenas, el presidente de México, expresó incluso su oposición a tal derrotero en el discurso que dio en el Congreso. Cárdenas, Lázaro, «Discurso al Primer Congreso», *Primer Congreso Indigenista Interamericano* (PCII), Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), México. Véase también Dawson 2004.

7. Varios delegados mexicanos presentaron artículos que defendían formas limitadas de pluralismo; véase Dawson 2004: 78-87, así como las conclusiones de la «Sección Jurídica», PCII, BNAH, México; «Educación Indígena» del *Acta Final*.

En este ensayo, y con base en el análisis de un tema que surgió de manera sucinta en el Congreso —el derecho de los pueblos indígenas a consumir peyote—, se examinan las formas intrincadas en las que ese derrotero común convergió y divergió en las décadas posteriores a Pátzcuaro. Con el tiempo, los indigenistas estadounidenses y mexicanos tendieron a compartir puntos de vista similares sobre la reforma agraria, la educación en lenguas indígenas, y la importancia de preservar las artes y artesanías indígenas;⁸ sin embargo, sus perspectivas sobre el peyotismo, tanto a corto como a largo plazo, han diferido de manera significativa. A primera vista, esto puede parecer una divergencia menor; no obstante, creo que estas diferencias merecen nuestra atención. Tanto en México como en los Estados Unidos, el peyote ha jugado un papel fundamental en el desarrollo de un lenguaje sobre los derechos indígenas, e inspirado debates sobre la legislación, la cultura y la religión, incluso desde antes de Pátzcuaro. Sin embargo, es posible que las diferencias que vemos entre México y los EE. UU. nos lleven a cuestionar si los indigenistas, en estos dos países, hablaban siquiera el mismo lenguaje cuando se referían al peyote y al indio. De hecho, a pesar de que en Pátzcuaro trataron de crear un indio común, uno podría argumentar que alrededor de Avándaro⁹ habían creado una frontera más claramente demarcada.

La religión y los derechos

Puede ser revelador que los delegados norteamericanos en Pátzcuaro formularan gran parte de su percepción sobre el derecho a la autodeterminación sobre la base de referencias de las religiones indígenas. De acuerdo con la Primera Enmienda de la Constitución de los EE. UU., todos los ciudadanos podían elegir libremente su religión. Este derecho había sido fuertemente cuestionado en la Oficina de

8. Véase *Indians and the Land. Contributions of the Delegation of the United States, First Inter-American Conference on Indian Life, Pátzcuaro, México, abril de 1940*, Biblioteca del Congreso, Washington D. C. Véanse también «La política de irrigación en beneficio del indio», PCII, BNAH; y Kelly 1985: 143-147.

9. Aquí me refiero al Festival Rock y Ruedas de Avándaro, que tuvo lugar el 11 de septiembre de 1971.

Asuntos Indígenas (BIA) en las décadas previas al PCII, al deteriorarse una buena relación de larga data entre la BIA y los misioneros evangélicos protestantes. John Collier, jefe de la BIA, se hizo famoso en la década de 1920 como un firme defensor de las danzas y las religiones indias. Si bien su apoyo a las danzas y otros rituales indios se habría basado, en parte, en el hecho de que eran más claramente no cristianas que los rituales que los mexicanos veían en sus propias comunidades indígenas, lo que defendía Collier no era tan solo el derecho a permanecer «puro», sino el derecho a ejercer la libertad de elección de las prácticas religiosas. Por ello, no es sorprendente que los misioneros de los EE. UU. reaccionaran con consternación cuando Collier fue nombrado jefe de la BIA en 1933 y cuando, posteriormente, insistió en que las comunidades indígenas tenían un derecho absoluto a la libertad de religión, junto con el derecho a la autodeterminación tribal (Daily 2004).

En los EE. UU., la Ley de Reorganización Indígena (IRA, por sus siglas en inglés) de 1934 fue un punto de referencia fundamental en estos esfuerzos. Como una pieza simbólica de la legislación *New Deal* de Roosevelt, la IRA prometía revertir muchas décadas de política india asimilacionista mediante la restitución de tierras tribales perdidas en el proceso de adjudicación (estipulado por la Ley Dawes de 1887) y la restitución del autogobierno tribal bajo protección federal. La ley también generó puestos de trabajo para indígenas en el Servicio Indio, brindó acceso al crédito, y creó un fondo para ayudar a las tribus a comprar nuevas tierras.¹⁰ Los evangélicos vieron a la IRA como un ataque directo a sus intereses y atacaron de forma agresiva tanto a Collier como a la ley. Se le acusó de ser anticristiana, de destruir generaciones de buen trabajo. En un momento, se le acusó incluso de «mexicanizar la educación india», una sugerencia

10. Las tribus indias tenían el derecho a aceptar o rechazar la ley, y, para 1939, fue aceptada por 189 tribus y rechazada por 77. Al momento del Congreso de Pátzcuaro, se habían redactado 135 constituciones tribales, junto con 105 Cartas Constitucionales. Véase John Collier, «Policies and Problems in the United States», Seminario de Toronto, 1939. *National Archives and Records Administration* (NARA), Grupo de registro 75, John Collier, Caja 6. Para una evaluación interesante de la IRA, véase Kelly 1985.

indirecta de que, a través de la IRA, se estaba promoviendo el comunismo ateo.¹¹

En parte, estas batallas se desplegaron en Pátzcuaro a través de artículos que condenaban directamente generaciones de labor misionera.¹² Sin embargo, fue la presentación de Vincenzo Petrullo sobre el peyote y la Iglesia Nativa Americana (NAC, por sus siglas en inglés) la que tuvo el enfoque más novedoso. Aunque aparentemente esotérico en cuanto al tema, «*Peyotism as an Emergent Indian Culture*»,¹³ se pronunció directamente sobre las formas en las que la BIA estaba promoviendo la autodeterminación religiosa indígena. Tal como Petrullo señaló en su presentación, el peyotismo era una exportación de México hacia los EE. UU., popularizado por los indios de regreso tras un largo exilio en México durante las *American Indian Wars*. Recordó que los esfuerzos por suprimir el peyotismo en la década de 1910 provocaron que un grupo de practicantes creara la NAC en Oklahoma en 1918 con el fin de buscar la protección de la primera enmienda para su práctica. Esto, a su vez, provocó una serie de batallas legales relacionadas con el peyote, que se prolongaron hasta bien entrada la década de 1930.

La naturaleza de la oposición al peyote que Petrullo mencionó no era una sorpresa. Impresionados por la hibridez de la NAC, el uso que hacía de la iconografía indígena y cristiana, y la competencia que representaba para las iglesias más ortodoxas, ya en la década de 1910, los evangélicos llenaron los periódicos nacionales con los detalles escabrosos de los efectos del peyotismo. El peyote conducía a la degeneración física, a las orgías, a cuerpos que estaban esencialmente fuera de control. Era, en esencia, una señal del alma peligrosa del primitivo. En un editorial en *The Christian Century*, Elaine Goodman

11. *The Christian Century*, 11 de octubre, 1934. NARA, Grupo de registro 75 (178) Caja 18. Esta fue la era de la 'educación socialista' en México.

12. En una ponencia, Donald Collier (hijo de Johnny antropólogo del Field Museum de Chicago) lamentó la represión de la Danza del Sol (*Sun Dance*). El texto es citado extensamente por John Collier en el Seminario de Investigación sobre Educación India, 21 de mayo, 1942, NARA 75 (178), Caja 26.

13. Petrullo tenía un Ph. D. de la Universidad de Pennsylvania, y publicó su tesis bajo el título de *The Diabolic Root*.

Eastman se refirió de manera extensa a lo dañino y terriblemente adictivo que era para las comunidades. Citando a Flora Warren, Seymour describió, de esta manera, a un «adicto al peyote»:

En una casa plagada de desordenadas rumas de desperdicios, un fornido Ute se encuentra sentado en el suelo con las piernas cruzadas. Sus ojos vidriosos fijan la mirada hacia adelante, sin ver. Su brazo derecho golpea el tambor de piel, a medida que el zumbido de un monótono canto emana de su garganta. Pronto entrará totalmente en el sueño del peyote que está atrayendo con sus conjuros, y verá visiones beatíficas de inefable deleite.¹⁴

En 1937 la discusión sobre el peyote llegó a la sala del Senado con el debate acerca del Proyecto de Ley 1399, pero lo que ocurrió allí debe haber sido un gran *shock* para los evangélicos. En lo que fue una hazaña para la NAC, la BIA logró recabar el testimonio de una serie de expertos en defensa del peyotismo. Franz Boas describió la propuesta como un proyecto de ley que «exagera la influencia maligna del peyote más allá de todo límite». Afirmó que el peyote había sido empleado en Nuevo México por cientos de años durante los cuales «nunca ha tenido un efecto perjudicial sobre la salud de las personas» y que, en realidad, había facilitado el crecimiento del cristianismo. El doctor Richard Schultes, del Museo Botánico de Harvard, afirmó que no pudo encontrar un caso de uso habitual, y que el peyote se utilizaba tan solo como una medicina y un ritual religioso, sin efectos secundarios. Fue más allá al señalar que no solo «no era un afrodisíaco, sino que posee cualidades no afrodisíacas». Los consumidores nunca perdían la conciencia, permanecían «racionales» y, aunque tenían alucinaciones ocasionales, las ligeras características intoxicantes desaparecían en la orina al día siguiente. «Muchos de los indios más ancianos que aparentemente gozan de buena salud han usado el peyote en forma sostenida desde la infancia [...] sin ninguna pérdida de energía física o moral». El doctor Weston La Barre, que acababa de terminar una tesis

14. «Does Uncle Sam Foster Paganism?» *The Christian Century*, 8 de agosto, 1934, NARA 75 (178), Caja 18. Los Ute son un grupo indígena originario de los actuales Estados de Colorado y Utah.

en la Universidad de Yale sobre el peyote, también testificó que nunca había visto nada para justificar los reclamos en contra del peyote. La Barre comparó los efectos del peyote con los de «varias tazas de café fuerte, seguido de una pipa o un puro». Él también afirmó que no creaba hábito y no tenía efectos nocivos en el cuerpo. «He descubierto que soy más adicto a un cigarrillo después de la cena, cosa que nunca sentí por el peyote en el campo».

El doctor John P. Harrington, de la Oficina de Etnología Americana del Instituto Smithsonian, señaló que había conocido a varios miembros de la tribu Kiowa que lo habían consumido durante décadas, «y no se puede encontrar en ninguna parte especímenes más sanos y más brillantes de humanidad». Además, afirmó que el peyote «lleva a los indios por el camino correcto». Igualmente importante, comparando el peyote con la aspirina, dijo que no formaba hábito y «no es un excitante sexual». Su uso era muy espiritual, no ocasionaba daño a la salud y era más saludable que el café.

El doctor M. R. Harrington, curador del Museo del Suroeste, afirmó, del mismo modo, que el peyote había sido de gran beneficio para los indios de Oklahoma. Harrington describió a un «bebedor habitual», sin respeto por sí mismo, que se había unido a una logia de peyote, dejó de beber y recuperó el respeto por sí mismo. Dijo que solo había conocido a uno o dos adictos, que siempre estuvieron bajo su influencia, y que el resto de peyotistas que él conocía lo tomaban solo durante las ceremonias. Harrington también señaló que «en mi opinión sería muy lamentable privar a los indios de este consuelo y ayuda a su autoestima en estos días de transición». Haciendo eco de lo mencionado por Harrington, el jefe Lookout de los Osages defendió el peyote al señalar que lo había colocado en el camino correcto. Fue más allá: «Los miembros de la iglesia del peyote no utilizan licores embriagantes, y como resultado son los más confiables en sus relaciones con la gente blanca y han tenido más avances en su bienestar material que aquellos que no practican esta fe y hacen uso de licores embriagantes».¹⁵

15. Todos los comentarios sobre la audiencia del Senado se encuentran en RG 75, Caja 15, NARA, Washington, D. C.

Estos comentarios revelan también otro elemento en defensa del peyote y es que solo se utilizaba como un sacramento religioso. Aunque algunos expertos sugirieron que habían visto a algunos consumidores habituales, la mayoría (incluidos La Barre y el doctor A. L. Kroeber, de Berkeley) afirmaba que solo era utilizado en ceremonias religiosas, que era una forma de «cristianismo indio» y un derecho. Aquí es donde Petrullo puso énfasis, tanto en las audiencias del Senado como en Pátzcuaro, aunque fue más allá en un esfuerzo por historizar y elevar el peyotismo a una religión. Describió a los pueblos indios como «tragados, pero no digeridos» por la sociedad euroamericana y, basándose en el psicoanálisis, sugirió que la cultura indígena había sido impelida al «inconsciente», pero que ahora se estaba incorporando a la «conciencia». Vio en el peyotismo norteamericano «un excelente ejemplo de la supervivencia racial y cultural [... vemos en el peyotismo] una pujanza religiosa, racial y cultural por naturaleza, que le permite al indio restablecer cierta armonía entre él, el mundo y Dios». También representaba una «continuidad del pensamiento racial y cultural indio [...] uno de los signos de que la raza india sigue siendo viril, sigue siendo pujante, sigue siendo potencialmente capaz de surgir como una fuerza viva en el futuro de América». Una de las características recurrentes de su ponencia en Pátzcuaro fue que describió el peyotismo como un puente entre el viejo y el nuevo mundo, como una especie de rescate cultural frente a la dominación blanca y una manera de construir un nuevo futuro.

Petrullo ofreció incluso otras razones para apoyar a las religiones del peyote: «El peyote es muy desagradable al gusto por lo que no puede haber ningún placer en compartir pequeñas o grandes cantidades del mismo». Así, los actos vibrantes, durante los rituales del peyote, no provienen de la droga, sino de una euforia religiosa. Si bien los peyotistas eran expresivos, Petrullo identificó esto como un tipo específico de expresión india, distinta de los cultos evangelistas, los cuales habían fracasado en su afán de conseguir seguidores indios, debido a que «la emoción desmesurada como un vehículo de experiencia religiosa parece ser repugnante para los indios».

El peyotismo también requería un «autoexamen y una gran disciplina personal» en un intento por encontrar «la relación adecuada de los indios con Dios» y la «perfecta armonía entre los hombres y la

deidad suprema del universo». Fomentaba la «armonía entre el hombre y la naturaleza», sobre la base de sus raíces en «las experiencias históricas de los indios y apoyándose por completo en sus propios impulsos culturales» (sobre todo las cualidades místicas de la práctica). Sin embargo, también reveló verdades universales y podría muy bien convertirse en un fenómeno cultural de masas, una iglesia bien establecida. De esta manera, el peyotismo era, al mismo tiempo, antiguo y moderno.

Católicos paganos

En 1937, en sus testimonios durante las audiencias del Senado de EE. UU., tres expertos mencionaron el peyotismo de México. Kroeber se refirió, en concreto, a los peyotistas huichol, y alegó que «la tribu Huichol de México ha utilizado el peyote desde tiempos inmemoriales, todavía lo utilizan, también son buenos católicos, o así se consideran, y son un pueblo pacífico, próspero y alegre». Ales Hrdlicka señaló que vio por primera vez el peyote en 1898 mientras trabajaba con los huicholes. «Eran un pueblo de la sierra formado por varios miles de personas de sangre pura». Entre ellos no encontró «ningún rastro de abuso de droga, o cualquier otra adicción a esta [...] ninguna desmoralización en la tribu y no hay idiotas o imbéciles, ni —hasta donde llegaron mis observaciones— ningún caso de locura». Estos indios no eran usuarios ocasionales del peyote, y «nunca he visto ningún resultado nocivo duradero debido al uso de la sustancia». Harrington también se refirió al peyotismo en México: «El peyote todavía se encuentra en uso hoy en día entre los huicholes y los tarahumares [...] No hay personas más sanas —jóvenes y viejos— que se puedan encontrar».

Puede parecer sorprendente entonces que ninguna ponencia mexicana en Pátzcuaro hiciera referencia al peyote. En general, durante las décadas de 1930 y 1940, los mexicanos guardaron silencio respecto del peyote y a los huicholes (los principales peyotistas del país). Más aún, si acaso los huicholes eran alguna vez representados en la prensa, las imágenes que de ellos se ofrecían ante las audiencias mexicanas estuvieron en marcado contraste con los entusiastas informes de Hrdlicka y Kroeber. Eran atrasados recalcitrantes,

casi irremediablemente, y el trabajo de civilizarlos era una «ardua tarea».¹⁶ Eran, en palabras de Nabor Hurtado, una «raza primitiva» que producía un arte bello, pero un pueblo panteísta que vivía completamente fuera del alcance de la modernidad.¹⁷

En *La población indígena de México*, de Carlos Basauri, el compendio de los pueblos indígenas de México elaborado en 1940 por la Secretaría de Educación Pública (SEP), los huicholes son descritos como extremadamente pobres y generalmente atrasados, como un pueblo que causaba daño a sus propios hijos, porque carecían de conocimientos médicos básicos (Basauri 1940: vol. III, 64). En el texto, el peyote es tratado como una curiosidad, con efectos similares a los de la marihuana (Basauri 1940: vol. III, 43). Basándose en gran medida en la obra de Carl Lumholtz,¹⁸ la descripción de la búsqueda del peyote retrata a los huicholes como un pueblo mágico y místico. Al desarrollar aún más esta imagen, el texto comenta que:

No existen escritos ningunos que conserven estas tradiciones, que viven nada más en labios del pueblo, como herencia nacional, y pasan de una a otra generación, como sucedía primitivamente con los cantos y leyendas de otros pueblos [...] Son estos indios muy encerrados en sus costumbres y creencias religiosas, y extremadamente reservados [...].

El texto señala que sus festivales tienen lugar en el momento de los ritos católicos, pero que «guardan firmemente arraigadas» sus viejas costumbres (Basauri 1940: vol. III, 67).

Si bien el peyote recibe tan solo una breve mención aquí, estas palabras formaban parte de una tradición intelectual mucho más

16. «Las tribus huicholes en un constante antagonismo», *El Nacional*, 11 de junio, 1936. Véase también *El Maestro Rural*, vol. VI, n.º 5, 1 de marzo 1937; «La vida social y espiritual de la raza de Huicholes», *El Nacional*, 11 de junio, 1943; Morales Jiménez, Alberto, «Jesús López, Huichol, habla de su intimidades», *El Nacional*, 4 de marzo, 1944.

17. «La vida social y espiritual de la raza de huicholes», *El Nacional*, 11 de junio, 1943. Véase también Morales Jiménez, Alberto, «Jesús López, Huichol, habla de su intimidades», *El Nacional*, 4 de marzo, 1944.

18. Su descripción etnográfica de los huicholes, basada en la visita que hizo a la sierra en la década de 1890, fue publicada en 1902 en *El México desconocido*.

grande, en la que la conservación de estas sensibilidades místicas y, en última instancia, retrasadas fue vista como un desafío peligroso para el proyecto nacional. El proyecto de modernización del Estado tenía la intención de erradicar todas las formas de retraso mental, desde el alcoholismo hasta el catolicismo pagano (fanatismo) y la «difusa» lógica producida por el misticismo primitivo.¹⁹ Si querían seguir siendo huicholes, si guardaban con mucho celo sus tradiciones primitivas, entonces seguían siendo barreras para el progreso y había que llevarlos a rastras hacia el siglo XX. El peyote era, por lo tanto, solo una parte muy pequeña de un problema mucho mayor, pero, como tal, no había manera de que el peyotismo pudiese haber sido interpretado como un derecho, en parte debido a que estos temas existían fuera de la propia estructura dentro de la cual se podían respetar los derechos. Así, los huicholes fueron notables no tanto por su cultura singular (como podían sugerir los antropólogos estadounidenses), sino por su obstinación frente al Estado.

Es más, los propios huicholes se mantuvieron como un misterio para el Estado mexicano hasta bien entrada la década de 1960. En 1958, después de dos décadas en las que casi no se había publicado nada acerca de los huicholes en México, el director del Instituto Nacional Indigenista (INI) de México, Alfonso Caso, solicitó a su subordinado Alfonso Fabila que se aventurase en las sierras de Jalisco y Nayarit con el fin de investigar sus condiciones de vida. En ese momento, casi no había maestros ni otros funcionarios públicos en la región. Sin embargo, estaba previsto que, con la culminación de la carretera Guadalajara-Nogales en 1954, arrancarían el desarrollo de la región, así que parecía el momento para que el INI la visitara detenidamente.

Desde el comienzo de su viaje, Fabila enfrentó enormes desafíos. Informado por el gobernador de Jalisco de que no podía llegar a la sierra por carretera, contrató un pequeño avión para que lo llevara hasta una pista de aterrizaje en Tuxpan, uno de los principales centros ceremoniales huicholes en la sierra de Jalisco (los vecinos

19. Véase la descripción de Manuel Gamio (1922) del «catolicismo pagano» en su estudio de tres volúmenes del valle de Teotihuacán.

habían construido una pista de aterrizaje para contribuir al transporte de artesanía). Una vez allí, encontró guías que lo trasladaron a otras comunidades huicholes. En estas visitas, no encontró casi ninguna escuela, una población que prácticamente no hablaba castellano, así como pocos rastros del Estado mexicano.²⁰ En teoría, la región había visto varias reformas agrarias importantes a mediados de la década de 1950 (en su mayoría, a instancias de los huicholes que habían viajado a la Ciudad de México para quejarse por las depredaciones de los mestizos locales), pero no había evidencia de que alguna de las órdenes del presidente o del Departamento Agrario se hubiera llevado a cabo.

Fabila se impresionó enormemente por el profundo atraso de los huicholes, por la ausencia de carreteras, oficinas de correos, telégrafos y teléfonos.²¹ Las deficiencias higiénicas son referidas una y otra vez en su informe. A los huicholes les faltaba agua, y el agua que tenían estaba sucia. Sus casas estaban «en desorden y sucias».²² La diarrea y las enfermedades digestivas, junto con la tuberculosis, la gripe, el sarampión y las complicaciones en el parto, eran endémicas en la región, pero los huicholes no tenían idea de cuál era la causa de la enfermedad y la muerte. No se conocía la medicina moderna y «la higiene y la sanidad pública y privada de estos nativos no solamente son malas, sino pésimas; personas, casas y pueblos se observan sucios, desconociéndose los servicios oficiales».²³

Al igual que la geografía de la región, los propios huicholes eran intransitables, inescrutables. Informó que el mundo de los huicholes era una compleja combinación de pensamiento panteísta, antiguo, animista, fetichista, católico y mágico, todo lo cual daba forma a sus puntos de vista políticos.²⁴ Así como la invasión de bovinos

20. Fabila, Alfonso, «INI-Situación de los Huicholes de Jalisco», 1958. Archivo Histórico de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (AH-CDI).

21. *Ibíd.*, p. 10.

22. *Ibíd.*, p. 12.

23. *Ibíd.*, p. 13.

24. *Ibíd.*, p. 14.

amenazaban sus pastizales, los mestizos amenazaban sus comunidades. Al igual que sus tierras, ellos eran angustiosamente pobres, en extrema necesidad tanto de «ayuda» como de «protección». Por otra parte, de alguna manera, ellos mismos eran sus peores enemigos, gente que destruía sus bosques por «necesidad e ignorancia».²⁵

Estas imágenes presagiaban las ideas que tendría México acerca de los huicholes en las décadas siguientes. Una historia tras otra se centraría en su angustiante pobreza, el poder de los curanderos y la ausencia de la medicina moderna. Los lectores se enteraron de que las mujeres embarazadas se negaban absolutamente a recibir asistencia médica, lo que llevaba a una alta mortalidad infantil (entre 75 y 80%), y solo los adultos más fuertes vivían más allá de los 30 años. Además, los informes afirmaban que los hombres se negaban a trabajar, y dejaban que sus mujeres asumieran la crianza de los hijos y el trabajo en el campo. Los huicholes se negaban a educar a sus hijas, porque pensaban que era inútil. No deseaban cooperar en los esfuerzos de desarrollo, y se negaban a ayudar sus maestros.²⁶ Más aún, su misticismo, que quizá producía un arte fantástico y una cierta sensibilidad armónica, constituía un serio reto para aquellos que buscaban mejorar la vida de estos primitivos. Eran individuos para quienes todo es misterioso: «[...] Es cosa de misterio el vuelo de las aves, y creen que estas lo ven y lo oyen todo».²⁷

En estas descripciones, los huicholes, en tanto portadores de cultura, solo aparecían como caricaturas. Mientras que su artesanía atraía la atención de los funcionarios que creían que los nuevos mecanismos de comercialización y la industrialización del proceso de producción podrían ayudar a sacar a la sierra de la pobreza, sus otras prácticas eran obliteradas. Su peyotismo permaneció como una curiosidad extraña, rara vez mencionada siquiera por los burócratas que parecían imaginarse que era una especie de reliquia de la Edad de Piedra que se fundiría con la integración de los huicholes al

25. *Ibíd.*, pp. 8-9.

26. Véase, por ejemplo, De Negri, Carlos, «María Isabel Hernández», *Excélsior*, 14 de junio, 1965.

27. De Negri, Carlos, «María Isabel Hernández».

mundo moderno. En este aspecto, era muy diferente del alcoholismo, que estos burócratas entendían como un flagelo claramente moderno.²⁸ El peyotismo desaparecería una vez que el Estado forzara la modernidad entre estos primitivos.

Descubriendo la magia huichol

A esta perspectiva la podríamos denominar la voz del Estado, si tal cosa existiera, pero, a finales de la década de 1960, no era la voz con la que hablaban todos los mexicanos. Durante esta década de intenso conflicto social, un número creciente de visitantes y científicos sociales comenzaron a viajar a la sierra para observar y participar en las prácticas de las comunidades huicholes. Algunos fueron incluso en peregrinación a Wirikuta (la región de Real de Catorce, donde los huicholes recogían peyote), una dura prueba de cuarenta días que incluía ayuno, largos periodos de caminatas y semanas de exposición a la intemperie. No parece haber sido el caso que todos los huicholes aceptaban a aquellos que se iban sumando a lo largo del camino, aunque bastantes se sentían cómodos con los aduladores, la mayoría de los cuales querían ir a la sierra y hacían el viaje, y eran capaces de encontrar un *mar'akame* (chamán) que les diera la bienvenida.

Aunque, en cierto modo, similar a las formas en las que los estadounidenses celebraron la NAC en la década de 1930, los mexicanos y los estadounidenses que descubrieron el peyotismo huichol en la década de 1960 no defendieron un derecho religioso, ni los saludables cuerpos indios. Más bien, descubrieron una cultura mística de paz que constituía un fuerte contraste con el mundo moderno acosado por conflictos. De alguna manera, el atractivo de los huicholes era bastante obvio. Su historia y sus autorrepresentaciones ofrecían símbolos ideales para los occidentales que querían expresar su alienación. Eran un pueblo muy orgulloso que permanecía de pie frente a las fuerzas de la modernidad destructoras del alma. No aceptaban la influencia externa, ni se casaban fuera de la tribu. Los huicholes, como afirmó Alfonso Villa Rojas en 1961, se referían a los blancos

28. Cora Huichol *Informes 1967-70*, AH-CDI.

y mestizos con un término que indicaba que eran «gente falsa y aprovechada».²⁹ En una época en la que la vacuidad y falsedad de la vida moderna era un lamento frecuente, esto colocaba a los huicholes poderosamente (y románticamente) aparte.

Fue debido a estas versiones que, en la década de 1960, los mexicanos ‘descubrieron’ efectivamente a los huicholes. En la prensa, y en una serie de libros populares, se hicieron conocidos como un retorno a algo puramente no europeo, a una cultura/raza precolombina. Eran artistas naturales que adoraban las fuerzas de la naturaleza. Con la ayuda del peyote, eran capaces de realizar tareas hercúleas. Eran demócratas orgánicos, comunidades que elegían a sus líderes de manera justa y sin conflictos, y donde las autoridades elegidas servían con honestidad, desinteresadamente y sin remuneración alguna. Su compromiso con la modernidad era mejor entendido como la armonía frente al conflicto: «El mundo hostil de dónde venimos no se siente, el hombre civilizado está muy lejos».³⁰

A veces se trataba de un relato ambiguo, en el que algunos escritores eran reticentes ante el primitivismo huichol aunque encontraban algo redentor en su simplicidad. En un escrito de 1968, Sergio Méndez describió a personas que nunca habían visto la luz eléctrica, que llevaban a sus hijos a una reunión con gente de fuera para que admiraran la electricidad. Señaló que la poligamia era legal entre ellos, pero que las mujeres aceptaban la práctica, y convivían en armonía. Sin embargo, Méndez no se sintió tan cómodo con otros aspectos de la vida de los huicholes: la pobreza extrema, su analfabetismo, algunos aspectos de las relaciones de género y su negativa a colaborar con la medicina moderna.³¹

29. Villa Rojas, Alfonso, *Notas sobre los huicholes*, p. 20. AH-CDI, 1961.

30. Véanse Reyes Estrada, Jaime, «Que se cumplan las promesas, pide el gobernador huichol», *Excélsior*, 4 de abril, 1972; Anguinao, Mariana, «Supervivencia y ancestrales ritos y sistemas de gobierno entre los huicholes», *Novedades*, 14 de febrero, 1971; Silva López, Franciso, «Los huicholes», *El Herald de México*, 14 de julio, 1966; Roffiel, Rosa María, «El mundo alucinante de los huicholes en fotos de Tirado», *Excélsior*, 17 de octubre, 1973. Sin duda, el texto de Fernando Benítez (1968) fue un clásico de esta literatura.

31. Méndez, Sergio, «La vida de los huicholes», *Excélsior*, 27 de junio, 1968.

Otros no vieron ambigüedad alguna. Ramón Morones (quien pasó tres años en la sierra trabajando para el Gobierno) vinculó la afirmación de que los huicholes estaban viviendo en la Edad de Piedra con la observación de que no existían en la lengua huichol palabras que tuvieran la intención de ofender —dos afirmaciones que reforzaban una visión profundamente romántica de estas personas como no contaminadas por los males de Occidente—. En la descripción del coronel Osvaldo Ramos Vasconcelos, un miembro del Ejército asignado a la sierra, el suyo era un «mundo mágico, místico, de filósofos y poetas, de extraños entes que viven en profundas hondonadas y hombres purísimos en las escasas mesetas arraigados, nómadas, espirituales. Miembros de una sociedad comunal: practicantes del socialismo más original y antiguo creíble». Cuando se le preguntó qué tipo antropológico encontró ahí, respondió:

[...] existe un hombre, que por primitivo, se caracteriza por extrema sencillez en lo personal. Después de observar en nosotros las complejidades del medio, y en el extranjero los grandes conflictos, el conocimiento del indígena me ha llevado al hombre en su sentido básico, con sus virtudes y defectos lo hacen a uno concebir una gran fe en el hombre luego de sentir el mercantilismo, las guerras, los odios.³²

El retrato que hace Antonio Garza, en 1966, de un huichol que viajó al Distrito Federal brinda otro sustancioso ejemplo de este sentimiento. En su artículo, Garza describe a Jesús Cosío, quien anduvo siete días desde la sierra hasta el Palacio Nacional con un mensaje de «esos fuertes y recios indios serranos». Vino a hablar directamente con el presidente, y esperó pacientemente durante muchas horas fuera de su despacho con un regalo. Mientras permanecía sentado, algunos turistas estadounidenses, curiosos, lo fotografiaron. No les habló ni les respondió, sino que permaneció sentado ahí, «sus pies, sucios de tierra e hinchados por tanto caminar. Su vestido blanco, calzón, copón y capa, estaban también bordados con grecas. Había pájaros, águilas, estrellas. Un traje de ceremonia». En un momento,

32. Morones, Ramón, «Coras, huicholes y tepehuanes participarán de la vida nacional», *Excélsior*, 15 de diciembre, 1970.

un indio tímido le preguntó, a través de la puerta, «¿A quién esperas?». Él respondió: «Vengo a ver al presidente». Cuando le preguntaron por la razón de su visita, él respondió: «Le traigo un regalo». Se identificó a sí mismo como huichol, y «habló con orgullo, con voz recia y firme». Cuando le preguntaron si traía algún dinero, respondió: «¿No, Pa' qué?». Al preguntarle cómo volvería a la sierra, respondió que caminaría. A lo largo del encuentro, mostró la «tranquilidad del indio serrano y la dignidad de la raza huichola».³³ Aunque algunos observadores hacían comentarios acerca de que las comunidades huicholes estaban sufriendo grandes cambios durante esos años,³⁴ el místico primitivo descrito por los aficionados a los huicholes durante la década de 1960 dio cuenta de un cambio importante en la política indígena mexicana en los años siguientes. Este indio no era ni un ciudadano incipiente ni un primitivo que requería ser desaparecido, sino una fuente sagrada de conocimientos antiguos y un antídoto potencial contra los problemas del mundo moderno. Los huicholes eran, por lo tanto, una cultura aparte, sujetos al derecho de autodeterminación y un archivo civilizatorio que el Estado debía proteger. De hecho, cuando, a principios de la década de 1970, los estudiosos, como Salomón Nahmad Sitton (quien se desempeñó como Director del Centro Coordinador Indigenista Cora-Huichol a finales de 1960), centraron su atención en el peyotismo huichol, lo enmarcaron como una amplia cosmología que hizo de los huicholes algo totalmente diferente de sus vecinos mestizos, y no simplemente como una práctica religiosa que podía estar protegida por derechos constitucionales. La cultura huichol —con su colección de lugares sagrados, peregrinaciones y mitos de origen y del ser— llegó a ser representada como algo casi totalmente contrario a las sensibilidades occidentales. Aquellos que siguieron, incluidos Peter Furst, Barbara Meyerhoff, Phil Weigand y Jay Fikes, en ocasiones, sostuvieron

33. Terminó reuniéndose con un asistente del presidente, pero se fue un tanto triste, porque no le pudo entregar personalmente la capa y el sombrero que le traía de regalo, los cuales se los tuvo que dejar al asistente. Antonio Garza, «Un huichol en Palacio Nacional», *Novedades*, 24 de mayo, 1966.

34. «Aún conservan los huicholes rasgos de las culturas americanas más antiguas», *El Día*, 29 de mayo, 1972.

opiniones fuertemente divergentes sobre los huicholes, pero escribieron invariablemente dentro de una tradición antropológica emergente que hizo, en última instancia, de una cultura huichol distinta e insondable el centro de una demanda a la autodeterminación cultural (véanse Nahmad Sitton 1972, Furst 1972 y Myerhoff 1974).

Algunas de las diferencias entre las descripciones del peyotismo en los EE. UU. y en México se referían a diferencias reales. El peyotismo existente al norte de la frontera era más reciente, estaba más claramente en sintonía con la sensibilidad cristiana y pan-indígena, mientras que, en México, estaba mucho más estrechamente relacionado con una antigua comunidad que durante siglos había resistido con éxito intrusiones externas.³⁵ Sin embargo, los cruces y las similitudes eran lo suficientemente potentes para que no podamos explicar la diferencia entre las actitudes de EE. UU. frente a la NAC y las actitudes de los mexicanos frente a los huicholes como una diferencia absoluta. En ambos países, los peyotistas afirmaban que sus prácticas eran una parte esencial de lo que ellos eran y, asimismo, los peyotistas se negaban activamente a acceder a las demandas del Estado de que desistieran de su peyotismo. En ambos países, el peyotismo era considerado como una práctica antigua y claramente india, y terminaría siendo un asunto legal, aunque resuelto de maneras muy diferentes.

Las fronteras

En julio de 1969, 84 *hippies* (solo 22 de los cuales eran extranjeros) fueron arrestados en Huautla de Jiménez, un pequeño pueblo de la Mixteca Alta de Oaxaca, donde, durante la década de 1960, muchos iban a consumir hongos de psilocibina. Hablando en defensa propia, los *hippies* afirmaron que estaban buscando lo mismo que sus antepasados indígenas y que no eran ni traficantes ni delincuentes:

Todos nos encontrábamos en la más absoluta calma cuando llegaron los soldados. Hemos sido estudiantes y trabajamos; no somos drogadictos,

35. Existen otros peyotistas en México, particularmente el Rarámuri/Tarahumara, pero los huicholes están más estrechamente asociados con el peyotismo.

ni viciosos, nuestro camino es de Cristo; buscamos la libertad, al comer hongos nos ayudamos a encontrarnos con Dios; entre el consciente y el subconsciente está el súper ego, un filtro que reprime el subconsciente; los hongos nos ayudan a sacar lo malo que tiene el hombre; lo inconsciente se hace consciente [...].

También le informaron a la prensa que ellos eran vegetarianos y que su compromiso principal era con la paz. Afirmaron:

[...] estamos en la era de Acuario y que solo buscan acercarse a Dios y no se interesan por las cosas materiales; asienten ser místicos, no viciosos [...] Deseamos hacer nuestra propia sociedad; es peor la droga del dinero que usan los materialistas; del dinero rehuimos y solo aspiramos a vivir humildemente sin ambiciones y en paz [...] Deseamos amor y buena voluntad a todo el mundo.³⁶

Sus explicaciones no convencieron al reportero de *Novedades* que escribió el relato. Alarmado por el número de mujeres, por las personas no casadas que tenían relaciones sexuales (lo que, según señalaba el documento, estaba en contra de la ley de Dios) y por la presencia de extranjeros, el periodista se sintió casi aliviado con las detenciones, imprimió los nombres de todas las personas que habían sido detenidas, y tomó nota de la deportación de todos los extranjeros.³⁷

No todos disfrutaban de la Era de Acuario. A medida que la invasión *hippie* alcanzó a México, los conservadores del país se replegaron en una serie de planos. Percibieron una invasión extranjera y desagradable, que sus hijos podían ser presas de la corrupción, así como de la destructiva influencia de las drogas ilegales desde el norte hacia México. Por su parte, el peyote provocó una reacción particularmente fuerte de parte de los críticos, tal vez porque estaba tan estrechamente asociado con la indigeneidad. Escribiendo específicamente sobre el peyote en *El Universal*, en marzo de 1969, Antonio Lara Barragán

36. «Razzia de *hippies* en Huautla: Gobernación deporta a 22 de los 84 detenidos». *Novedades*, 12 de julio, 1969.

37. *Ibíd.* Véase, igualmente, «Graves peligros», *El Universal*, 11 de julio, 1969.

acusó de blasfemos a los «jóvenes drogadictos que buscaban a Dios por medio de los enervantes». Afirmó que «los estupefacientes hacen presa en individuos que han experimentado un proceso de regresión a la etapa más elemental y primitiva del hombre». Sostuvo que los consumidores de peyote se convertían al animismo, a la brujería y que llegaban a abrazar los mitos que «pueblan el universo íntimo del salvaje», caracterizados por la «ignorancia del primitivo». Al tratar de encontrar «nuevos horizontes al espíritu», ciertamente se estaban convirtiendo en «seres degradados por el uso y abuso del peyote [...] esa cactácea cuyas destructivas propiedades sobre el cerebro fueron conocidas desde los tiempos más remotos [...]». Así, los consumidores simplemente estaban experimentando una regresión a un mundo demoníaco —a un estado primitivo—. ³⁸

En la prensa, aparecieron otras historias que insinuaban el efecto nocivo del peyote en los propios huicholes. En un ensayo sobre el uso del peyote y la infancia, Alejandro Iñigo señala que, antes de cumplir los dos años de edad, los huicholes ya tiene su primera experiencia con el peyote. Le habían contado que «se los damos ansina [así] de chiquitos para que acostumbren a oír el ruidito. Son como voces en el monte [...] Nos quita el hambre, el cansancio y las enfermedades». Los niños huicholes hacían sus primeros viajes a Real de Catorce a la edad de once años, durante los cuales los niños «comen “cocuris”, un chile muy picante, como si fueran caramelos». Este antiguo pueblo, que utilizaba un vocabulario que data de la Conquista, se enervaba por el uso que hacía del peyote. «No les gusta mucho trabajar en el campo. Prefieren irse a seguir al venado durante tres y cuatro días, y dejan a la mujer y a los hijos pequeños la siembra y el cultivo del maíz y la calabaza». Es palpable la ambigüedad de la descripción que hace Iñigo de un niño de once años llamado Santos:

No habla. Se ríe mucho. Los dedos de las manos los tiene cubiertos de anillos de chillantes colores elaborados con hilo. Ha ido dos veces ya a la tierra del peyote. Cada viaje —32 días de camino ida y regreso— es

38. Lara Barragán, Antonio, «Mitos y dioses en drogadictos», *El Universal*, 22 de marzo, 1969.

para él una nueva experiencia. Tienen un gran sentido de la orientación, desarrollado desde muy niños.³⁹

El ensayo que publicó el doctor Antonio Prado Vértiz acerca del peyote en *Novedades*, en marzo de 1971, hizo que la conexión con la indigeneidad fuera ineludible al describir la larga historia del uso indígena y la «paranoia» que era parte esencial de una práctica en la que «el indígena manifiesta que en estas sesiones no hablan de Dios, sino que hablan con Dios, de igual a igual». Luego comenta sobre el impacto que observó en los jóvenes modernos:

La droga la lanzan a la juventud, ansiosa de placeres desconocidos, las palabras escritas por Henri Michaux, que repite las prédicas de Artaud, cuando en México descubrió el Peyote para Francia y los sofismas de Huxley, cuando dice que la mezcalina le permite ver cualquier cosa, interna o externa, tal cual en el tiempo y en el espacio, como algo infinito y eterno. La juventud desorientada de Europa y América, enferma hereditaria de guerras y odios, la recibe como una bandera para la poesía, el arte y la rebeldía y la mezcalina o los botones del cacto maldito, se consumen en los cenáculos literarios más exclusivos o en los talleres más distinguidos en cantidades enormes.

La droga, como todas ellas, se vuelve tirana e imperiosa hasta el punto de que Jacques Lebel dice que «[...] es ya para mí esta droga tan indispensable, como lo es el sistema respiratorio para el cuerpo [...]», indicando claramente su triste dependencia de esclavo uncido a la droga. Sus efectos son destructores y terribles. Destruye el cuerpo y el alma en una trituración diabólica que lleva a la mente a la oscuridad y el caos. Antonio Artaud muere en el manicomio, convertido en menos que bestia. Michaux, el gran Enrique de letras francesas, en el vacío más absoluto. Y que muy cerca de la muerte, Burroughs, el creador de los beatniks, dice en una queja que parece ser su última oración: «[...] con la mezcalina he olvidado el amor, la amistad, la risa y lo agudo de los placeres del cuerpo y no soy ahora, aun antes de morir, más que un

39. Iñigo, Alejandro, «El huichol, hermanado con el peyote casi desde que nace», *Excélsior*, 21 de mayo, 1970.

espectro gris pegado a la droga más infame». ¿Ante esta declaración, habrá algún jipi que quiera probar el peyote [...]?⁴⁰

De alguna manera parece congruente que este artículo se haya escrito a principios de 1971, varios meses antes del suceso que algunos estudiosos señalan como el fin del momento *hippie* de México, el Festival de Rock y Ruedas de Avándaro. Las persistentes esperanzas de que México pudiera experimentar su propio Woodstock, o que las sensibilidades alternativas que daban forma a los principios de la Nueva Era pudieran encontrar un foro legítimo en México, se apagaron tanto en Avándaro, como en las publicaciones abrumadoramente negativas que recibieron en esos días el peyote y otros alucinógenos «indígenas». La represión del Gobierno se hizo patente sobre el festival, y esta sería la última vez, en varias décadas, que un espectáculo de este tipo se pudo celebrar en México.⁴¹ El peyote sufrió una suerte similar.

La ley y el orden

En los EE. UU., estos mismos jóvenes también fueron objeto de mucha consternación pública, y, si bien el temor a lo primitivo nunca fue tan agudo, a finales de 1960, el peyote, junto con el LSD, los hongos de psilocibina, la DMT y una serie de otras drogas fueron considerados como amenazas graves a la vitalidad de la nación. Las audiencias realizadas en el Senado en 1937 y todo ese testimonio de los expertos eran tan solo una nota olvidada. La Ley de Control del Abuso de Drogas de 1965 designó al peyote como un narcótico de orden uno en la clasificación oficial de drogas (*Schedule One Narcotic*), y eximió solo a las personas con un 25% de sangre india. Al año siguiente, bajo presión del Gobierno, la NAC expulsó de la Iglesia a miembros de su Sección denominada «Todas las razas», después de que Immanuel Pardeahtan Trujillo, miembro de la NAC, hijo de madre francesa y

40. Prado Vértiz, Antonio, «El peyote (la droga religiosa)», *Novedades*, 12 de marzo, 1971.

41. Acerca del festival, véase Zolov 1999: 201-233.

padre apache, fundó la Peyote Way Church (Iglesia del Camino del Peyote). Sus miembros han sido arrestados repetidas veces desde entonces (incluido Trujillo), y la Iglesia del Camino del Peyote no ha sido capaz de obtener su estatus legal en los EE. UU. a pesar del hecho de que sus rituales se basan en los de la NAC. Durante décadas, el sistema judicial ha permitido que los «indios» sean peyotistas, pero vigila estrictamente las fronteras raciales mediante prohibiciones para los demás (Epps 2001).

En México tales fronteras legales no eran tan claras. En parte, era una cuestión de práctica judicial. Antes de finalizar la década de 1960, los oficiales de policía tenían poco interés en restringir a los peyotistas y, por lo general, solo perseguían a los peregrinos (huicholes u otros) con el fin de cobrarles un soborno. No fue sino con las reformas del Código Sanitario de 1971 que el peyote fue clasificado como un «enervante», sujeto a prohibiciones similares a las estipuladas para la marihuana. A aquellos que eran hallados en posesión de peyote, desde entonces, se les confiscaría su droga y estarían sujetos a multas y encarcelamiento. A diferencia de los EE. UU., esta prohibición sobre el peyote se aplicaba a todas las personas. Los funcionarios del INI señalarían, más tarde, que la participación de México en la Convención Internacional sobre Drogas, realizada en Viena en 1971, dio a los huicholes el derecho a tomar peyote, aunque, a lo largo de la década de 1970, las autoridades mexicanas encargadas de hacer cumplir la ley repetidamente arrestaron a los huicholes por posesión de peyote.

Las diferencias en las formas de criminalizar al peyote a lo largo de la frontera podrían ser leídas de múltiples maneras. En los EE. UU., a los indios se les permitía tomar una sustancia peligrosa debido a que ellos eran *otros* en términos raciales. El peyote era una amenaza suficiente para la salud pública y, en circunstancias normales, se prohibía, pero, debido a que la NAC representaba una religión antigua y esencializada (si bien esto no es técnicamente cierto, fue parte de la reivindicación en los años 1960) y dado que los pueblos indígenas tenían el derecho a mantener su alteridad, el peyote se le permitiría a quienes podían probar su indigeneidad a través de su sangre. Ese derecho y sus consiguientes prohibiciones podían ser aplicados de manera efectiva por un Estado poderoso. Al sur de la frontera,

los funcionarios encargados de aplicar la ley decían que nadie podía consumir peyote, ya que era peligroso, y punto. Los huicholes podían haber sido una cultura antigua, pero también eran mexicanos, y el Estado mexicano tenía la responsabilidad de prohibir las prácticas peligrosas entre todos los ciudadanos. Había personas que estaban en desacuerdo, entre ellos algunos antropólogos e incluso algunos especialistas en adicción a las drogas que afirmaban que el peyote no representaba el mismo tipo de amenaza para los huicholes como para los mexicanos no indígenas, pero, en la práctica, sus voces fueron, en gran medida, ignoradas por los agentes del orden, incluso en la década del 2000. Es, de alguna manera, un elemento de la debilidad del Estado mexicano: la falta de consenso entre los funcionarios judiciales y los empleados del INI significó que, incluso cuando algunos trataban de proteger y defender el peyotismo, alegando que tenían un mandato legal para hacerlo, otros también afirmaban tener un mandato legal para arrestar y encarcelar a los peyotistas huicholes.

Resulta más curioso aún que, durante los años 1970 y 1980, una serie de extranjeros, entre ellos Prem Das (también conocido como Paul C. Adams), Juan Negrín y Leo Mercado, continuaron viviendo en la sierra, estudiando con *mar'akames* locales y, en algunos casos, aspiraron a convertirse en chamanes huicholes ellos mismos (Prem Das, de hecho, ha sido identificado como un chamán huichol blanco). Parece que encontraron maestros que los acogieron, que compartieron el conocimiento sagrado con estos estadounidenses, el que, a su vez, fue traducido a audiencias fervorosas ubicadas al norte de la frontera. En cierto modo, su devoción por la realización de un ideal huichol entre una audiencia no-india sigue movilizándolo el mismo tipo de optimismo que Petrullo Vincenzo expresó en 1940 respecto de una iglesia multirracial del peyote, que trabajaría para mitigar los males de la modernidad a través de la antigua práctica indígena.

Sin duda, generaciones de antropólogos han rechazado esta afirmación (Fikes, por ejemplo), en gran parte por el deseo de recordar a los foráneos que los huicholes son un pueblo distinto con una cosmología que no se puede 'adquirir' tan fácilmente. Puede ser que tengan razón, aunque también parece posible que, como en otros momentos, estamos en mejor situación si imaginamos estas interacciones como momentos de fricción, incluso de convergencia,

cuando los huicholes y los foráneos se reúnen brevemente para compartir una experiencia común, de manera similar a la forma en que Obeyesekere sostiene que los isleños hawaianos fueron capaces de compartir ciertas nociones con el capitán Cook a pesar de sus enormes diferencias (Obeyesekere 1992). Esto, de hecho, puede ser un importante punto de partida para entender un número variado de aspiraciones que ha conectado al peyote y sus aficionados, indios y no indios, desde la década de 1930 hasta la actualidad. Si bien los funcionarios estatales reiteradamente han intentado controlar y limitar el peyotismo vigilando, en efecto, las fronteras entre indios y no indios en el proceso, otros han violado, en repetidas ocasiones, dichas fronteras. Ya sea que hayan sido chamanes blancos o miembros de la NAC quienes hayan acogido a los blancos en su comunidad, lo cierto es que las fronteras han sido traspasadas continuamente.

De hecho, puede ser que el interés común en el éxtasis religioso producido por el consumo del peyote sea un punto de partida para entender la convergencia momentánea que individuos de diferentes orígenes parecen compartir en el peyotismo. Esa experiencia compartida perturba el deseo de los Estados de establecer fronteras, en parte porque ofrece la posibilidad de que nuestros discursos de alteridad hagan tanto por producir indios como lo hacen por describirlos. Si recordamos que ni los *hippies* de la Nueva Era, ni los huicholes han sido producto de culturas estables, estáticas, y que tanto unos como otros vivían en mundos dinámicos y fracturados, caracterizados tanto por cruces entre culturas como por las fronteras entre comunidades, y que cada uno expresó su sentido de sí mismo más en función de aspiraciones a una identidad que como representación de una cultura fija,⁴² parece totalmente posible que estos individuos de la Nueva Era percibieron y vislumbraron algo en el deseo de ser huichol (un deseo compartido por los propios *mar'akames*), que era tan profundo como las prácticas materiales y culturales observadas por los científicos sociales expertos y delineadas por el Estado.

42. Sin duda, Benítez representó esta cultura como fija, al igual que Lumholtz, Zing, Omer Stewart y Weston LaBarre en generaciones anteriores e, incluso, en cierta medida, hicieron lo propio antropólogos como Furst y Myerhoff en las décadas de 1970 y 1980.

Conclusiones

En cierta medida, la historia del peyote y la autodeterminación indígena parecen bastante simples. En Pátzcuaro, donde los participantes suscribieron, en principio, la autodeterminación indígena, los estadounidenses sentaron las bases para entender el peyotismo como un punto de partida para ese derecho. A pesar de que su aceptación de estos principios fue ambigua, establecieron que los usuarios del peyote no se veían perjudicados por el cactus y que eran un pueblo distinto, digno de derechos. Sin embargo, en este momento, también vemos lo difícil que fue que este sentimiento traspasara la frontera. El peyotismo, los derechos y, en última instancia, la indigeneidad significaban algo casi completamente distinto en México. Habría sido muy difícil que los acuerdos firmados en Pátzcuaro se tradujeran en una práctica común.

Las divergencias relacionadas con el peyote que caracterizaron la reunión de Pátzcuaro nos llevan a preguntarnos cómo es que el Estado 'hizo' que los indios fueran diferentes en ambas sociedades. Vemos, por ejemplo, que la BIA y los antropólogos estadounidenses que estudiaron el peyotismo estuvieron preocupados principalmente por los derechos religiosos y la salud física de las personas. Los mexicanos, por su parte, hicieron frente a demandas de integración y progreso nacional, y al miedo relacionado con que grupos como los huicholes representaran un lastre para la nación. Las imágenes de mujeres huicholes lastimando a sus hijos, y de su resistencia a los imperativos progresistas del Estado, formaban parte de ansiedades mucho mayores sobre la modernidad de la nación. Sin embargo, es interesante notar que cada uno de estos temores también reveló la percepción de que los huicholes, por primitivos que fueran, eran parte de una comunidad política nacional y que sus prácticas tenían un efecto perjudicial sobre la nación como un todo. Cuando el Estado les fallaba a los huicholes (o viceversa), la nación estaba en juego.

Este no parece haber sido el caso en los EE. UU. Tal vez los evangélicos pensaban que el peyotismo representaba una crisis existencial, pero para los antropólogos solo era urgente en la medida que podía representar un obstáculo para el mantenimiento de cuerpos sanos y disciplinados. Por otra parte, no parece que la mayoría en los EE. UU.

imaginara estos cuerpos como parte integral de la nación. Los indios eran, después de todo, profundamente espirituales, y el peyotismo representaba este misticismo. Incluso si hubiera sido algo nuevo, en realidad, era algo bastante viejo, el reflejo de un alma inasimilable. Esto no era un problema en una sociedad que se imaginaba a sí misma como blanca, en la que el Estado era un guardián paternalista de un *otro* permanente. El peyotismo era inofensivo y ayudaba a los indios a formar comunidades más fuertes y a recuperar su cultura.

Inasimilables como podrían haber sido sus indios, los estadounidenses no describen a 'sus' peyotistas como primitivos y, al menos en la década de 1930, enmarcaron el peyotismo al norte de la frontera, tanto dentro de una serie de preocupaciones corporales modernas como de debates legales.⁴³ No eran unos adictos a las drogas. No estaban haciendo que sus cuerpos se degeneraran. El peyote, de hecho, estaba ayudándolos a convertirse en personas productivas, en buenos cristianos. El peyotismo les permitió rescatar sus propias vidas de la ruina del alcoholismo para que pudieran ser trabajadores sobrios. Esto luego reemplazó a la afirmación de que el peyotismo requería la protección de la Primera Enmienda, porque demostró que el peyotismo no entraba en conflicto con las sensibilidades modernas. Era inofensivo, e incluso hasta beneficioso. Los propios peyotistas eran sujetos modernos, si no verdaderos ciudadanos.

Con el tiempo, los proyectos nacionales, profundamente diferentes, que predominaron a ambos lados de la frontera tuvieron importantes implicancias para la forma en que evolucionaron la indigeneidad y el peyote. Mientras que muchos, en ambos países, se volvieron menos tolerantes al peyotismo en el contexto de la contracultura, en los EE. UU., la NAC luchó por el privilegio de usar el peyote como un derecho religioso, y mantuvo un aura totalmente moderna que se remonta a la década de 1930. En México, el peyotismo de los huicholes finalmente llegó a ser un signifiante de su alteridad absoluta, un fenómeno que está en el corazón de una serie de reformas legales orientadas a respetar los derechos de los pueblos indígenas

43. Weston La Barre hace una yuxtaposición entre el peyotismo mexicano y el de los EE. UU. de manera explícita en *The Peyote Cult* (1938).

a la autodeterminación cultural (los primeros lugares sagrados reconocidos por el Estado mexicano pertenecieron a las comunidades huicholes). Y, sin embargo, durante estos mismos años, una serie de individuos no-huicholes afirmaron haberse convertido en chamanes huicholes, a menudo con el apoyo de sus maestros huicholes. A pesar de que el Estado mexicano pasó de negarse a considerar a los huicholes como una comunidad distinta, a reconocer su alteridad absoluta, estos *otros* continuaron difuminando los límites. Solo en los EE. UU., donde el cociente de sangre continuó definiendo quién podía y quién no podía consumir peyote, las fronteras estuvieron claramente trazadas.

Bibliografía

ACTA FINAL

- 1948 «Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro México, abril de 1940». México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

BASAURI, Carlos

- 1940 *La población indígena de México*, vol. III México: Secretaría de Educación Pública.

BENÍTEZ, Fernando

- 1968 *En la tierra mágica del peyote*. México: Biblioteca Era.

BIOLSI, Thomas

- 1991 «“Indian Self-Government” as a Technique of Domination». En *American Indian Quarterly* 15: 1.

BOXBERGER, Daniel L.

- 1991 «Individualism or Tribalism?: The “Dialectic” of Indian Policy». En *American Indian Quarterly* 15: 1.

DAILY, David W.

- 2004 *Battle for the BIA: G. E. E. Lindquist and the Missionary Crusade against John Collier*. Tucson: University of Arizona Press.

DAWSON, Alexander

- 2004 *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

DELORIA Jr., Vine y Clifford LYTLE

- 1988 *The Nations Within*. Austin: University of Texas Press.

EPPS, Garrett

- 2001 *Peyote vs. The State: Religious Freedom on Trial*. Norman: University of Oklahoma Press.

FABILA, Alfonso

- 1959 *Los huicholes de Jalisco*. México: Instituto Nacional Indigenista.

FIKES, Jay Courtney

- 1993 *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria, BC: Millenia Press.

FURST, Peter T.

- Flesh of the Gods: the ritual use of hallucinogens*. Nueva York: Praeger. 1972

GAMIO, Manuel

- 1922 *La población del valle de Teotihuacán*. México: Secretaría de Educación Pública, Dirección de Talleres Gráficos.

KELLY, Lawrence C.

- 1975 «The Indian Reorganization Act: The Dream and the Reality». En *Pacific Historical Review* 44: 3.

- 1983 *The Assault on Assimilation*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- 1985 «Anthropology in the Soil Conservation Service». En *Agricultural History* 59: 2.

KUNITZ, Stephen J.

- 1971 «The Social Philosophy of John Collier». En *Ethnohistory* 18: 3.

LA BARRE, Weston

- 1938 *The Peyote Cult*. New Haven: Yale University Press.

LUMHOLTZ, Carl Sofus

1972 (1902) *El México desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco y entre los Tarascos de Michoacán*. México: Editora Nacional.

MYERHOFF, Barbara G.

1974 *Peyote Hunt: the sacred journey of the Huichol Indians*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

NAHMAD SITTON, Salomón (ed.)

1972 *El Peyote y los Huicholes*. México: SepSetentas.

OBEYESEKERE, Gananath

1992 *The Apotheosis Of Captain Cook: European Mythmaking In The Pacific*. Princeton: Princeton University Press.

PARMAN, Donald

1976 *The Navajos and the New Deal*. New Haven: Yale University Press.

PEÑA, Guillermo de la

2005 «Social and Cultural Policies Toward Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America», En *Annual Review of Anthropology* 34.

PETRULLO, Vincenzo

1934 *The Diabolic Root*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

1940 «Peyotism as an Emergent Indian Culture», presentado en el *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. Pátzcuaro, abril 1940. NARA 75 (178), Caja 15.

PHILP, Kenneth R.

1999 *Termination Revisited: American Indians on the Trail to Self-Determination, 1933-1953*. Lincoln: University of Nebraska Press.

RUBÍN DE LA BORBOLLA, Daniel y Ralph L. BEALS

1940 «The Tarasca Project: a Cooperative Enterprise of the Mexican bureau of Indian Affairs, and the University of California,

National Polytechnic Institute-Instituto Politécnico Nacional». En *American Anthropologist* 42.

RUSCO, Elmer R.

1991 «John Collier: Architect of Sovereignty or Assimilation?». En *American Indian Quarterly* 15: 1.

SÁENZ, Moisés

1936 *Carapan: Bosquejo de una Experiencia*. Lima: s. e.

1939 *México Integro*. Lima: Imprenta Torres Aguirre. .

SCHWARTZ, E. A.

1994 «Red Atlantis Revisited: Community and Culture in the Writings of John Collier». En *American Indian Quarterly* 18: 4.

TAYLOR, Graham D.

1980 *The New Deal and American Indian Tribalism; The Administration of the Indian Reorganization Act, 1934-45*. Lincoln: University of Nebraska Press.

WASHBURN, Wilcomb E.

1984 «A Fifty-Year Perspective on the Indian Reorganization Act». En *American Anthropologist* 86: 2.

WEIGAND, Phil (ed.)

2002 *Estudio Histórico y cultural sobre los huicholes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

ZINGG, Robert M. et ál.

2004 *Huichol Mythology*. Tucson: University of Arizona Press.

ZOLOV, Eric

1999 *Refried Elvis: The Rise of the Mexican Counterculture*. Berkeley: University of California Press.

**INDIGENISMO BIFRONTE EN EL GOBIERNO PERUANO
DE VELASCO ALVARADO:
continuidad y alternativa, sierra y selva¹**

JUAN MARTÍN-SÁNCHEZ

COMO PARTE Y MUESTRA del proceso histórico que aquí nos interesa, el Instituto Indigenista Interamericano encargó, al inicio de los años setenta, un «balance del indigenismo» en América Latina a uno de sus colaboradores más destacados, Alejandro Marroquín, quien, para el caso del Perú, escribió en 1972 (momento álgido del gobierno de Velasco) que: «Al realizarse la reforma agraria se cumplieron las premisas reclamadas por el indigenismo, para lograr la liberación del indio de su opresión política y de la explotación de los señores de la tierra» (Marroquín 1972: 208). Sin embargo, unos párrafos más adelante añadía:

-
1. Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación INTERINDI «El indigenismo interamericano: instituciones, redes y proyectos para un continente, 1940-1960» (HAR2008-03099/HIST), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. La investigación tuvo también el apoyo del Proyecto de Excelencia «Andalucía y América Latina, intercambios y transferencia culturales» (HUM-03215), financiado por la Junta de Andalucía, España.
Quiero agradecer mucho la inspiración, el apoyo y el comentario que he recibido de varios colegas, en especial el de Nuria Salas, Francisco Verdera, Carlos Mora, Héctor Béjar, Stefano Varese, Luis Millones, José Matos Mar y Marcos Cuello, así como el de los compañeros del grupo Interindi, Laura Giraudo y Stephen Lewis.

El Gobierno debe conceder más ayuda y atención al Instituto Indigenista Peruano, al que se ha ido relegando a simples funciones de formación de personal. En realidad el Instituto debería participar activamente en los procesos de reforma agraria y sobre todo encargarse del estudio y solución de problemas de los indígenas silvícolas. Es cierto que el Gobierno considera que el término 'indigenista' conlleva un sentido discriminatorio; pero eso no plantea mayores dificultades pues es perfectamente correcto que si en un país se encuentran notas peyorativas en la aludida palabra, es lógico que se sustituya por otro término; lo esencial es que se reconozca que al sector que fuera del Perú llamamos indígena, debe dársele un tratamiento especial apoyándose en los principios de la Antropología y demás ciencias sociales. Puede discutirse el uso de la palabra 'campesino' como sustituta de la palabra 'indígena', pero eso es una cuestión de secundaria importancia frente a los problemas que el proceso revolucionario confronta diariamente. (Marroquín 1972: 209)

Todo el texto de Marroquín está atravesado por esta tensión entre el mayor conjunto de políticas estructurales del siglo XX que necesariamente afectan a la población denominada 'indígena' y la identificación con el programa indigenista. Hay otra cita de Marroquín que me parece reveladora. En la evaluación que hacía del proyecto Vicos de antropología aplicada, llevado a cabo entre la Universidad de Cornell y el Instituto Indigenista Peruano durante los años cincuenta y primeros sesenta, llegaba a la siguiente conclusión:

Muchos aspectos de este proyecto [el de Vicos] quedaron en el aire y desaparecieron con el proyecto mismo. Pero lo realmente positivo fue la asimilación de experiencias que los antropólogos peruanos realizaron cuando hicieron el balance de dicho proyecto y se llegó a la conclusión fundamental que nos señala Mario Vázquez, de que "en el Perú debemos admitir que la búsqueda de soluciones al problema del indio y el desarrollo económico rural está estrechamente ligado con la necesidad de una reforma agraria, la que debe iniciarse con la liquidación del sistema de hacienda y peonaje, proporcionando seguridad económica (tierra) y social a los campesinos indígenas que viven en estado de servidumbre y a las comunidades que carecen de tierras". [...] esta conclusión será el eje de la acción transformadora que realiza el actual gobierno militar revolucionario. (Marroquín 1972: 195-196)

Mario Vázquez consiguió, gracias al proyecto Perú-Cornell y su propio trabajo, una posición clave en el indigenismo de los años sesenta. La hacienda elegida para el proyecto, Vicos, era la estudiada por Vázquez en su tesis doctoral presentada en 1952, año de inicio del proyecto, y él fue el antropólogo peruano más importante del mismo, y sirvió como referencia destacada en la formación de nuevos antropólogos. Lo interesante de la cita de Vázquez es que Marroquín la tomaba como una conclusión colectiva, generacional, que, hasta cierto punto, rehabilitaba algunas conclusiones del debate de los años veinte en el sentido de que la tenencia de la tierra era el centro de la cuestión indígena; en concreto, más que en la redistribución de la tierra, el texto de Vázquez donde ponía el foco era en la eliminación de la hacienda y de las relaciones de servidumbre —sociales, culturales y económicas— que conllevaba.² A menos de una década de esas conclusiones, Mario Vázquez pasaba a ser un importante asesor del gobierno militar, especialmente en la preparación y desarrollo del Estatuto Especial de Comunidades Campesinas de febrero de 1970. En una entrevista con Julio Cotler, afirmaba que Mario Vázquez le había dicho que fue él quien propuso el lema de la reforma agraria: «Campesino, el patrón no comerá más de tu pobreza».³

El panorama dibujado por Marroquín supone una trayectoria y una tensión en la perspectiva y la acción de Gobierno respecto de la población indígena, que tienen que ver con la historia del indigenismo y del propio Estado peruano. Tras las campañas indigenistas de las primeras décadas del siglo, las medidas legales e institucionales del gobierno de Leguía y las polémicas entre intelectuales como Mariátegui, Escalante, Valcárcel y Sánchez, la cuestión indígena habría perdido ímpetu en los años treinta y cuarenta, pero nunca dejó de estar presente. En los años cincuenta, el asunto tomó otro curso con

2. Al final de su pequeño, pero productivo, libro titulado *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes peruanos*, Mario Vázquez introducía un epígrafe con el título «Una solución pacífica», que constituía un borrador de reforma de la sociedad peruana partiendo de la eliminación de la hacienda. Sobre este texto, volveremos más adelante.

3. La conversación con Julio Cotler ocurrió en el Instituto de Estudios Peruanos en julio de 2009. Agradezco al doctor Cotler las muchas pistas y los gestos de aliento que siempre me ha brindado.

las primeras promociones de antropólogos profesionales y el desarrollo de instituciones, académicas y gubernamentales, en las que ellos trabajaban. Pero fue en la década del sesenta, vista a posteriori, que confluyen algunos desarrollos globalmente confrontados y parcialmente complementarios. Por una parte, estaba el despliegue de actuaciones modernas y extensas, que podríamos calificar como indigenistas: planes de desarrollo e integración de la población aborigen, primero, e indígena, después, plan de desarrollo del sur, plan Puno-Tambopata (todos con apoyo financiero y técnico extranjero), una reforma agraria regional ejecutada por el gobierno militar del 63 en los valles de Lares y de La Convención, otra reforma agraria iniciada por el gobierno de Belaunde Terry, el desarrollo de programas de investigación en antropología en varias instituciones del país, etc. Pero, por otra parte, se daba una extensa e intensa movilización campesina con numerosas ocupaciones de tierras, el intento de desarrollar varios focos de guerrilla, un crecimiento de la capacidad de movilización de la izquierda partidaria y sindical, el declive inexorable del poder económico y político de las haciendas, y algunos cambios en la actitud de parte de la oficialidad del Ejército, que ya se dejaron ver en el breve gobierno del 62-63, y que tomaba fuerza en un discurso nacionalista sumamente preocupado por la bases socioeconómicas de la seguridad nacional.

Como parte de ese proceso múltiple, no de manera teleológica ni necesaria, pero sí posible y catalizadora, el gobierno militar de Velasco Alvarado asumía y radicalizaba el núcleo duro del indigenismo, pero, al mismo tiempo, rechazaba sus «términos» y cerraba sus instituciones: con la Ley de Reforma Agraria del 24 de junio de 1969, las «comunidades indígenas» pasaban a llamarse «comunidades campesinas», y el Instituto Indigenista Peruano (IIP) se diluía dentro de la Dirección de Comunidades Campesinas, inscrita en la Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural. En la historia de ese panorama, de esa «effímera alianza 'indigenista' entre el Estado, sectores de la intelectualidad y de las dirigencias campesinas», en palabras de Carlos Iván Degregori (1995: 313), no todo fue tan effímero ni tan exótico al Perú del siglo XX. Algunos elementos están mistificados por aproximaciones algo sesgadas (no necesariamente falsas) y a otros no se les ha dado suficiente relevancia.

Un elemento de esa historia es el sentido del término ‘indigenismo’, de la etiqueta ‘indigenista’, casi tantas veces ocultado por el discurso revolucionario como transversal al mismo. Laura Giraudo (2009) ha planteado que por indigenismo se ha entendido algo tan general como casi cualquier discurso o actuación favorable a los indígenas (a veces sin resolver a quiénes se refieren con este término) desde el siglo XVI hasta nuestros días, o algo tan específico como las políticas de asimilación o integración de los indígenas ejecutadas por determinadas administraciones estatales y/o multilaterales desde los años veinte del siglo pasado. Dentro de este amplísimo rango, la numerosa historiografía sobre el Perú suele coincidir en señalar el inicio del indigenismo contemporáneo con las obras de Manuel González Prada tras el desastre de la Guerra del Pacífico y en subrayar su máxima intensidad en el primer tercio del siglo XX. También se coincide en mostrar una fuerte diferenciación entre indigenismos de acuerdo con sus diversos fundamentos, objetivos y estrategias. En general, todas las perspectivas coincidirían en subrayar el carácter mayoritariamente indígena de la población peruana, en denunciar su secular situación de marginación y pésimas condiciones de vida, y en reivindicar una mejora de esas condiciones de vida para lograr su incorporación plena a la nación. De manera esquemática y algo abusiva, es posible encontrar, en la historiografía, dos enfoques según sea el papel otorgado al Estado y a la historia socioeconómica del país:

Un primer enfoque pone el acento en el carácter mayoritariamente prehispánico de la composición demográfica del Perú, que, sin embargo, no se corresponde con la composición política, económica y cultural de la República; es la denuncia de González Prada sobre la marginación de la mayoría indígena a favor de la histórica depredación que el blanco-europeo ejerce sobre aquella. Esta corriente señala la fractura dual de la sociedad peruana como imposibilidad y reto de la nación, como resultado de la explotación económica, de la exclusión política y de la vejación cultural, pero con especial razón en lo económico, en concreto, en la usurpación de la tierra. El Estado peruano sería parte beligerante en esa historia, y de él no se podrían esperar mayores soluciones. Estas, dependiendo de la coyuntura política, vendrían de las reformas estructurales o de la revolución. Esta

corriente, con ciertas modulaciones, se proyecta con fuerza hasta los mismos años setenta, y estará presente en el diagnóstico y la estrategia del gobierno de Velasco, incluso en la evaluación que se hace de este durante su ejercicio y con posterioridad al mismo.⁴ Las propuestas globales a las que llega el debate de los años veinte, con los trabajos de Castro Pozo, Valcárcel o Mariátegui, fueron retomadas, en los años sesenta y setenta, sin mayor solución de continuidad, y enturbiaron bastante la historia más continua del otro indigenismo.

Este segundo enfoque, también diverso y contradictorio en su seno, partiría de los discursos paternalista y tutelares iniciados tras la Guerra del Pacífico, de manera paralela y polémica respecto de las denuncias de González Prada. En el mismo, cabrían propuestas reificadoras y redencionistas de los indígenas como parte fundadora de la nación, pero que, por efecto de la historia, estarían en un estado de inferioridad cultural y política, casi precivilizatoria respecto del componente europeo de esa misma nación peruana. Aquí las soluciones apelarían a la mejor voluntad de los propietarios, comerciantes y autoridades públicas, al tiempo que se proveía de una amplia legislación proteccionista (constitucional, civil, laboral y penal) a favor de esos indígenas. Anexa a esta legislación, se habilitaron instancias administrativas y judiciales especializadas para atender su aplicación. Este segundo enfoque sí tuvo una efectiva puesta en marcha por parte del Estado, su principal protagonista y escenario, con un desarrollo parejo en lo que respecta al despliegue del propio Estado por las diversas regiones del país. Será la modernización e internacionalización de este enfoque, durante los años cuarenta y cincuenta, lo que podemos llamar indigenismo en un sentido político y técnico más delimitado y comparable con el de otros países como México o Estados Unidos. Laura Giraudo (2008) ha subrayado, en este indigenismo, su carácter de ideología oficial a favor de la integración de los indígenas como solución a la formación nacional y, por tanto, como elemento fundamental de muchos nacionalismos latinoamericanos. Al mismo tiempo, ha mostrado cómo ese indigenismo pretendía

4. Un buen ejemplo, en esta línea, es el trabajo de Carlos Iván Degregori «Indigenismo, clases sociales y problema nacional», de 1979.

producir un conocimiento basado en un análisis científico de la realidad social y cultural, susceptible de ser aplicado, de manera técnica, en el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas y en su integración a la sociedad nacional. Este indigenismo, arropado con el renovado discurso revolucionario del otro enfoque y espoleado por una administración estatal, civil y militar, en expansión, fue el que entró en el gobierno militar de Velasco Alvarado.

Las razones para este resultado fueron varias. En primer lugar, estaría la mayor continuidad de este indigenismo 'integracionista' —en el sentido de modernización nacionalista— como parte del Estado peruano del siglo XX, con acumulación de saberes, instancias administrativas, cuerpos profesionales y discursos de legitimación dentro de dicho Estado. En segundo lugar, estaría la difícil incorporación del indigenismo 'revolucionario' a la acción pública de un gobierno sumamente preocupado por el orden social, más allá de la profundidad de las reformas que pusiera en marcha. En un transversal tercer lugar, cobraba importancia la creciente crítica de la imagen-interpretación del Perú como una historia y, sobre todo, como una sociedad dual donde las posiciones de indígenas-autóctonos y criollos-occidentales fuesen claras y básicamente estables.⁵

De acuerdo con lo anterior, es importante decir algo sobre ese indigenismo institucional entre los años cuarenta a los sesenta. Sobre este periodo, no he encontrado ningún estudio específico que dé cuenta de su desarrollo institucional, su producción documental y bibliográfica, o su participación en las transformaciones que la sociedad peruana vivió durante esos años.⁶ Sin poder suplir este vacío, tan

5. Una compilación ejemplar en esta crítica es el volumen *El indio y el poder en el Perú*, de 1970, en especial el texto de Fuenzalida (1970). También, en esta línea, estarían los debates sobre la vigencia de la oligarquía, la cholificación y los muchos estudios de comunidad que se venían haciendo desde mediados de los años cincuenta. Respecto de la propia interpretación historiográfica de este enfrentamiento dual, es de gran interés la ponencia de Remy 1995.

6. Es importante señalar que los archivos relevantes para el estudio del periodo han sufrido enormes pérdidas o incluso han sido disueltos como archivo. Los pocos legajos existentes en el Archivo General de la Nación (Archivo republicano) procedentes de la Dirección General de Asuntos Indígenas, del Ministerio de Trabajo o del IIP están sin catalogar, y su contenido es parcial y mal identi-

solo haré algunas referencias a varias aportaciones ejemplares que muestran cómo se forma un indigenismo ‘oficial’ desde las propias actuaciones realizadas o amparadas por el Estado.

Indigenismo: la historia solapada

Tras una visita de seis meses entre 1931 y 1932, el mexicano Moisés Sáenz comentaba que «Probablemente no hay otro país en América donde la preocupación por el indio o, cuando menos, por las cuestiones indígenas, sea más profunda y más extendida que en el Perú» (1933: 278). En plena transición entre el gobierno de Leguía y la Constitución de 1933, Sáenz presentaba un amplio retrato del Perú, desde su perspectiva integracionista y con los elementos intelectuales de la época, en el que eran claras la fuerza del debate intelectual y la ambición de las medidas legales en torno a la cuestión indígena.⁷ No significa esto que Sáenz pusiera al Perú como modelo de integración de los indígenas en la nación, pues, en su relato, se evidencia todo lo contrario, pero sí muestra el inicio de una estrategia amplia para conseguir este objetivo, estrategia que debía asumir como prioritario el problema de la tenencia de la tierra y las relaciones de servidumbre, pero que, en crítica de Sáenz a Mariátegui, no podía limitarse a una mera cuestión económica. En el balance de esa estrategia «neoindianista», Sáenz también critica las actuaciones legales, educativas o económicas que partían de un indio «extrasocial»

cado respecto de la propia historia de esas instituciones. También el archivo y la biblioteca del IIP han desaparecido como tales, de los que quedan algunas cajas en el actual Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA) de difícil acceso y peor custodia; todo lo cual no exonera de la necesidad de revisar la documentación existente por precaria que sea. Entre esta, destaca la revista *Perú Indígena*, que, como órgano oficial del propio IIP, dio cuenta de la labor del indigenismo oficial desde 1948 hasta 1963, así como los numerosos informes sobre diversos aspectos (salud, alimentación, vivienda, folclore), recopilaciones bibliográficas y legislativas, y estudios monográficos de comunidades o regiones que desde el propio IIP o en su entorno se realizaron en esas décadas.

7. Las Constituciones peruanas de 1920 y 1933 son las primeras en reconocer explícitamente los derechos y autonomías de las comunidades indígenas.

y menor de edad, que reproduce las mismas concepciones prejuiciosas y los mismos estigmas que decían combatir. Terminaba su comentario con un alegato que identifica bien el proyecto indigenista:

Soy el primero en reconocer la necesidad de objetivar al indio a fin de poder atenderlo con mayor eficacia; nada ganamos con la nebulosidad republicana que declara que ya no hay indios, que somos todos nacionales, pero es necesario que de una vez por todas liquidemos el saldo colonial de la superioridad de la raza blanca sobre la autóctona, mito del encomendero de ayer fomentado todavía por la ciencia Occidental, en beneficio del esclavista, y a la vez precisa sujetar nuestro pensamiento indianista dentro de una norma superior, la nacional, recordando a cada instante que todo paso que se dé para resolver el problema del indio, para tratar con el indio, debe ser un paso que nos conduzca al terreno parejo de una nacionalidad integrada. (Sáenz 1933: 298-299)

Ese «indianismo» que retrataba Sáenz, con sus rasgos, críticas, rezagos y promesas, vivió una coyuntura de redefinición entre 1946, con la creación del IIP, y 1952, con la puesta en marcha del proyecto Perú-Cornell de antropología aplicada en Vicos.

La creación del IIP parte de una resolución suprema de 15 de mayo de 1946, que llevó a otra resolución de 18 de julio de 1946, en la que se nombró su primer cuerpo dirigente y las primeras obligaciones de su puesta en marcha. El IIP nació como dependencia del Ministerio de Justicia y Trabajo y como instancia de cooperación con el Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México. Se trataba de la efectiva aplicación de uno de los mandatos de la «Convención de México», impulsada por el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro en abril de 1940, que Perú ratificó el 6 de febrero de 1943. La instalación y puesta en marcha del IIP tuvo lugar en el Paraninfo del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social el 21 de febrero de 1947. Con motivo de esta instalación, el contraalmirante José R. Alzamora, presidente del gabinete y ministro de Justicia y Trabajo, quiso resaltar, en la primera línea de su discurso, que la iniciativa para la celebración del Congreso Indigenista en Pátzcuaro y sus consecuencias había partido de Lima en 1938, durante una Conferencia Panamericana. También el primer director del IIP, Luis E. Valcárcel, en un discurso amplio y

programático, y el presidente de la República, José Luis Bustamante y Rivero, enfatizaron el protagonismo del Perú en el proyecto indigenista interamericano que se estaba queriendo desarrollar. En pocos meses, se aprobó el Estatuto del IIP, su directiva y comisiones, y se iniciaban los trabajos para la organización del Segundo Congreso Indigenista, que, tras un primer aplazamiento, debía celebrarse en la ciudad del Cuzco el 24 de junio de 1948 —fecha que se postergará por dos veces, una hasta octubre de 1948, para hacer posible la visita de las delegaciones a Machu Picchu, y otra con motivo del golpe militar del 27 de octubre del general Odría, que supuso importantes cambios en la composición del IIP y el aplazamiento del Congreso Indigenista hasta el 24 de junio de 1949—.

En los números 1 y 2 de la revista *Perú Indígena*, órgano de difusión del IIP, se encuentra información detallada de lo relatado en el párrafo anterior, incluso los nombramientos y ceses que dan una imagen de la situación en que se desarrolla ese proyecto de indigenismo oficial. Pese a los conflictos y censuras, en los diversos discursos y editoriales que recogen esos dos números de la revista, hay cierto consenso que podría quedar resumido en los siguientes dos párrafos del editorial del número uno de *Perú Indígena*:

El denominado ‘problema indígena’ es, en realidad, la suma de una compleja serie de conflictos de todo orden que afectan a sectores de población colocados en bajo nivel social con todas las consecuencias que trae consigo la lucha económica, agravada por prejuicios de raza y cultura. Tales conflictos adquieren mayor volumen en aquellos países en que dichos sectores alcanzan un porcentaje considerable de la población total, (nuestro país entre ellos).

[...] No son satisfactorios los resultados, si se exceptúan contados éxitos. Todavía muchos millones de hombres padecen de injusticia, incompreensión y falta de simpatía de las gentes de otras razas, clases y culturas. De otro lado, el acelerado mestizaje imprecisa, día a día, los conceptos, siendo más difícil identificar al ‘indio’ y definir ‘lo indio’. Entramos, y vale la pena hacerlo francamente, en un estadio de efectivo conocimiento, que solo podrá ser alcanzado por sistemáticas investigaciones de carácter etnológico, esto es, comprendiendo todos los aspectos de la vida rural, que es vida india en los países en que los núcleos aborígenes son más densos y más persistentes. El estudio científico del

hombre y de la sociedad india es previo y fundamental, antes de proponer soluciones 'generales' o abstractas y, por lo tanto, ineficaces. (Perú Indígena 1948: 3-4)

En el siguiente número de *Perú indígena*, de septiembre de 1949, se recogen los discursos oficiales de la inauguración del Congreso Indigenista celebrado en Cuzco, así como sus «resoluciones y recomendaciones». Es interesante subrayar cómo el discurso del general Armando Artola, ministro de Justicia y Trabajo y presidente del Congreso Indigenista, hace un desarrollo en extenso de los principales elementos contenidos en la anterior cita, y defiende la necesidad perentoria de una política indigenista basada en el conocimiento científico de las situaciones sociales en que han vivido y viven los indígenas del continente. Como parte de esa exposición, el general Artola vinculaba las medidas de protección a los indios durante la Colonia con las puestas en marcha por la República peruana, subrayando los avances logrados en el conocimiento biológico, médico y cultural de los indígenas, así como en la labor legislativa, administrativa y militar a favor de la integración de los indígenas. Pese a ciertas depuraciones entre los indigenistas de 1948, no parece que el discurso oficial cambiara de manera significativa.

Entre las personas que jugaban un papel importante en el desarrollo del indigenismo hasta poco antes del Congreso en Cuzco, estaba Maxime Kuczynski-Godard, aunque algo marginado desde 1946 y definitivamente depurado con el nuevo gobierno militar de Odría, que incluso lo llegó a encarcelar durante dos meses. Este médico, patólogo, de origen alemán, consiguió, trabajando para diversas instancias sanitarias del Estado y para el Instituto de Medicina Social entre 1936 y 1947, llamar la atención sobre la relación entre condiciones de vida y enfermedades en la población de la selva, especialmente en el contacto entre colonos y nativos. Además, trabajó desarrollando encuestas de salud en la sierra, publicando numerosos estudios, y haciendo propuestas de programas específicos de política sociosanitaria (Cueto 2001). En 1948, con la expectativa del Congreso Indigenista a celebrarse en Cuzco y, tal vez, buscando una proyección de su trabajo que le ayudase a salir de la marginación en la que comenzaba a encontrarse, publicó el libro titulado *Disección del indigenismo*, con

un extenso y elogioso prólogo de Carlos Enrique Paz Soldán, director del Instituto de Medicina Social y miembro del recién creado IIP. Este volumen es importante por muchas cosas, pero quisiera destacar cuatro que redefinen profundamente al indigenismo.

Dos son puntos destacados por Paz Soldán en su introducción titulada «El libro, el tema y la época». Ambos tienen que ver con el esfuerzo por sacar al indigenismo del esencialismo y el exotismo. El primero se trata de un alegato para romper con el determinismo topográfico, en el que señala que la vida social y la cultura, en especial la ciencia, daba al hombre capacidad para «liberarse» de la servidumbre ambiental, y que:

Desde este punto de vista hay error en correlacionar el 'Indigenismo', en una ecuación de índole topogenética. El hombre no está condenado a las mismas servidumbres que la flora o la fauna. No hay una biología humana ligada a las piedras, como afirman algunos. Europa, maestra de ciencia, jamás al examinar su lenta, accidentada historia cayó en el error de suponer que los Urales, los Cárpatos o los Alpes, si no los Piri-neos, bastaban para fabricar capítulos de la Biología social. (Kuczynski-Godard y Paz Soldán 1948: VII-VIII)

El otro punto que destaca Paz Soldán tiene que ver con poner de manifiesto que la distinción fundadora del indigenismo no es otra que la separación entre la vida urbana, impuesta por el Virreinato, y la vida rural, continuidad, con cambios, del mundo prehispánico. Y aquí hace una disección disciplinaria interesante. Entendía que lo que en América se suele conocer como indigenismo era lo que en Europa se conocía y ejercía como «sociología rural», y que sería muy conveniente evitar confusiones y desarrollar el indigenismo con los principios y métodos de las ciencias sociales, es decir, asimilarlo a la sociología rural (Kuczynski-Godard y Paz Soldán 1948: XI-XIII).

Del texto de Kuczynski-Godard, quisiera traer aquí otros dos asuntos. El primero es su consideración sobre la razón fundadora del indigenismo que define a este y sus implicaciones según la proporción de la población indígena respecto del total nacional. El texto de Kuczynski es claro:

La idea del Indigenismo nace y se define por antinomia, es decir por ser una contraposición a una situación histórica más reciente que se vincula con hombres y sucesos que no son, en la misma medida, 'originarios y nativos' del país del 'indígena', Hablando de 'indígenas', inevitablemente pensamos en dos grupos, y en dos actitudes humanas disconformes, cada una de las cuales, desde su punto de vista cultural, considera al otro grupo como heterodoxo, y en el campo de la economía, como contrario. [...] El Indigenismo se genera de un conflicto, y se nutre de una mala conciencia.

El Indigenismo trae su origen del grupo no-indígena, y se preocupa no solo de los nativos sino del pueblo en su totalidad al cual éstos pertenecen en calidad de un conjunto defectuosamente integrado en la sociedad, económicamente mal ajustado y, a menudo, envuelto en un proceso de desarraigo moral peligroso que provoca tendencias de rebelión y de criminalidad bastante características para el ambiente, y que son señales indicadoras de cierta vulneración social.

[...]

El Indigenismo cambia por completo, se diría substancialmente, según la fuerza numérica, brutal por decirlo así de los nativos, dentro de la estructura nacional compleja de la cual forman parte. Es cosa muy distinta si son de poco peso y, por tanto, accesibles a una absorción rápida, o capaces de seguir una vida silenciosa, casi inadvertida, o bien si forman, como en el Perú, muchedumbre voluminosa, un vulgo rebelde, mantenido en cierta condición de menoscabo frente al grupo neopoblador dominante, caso éste que nos ocupará de preferencia. (Kuczynski-Godard y Paz Soldán 1948: 3)

Desde la anterior posición respecto del indigenismo, Kuczynski-Godard hacía un recorrido por numerosos asuntos de la política que se debían seguir con las poblaciones indígenas en Perú, subrayando siempre su mirada de médico social. En ese recorrido, hacía un señalamiento que, para los años cuarenta, pocos habían realizado con su intensidad y claridad. Es el segundo asunto al que me quiero referir y que fue el que le dio mayor notoriedad: sus estudios sobre las poblaciones de la selva, tanto de colonos como de nativos. Kuczynski presentaba la matriz del asunto en los siguientes términos:

Tratándose de 'indígenas' en el Perú se piensa, casi exclusivamente, en los antiguos súbditos del Imperio Incaico, que se convirtieron en

súbditos de los españoles y no en ‘súbditos españoles’. Nadie, al dar esta apelación tiene presente a los pobladores autóctonos de la Selva amazónica; más aún, nadie conoce, exactamente, la importancia de esta población de nuestra ‘Hilea’, población que el Censo de 1940 estima en 350.000 personas, cifra apenas aproximada, del mismo modo como ocurre en el Brasil.

Estos nativos, sin embargo, reunidos no en ‘tribus’, sino en grupos familiares, con muy pocas excepciones, participan ya de una u otra manera en el ‘proceso económico’ de los colonos. De ahí un conflicto inevitable. (Kuczynski-Godard y Paz Soldán 1948: 118)

Nos dice Marcos Cueto que las investigaciones de Kuczynski sobre enfermedades en la selva y el diseño de programas de control tuvieron buena acogida en el primer gobierno de Manuel Prado, preocupado por la explotación económica de la región y por el efectivo control militar de un territorio con fronteras internacionales cuestionadas. Más allá de su repercusión política inmediata, es claro que consiguió mostrar el carácter ‘bifronte’ —uso el título de uno de sus libros— de la composición indígena del Perú, y denunciar que el indigenismo no había atendido a esa realidad. El porqué de este sesgo serrano del indigenismo en Perú está aún por resolverse con precisión, pero el tema de las proporciones respecto de la composición nacional, que aparecen en la anterior cita, es una buena pista: los silvícolas no eran parte de la cuestión nacional, pues su integración o exclusión tenía escasa relevancia.

Parece que el libro de Kuczynski-Godard y Paz Soldán no tuvo mucha difusión en el Congreso Indigenista celebrado en Cuzco en junio de 1949, tal como hubiera gustado a sus autores. Aun así, en el número 2 de *Perú Indígena*, tras las páginas dedicadas a dicho Congreso, se publicó una generosa reseña del libro.

Otro asunto que muestra Marcos Cueto en su relato del trabajo de Kuczynski-Godard en Perú es transversal a todas las experiencias indigenistas en el continente. Nos dice Cueto que el trabajo en la selva de Kuczynski propició que el Gobierno lo nombrase jefe de la «Supervisión Sanitaria del Nor-Oriente Peruano», pero que esta institución no llegó a contar con el presupuesto ni el respaldo institucional suficiente para controlar los asuntos sanitarios de la selva, mientras

mantenía una competencia desigual con proyectos e instituciones mejor financiados y respaldados por instituciones internacionales como la Fundación Rockefeller o el propio Departamento de Estado de los EE. UU. (Cueto 2001: 53). Algo similar pasaría con el propio proyecto inicial del IIP, en el sentido de que nunca conseguiría establecer un dominio claro sobre el desarrollo del indigenismo peruano, ni siquiera el de mantenerlo bajo el protagonismo del Instituto Indigenista Interamericano y su proyecto de establecer una coordinación continental y autónoma respecto de las políticas hacia las poblaciones indígenas.

La falta de presupuesto y de profesionales especializados marcaron las posibilidades de un indigenismo oficial peruano. El propio general Artola, ministro de Trabajo y Asuntos Indígenas, durante su discurso en el Congreso de la República con motivo de la presentación del presupuesto del Gobierno en 1951, hizo referencia a esas carestías que habían afectado la realización de una amplia investigación sobre 1.400 comunidades indígenas, en la que se habrían tratado temas demográficos, económicos, sanitarios, educativos, etc.; investigación de la que resultó el «Mapa de geografía medica indígena del Perú».⁸ También hacía referencia el general Artola a que el Gobierno estaba siguiendo las orientaciones generales de la Organización Internacional del Trabajo para el abordaje científico y técnico de la solución efectiva del problema indígena. Esta referencia a la OIT indicaba la entrada en Perú de uno de los principales agentes internacionales en la definición y el desarrollo de las políticas indigenistas: a poco más de un año del Congreso Indigenista en Cuzco, parece que el Instituto Indigenista Interamericano y su filial nacional, el IIP, pierden peso frente a otros agentes.

En los mismos años, 1950-1952, apareció otro actor que redefiniría el futuro del indigenismo en Perú: el programa de antropología

8. Un resumen del discurso del general Artola fue publicado en el número 11, de 1951, del *Boletín Indigenista*, órgano de difusión del Instituto Indigenista Interamericano. En este resumen, no se especifica la fecha del discurso, pero sí es claro el contenido de las referencias. En el número 3, de octubre de 1951, de *Perú Indígena*, se publica un «Comentario al Mapa de geografía médica indígena del Perú», de Manuel Adolfo Luna Olivera.

cultural aplicada de la Universidad de Cornell. Este programa aparece, por primera vez, en *Perú Indígena*, en el número 4, de 1952. A partir de entonces, fue una sección regular de la revista. El proyecto de la Cornell en Vicos reorientaba, de manera significativa, el indigenismo hacia un planteamiento experimental protagonizado por los antropólogos culturalistas. La centralidad que tuvo el proyecto en Vicos estuvo en su mejor definición programática, en su estabilidad durante más de una década y en su financiación regular y suficiente. En el número 5-6, de 1952, de *Perú Indígena*, se publicaron un resumen de diez páginas del «proyecto Perú-Cornell en las ciencias sociales aplicadas», presentado por el director del mismo, Allan R. Holmberg, y la tesis doctoral de Mario C. Vázquez, con el título «La antropología cultural y nuestro “problema del indio”: Vicos, un caso de antropología aplicada», que ocupó un total de 150 páginas del número de la revista.

El texto de Vázquez era, desde el inicio, la defensa de un ‘ambicioso’ proyecto de intervención para resolver el llamado ‘problema del indio’ en Perú y toda la zona andina. Insistía en la histórica composición dual de la población peruana, pero establecía el dualismo en la diferencia entre «dos culturas, cada una de ellas, con diferentes valores e intereses: por un lado, la que comparte los patrones (*patterns*) de la cultura occidental y, de la otra, la poseedora de los patrones (*patterns*) de los pueblos atrasados» (Vázquez 1952: 8). Así, en una típica concepción culturalista norteamericana de los años cincuenta, no se trataba de dos poblaciones cuya demogénesis las hiciera refractarias entre sí, algo que se hubiera parecido mucho al rechazado concepto de ‘razas’, sino de dos culturas estructuralmente antagónicas. El objetivo, para la mejor y menos dolorosa integración nacional, era crear las bases para lograr una cultura nacional que diera vigor a una sociedad nacional. Sin tener en cuenta esta importancia de la distancia cultural, todo programa indigenista estaba llamado al fracaso, por superficial, parcial o sesgado, como habían sido los casos de múltiples iniciativas en los ámbitos educativo, cultural, médico, agrario, etc. Vázquez se mostraba explícito en su tesis:

Además, en nuestro concepto, se ha debido, haber tratado el problema indígena, en forma unilateral: en el aspecto material, olvidando el conocimiento de ciertos factores humanos, como si el conocimiento de

las necesidades físicas del pueblo; los medios de conservación de sus tierras e incrementos técnicos agropecuarios, fueran los únicos factores y no el elemento humano; la comprensión de las relaciones que son tan importantes, como los anteriores. Se ha olvidado, que todo programa aplicado requiere la necesidad, de conocer la cultura total del grupo, saber: cómo viven, si desean cambios y qué tipo de cambios; cómo son sus relaciones con los estratos culturales superiores y el status de éstos; qué técnicas foráneas deben ellos aprender para sobrevivir; que patrones (patterns) nativos de vida deben preservar y otro hechos más. [puntuación original]. (Vázquez 1952: 8)

En este planteamiento culturalista, no había contradicciones fuertes cuando se insistía en la prioridad del cambio tecnológico y económico como medio para la transformación integral del problema indígena, insistencia que estaba presente a lo largo de todo el proyecto. La contradicción no se daba, pues si la economía era el medio prioritario, la cultura era la estructura subyacente en la que se operaban los cambios y, a la vez, el instrumento con el que se realizaban, que, de última, debían propiciar una efectiva integración de la sociedad nacional: la cultura como verdadero estructurador de la sociedad.

El proyecto Perú-Cornell en Vicos y todo el callejón de Huaylas fue, durante década y media, la joya de la corona del indigenismo en Perú, pero no fue el único proyecto en realizarse ni la única perspectiva en vigor. Como ya se dijo más arriba, los años cincuenta y sesenta fueron los de consolidación y extensión de las investigaciones antropológicas y sociales en Perú, con diversidad de instituciones y proyectos. En un artículo de Héctor Martínez de 1970 y otro de Jorge P. Osterling y Héctor Martínez de 1983, se encuentra una buena aproximación a esas décadas. En los mismos, aparecen referidos los proyectos más destacados en los que el IIP, la Dirección de Asuntos Indígenas y otras instituciones habían participado. Por su volumen, destacan: el «Programa Puno-Tambopata», que era parte del más extenso «Programa para los Andes» de las Naciones Unidas y sus agencias especializadas, sobre todo la OIT, pero también la FAO, la UNICEF o la UNESCO, y que recuperaba algunas iniciativas de colonización en ceja de selva del primer mandato de Manuel Prado; el «Plan Regional para el Desarrollo del Sur»; los trabajos del Instituto Lingüístico

de Verano, con especial relevancia en etnología de selva y educación bilingüe; los programas de investigación de las Universidades de San Marcos, Cuzco o Huamanga, así como del Instituto de Estudios Peruanos; el «Plan Nacional para la Integración de la Población Aborigen», iniciado en 1959 e inspirado en los planteamientos del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, que se constituyó en agencia y se fusionó con el IIP, y logró movilizar a varias instituciones universitarias en cinco subprogramas regionales de investigación aplicada; y el «Proyecto de Desarrollo e Integración de la Población Indígena», que contaba con una aportación de veinte millones de dólares del Banco Interamericano de Desarrollo y para cuya ejecución se creó el Consejo Nacional de Desarrollo Comunal como institución anexa al IIP, que desarrolló su trabajo entre agosto 1966 y la segunda mitad de 1969.

Además de estos proyectos más cercanos al ámbito indigenista, otras instancias siguieron realizando trabajos en zonas del país con manifiesto predominio de la población indígena, como fueron el Ministerio de Educación, el Instituto Nacional de Nutrición, las Fuerzas Armadas —que participan de manera intensa en diversas iniciativas como el Comité Interministerial del Oriente, que debía formular todo un proyecto de fomento y colonización de la selva— y el Ministerio de Agricultura, con los dos procesos de reforma agraria: la regional de 1963 bajo gobierno militar y la del gobierno de Belaunde iniciada en 1964.

Tanto en el artículo de Martínez de 1970 como en el de Osterling y Martínez de 1983, se subrayaba que las investigaciones y políticas indigenistas, a mediados de los años sesenta, se estaban haciendo de manera subordinada a otros planteamientos y profesionales —economistas, agrónomos o juristas— que prestaban poca atención a «lo indígena» como dimensión distintiva, lo que habría conllevado una dispersión en los estudios y una mayor dificultad para «reconocer que los indígenas, además de presentar problemas graves de orden sectorial nacional (agropecuaria, educación, salud, etc.), constituían una clase especial de problema integral, que exigía, naturalmente, una investigación total alrededor de su sociedad y cultura» (Martínez 1970: 472).

En este largo recorrido, de constante reactualización, se observa una interesante paradoja consistente en que cada nuevo proyecto comienza señalando los fracasos, las deficiencias o las limitaciones de

iniciativas anteriores, al tiempo que propone corregirlas, pero, desde ese mismo inicio, suele coincidir en los elementos comunes que ya señalamos más arriba respecto del indigenismo: el vínculo con las instituciones estatales; el dualismo entre indígenas y no-indígenas; la situación de exclusión, desigualdad o sometidos de los primeros; la existencia de elementos propios de los indígenas dignos de preservar y proyectar hacia la nación como miembros autóctonos y razón de la misma; y la necesidad de una política integral basada en conocimientos científicos y actuaciones técnicas que den protección, promoción y desarrollo a esas poblaciones con calidad especial. Es evidente, por observación histórica, que las situaciones sociales que denunciaba el primer indigenismo, tanto el más revolucionario como el meramente artístico, no habían sido superadas en 1968 hasta el punto de diluir tales denuncias en una corriente de hechos en sentido contrario. Pero también es evidente que, en el Perú, se había desarrollado una importante trama de investigadores, instituciones, teorías y proyectos aplicados que hacían falso decir que se había ocultado el 'problema indígena'. Y, sin embargo, esa pareciera la situación de tabla rasa que proclama la revolución de Velasco, que barre con las actuaciones precedentes y las deja bajo las nuevas reformas 'revolucionarias'.

Revolución: la historia exaltada

A la hora de evaluar el plan económico del gobierno militar presidido por el general Velasco, Rosemary Thorp y Geoffrey Bertram concluyeron que, si bien el Gobierno no fue especialmente innovador en el tipo de reformas que llevó a cabo, sí que las realizó con sorprendente energía y «determinación inusitada», 'determinación' que se convirtió en la principal innovación política del gobierno militar: ejecutar la revolución tanta veces postergada.

El planteamiento ideológico del gobierno militar consistió en una actualización radicalizada de la ambición política hegemónica en el Perú de aquella época: *alcanzar una nación soberana y desarrollada*. Al mismo tiempo, también había una fuerte opinión de que la estrategia para conseguir ese objetivo no podía ser otra que la *revolución*, debido al desarrollo subalterno de los grupos políticos del país respecto de la oligarquía nacional y del capital extranjero.

Esta estrategia, aunque subversiva con el orden existente, debía ser no-violenta, planificada y equidistante respecto de posiciones ideológicas de las superpotencias extranjeras: debía ser *peruana*, casi como afirmación de esos rasgos. El gobierno militar trató de revertir una situación de facto, provocada por la ruptura del sistema político, en un orden institucional que sirviera tanto de meta política como de esquema de legitimación: «transmutar el poder en orden». Así, intentó conciliar el carácter eminentemente militar del gobierno con los objetivos de transformación propuestos.

Se trataba de una ‘revolución nacional’ desde arriba, cuyos principales problemas eran, por un lado, mantener la disciplina militar y de gobierno con cierto apoyo popular y, por otro, constituir a esa nación como objeto y sujeto del Estado peruano, pues se entendía que la sociedad peruana no había alcanzado el grado mínimo de integración y madurez para ser soporte de un Estado responsable de la seguridad nacional: el viejo tema del desastre nacional que supuso la Guerra del Pacífico y que dio inicio al indigenismo moderno. Los dos elementos claves e interrelacionados de esa falta de integración y madurez eran la dependencia externa y la dominación oligárquica interna. Si revertir el papel del capital extranjero era fundamental para resolver la dependencia, enfrentar la ‘cuestión indígena’ era esencial para liquidar la estructural de dominación oligárquica. La cuestión indígena estaba presente en la desigualdad y la ineficiencia económica, en la articulación institucional de la participación política de la ciudadanía y en la formación de un sentido de identidad y de pertenencia nacional. Exagerando algo, aunque no demasiado, se podría decir que la revolución de Velasco intentó un indigenismo oficial-radical que tomaba a toda la nación como población destinataria de la política especial; exagerando más, toda revolución tiene algo de indigenista en lo que tienen de política excepcional para corregir la exclusión histórica del pueblo originario.⁹

9. Buena parte de lo que diré, en este epígrafe, sobre el gobierno del general Velasco Alvarado está amparado por mi investigación doctoral sobre el mismo, publicada con el título *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar, 1968-1975*. En la realización de la misma, tuve en cuenta

Pero, como decía más arriba, lo que trataré de mostrar, en este epígrafe, es que el indigenismo negado y, sin embargo, practicado por el gobierno militar de Velasco fue el desarrollo radical en extenso del indigenismo oficial que se venía dando en el Perú desde los años veinte, reconstituido en los cincuenta, y no el indigenismo revolucionario del tipo González Prada o Mariátegui, pues estaba muy lejos del proyecto de gobierno provocar una movilización revolucionaria autónoma de las ‘masas indígenas’. Trataré de mostrar cómo, en el gobierno militar, hubo más continuidad que ruptura con el indigenismo vigente en cuanto a su planteamiento para resolver la vieja cuestión indígena. Esta tesis se comprueba en el caso de la reforma agraria, que fue la reforma medular para dicha cuestión —en la que centraré mi análisis—, y también en la reforma educativa, la política cultural y la oficialización del quechua, que, con importantes innovaciones, reforzaban la concepción del indigenismo integracionista de que el problema indígena y su solución estaba en refundar la sociedad nacional. Lo anterior tiene un punto de contraste, no contradictorio, en la política respecto de las poblaciones aborígenes de la selva que fue, al mismo tiempo, de continuidad y de ruptura, preintegracionista y posintegracionista.

La revolución en pos de una sociedad nacional: reto y límite del indigenismo en una sociedad con ‘mayoría’ indígena

De las discusiones sobre el indigenismo, dos asuntos mantienen plena vigencia para una revolución nacional: la proporción de indígenas y el peso del mundo rural con el que se los identificaba.

En el Perú de los años sesenta, nadie defendía que los indígenas fueran una minoría más o menos marginal necesitada de un tratamiento tutelar, pero tampoco que fueran una mayoría indiscutible con presencia en todo el país. Podríamos decir que identificar, contar y localizar a los indígenas eran operaciones constitutivas del mismo problema por resolver. Según cómo se llevaran a cabo esas

la importancia de la cuestión indígena, pero no alcancé a ver el sentido que la historia de esta le daba a toda la actuación del gobierno.

operaciones y según cuál fueran sus resultados, cambiaba el panorama. Una vía habitual era recurrir a los censos que señalaban la lengua materna y el lugar de residencia, información con la que se daban cifras de población indígena y su distribución por el territorio. De acuerdo con la información de la época, en 1972, Alejandro Marroquín señalaba que la población indígena estaría en torno al 40% del total nacional, pero aún no se había realizado el nuevo censo, por lo que seguía usándose el de 1961 para realizar las estimaciones (1972: 183). Posteriormente, ya realizado el censo de población de 1972, Henri Favre ha indicado que el porcentaje quedaría en el 31% (1991: 25). A su vez, todos los autores han puesto el acento en la desigual distribución de esa población indígena por los departamentos del país, que era muy superior al promedio nacional en «Junín, Huánuco, Áncash, Huancavelica, Cuzco, Ayacucho, Puno, Apurímac, Moquegua y Tacna» (Velasco Núñez 1959b: 212). En cualquier caso, las estimaciones más habituales señalaban una clara tendencia decreciente en el porcentaje de población indígena respecto del total nacional, habida cuenta de que distintos procesos —las migraciones dentro del Perú, la castellanización, la escolarización, la lenta pero progresiva expansión de la administración pública, el servicio militar obligatorio, la modernización productiva y las propias movilizaciones campesinas con un discurso clasista— erosionaban la estabilidad de las representaciones indígenas y favorecían el vasto y ambiguo espacio de lo que se llamó «cholificación». Obviamente, estas tendencias recogían el efecto de la rigidez —bastante esencialista y próxima a la tríada racial indio/blanco/negro— en que se habían construido esas representaciones de lo indígena y de lo no indígena. Algunas investigaciones de los sesenta, como la de Fernando Fuenzalida (1970), trataban de romper este juego de categorías limitadas.

Respecto de la distinción rural-urbana que Carlos E. Paz Soldán subrayaba como el origen de la cuestión indígena, las cifras tampoco están exentas de discusión, pero todas marcaban una tendencia hacia la pérdida de peso del mundo rural en el Perú. El importante incremento de población, entre los cuarenta y los setenta, fue mayoritariamente absorbido por centros urbanos como Lima, Chimbote, Trujillo, Arequipa, Tacna y Chiclayo, y llegó, en el censo de 1972, a

un 59,5% de población urbana frente al 35,4% y 47,4% de 1940 y 1961, respectivamente (Aramburú 1983: 81). A su vez, el peso de la producción agrícola y ganadera en Perú pasó del 23% en 1950 al 15% en 1968 (Thorp y Bertram 1985: 395), así como la población económicamente activa (PEA) en la agricultura y ganadería respecto de la PEA nacional pasó del 62,4% en 1940 al 40,8% en 1972, aunque manteniendo las cifras absolutas (Verdera 1983: 115). Sobre lo anterior, hay que señalar que la consideración censal de urbano no siempre coincide con su consideración económica, social o cultural, pues se da el adjetivo de 'urbano' a pueblos cuyos rasgos económicos y culturales son rurales a todos los efectos, de manera que, teniendo en cuenta estos criterios, el peso de la población rural podría ser bastante mayor, hasta el 60%, según Mario Vázquez, para finales de los años sesenta, igual cifra que asignaba a la PEA dedicada a la agricultura (Vázquez 1977: 94).

Como parte de estos cambios, de todas las reformas del gobierno de Velasco, la agraria sería la más directamente vinculada con la cuestión indígena o campesina —aquí se crea una zona de disputa importante, más antigua de lo que tantas veces se ha dicho—. Como ya he señalado al inicio de este texto, el propio Alejandro Marroquín, en su *Balance del indigenismo*, señalaba a la reforma agraria como el cumplimiento de la promesa indigenista: el final del hacendado y la servidumbre, el acceso a la tierra y la promoción de la comunidad. Pero si los resultados, en función de estructura de la propiedad agraria, fueron significativos, no alcanzaron para la efectiva integración del mundo rural-indígena a la corriente principal de la nación, que, en esos años, se hace más urbana y menos campesina. Los datos económicos de la tantas veces analizada reforma agraria parecen confirmar la tesis de Efraín Gonzales de Olarte (1995: 53) de una transformación sin desarrollo, una histéresis, en la que las situaciones previas persisten pese a la remoción de sus causas. Incluso se podría poner en duda el carácter pro indígena de la reforma, puesto que, desde su formulación inicial hasta su aplicación local, subordinó el proceso al crecimiento y la modernización del mundo urbano. Henri Favre así lo veía hace un par de décadas, al considerar que «descampesinización y migración urbana significan desindianización, pero no asimilación ni integración a la estructura nacional de clases,

como era el caso en los años sesenta» (Favre 1991: 48).¹⁰ Muchos datos corroboran su análisis: bajo número de los directamente beneficiados; el 17% de la PEA agraria y ganadera; las tierras reformadas quedaron por debajo del 40% de la tierra cultivada en hectáreas estandarizadas; la producción agroganadera bajo control de las nuevas unidades productivas se habría quedado en el 22%; un crecimiento de la producción anual del 1,8% en el periodo 1970 a 1976, inferior al del lustro anterior y por debajo del crecimiento de la población; y una limitada redistribución del ingreso, que no habría sobrepasado el 2% del ingreso nacional y sin afectar, de forma apreciable, a los no beneficiarios de la reforma, la mayor parte de la población rural en situaciones de pobreza o pobreza extrema (Caballero y Álvarez 1980; Webb y Figueroa 1975).

Con los mismos datos, también se podría alcanzar una evaluación algo más favorable, pues no fueron resultados tan magros para solo ocho años de aplicación, con altibajos en el ritmo y el impulso gubernamental. El antropólogo peruano Enrique Mayer, doctorado en la Universidad de Cornell en los años sesenta y que comenzó sus investigaciones en el proyecto de la misma en Vicos, ha hecho una evaluación de la reforma agraria más matizada y amplia que pretende dar «voz» a un cambio estructural más profundo que una mera distribución de tierras:

No obstante, gracias a Velasco el sistema de hacienda es historia tanto en la Sierra como en los valles de la costa. Si bien la hacienda 'feudal' serrana ya estaba en decadencia, la reforma de Velasco la liquidó para siempre. Derrumbar un *Ancién régimen* requiere acción política, incluso si se está desmoronando. [...] En la Sierra, los hacienda *runa* (trabajadores indígenas; lit. personas, en quechua) ahora son comuneros libres y ciudadanos que votan desde 1979, cuando la Constitución eliminó el requisito de ser alfabetos para poder votar. En el Perú, las personas indígenas aún no son ciudadanos con plenos derechos; no obstante, son ciudadanos. Durante el régimen militar los pobladores

10. Cabría matizar la afirmación de Favre respecto de la «descampesinización», pues da la imagen de abandono del campo, que solo ocurrió en cifras relativas, al mantenerse o aumentar levemente las cifras absolutas.

rurales peruanos participaron en muchas federaciones campesinas clasistas, mientras que en Ecuador durante ese tiempo, el mismo grupo demográfico comenzó a construir un movimiento político indígena que superó a las organizaciones rurales del Perú. Los campesinos peruanos le arrebataron las tierras a las cooperativas y a las SAIS, pero desafortunadamente sus movimientos no desarrollaron opciones más allá del objetivo inmediato de conseguir la tierra. Tampoco las centenarias comunidades campesinas —sin duda las más claras beneficiarias de la reforma en la Sierra— capitalizaron sus logros para construir una base política comunera más fuerte. [...] No obstante, en cualquier lugar donde uno va hoy en el Perú, uno tiene que empezar por los efectos que la reforma agraria ha tenido en la escena local [...]. (Mayer 2009: 321)

Coinciden Favre y Mayer en apuntar al celo agrarista y clasista, de una reforma diseñada y ejecutada con verticalidad burocrática, como discurso que habría minado la dimensión 'indígena' en el proceso y en la conflictiva, pero intensa, participación social en el mismo. Pareciera que concuerdan en la idea de que el esfuerzo de la reforma agraria en subrayar la identidad de campesinos frente a la de indígenas habría tenido efectos en la desvalorización de lo indígena como base de movilización y organización sociopolítica. Más allá de lo ocurrido con posterioridad al gobierno militar y de comparaciones algo forzadas entre poblaciones de distintos países¹¹, lo cierto es que la reforma agraria contemplaba el doble objetivo de terminar con el calificativo «indígena», por considerarlo vejatorio y parte de una historia de discriminación, y con las relaciones sociales, económicas y culturales que sostenían la distinción discriminadora de los indígenas. Lo segundo era el objetivo máximo del indigenismo, como señalaba Marroquín, y que describe Mayer como realización

11. Si el uso del término 'indígena' para identificar a gentes, comunidades, pueblos de diferentes regiones del Perú como si denotase algún rasgo o conjunto de rasgos positivos en común puede resultar en la creación de una etiqueta que poco dice de la historia y las situaciones que propiamente identifican y distinguen a esas personas en sus relaciones entre ellos y con otros no identificados por la etiqueta, el pretender comparaciones entre grupos demográficos de distintos países a los que se le suele colocar el mismo término conlleva inevitables riesgos de reificación y correlaciones espurias.

histórica de la reforma. Pero el rechazo del término 'indígena' es algo que suscitó interminables polémicas, pues no solo se trataba del adjetivo.

La polémica sobre el cambio de nombre de «indígena» a «campesino» para las comunidades se desató con fuerza desde la presentación de la Ley de Reforma Agraria el 24 de junio de 1969, pero no era nueva. Como ya he apuntado en el epígrafe anterior, en el debate de todos los indigenistas, estaba la constante preocupación por deslindar claramente el propio término de 'indio' o 'indígena' con propuestas, como las de Paz Soldán, que ponían el acento en el aspecto rural de la población indígena frente a lo urbano de origen europeo. Debate presente en la Constituyente de 1931 cuando Alberto Arca Parró declaraba: «Tal vez por facilidad de expresión, seguimos hablando de las Comunidades indígenas y del problema indígena, que, para nosotros, es un problema de clase; por eso nosotros preferimos hablar de problema campesino» (Lynch 1979: XXV). Y debate que continuaba tras el gobierno de Velasco por sociólogos como Nicolás Lynch —joven intelectual de la nueva izquierda con 25 años en 1979— que apostillaba al testimonio de Arca Parró: «Este desprecio por “lo indígena”, podía llevar a planteamientos que partiendo del correcto análisis del problema material, no fueran efectivos por dejar de lado la dimensión ‘nacional’ que, hemos visto, la Comunidad toma en nuestro país» (Lynch 1979: XXV).

Otro ejemplo de este debate podemos encontrarlo en una ponencia presentada por el arqueólogo Toribio Mejía Xesspe durante el «Congreso Nacional de Campesinos», celebrado el 23 de septiembre de 1974 en la sede del Congreso de la República y organizado desde las oficinas de Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS). La ponencia se titulaba «Sustitución del término INDIO por el de RUNA para los pobladores nativos del Perú» y, tras señalar que el término 'indio' era el estigma de la Conquista y el sufrimiento que pesaba sobre los ciudadanos nativos de los Andes, abogaba por la anulación oficial de ese término y la asunción del triple término 'Runa-Luna-Nuna' según la latitud del país.¹²

12. Archivo del Instituto Riva-Agüero, colección Toribio Mejía Xesspe, Tmx-1111.

También se ha subrayado muchas veces lo significativo de presentar la ley de reforma agraria y, con ella, el cambio de calificación para las comunidades el 24 de junio, Día del Indio. Pero lo curioso es que la denominación y las características de esa festividad ya habían sido cambiadas por el Decreto Supremo número 2 del 18 de junio de 1957, firmado por el presidente Manuel Prado. En el mismo se promulgaba:

Art. 1°.- Establézcase la «Semana del Campesino Aborígen», en lugar del «Día del Indio», que comprenderá del 21 al 27 del mes de Junio, de cada año;

Art. 2°.- Durante esta Semana se desarrollarán actuaciones culturales, administrativas, folklóricas, sociales y de aliento general, aliviando la grandeza del pasado histórico peruano y su proyección en el porvenir, tendientes a estimular la mejor atención de los complejos problemas de la población aborígen mayoritaria del Perú [...]

Art. 5°.- Manténgase feriado el día 24 de junio a partir de las 12 m., y considéresele como día central de dicha semana patriótica, en el que se otorgarán los premios y distinciones de estímulo a las Comunidades Indígenas, estableciéndose por Decreto Supremo de la fecha.¹³

No he encontrado constancia de que este decreto supremo fuese derogado o modificado, aunque es claro que nunca tuvo una implantación como para conseguir el cambio de términos y sentidos que se pretendía con la sustitución de 'indio' por 'aborígen', máxime si se mantenía la denominación de «comunidades indígenas», que se confirmaba en el primer Estatuto de Comunidades Indígenas del Perú, también promulgado por el gobierno de Manuel Prado el 2 de junio de 1961. Igual movimiento y convivencia de adjetivos estuvieron presentes en el Plan Nacional para la Integración de la Población Aborígen de 1959, que daría lugar al Proyecto de Desarrollo e Integración de la Población Indígena en 1966. En todo caso, para junio de 1969 y después, el término 'indígena' tenía una resonancia importante, aunque las Constituciones y leyes peruanas hayan asumido la modificación establecida en la Ley de Reforma Agraria, confirmada

13. Decreto reproducido en *Perú Indígena*, vol. VI, n.º 14-15: 159-160.

en el Decreto Supremo 37-70-A de 17 de febrero de 1970, que promulgaba el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas. En la crítica al cambio de denominación de 'indio' por 'campesino' llegaron a coincidir, con argumentos no tan dispares aunque perspectivas antagónicas, personas tan destacadas como el indigenista Héctor Martínez (Martínez 1971), jefe de investigaciones del IIP, y el máximo portavoz de la vieja oligarquía Pedro Beltrán, quien escribía:

En el Perú oficial de hoy se mira mal, y casi está prohibido, el uso de la palabra 'indio', para referirse a los descendientes de la población aborigen del país, que viven principalmente en la Sierra. Se supone que esa palabra tiene un sentido despectivo, que casi es un insulto.

[...] Ahora bien, no todos los campesinos son indios —los hay blancos en Arequipa y Tacna, negros en Cañete y Chincha, y mestizos de norte a sur y de este a oeste del Perú— ni tampoco todos los indios son campesinos. Por eso, aquí, con perdón del lenguaje oficial, y con mi gran afecto de siempre por esos humildes y esforzados compatriotas, voy a llamar indios a los indios de mi país. (Beltrán 1976: 163)

Las palabras de Beltrán reiteraban formas retóricas que también han estado presentes en el Perú durante todo el siglo XX y de las que no siempre el discurso indigenista conseguía distanciarse, pues, en ese afán de «objetivar al indio a fin de poder atenderlo con mayor eficacia», que defendía Moisés Sáenz, hay una positivización de categorías en la propia realidad social, en la que pareciera que el nombre suplanta a lo nombrado, perdiendo su carácter referencial y relacional, convencional, que tiene en el entramado social: el indio solo puede ser propiamente indio, o *runa-luna-nuna* como reivindicaba Mejía Xesspe para respetar «su antiguo título racial o étnico».

El cambio de nombre para las comunidades que estableció la Ley de Reforma Agraria fue audaz y tuvo la eficacia que alcanzó la propia reforma, pero no era una carta sacada de la manga sin antecedentes en Perú. Además, la audiencia más relevante a la que estaba dirigida el cambio de nombre era precisamente aquellos a quienes se les cambiaba el calificativo, los miembros de las comunidades y demás personas dedicadas a la agricultura y ganadería, quienes, desaparecido el término 'indígena', podrían abandonar sus apelativos de

«misti», «mestizo», «cholo», etc., para integrarse en la más genérica categoría de campesinos o, directamente, peruanos de una u otra provincia. Este me parece el principal objetivo del cambio en la denominación de las comunidades, que se verifica en la definición que establecía el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, según el cual: «Artículo 2.º: La Comunidad Campesina es una agrupación de familias que poseen y se identifican con un determinado territorio y que están ligados por rasgos sociales y culturales comunes, por el trabajo comunal y la ayuda mutua, y básicamente por las actividades vinculadas al agro».¹⁴ Unida a esta definición más laxa que las anteriores, en las que se hacía referencia a «vínculos por la tradición de sus usos y costumbres», no se exigía demostrar la tenencia inmemorial de las tierras y era suficiente con la aprobación de dos tercios de la asamblea de la comunidad para tramitar la solicitud de reconocimiento oficial, todo lo cual lleva a Pedro Castillo a señalar que el Estatuto «buscaba que estuviesen constituidas como grupo social» (Castillo Castañeda 2007: 28). Esta estrategia tenía sentido como actuación gubernamental frente a una década de movilizaciones y tomas de tierra por todo el Perú, con un fuerte discurso pro campesino que se reactivará durante la aplicación de la reforma agraria.

Con todo, la cuestión del nombre señalaba a una tensión dentro de la estrategia con la que afrontar la «cuestión indígena», rebautizada como «cuestión campesina». Esa estrategia estaba ya dibujada en un texto de Mario Vázquez¹⁵ —antes joven antropólogo culturalista y luego, durante el gobierno de Velasco, director general de la reforma

14. Decreto Supremo 37-70-A, de 17 de febrero de 1970, que promulga el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas.

15. Un estudio de la trayectoria vital y profesional de Mario Vázquez aún está por hacerse. En el Centro de Documentación de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en plaza Francia, centro de Lima, se encuentran hasta once cajas de cartón de unos 70 x 45 centímetros aproximadamente, que contienen parte del archivo personal de Vázquez, o más bien de lo que se encontraba en su mesa y estanterías de trabajo al momento de su fallecimiento. Muchas de esas cajas no habían sido abiertas y menos catalogadas en julio de 2009, año en que pude conocer el contenido de varias de ellas. Hay notas para sus clases, recortes de prensa, apuntes tomados de artículos, separatas, manuscritos para publicaciones, etc.

agraria y principal inspirador del Estatuto Especial de Comunidades Campesinas— con el significativo título de «Los científicos sociales y los indios en el Perú». El texto estaba dividido en dos epígrafes, uno dedicado a los avatares de la antropología y la sociología en Perú de finales de los sesenta, y otro dedicado al «indigenismo y política indigenista». En este segundo epígrafe, tras distinguir varias concepciones populares sobre indigenismo, Vázquez escribía:

Superando tales criterios tradicionales, actualmente los especialistas en desarrollo consideran que aquello que se ha denominado 'indigenismo' debe ser una política de verdadera integración nacional, tendiente a otorgar plenos derechos ciudadanos a los grupos de indígenas segregados. Sin el cumplimiento de este enunciado, todos los programas de desarrollo tendrán resultados muy limitados. El indigenismo, pues, no debe ser solamente una identificación romántica con los indios ni menos una ayuda material segregacionista.

La política indigenista con orientación integrativa ha logrado tener más importancia durante los seis últimos años, en organizaciones nacionales y extranjeras, públicas y privadas, religiosas y laicas que están interesadas en el desarrollo de las poblaciones indias.¹⁶

Tras estos párrafos, Vázquez relataba la labor de los «aproximadamente cuarenta antropólogos y sociólogos peruanos» en las instituciones con política indigenista, que realizaban trabajos de investigación o de gestión de programas de desarrollo. Añadía que: «Si se considera que el indigenismo es la política integracionista, cuyo fin es unificar los derechos ciudadanos para los indios y los no indios, las ciencias sociales aplicadas deben ser consideradas como instrumentos básicos para llegar a tal fin» (Vázquez 1968: 969).

Con todo lo anterior, Vázquez reafirmaba la corriente central del indigenismo que tendría pleno sentido dentro del proyecto 'revolucionario' del gobierno militar, en el que se llevó a cabo el último giro de tuerca: nacionalizar a los indígenas mediante su campesinización

16. Vázquez 1968: 967-968. Este texto de Vázquez fue presentado como ponencia en el VI Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, México, en 1968.

oficial, que suponía la expulsión de los hacendados, e indigenizar a la nación adoptando para esta, no para los indígenas, un discurso de exaltación de 'lo autóctono' en la definición cultural, demográfica, histórica y, aunque menos, política del Perú. Es posible que fuera Carlos Delgado quien atrajera a Mario Vázquez a colaborar con el gobierno militar como importante asesor civil del gobierno, el cual participó en la redacción de la Ley de Reforma Agraria y que conocía a Vázquez desde, por lo menos, la puesta en marcha del proyecto Perú-Cornell. Delgado, sociólogo dedicado a la teoría y planificación del desarrollo social, ex aprista sumamente crítico con los partidos políticos peruanos, había estado elaborando una perspectiva sobre el desarrollo que él entendía como propia y deducida de las características sociales e históricas del Perú. Siguiendo a otros investigadores destacados de la época, como Aníbal Quijano —a quien también estuvo leyendo Mario Vázquez—, para Delgado, el «indio» era una categoría de filiación sociocultural que designaba a las mayorías rurales del país situadas en las posiciones más subordinadas en una escala nacional de dominación y marginación; por lo tanto, las políticas de desarrollo destinadas a su liberación no podían ser otra cosa que la transformación de esa escala de dominación nacional. Este planteamiento de Delgado, que ya estaba en sus publicaciones previas al gobierno militar y a la reforma agraria,¹⁷ fue parte de su defensa del gobierno militar y de su importante aportación al discurso y a la práctica política del mismo como uno de los asesores civiles más influyentes y cercanos a Velasco. Delgado no tenía mucho que ver con el indigenismo, pero sus planteamientos sí que amparaban el tipo de indigenismo que representaba Mario Vázquez y que, con matices, se venía ejerciendo en el IIP con el Proyecto de Desarrollo e Integración de la Población Indígena.

La reforma agraria resultó en un proceso que desconcertó a sus propios impulsores gubernamentales y, también, a las organizaciones de izquierda, que quisieron ver en la misma una oportunidad para la movilización revolucionaria del campesinado. El libro de Enrique Mayer, *Cuentos feos de la reforma agraria*, retrata bien esos

17. Delgado 1971, compilación de textos preparados entre 1966 y junio de 1969.

desconciertos. Incluso Mario Vázquez publicaba, en 1977, un artículo, en el primer número de la revista *Socialismo y Participación*, en el que, aún defendiendo abiertamente el proceso, señalaba algunas de sus deficiencias y sus riesgos de cara al futuro. Entre estas críticas a la reforma, había una que le tocaba especialmente y que tenía que ver con el papel de la comunidad campesina en el mismo:

Privilegios en las Comunidades Campesinas.- La adjudicación y/o reivindicación de tierras a favor de Comunidades Campesinas, en algunos casos, solo ha favorecido a los grupos de poder local. Los comuneros ricos incrementan su riqueza mientras los comuneros pobres son Pastores y/o trabajadores eventuales, tal como ocurre en las Comunidades de Yanahuanca y Huachón en Pasco; Cajamarquilla y Cochabamba en Áncash; Ollanta y Cachimayo en Cuzco; etc. Urge la reforma de las Comunidades Campesinas la que deberá ser radical porque en su seno a través de los años se han producido una serie de distorsiones, que en muchos casos se asemejan a las haciendas andinas con sistema de peonaje y servidumbre. (Vázquez 1977: 105)

En esta consideración, se admitía que la reforma agraria no estaba alcanzando los objetivos que se había marcado respecto de la transformación de la vida cultural y social de los grupos indígenas en la dirección de mayor igualdad y desarrollo comunitario que se quería, el objetivo central de la antropología aplicada que inspiró el proyecto Perú-Cornell e incorporado a la reforma agraria al hacer de las comunidades su destinatario preferente. En ese mismo artículo, Vázquez mostraba, como después lo hicieron Favre y Mayer, que la reforma había tenido éxito en la cancelación del régimen oligárquico en la sierra peruana, pero parece que tenía dudas sobre sus efectos en la transformación real de los indígenas.

Además de la reforma agraria, otras iniciativas del gobierno militar asumieron ciertas reivindicaciones medulares del indigenismo. Una muy destacada siempre fue la promoción educativa integradora, pero respetuosa con elementos culturales que se debían preservar —tradiciones, conocimientos, valores y normas comunitarios, vínculo con la tierra, etc.—, lo que implicaba una educación bilingüe y adaptada a las condiciones rurales en que se desenvolvía la colectividad indígena. La reforma educativa, emprendida por el gobierno militar

en 1972, asumía este objetivo aunque sus resultados fueron bastante magros tanto en los presupuestos disponibles, las dotaciones asignadas a los «núcleos educativos comunales» y la efectiva escolarización de los alumnos, como en la ejecución de los nuevos programas educativos que, diseñados desde el Ministerio, no siempre contaban con el personal adecuado para desarrollarlo o con el suficiente apoyo por parte de la población indígena, que, en bastantes ocasiones, prefería la enseñanza en castellano a la ofrecida en lengua vernácula. El indigenismo subyacente en la reforma educativa, nada nuevo pero con renovada ambición, no alcanzó los objetivos propuestos de integración respetuosa y digna de los campesinos indígenas, e incluso podría haber acentuado la subordinación del mundo rural al urbano.¹⁸

Junto con la reforma de la educación, el Gobierno propuso y, en parte, llevó a cabo una política cultura nacionalista y popular, dentro de lo que, en el momento, pretendía ser una crítica a la «cultura de la dominación» —versión culturalista de la teoría de la dependencia—. Parte de esta política asumía una fuerte retórica indigenista como exaltación de la autenticidad nacional frente a las influencias culturales imperialistas. Sin embargo, como ha señalado Juan Ansión y es manifiesto en los propios discursos del Gobierno, esas interpelaciones indigenistas caían en idealizaciones reificadoras del mundo indígena presente y pasado, y quedaban subordinadas a una propuesta cultural más próxima al mundo urbano de los nuevos pueblos jóvenes. Como parte de esas iniciativas, el propio Velasco prometió, en la clausura del «39.º Congreso Internacional de de Americanistas», celebrado en la sede del Instituto de Estudios Peruanos en 1970: «un gran Museo de la Cultura Peruana que sea como el templo laico donde nuestra juventud aprenda a respetar y a amar nuestro pasado y sienta, vívidamente, el impulso creador de una nación que, orgullosa de su historia milenaria, encara con optimismo y con fe su porvenir» (citado en Ansión 1986: 51). Esta promesa no se cumplió, pero sí se puso en marcha el Instituto Nacional de Cultura, como reforma y ampliación

18. Sobre los propósitos y la realización de la reforma educativa, hay una considerable bibliografía, en la que cuestión indígena y educación rural se suelen solapar. Algunos ejemplos: Delgado 1981, Comisión de Reforma de la Educación 1970, Alberti y Cotler 1977, Matos Mar et ál. 1978 y Vázquez 1966.

de la anterior Casa de la Cultura, que emprendió un importante trabajo de investigación y difusión arqueológica, folclórica, cultural y educativa con una fuerte estética y revalorización pro indígena.

Pero tal vez la más audaz, aunque tardía, intervención indigenista del gobierno militar fue la oficialización del quechua con la Ley N.º 21156 de 27 de mayo de 1975. En un texto breve —tan solo cuatro pequeños párrafos de fundamentos y cinco artículos—, se establecía la oficialidad del quechua en toda la República al mismo nivel que el castellano y se mandaba su enseñanza en todo el sistema educativo. La ambición de la norma no tenía antecedentes en la historia de América Latina y ninguna de las posteriores leyes latinoamericanas llegaría a superarla. No se trataba de la promoción de la educación bilingüe o el reconocimiento local de algún idioma prehispánico, sino de la equiparación con el castellano y su enseñanza obligatoria para todos los peruanos, indígenas y no indígenas. En su brevedad, la ley no intentó siquiera adelantarse a alguno de los muchos problemas técnicos, administrativos, políticos y sociales que la misma abría, problemas que se manifestaron en la diversidad de comunidades quechuas. Con todo, el reto no fue menor y, para su realización, el 5 de junio del mismo año, ocho días después de la ley, se nombró una Comisión de Alto Nivel que presentó un primer informe a partir del cual se iniciaron actuaciones en el Ministerio de Educación. En poco más de un año, se había aprobado el «alfabeto oficial de la lengua quechua», con sus variantes, se realizaron cursos de educación bilingüe para profesores, se creó una Unidad de Educación Bilingüe en el Ministerio de Educación, y se entregó una colección de diccionarios elaborados por el Instituto de Estudios Peruanos, que llevaba un década trabajando cuestiones de lengua, educación y sectores rurales (Matos Mar et ál. 1978; Escobar, Matos Mar y Alberti 1975).

Estas tres áreas de la acción del gobierno militar, sin tener la importancia y los efectos de la reforma agraria, compartían con esta su objetivo de resolver la iterativa cuestión indígena como parte de la refundación nacional, que era el objetivo máximo de la revolución. Las propuestas indigenistas eran asumidas e incorporadas al proceso revolucionario, con lo que perdían su carácter de política especial para poblaciones de calidad especial. Sin embargo, se mantenía la tensión entre el objetivo de unificación nacional y la realidad social

fracturada en una irregular escala de dominaciones. Las líneas de fundamentación de la Ley N.º 21156 sintetizan esa tensión a tres bandas entre reconocer una historia y una situación injusta, rescatar a las víctimas de esa injusticia y lograr la unificación nacional:

Que es postulado del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada promover a superiores niveles de vida compatibles con la dignidad de la persona humana, a los sectores menos favorecidos de la población, realizando, entre otras, las transformación de las estructuras culturales del país, procurando la integración de los peruanos y fortaleciendo así la conciencia nacional;

Que la lengua quechua constituye un legado ancestral de la cultura peruana, cuya esencia debe ser preservada por el Estado y es actualmente el medio natural de comunicación de gran parte de nuestro pueblo;

Que al no tener acceso directo al conocimiento de las leyes y no apersonarse ante los organismos y reparticiones del Sector Público Nacional por razones de idiomas, vastos sectores de la población desconocen sus obligaciones y están limitados en el ejercicio de sus derechos, con menoscabo del principio de igualdad ante la Ley;

Que es una obligación moral del Gobierno Revolucionario, rescatar nuestro idioma nativo, como medio esencial para lograr la unificación nacional.

La revolución frente a una minoría en la periferia interna del Perú: el reconocimiento de los 'silvícolas' peruanos y la refutación del indigenismo

Como he tratado de mostrar, si por cuestión indígena se hacía referencia a las comunidades y la población de la sierra —poco más o menos era el diagnóstico al que se había llegado en los debates de los años veinte y treinta—, entonces el indigenismo no podía ser una mera política especial para la mejora e integración de una población especial minoritaria, pues esta era un tercio o más de la población nacional, claramente mayoritaria en los departamentos de la sierra, y constituía la matriz autóctona de la propia historia del Perú.

Pero ¿valía este argumento para la selva y sus habitantes? La respuesta es que no; la selva no era la cuestión nacional de la que hablaban Mariátegui o el aprismo; la selva y los «silvícolas» eran

marginales a esa cuestión, eran una oportunidad de recursos económicos y un problema de conservación de la frontera internacional. Esa población silvícola, indígena, no pasaba del 14% del total de los habitantes de todo el territorio de selva y ceja de selva, lo que suponía menos del 2% a escala nacional; además, no se tenía conocimiento sistemático de los mismos —las cifras, en los censos de población, eran estimaciones con grandes márgenes de error— y no aparecían como parte actora de la historia nacional: los indígenas de la selva eran otros indígenas más indígenas, más precolombinos, pues seguían siendo precolombinos, «salvajes» y otros términos despectivos usados para nombrarlos, es decir, todavía eran considerados prenacionales. Para esas tribus, poblaciones, familias, comunidades, no había habido ‘indigenismo’ más allá de cierta labor de algunas misiones católicas, del trabajo del Instituto Lingüístico de Verano, de algunas entradas militares y de algunos programas sociosanitarios puntuales, como los realizados por Kuczynski-Godard o las campañas internacionales contra la fiebre amarilla. Sigue siendo un tema por investigar cómo, en el desarrollo del indigenismo de las primeras décadas del siglo XX, no hubo mayor interés en lo que estaba ocurriendo en la selva y la montaña; las denuncias humanitarias por masacres, como las del Putumayo, no se transformaron en un reclamo por una mayor integración nacional de los ‘indígenas’ de la selva, como sí había ocurrido respecto de los indígenas de la sierra. El propio José Carlos Mariátegui, en su ambivalente diagnóstico del «problema indígena» como un problema de feudalismo en la producción agraria y no un problema étnico, mantiene la discusión en función de «raza», algo que, cuando se trataba de mayorías como los pueblos incásicos pierde relevancia, pero, cuando se trataba de minorías con un «bajo desarrollo civilizatorio», como suponía Mariátegui para los indígenas de la selva, recobraba fuerza al subrayar la distinción y la fractura dentro de la propia especie humana. Mariátegui escribía en 1929:

Estos indígenas, que reciben frecuentemente el nombre de ‘salvajes’, son étnicamente muy diferentes de los que anteceden [los indios incásicos].

[...] Su diseminación, por pequeños grupos, en las inmensas regiones selvosas, y en su nomadismo ligado a las necesidades de caza y de la

pesca, desconociendo casi la agricultura, son caracteres netamente opuestos a los de los indios incásicos.

Su civilización antigua no alcanzó probablemente, sino un nivel muy bajo. Sus idiomas y dialectos numerosos, en general pobres, en términos abstractos, su tendencia a la destrucción de la raza, también son caracteres opuestos a los de los indios incásicos.

Su identidad con respecto a la población en general, de reducida importancia; sus contactos con la 'civilización' y su rol en la estructura económica de cada país muy escaso cuando no inexistente. [...]. (Mariátegui 1972: 50)

La distinción que reproducía Mariátegui formaba parte de los discursos comunes de la época con influencia en el propio Código Penal de 1924, que, en sus artículos 44 y 45, diferenciaba entre «los "indígenas semicivilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo" (*i. e.* indígenas de la sierra) y los "salvajes" (*i. e.* los indígenas de la selva)» (Robin Azevedo 2009: 87), distinción que se mantendrá por bastante tiempo y que corrobora la afirmación que hacía Kuczynski-Godard de que nadie reparaba en los aborígenes de la selva cuando habla de indígenas en Perú, opinión que se constata en los escasos trabajos de investigación que llevó a cabo el IIP respecto de esas comunidades. Una norma que tuvo cierta importancia y vislumbraba un moderado cambio de la política estatal respecto de los indígenas de selva fue la Resolución Suprema 003 de 1 de marzo de 1957, en la que se regulaba la creación de «reservas» para las «tribus selvícolas», norma que se pretendía parte de una renovación completa de la legislación sobre «inmigración, colonización y tierras selváticas», en la que estaba trabajando una Comisión gubernamental; el objetivo era ordenar el desarrollo de vías de comunicación en el oriente y los procesos de colonización y desarrollo que se realizaran, así como preservar la posesión de la tierra para las tribus que demostrasen su posesión inmemorial. Sin embargo, tal objetivo no fue alcanzado y la legislación promulgada en 1909, en pleno auge de la extracción del caucho, siguió vigente hasta 1974.¹⁹

19. Sobre los lineamientos y el nivel de aplicación del Decreto Supremo 003 de 1957, en vigor hasta junio de 1974, pueden verse diversos análisis críticos, que

En esta escena, el gobierno militar no tuvo que enfrentar un conjunto de discursos indigenistas ni una abigarrada legislación proteccionista que hubiera fracasado en sus propósitos, sino que tuvo que construir casi de nueva planta un proyecto de protección y promoción económica, cultura y política que, en otro momento, se hubiera denominado como indigenista sin mayores problemas, pero que, en los años setenta, buscó una redefinición del mismo indigenismo. Este proyecto, como principal continuidad respecto de lo poco realizado anteriormente, mantenía la especificidad de los indígenas amazónicos respecto de los demás indígenas del Perú.

Adda Checás Cabrera, directora del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, ha señalado en un artículo titulado «El derecho de los pueblos indígenas y comunidades en el contexto histórico del Perú»:

Un hecho relevante en la historia legislativa del Perú es la Ley de Reforma Agraria (Decreto Ley N.º 17716) iniciada en 1969 por el General Juan Velasco Alvarado, quien rebautizó a las comunidades de indígenas por comunidades campesinas, pero no se ocupó en absoluto de las llamadas tribus selvícolas, que continuaron siendo vistas como salvajes.

En 1974 se promulgó el Decreto Ley N.º 20653, conocida como la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las regiones de Selva y Ceja de Selva. Esta Ley es la promotora de un verdadero cambio de estructuras en la Amazonía, a partir del reconocimiento de las «tribus selvícolas» en comunidades nativas. La ley reconoció su existencia legal y personería jurídica. (Checás Cabrera 2010)

En efecto, la reforma agraria, aunque era de obligado cumplimiento en todo el territorio peruano, no alcanzó a la selva y ceja de selva hasta cinco años después, también 24 de junio, como en 1969, Día del Campesino y, antes, día de un indio que nunca hizo referencia a los aborígenes de la selva. Pero, durante esos cinco años, no hubo un abandono sin más de las «tribus selvícolas», como parece sugerir

eran parte de la legitimación de la nueva legislación desarrollada por el gobierno militar de Velasco, en Chirif 1973, y Chirif y Mora 1977.

Chescas Cabrera en un exceso retórico que, en esta ocasión, no se corrobora con los hechos.²⁰

Stefano Varese cuenta que, en 1969, Mario Vázquez lo invitó a trabajar con él en la Dirección General de Comunidades Campesinas del Ministerio de Agricultura y Reforma Agraria con el objetivo de «extender los principios y el “proceso de reforma agraria”, iniciados en la costa y Sierra, hasta la región de la Amazonía». En una reunión con Carlos Delgado, algunos profesionales y varios coroneles, Vázquez le habría pedido que asumiera:

[...] el reto de definir las necesidades de las «poblaciones tribales» de la montaña y la Selva baja. Se trataba de desarrollar el marco jurídico para la protección de los derechos territoriales indígenas, garantizar la salvaguarda de sus derechos políticos, ciudadanos, lingüísticos y culturales; todo lo cual —Vázquez me recordaba— tenía que ser hecho rápidamente, sin recursos financieros sustanciales y con poquísima asistencia técnica. Más que nada estos estudios y programas tenían que realizarse a contrapelo de viejos y enraizados prejuicios racistas y culturales en contra de los indígenas de la Selva. Prejuicios y arbitrariedades compartidos con la misma pasión por criollos y mestizos, la oligarquía arrinconada por las reformas sociales, la anquilosada burocracia central y provincial e incluso la gran mayoría de los mismos oficiales del ejército que estaban manejando un gobierno cuya intención declarada era llevar la democracia social, cultural y política a todos los peruanos. (Cfr. «Introducción» en Varese 2006: LVII)

¿Quién era Stefano Varese en 1969? El autor de *La sal de los cerros*, un estudio sobre los campas-asháninkas, publicado en 1968, que, en palabras de Frederica Barclay, «dio inicio a la antropología amazónica en el Perú y renovó radicalmente la manera de acercarse a la historia de la región» (Barclay Rey de Castro 2006: 345). La

20. La documentación para la reconstrucción de la historia de esos años es escasa y difícil de encontrar, pues parece que fue destruida cuando clausuraron el SINAMOS, en cuya sede debía estar. Personas tan destacadas como Héctor Béjar mantienen esta versión, y lo cierto es que, hasta para los autores de los estudios y documentos que se produjeron en eso años, les resulta difícil localizar algún ejemplar. El Centro de Documentación del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica es uno de los lugares donde se puede encontrar información.

importancia de este trabajo no estaba en que fuese la primera publicación 'científica' sobre los indígenas de la selva, que, en cualquier caso, eran pocas, sino en el contraste que suponía respecto de muchas de esas publicaciones. Basta con compararlo con una publicación de la Facultad de Ciencias Económicas y Comerciales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1965, titulada *La población de la Amazonía peruana*. Esta última, con el propósito de hacer ciencia y combatir prejuicios, habla de poblaciones no-civilizadas, de razas, de predominio del factor geográfico en la conformación y distribución de las poblaciones, de *cacotenia*, etc.; conjunto de elementos que ya criticara Paz Soldán y Kuczynski-Godard en 1948, pero que se repetían como parte habitual del discurso sobre el oriente peruano.

Lo más interesante del libro de Varese, aunque él lo estimara una debilidad del mismo, es que se trata más de una etnohistoria de los «campa» dentro de la historia general del Perú que de una etnología descriptiva de una población autorreferente. El principal objetivo del libro de Varese era presentar la realidad social de los campas como parte activa de una historia más general que involucraba a otras etnias amazónicas y no amazónicas, a misioneros, militares, colonos, madereros, legislaciones, mercados locales e internacionales, Estados, etc., una historia en la que los campas-asháninkas habían sido objeto y actores con capacidad para resistir y proyectar una «utopía» de autodeterminación. Todo esto estaba en el libro de Varese sustentado con calidad científica más allá de su apuesta, algo más valorativa, por una antropología utópica que ya defendía en ese libro y que presentó en un artículo publicado en el primer número de la revista *Textual*, editada por el Instituto Nacional de Cultura en junio de 1971.²¹

Con este currículum,²² los dos más importantes asesores civiles en cuestiones agrarias e indígenas del gobierno militar le encargan

21. El texto de este artículo está incluido como apéndice en Varese 2006.

22. El propio Varese también señala como dato importante de su biografía que, en 1967, había publicado en la revista *Amaru* un artículo titulado «La nueva conquista de la selva», en el que denunciaba la política de ocupación que estaba llevando a cabo el gobierno del presidente Belaunde Terry y que había llegado a ordenar el bombardeo de los poblados de Mayoruna (Matsés); en 1970, Varese y su esposa visitaron a los supervivientes del bombardeo, experiencia que marcó definitivamente su posición; en Varese 2004: 3.

a Varese diseñar la política del Gobierno para la selva, privilegiando a las «poblaciones tribales»; encargo que puso en marcha, en 1970, con la creación de la División de Poblaciones Amazónicas dentro del Ministerio de Agricultura y Reforma Agraria. La oficina creada por Varese pasó a la Dirección General de Organizaciones Rurales del SINAMOS una vez que este se constituye a mediados de 1971. Dos años más tarde, Alberto Chirif sustituye a su profesor, mentor y amigo Stefano Varese en ese puesto, al pasar este al Centro de Estudio de la Participación Popular (SINAMOS/OIT), donde trabajaban Darcy Ribeiro y varios matemáticos en el diseño de un modelo de integración entre aproximaciones cuantitativas sobre las necesidades físicas (tierras y otros recursos) y aproximaciones cualitativas sobre necesidades-recursos culturales para la supervivencia de las distintas comunidades y etnias de la Amazonía.

Según Varese, el trabajo iniciado en 1970 comenzó a revertir en 1974 con el comienzo del final del gobierno de Velasco, aunque habían logrado la promulgación de la Ley N.º 20653 de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva. También se habían levantado importantes investigaciones de campo sobre los distintos grupos etnolingüísticos de la región, que llevaron a varias publicaciones y al reconocimiento oficial de los nombres con los que esos grupos se autoidentificaban, con lo que se rompió con el genérico y mistificador «nativos» o «selvícolas» con los que solían ser nombrados por el resto de la sociedad peruana. Una publicación importante en este esfuerzo fue la de Darcy Ribeiro y Mary Ruth Wise, *Los grupos étnicos de la amazonía Peruana* (sic.); pero la que contenía la síntesis del proyecto y sus realizaciones, a fines de 1976, fue el *Atlas de comunidades nativas*, publicado por la Dirección General de Organizaciones Rurales del SINAMOS poco antes de la clausura de este y del definitivo giro conservador de la segunda fase del gobierno militar, presidido desde el 29 de agosto de 1975 por Francisco Morales Bermúdez.

En todo esto, también es muy importante señalar que, desde antes del gobierno militar de Velasco, algunos grupos indígenas de la Amazonía venían organizándose y buscando el apoyo y el reconocimiento del Estado, especialmente buscaban la declaración de «reserva» para sus territorios de acuerdo con el Decreto Supremo

03 de 1 de marzo de 1957. El antropólogo Richard Chase Smith, que, en la segunda mitad de los años sesenta, trabajaba en la promoción comunitaria como voluntario de la agencia estadounidense Cuerpos de Paz, ha relatado cómo se comenzaron a vertebrar las primeras organizaciones, entre 1966 y 1969, en torno a «la noción de comunidad como un lugar de residencia, como una estrategia política para la defensa de los recursos naturales y la tierra, como un lugar seguro para vivir la cultura indígena, y como una entidad legal que puede tener un título territorial o lograr acciones burocráticas o legales. Estos fueron años cruciales», y señala:

Después de dos años de cuidadosa preparación, las 20 nuevas comunidades Amuesha enviaron representantes, ancianos en su mayoría, y maestro de escuela, para una conferencia en la comunidad de Miraflores (Oxapampa) en julio de 1969. Es muy probable que la novedad del evento atrajera a algunos, pero muchos vinieron esperanzados para hacer pedidos a los encargados del programa de Reforma Agraria quienes prometieron atender las demandas sobre territorios comunales. Las discusiones llevadas a cabo durante los tres días de reunión se enfocaron desde los problemas de educación y salud hasta los abusos cometidos por los patrones cafetaleros y ganaderos. El asunto que estuvo en todas las mentes, el que salía en toda conversación, fue el de la tierra y sus recursos: cómo protegerlos ante la incesante invasión de los colonos. *Los que estaban reunidos escribieron una carta al presidente del Perú* exigiendo al gobierno prestar más atención a su situación y otorgarles títulos de propiedad comunitaria sobre tierras con un área suficiente para garantizar su reproducción física y cultural como pueblo [cursivas añadidas]. (Smith 1996: 89)

Es claro, entonces, que la invitación que Mario Vázquez hizo a Varese para diseñar una política de reformas para los indígenas de la Amazonía ya tenía una demanda entre, al menos, algunas de aquellas «poblaciones tribales» y los nuevos antropólogos o cooperantes que trabajaban con ellos. No fue todo iniciativa del Gobierno, aunque no parece que las demandas procedentes de los indígenas amazónicos tuvieran una gran repercusión inmediata en la sociedad y la política nacional: baste reseñar cómo, según la recopilación de noticias de prensa que hizo DESCO para el año 1974, la publicación de la Ley de

Comunidades Nativas no concitó el más mínimo interés en la prensa publicada en Lima, ni una sola noticia —aunque terminaría siendo la ley más influyente en la selva peruana desde el comienzo de la República—, una nula repercusión periodística muy distinta a la que tuvo la promulgación de la Ley de Reforma Agraria el 24 de junio de 1969, cuando las respuestas económicas, sociales y políticas fueron muchas y Carlos Delgado pensaba que se iniciaría la guerra civil en el país.²³

Aunque tenía bastantes semejanzas con lo realizado en la sierra, la Ley de Comunidades Nativas de 1974 supuso un cambio de orientación política mucho más radical que lo realizado respecto de las comunidades campesinas, pues, en este caso, era una redefinición de la política indigenista, acompañada de una redistribución de la propiedad de la tierra, lo que la hacía 'revolucionaria', pero, en el caso de las comunidades nativas, consistía en el reconocimiento *ex novo*²⁴ de su existencia legal con personalidad jurídica, lo que daba calidad de actor reconocido por el Estado peruano a los «grupos tribales de la Selva y ceja de Selva [constituidos] por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso»²⁵. Además, se establecía el derecho de las comunidades a la propiedad de sus territorios y el carácter inalienable,

23. Julio Cotler ha contado, en varias ocasiones, esta anécdota según la cual Delgado, uno de los principales impulsores y redactores de la Ley de Reforma Agraria, estuvo con él la tarde del día 23 de junio de 1974 y le manifestó su convicción de que la resistencia a la promulgación de la Ley al día siguiente iniciaría una guerra civil o, cuanto menos, una violenta conflictividad social y política, algo que no ocurrió, y la conflictividad social que acompañó a la aplicación de la reforma agraria fue, básicamente, la protagonizada por campesinos que pedían la pronta afectación de la misma o la directa ocupación de tierras.

24. Se podría discutir si las Constituciones de 1920 y 1933 incluían o no a los indígenas amazónicos bajo el paraguas de la comunidades indígenas, pero todo parece indicar que el sentido de esas Constituciones y, claramente, de la práctica jurídica y política imperante hasta 1974 era de exclusión o, directamente, de desatención por tratarse de poblaciones ajenas al propio Derecho.

25. Decreto Ley N.º 20653, artículo 7.

imprescriptible e inembargable de los mismos, así como algunos dispositivos de autonomía y justicia con validez dentro de la comunidad y ante los tribunales comunes o privativos de la justicia ordinaria, así como algunas prerrogativas ante las administraciones públicas en temas fiscales, comerciales, agrarios, educativos y servicios públicos.²⁶ En cualquier caso, el reconocimiento y promoción de las comunidades nativas se hizo dentro de un decreto ley de 74 artículos y 10 disposiciones que estaban orientados a «la instauración de un ordenamiento de los derechos de propiedad, uso y trabajo de la tierra, concordante con los principios de la Reforma Agraria», que derogaba la longeva Ley N.º 1220 de 1909: la mayor parte de la conocida como Ley de Comunidades Nativas estaba dedicada a normar y reorientar la colonización y explotación de la selva y ceja de selva. Sería esta parte desarrollista la que fue modificada por la segunda fase del gobierno militar el 8 de mayo de 1978 con la nueva Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva, que apostaba por incentivar la iniciativas empresarial en la explotación minera, agraria y forestal de la región.

En realidad, la iniciativa que Varese y los equipos con los que trabajó pusieron en marcha, en 1970, quedó frenada en 1978 con el final de la reforma agraria, las políticas contra la crisis económica y el crecimiento de la explotación petrolera en la selva. Mientras tanto, se había conseguido un importante número de reconocimientos legales de comunidades nativas y de asignación de territorios, así como el despliegue de un discurso alternativo al indigenismo de integración nacional vigente en las reformas agraria, educativa o cultural; un discurso que compartía preguntas con el indigenismo dominante, pero que las contestaba en un contradictorio sentido pro y posindigenista. En la construcción de este discurso, también fue Stefano Varese su principal autor, con la participación destacada de Darcy Ribeiro y Alberto Chirif. Son los años de las críticas al indigenismo de las declaraciones de Barbados I y II que, en el Perú, ganaron espacio en las actuaciones y discursos en torno a los indígenas de la selva. La tesis central estaba en rechazar el objetivo de integración a la unidad

26. Los artículos del 6 al 24 del Decreto Ley N.º 20653 contienen la definición jurídica de las comunidades y el conjunto de prerrogativas que le serían propias.

nacional estatal que pretendía el indigenismo oficial —el de Mario Vázquez en la reforma agraria— al mismo tiempo que se propugnaba una legislación y una política especial que amparase el desarrollo de las comunidades nativas como identidades socioculturales con historia propia, incluso con rasgos de identidad nacional propios dentro del Perú; además, este reconocimiento de los rasgos específicos llevaría aparejado la protección de sus instituciones religiosas, culturales y económicas, como la propia economía de subsistencia practicada en la selva pues sería la mejor solución para la preservación de la comunidad nativa y de la propia selva. Varese defendió el «tribalismo» como solución ecológica y sociopolítica, ya que había demostrado ser:

[...] una vía natural de desarrollo no solo de los grupos étnicos, sino de todas las áreas de las Selva que incluye a las poblaciones colónicas y ribereñas [...] Un grupo tribal, y dentro de éste las comunidades nativas locales, no solo no representan una oposición al nacionalismo, sino que constituyen una entidad social y económica natural en toda la amplitud de sus relaciones estructurales y es claramente una entidad administrativa que puede y tiene que ser tratada como tal en el ámbito de la política nacional: negamos que el camino de la integración (eufemismo que esconde una verdadera fagocitación social, cultural y económica) sea el de la destribalización y de la aculturación; afirmamos que solo apoyando, consolidando y reforzando a la tribu, a cada comunidad local se puede aspirar al logro de esa unidad en la variedad, de esa unión y cohesión alrededor de objetivos comunes de toda la nación. Un gobierno formado voluntariamente por los miembros de las tribus confederadas no se opone en nada al desarrollo económico ni a los valores nacionales [...] La unidad y el desarrollo nacional no se logra sobre los escombros de sociedades indígenas agredidas, destruidas y alquiladas, sobre la vergüenza de la propia lengua, tradiciones y organización. No faltan ejemplos en el mundo, de osadas concepciones y realizaciones nacionales verdaderamente pluralistas. Citamos solamente a Yugoslavia que comprende 5 naciones, 2 regiones autónomas, 4 idiomas nacionales, 2 formas de escritura, 10 grupos minoritarios con derecho a su idioma y cultura.²⁷

27. Varese 2006: 253-254. La cita procede del artículo de Varese titulado «Consideraciones de antropología utópica», publicado en *Textual*, revista del Instituto

Desde las oficinas gubernamentales, Varese lideró esa crítica al indigenismo que, sin su retórica y de manera algo más pragmática, estaba presente en un documento fundamental del proceso, el *Atlas de comunidades nativas*, de Alberto Chirif y Carlos Mora, terminado en diciembre de 1976 y publicado en 1977 por la Dirección General de Organizaciones Rurales. Para esa fecha, el proceso estaba avanzado en sus diversos frentes: en la investigación y el diagnóstico de la situación en que se encontraban las poblaciones nativas de la selva según sus «grados de integración a la sociedad nacional»²⁸ y su variada distribución en grupos etnolingüísticos, redes familiares más o menos asentadas o nómadas, comunidades, asentamientos, proletarización, etc.; y en la promoción para la constitución de comunidades nativas y su reconocimiento oficial con la consiguiente asignación de territorio comunal, así como la organización de esas comunidades en ligas agrarias dentro de la Confederación Nacional Agraria como pilar de participación política en el «proceso revolucionario» que dirigían las fuerzas armadas.

Según consta en su presentación, el *Atlas de comunidades nativas* estaba dirigido «fundamentalmente a los escolares a fin que comiencen a tomar contacto con la lejana realidad que es para ellos en este momento el mundo de las Comunidades Nativas» y también a los universitarios y a los funcionarios. Se trataba, por tanto, de un texto que pretendía una enseñanza a los peruanos y el reconocimiento de estos de la existencia de las comunidades nativas y de la nueva política del Gobierno sobre estas. Esa presentación comenzaba con

Nacional de Cultura, en junio de 1971, y reproducido en la edición de *La sal de los cerros* que uso aquí. También está reproducido, en esta edición, el texto «Sociedades nativas de la selva y situación política», preparado, a fines de 1971, para ser incluido en un diagnóstico del Perú rural y publicado en Chang 1972. Otro importante texto, en el mismo sentido del citado, es Varese 1975, publicado como parte de un monográfico dedicado a Perú de la revista del Instituto Indigenista Interamericano, *América Indígena*, buque insignia del indigenismo integracionista; en este monográfico, los artículos sobre selva eran la mitad del mismo y los de mayor peso.

28. El estudio de estos grados de integración era una perspectiva iniciada por Darcy Ribeiro para toda América Latina, que dio lugar al libro de Ribeiro y Wise, *Los grupos étnicos de la amazonía Peruana* (sic.), 2008 (1978).

un tema que se había convertido en insoslayable desde la promulgación de la reforma agraria en 1969: el nombre o rebautizo de las comunidades:

Los nativos de la Amazonía peruana fueron otrora llamados salvajes. La pregunta deviene inevitable: ¿qué es lo que separa a aquéllos de éstos? O mejor dicho: ¿responde el cambio de denominación a una evolución de los individuos mismos o, por el contrario, a una modificación sustancial de la concepción de la sociedad que los ha calificado con tales apelativos?

Dar respuesta a esta pregunta es sin duda difícil. De todas maneras, esto requeriría un conocimiento profundo de la estructura social, económica y cultural de las Comunidades Nativas, así como también de las relaciones históricas desarrolladas entre ellas y de la sociedad dominante. Por ello, en este momento más que una respuesta deseamos tan solo aportar algunos elementos de juicio que ayuden a esclarecer la situación y que permitan, a largo plazo, que cada lector formule su propia respuesta. Lo dicho constituye, además, uno de los principales objetivos del presente trabajo. (Chirif y Mora 1977: 6)

Con estas líneas, el *Atlas* entraba en un debate que desbordaba lo puramente terminológico y que tenía una larga historia, como ya vimos para el caso de las comunidades campesinas. El uso del término 'nativas' logró la suficiente distinción de los grupos a los que se hacía referencia, y los mantuvo en un discurso de identidad étnica original discernible respecto de los foráneos como eran los colonos procedentes de la sierra o del extranjero, al mismo tiempo que era consistente con la posición gubernamental de evitar el término 'indígena'. Las comunidades de la selva y ceja de selva no se identificaban por su actividad productiva, sino por la preservación de rasgos propios pese a que estuvieran afectados por los diversos grados de contacto e integración con los demás sectores de la sociedad y la historia del Perú. El principal título de esas comunidades era esa preservación y el derecho a la misma frente a las iniciativas económicas y migratorias de otros grupos sociales del Perú. Este era el hilo conductor del discurso que planteaba el *Atlas* y que ya estaba en la Ley de Comunidades Nativas. En el *Atlas* —tras varios epígrafes dedicados a la historia de las comunidades de selva y ceja de selva, así como

a la legislación colonial y republicanas sobre la región y los diversos procesos de colonización de la misma—, se dedica un epígrafe a defender unos «Apuntes para una concepción del desarrollo de las comunidades nativas». Es breve, pero intenso y clarificador. En el mismo, se rechaza el paternalismo y el integracionismo de los proyectos indigenistas habituales desde los años veinte. Se hace notar como estos habrían sido cómplices de la colonización y explotación foránea de la selva, con resultados genocidas y etnocidas, incluso cuando no fuera su propósito, pues contribuyeron a la descalificación del «indio» al señalarlo como portador de un problema que no estaba en ellos, sino en la estructura económica y social del Perú. Desde esta toma de posición, se hacían dos propuestas que tenían bastante en común con los «denostados» discursos indigenistas: una era la necesidad de una legislación y una política estatal especial de protección y promoción de las comunidades nativas basadas en conocimientos válidos, y la otra era que esa legislación y política debían considerar a la economía de subsistencia como la clave para combinar desarrollo económico de la región y respeto a los derechos legítimos de sus primeros habitantes. Dos citas sintetizan estas propuestas:

Rechazar el paternalismo no supone, por el contrario, dejar de reclamar la necesidad de una legislación especial para encarar el problema de las comunidades nativas en su especificidad, considerando sus características propias así como también el medio ambiente en el que ellas se desenvuelven. Mediante dicha legislación, formulada a partir del conocimiento profundo de las comunidades nativas y de los problemas que las afectan en tanto que pobladores de una región determinada, el Estado debe procurar crear las condiciones adecuadas para el desarrollo de la sociedad en su conjunto. (Chirif y Mora 1977: 45)

Esta primera cita llevaba la crítica a la situación de las comunidades nativas y a los indigenismos precedentes al espacio de la posibilidad gubernamental, de la acción política: incluso cuando se postulaba un cambio radical, este constituía una interpelación al Estado y una defensa del interpelador, del conocedor, de quienes tienen un vínculo emocional y experto con los sujetos para los que se diseña la política especial. Erving Goffman relacionaba este proceso y su discurso de legitimación con la posición de aquellas personas

que, sin ser parte de los estigmatizados, pueden actuar como mediadores entre estos y los no estigmatizados o directamente como sus delegados.²⁹

La segunda cita es la siguiente:

En tanto que se elabora el modelo social económicamente justo y técnicamente adecuado a las condiciones ecológicas de la Amazonía, creemos además que el Estado debe incentivar y reforzar la economía de subsistencia para así permitir no solo un mejor nivel de alimentación y, en general, de satisfacción de las necesidades básicas de la población, sino también su menor dependencia de las imposiciones del sistema de mercado. Según la concepción integracionista que criticábamos al comienzo, toda forma de subsistencia debe ser considerada inferior y anacrónica.

La propuesta enunciada no significa, de manera alguna, una regresión histórica. Se trata en realidad de rescatar y valorar debidamente una modalidad económica de suma importancia para la población rural amazónica quien, por el momento, y en las condiciones adversas que le presenta el mercado [...] se ven marginados del acceso a los bienes que requieren para satisfacer sus necesidades urgentes [...].

En resumen, pensamos que no es justo ni conveniente para la región propiciar el desarrollo de una economía tendiente a solucionar las demandas del mercado nacional e internacional en la medida que las propias necesidades regionales y locales no han sido cubiertas. (Chirif y Mora 1977: 48-49)

Aquí se desarrolla otra constante del indigenismo como es la reivindicación de los derechos legítimos de las comunidades y de sus maneras sociales y culturales de vivir, maneras de las que los no nativos podrían aprender mucho y cuya inclusión en la trama general de la sociedad nacional contribuiría al fortalecimiento de la misma. Sin embargo, este típico argumento indigenista no se limita a la defensa del derecho y de la especificidad histórica y cultural, sino que va más allá y denuncia la ilegitimidad de los no nativos para afectar la vida de los nativos sin el consentimiento de estos y sin contribuir

29. Goffman 2006, en especial el epígrafe del primer capítulo, titulado «El igual y el sabio».

a preservar sus modos de vida. Esta propuesta va más allá del indigenismo de la reforma agraria y está en el nacimiento de las corrientes posteriores que asumirán el multiculturalismo y la plurinacionalidad como criterios y objetivos fundamentales.

Con todos estos elementos, entiendo que, en el caso de las políticas respecto de las poblaciones nativas de la selva y ceja de selva, el gobierno militar de Velasco Alvarado hizo posible una opción que suponía una continuidad y una alternativa con la historia del indigenismo en el Perú, continuidad y alternativa imbricadas en la contraposición de las propuestas de Mario Vázquez y Stefano Varese.

Conclusión: el valor de las etiquetas entre indigenismo y/o revolución

Toda situación o entramado social es historia aunque esta no haya sido contada o, mejor dicho, analizada y expuesta por las diversas ciencias sociales. En el estudio del mundo social, como dijera Reinhart Koselleck, siempre nos enfrentamos a la tensión entre narrar los encadenamientos de acontecimientos y significados a lo largo de cierto periodo de tiempo y la descripción analítica de algunos de esos acontecimientos y significados como parte de alguna estructura social contemporánea: son aproximaciones indisociables y, al mismo tiempo, incomparables. Cuando en 1972 Alejandro Marroquín trataba de analizar los significados que las reformas del gobierno militar de Velasco Alvarado, con el objetivo entender y defender la actualidad del indigenismo, estaba participando de esta tensión científica entre la narración y la «disección» (para usar el término médico de Kuczynski-Godard), a la que se unía el afán, también científico aunque con sesgo voluntarista, por lograr un conocimiento con valor para la acción política. Era el momento de analizar y evaluar las acciones del gobierno militar para proponer líneas en las que seguir con esas acciones o modificarlas. Para Marroquín, el gobierno militar estaba cumpliendo con el objetivo máximo del indigenismo: remover los obstáculos que impedían el desarrollo de los pueblos indígenas y lograr la integración nacional, no solo de los indígenas, sino de toda la sociedad peruana; pero le preocupaba que, en este proceso, se perdiera el importante matiz indigenista de amparar las

formas culturales de esos grupos indígenas que les daban identidad como tales, lo que conllevaría la doble tragedia de haber sufrido una identidad estigmatizada durante siglos por su posición subordinada en la historia nacional y luego tener que diluirse en la homogeneización nacional cuando se eliminan las condiciones de aquella subordinación secular. Dentro de esta preocupación, Marroquín veía una distinción importante entre, por una parte, la transformación que permitía la reforma agraria como solución imbricada a la cuestión indígena y a la integración nacional, algo asociado a las mayorías indígenas de la sierra, y, por otra, cómo lograr un desarrollo autónomo de los grupos etnolingüísticos de la selva, que no eran parte de la cuestión nacional y que merecían un trato especial. Pienso que, en los párrafos de Marroquín citados al inicio de este texto, se encuentra un análisis de coyuntura que es parte, casi contra sus pretensiones, del contradictorio relato del indigenismo en América Latina y en Perú: cuando el indigenismo dirigido a una gran población indígena es asumido como parte de la política nacional, la «revolución», y se diluye o solapa bajo esta, entonces, para que el indigenismo recupere su especificidad, debe volver a su fuente original y dedicar su esfuerzo a los indígenas minoritarios aún estigmatizados y marginados.

Aquella «alianza 'indigenista' entre el Estado, sectores de la intelectualidad y de las dirigencias campesinas» de la que hablaba Carlos Iván Degregori al referirse al gobierno de Velasco Alvarado, no fue un momento fulgurante y algo evanescente en la historia del Perú. Su intensidad y ambición radicalizó las expectativas de una larga historia indigenista hasta el punto de soslayar las realizaciones de la misma y constituirse en una moción alternativa a la totalidad del indigenismo. Las energías empleadas en las disputas por los apelativos, por las etiquetas —indígena, campesino, nativo, cultural, económico, nacional, peruano, revolucionario, indigenista, etc.— muestran el proceso político en el que fueron empleadas para redefinir la historia y crear una legitimidad *ex novo* para las reformas del gobierno militar. Es interesante subrayar que esas disputas y redefiniciones no estaban solo ni principalmente inspiradas por los militares reformistas que sostenían el gobierno, sino que derivaban de la propia trayectoria del indigenismo y de sus insalvables contradicciones: de un lado, entre la integración nacional moderna y la preservación de identidades

socioculturales autóctonas; y, de otro lado, entre legitimidad científica y promoción política. Mario Vázquez y Stefano Varese son casos paradigmáticos de esa enérgica participación en el proceso, pero también lo son José Matos Mar, José María Arguedas, Aníbal Quijano y tantos otros que intervinieron de manera destacada en la vida social, política y científica de aquellos años, por no abundar en intelectuales extranjeros como el brasileño Darcy Ribeiro que, a modo de nuevo Moisés Sáenz, cumplía el rol del indigenista transamericano.

El gobierno militar asumió con distinta suerte y ambición los temas fundamentales del indigenismo: la reforma agraria, la educación rural y bilingüe, la promoción y preservación cultural y su elevación a la categoría de nacional, la autonomía comunal, la legislación protectora junto a la ciudadanización —esta, dentro del esquema participacionista-corporativo del régimen—, etc. Todo esto bajo las habituales tensiones indigenistas: rural y urbano, mayorías o minorías, autóctono y/o foráneo, tradición o modernidad, reforma o revolución, acercamiento científico y empático junto a voluntad y posibilidad política; temas y tensiones que sitúan la «cuestión indígena» como historia transversal de la sociedad y el Estado, y a la propia historia como estructural de opciones en la que se definen las identidades colectivas: la cuestión indígena nunca es fundamentalmente economía o tierra o cultura o servidumbre o ciudadanía o conquista o identidad, nunca es un fundamento, sino diversas historias entramadas como juegos de lenguaje en los que algunos términos metonímicos —indígena, comunidad, criollo, aborígen— articulan espacios y tiempos separados en la realidad social.

Kuczynski-Godard —ese médico alemán que buscaba explicaciones sociosanitarias del desarrollo de las patologías en comunidades semiaisladas o de reciente contacto, que dejó Alemania para no ser víctima de los nazis y que, en Perú, sintió la necesidad de afrancesar su nombre para no ser víctima de la germanofobia— había usado el adjetivo 'bifronte' para calificar la vida colectiva de los campesinos-indígenas de Ayacucho que transitaban entre la sierra y la selva, una movilidad que no se daba solo en Ayacucho, sino también en Puno, Cuzco o en Áncash, con la emigración temporal a las islas guaneras. Aquí he usado el calificativo 'bifronte' para indicar la doble cara que la historia del indigenismo peruano muestra durante

el gobierno militar, la de la continuidad solapada en la nacionalización de la sierra y la alternativa exaltada en la selva; caras encajadas una en la otra que nos cuentan y nos dibujan el afán por superar una historia patria vivida como dualismo e, incluso, esquizofrenia, en la que las promesas siempre pueden ser presentadas como problemas de una historia sin fin.

Bibliografía

ALBERTI, Giorgio y Julio COTLER (coords.)

1977 *Aspectos sociales de la educación rural en el Perú*. Lima: IEP.

ALFARO, Consuelo

1975 «Las comunidades selváticas: integrarlas ¿a qué sistema?»: 321-327. En *América indígena*, vol. XXXV, n.º 2.

ANSIÓN, Juan

1986 *Anhelos y sinsabores: dos décadas de políticas culturales del estado peruano*. Lima: Gredes.

ARAMBURÚ, Carlos E.

1983 «Tendencias demográficas recientes en el Perú: consecuencias económicas y sociales»: 11-114. En INANDEP, *Población y políticas de desarrollo en el Perú*. Lima: Instituto Andino de Estudios en Población y Desarrollo.

BARCLAY REY DE CASTRO, Frederica

2006 [1968] «Colofón. La impronta de *La sal de los cerros* en los estudios amazónicos». En Stefano Varese, *La sal de los cerros*. Lima: Fondo Editorial del Congreso (4.ª ed.).

BARRANTES, Emilio

1990 *Crónica de una reforma*. Lima: INPET-CONCYTEC.

BELTRÁN, Pedro G.

1976 *La verdadera realidad peruana*. Madrid: Librería Editorial San Martín.

CABALLERO, José María y Elena ÁLVAREZ

1980 *Aspectos cuantitativos de la reforma agraria (1969-1979)*. Lima: IEP.

CADENA, Marisol de la

- 1989 «Cooperación y conflicto». En Enrique Mayer y Marisol de la Cadena, *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*. Lima: IEP.
- 2008 «La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad». En Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval (compiladores), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: IEP.

CASTILLO CASTAÑEDA, Pedro

- 2007 «Las comunidades campesinas en el siglo XXI: balance jurídico»: 15-106. En varios autores, *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Allpa.

CÁTEDRA NUESTRA SELVA

- 1965 *La población de la Amazonía peruana*. Lima: UNMSM-Facultad de Ciencias Económicas y Comerciales.

CHANG, Sergio

- 1972 *Diagnóstico socioeconómico preliminar del área rural peruana*. Lima: Dirección General de Organizaciones Rurales ONAMS.

CHECAS CABRERA, Adda

- 2010 «El Derecho de los Pueblos Indígenas y Comunidades en el Contexto Histórico del Perú»: 8 [<http://www.caaap.org.pe>] fecha de captura 12-09-2010] Lima: CAAAP.

CHIRIF, Alberto

- 1973 «Ocupación territorial de la Amazonía y marginación de la posición nativa»: 265-295. En *América indígena*, vol. XXXIII, n.º 2.
- 1976a «En torno a la titulación de las comunidades Nativas y a los recursos forestales y de fauna silvestre». Lima: copia mimeográfica existente en Centro de Documentación del CAAAP.
- 1976b «La cuestión de las tierras y del desarrollo económico en las comunidades». Lima: copia mimeográfica existente en Centro de Documentación del CAAAP.

- 1976c «La Ley Forestal y de Fauna y su importancia para las Comunidades Nativas». Lima: copia mimeográfica existente en Centro de Documentación del CAAAP.

CHIRIF, Alberto, Carlos MORA

- 1977 *Atlas de comunidades nativas*. Lima: SINAMOS.

COMISIÓN DE REFORMA DE LA EDUCACIÓN

- 1970 *Reforma de la educación peruana: informe general*. Lima: Ministerio de Educación.

CUETO, Marcos

- 2001 «Un médico alemán en los Andes: La visión médico social de Maxime Kuczynski Godard». En *Allpanchis*, n.º 56: 39-74.

DAVIS, Thomas M.

- 1974 *Indian Integration in Peru: a half century of experience, 1900-1948*. Lincoln: University of Nebraska Press.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1995 «El estudio del otro: cambios en el análisis sobre la etnicidad en el Perú». En Julio Cotler (ed.) *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: IEP.

DELGADO, Carlos

- 1971 *Problemas sociales en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP.
- 1972a «Participación campesina, reforma agraria y movilización social». En *Participación*, año I, n.º 1, dic. Lima.
- 1972b *El proceso revolucionario peruano: testimonio de lucha*. México, D. F.: Siglo XXI.

DELGADO, Kenneth

- 1981 *Reforma educativa: ¿qué pasó?* Lima: Sagsa.

ESCOBAR, Alberto, José MATOS MAR y Giorgio ALBERTI

- 1975 *Perú ¿país bilingüe?* Lima: IEP.

FAVRE, Henri

- 1991 «Reforma agraria y etnicidad en el Perú durante el gobierno revolucionario de las fuerzas armadas (1968-1980)»: 23-49. En *Cuadernos americanos*, 6 (30). México, D. F.: UNAM.

FRANCO, Carlos

- 1983a «Los significados de la experiencia velasquista: forma política y contenido social». En Carlos Franco, *El Perú de Velasco*, t. II. Lima: CEDEP.
- 1993b «El sentido del velasquismo en la construcción de una comunidad nacional-ciudadana en el Perú». En *Socialismo y Participación*, n.º 63. Lima: CEDEP.

FUENZALIDA, Fernando

- 1970 «Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo». En VV. AA., *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.

GIRAUDO, Laura

- 2008 *Anular las distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- 2009 *La questione indígena in America Latina*. Roma: Carocci.

GOBIERNO DEL PERÚ

- 1977 *Plan de gobierno Túpac Amaru. Decreto Supremo N.º 020-77-PM de 4 de octubre de 1977. Periodo 1977-1980. Anexo el proyecto*, Lima.

GOFFMAN, Erving

- 2006 *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

GONZALES DE OLARTE, Efraín

- 1995 «Transformaciones sin desarrollo: Perú 1964-1994»: 41-68. En Julio Cotler (ed.), *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: IEP.

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

- 1977 *Política cultural del Perú*. París: UNESCO.

INSTITUTO NACIONAL DE PLANIFICACIÓN

- 1971 *Políticas de movilización social; cooperativismo y autogestión; servicios generales y seguridad social*. Lima: Mimeo.

KUCZYNSKI-GODARD, Maxime H. y Carlos Enrique PAZ SOLDÁN

- 1948 *Diseción del indigenismo peruano: un examen sociológico y médico-social*. Lima: Instituto de Medicina Social.

LYNCH, Nicolás

- 1979 *El pensamiento social sobre la comunidad indígena en el Perú a principios del siglo XX*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

MARIÁTEGUI, José Carlos

- 1969 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Editorial Solidaridad.

- 1972 *Ideología y política*. Lima: Amauta-Minerva.

MARROQUÍN, Alejandro D.

- 1972 *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

MARTÍNEZ, Héctor

- 1970 «Investigaciones antropológicas por el Instituto Indigenista Peruano (1966-69)»: 471-491. En *América indígena*, vol. XXX, n.º 2.

- 1971 «Perú: ¿las comunidades indígenas hacia una nueva dinámica?»: 466-475. En *América indígena*, vol. XXXI, n.º 2.

- 1973 «Perú: Educación en las comunidades indígenas»: 539-560. En *América indígena*, vol. XXXIII, n.º 2.

MATOS MAR, José et ál.

- 1978 *Educación, lengua y marginalidad rural en el Perú*. Buenos Aires: ONU-CEPAL-PNUD.

MATOS MAR, José y José M. MEJÍA

- 1984 *Reforma agraria: logros y contradicciones 1969-1979*. Lima: IEP.

MAYER, Enrique

- 2009 *Cuentos feos de la reforma agraria peruana*. Lima: IEP, Centro Peruano de Estudios Sociales.

MORA, Carlos, Tulio NORA y Alberto CHIRIF

- 1976 «Apreciaciones socioculturales de los grupos etnolingüísticos aguaruna y huambisa». Lima: copia mimeográfica existente en Centro de Documentación del CAAAP.

OSTERLING, Jorge P. y Héctor MARTÍNEZ

- 1983 «Notes for history of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980 [and Comments and Reply]»: 343-360. En *Current Anthropology*, vol. 24, n.º 3, junio. University of Chicago Press.

POR EL INDIO

- 1948 «Por el indio». En *Perú indígena*, año I, n.º 1, septiembre: 3-4.

REMY, María Isabel

- 1995 «Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional». En Julio Cotler, ed., *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: IEP.

REPÚBLICA PERUANA

- 1971 *Plan nacional de desarrollo para 1971-1975, volumen i: plan global*, Aprobado por Decreto Supremo N.º 015-71-PM del 28/V/71. Lima: Presidencia de la República.

RIBEIRO, Darcy y Mary Ruth WISE

- 2008 (1978) *Los grupos étnicos de la amazonía Peruana* (sic.). Lima: ILV Comunidades y Culturas Peruanas n.º 13, 2.ª ed.

ROBIN AZEVEDO, Valérie y Carmen SALAZAR-SOLER (eds.)

- 2009a *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima: IFEA y CBC.

ROBIN AZEVEDO, Valérie

- 2009b «Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural. Reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cuzco»: 71-102. En Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (eds.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima: IFEA y CBC.

ROLDÁN, Roque y Ana María TAMAYO

- 1999 *Legislación y derechos indígenas en el Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Consolidación Amazónica (COAMA).

SÁENZ, Moisés

- 1933 *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.

SÁNCHEZ ENRÍQUEZ, Rodrigo

- 1981 *Toma de tierras y conciencia campesina. Las lecciones de Andahuaylas*. Lima: IEP.

SMITH, Richard Chase

- 1996 «Las políticas de la diversidad. COICA y las federaciones étnicas de la Amazonía». En Stefano Varese coord., *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

STEIN, William W.

- 1991 *El caso de los becerros hambrientos y otros ensayos de antropología económica peruana*. Lima: Mosca Azul.

THORP, Rosemary, Geoffrey BERTRAM

- 1985 *Perú: 1890-1977. Crecimiento y políticas en una economía abierta*, Lima: Mosca Azul.

VARESE, Stefano

- 1975 «Etnología de urgencia, conciencia étnica y participación social en el Perú»: 251-263. En *América indígena*, vol. XXXV, n.º 2.
- 2004 *Witness to sovereignty. Essays on the Indian movement in Latin America*. Indigenous Research Center of the Americas, Department of Native American Studies UC Davis (<<http://escholarship.org/uc/item/1928p3ct>>).
- 2006 *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso (4.ª ed.).

VARGAS GAVILANO, Amílcar

- 1989 *La revolución de Velasco en cifras*. Lima: INPET.

VÁZQUEZ, Mario C.

- 1952 «La antropología cultural y nuestro 'problema del indio': Vicos, un caso de antropología aplicada»: 7-157. En *Perú indígena*, vol. II, n.º 5-6.
- 1961 *Hacienda, peonaje y servidumbre en los andes peruanos*. Lima: Estudios Andinos.
- 1966 *Educación rural en el callejón de Huaylas. El caso de Vicos: un punto de vista antropológico*. Lima: Estudios Andinos.
- 1968 «Los científicos sociales y los indios en el Perú»: 963-970. En *América indígena*, vol. XXVIII, n.º 4.
- 1977 «Significado y logros de la reforma agraria peruana». En *Socialismo y participación*, n.º 1, octubre, Lima: CEDEP.

VELASCO ALVARADO, Juan

- 1973 *La revolución peruana*. Buenos Aires: Eudeba.

VELASCO NÚÑEZ, Manuel D.

- 195[?] *Compilación de la legislación indigenista concordada*. Lima: Editora Médica Peruana.
- 1959b «Indígenas del Perú»: 209-218. En *América indígena*, vol. XIX, n.º 3.

VERDERA, Francisco

- 1983 *El empleo en el Perú, un nuevo enfoque*. Lima: IEP.

VILLANUEVA, Víctor

- 1972 *El CAEM y la revolución de las Fuerzas Armadas*. Lima: IEP.

VV. AA.

- 1970 *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.

WEBB, Richard y Adolfo FIGUEROA

- 1975 *Distribución del ingreso en el Perú*. Lima: IEP.

**¿‘PROBLEMA INDÍGENA’ O ‘PROBLEMA LADINO’?
Cincuenta años de pensamiento y políticas indigenistas
en Chiapas, México¹**

STEPHEN E. LEWIS

A PESAR DE QUE LOS ALTOS DE CHIAPAS son sobradamente idiosincráticos, la región y su gente jugaron un papel inusual en la configuración del perfil del indigenismo mexicano. Este capítulo comienza con los intentos de la Secretaría de Educación Pública (SEP) de México por redimir e ‘incorporar’ a los indígenas a través de la educación, la higiene y las campañas antialcohólicas de las décadas de 1920 y 1930. Luego considera los esfuerzos realizados por el Instituto Nacional Indigenista (INI) de México para poner en marcha, en las décadas de 1950 y 1960, proyectos más integrales para modernizar e integrar a los Altos de Chiapas. A lo largo de este periodo de cincuenta años, lo que generalmente es conocido como un ‘problema indígena’, incluso por los indigenistas más ilustrados y más favorables, fue, las más de las veces, un ‘problema ladino’ en la medida que los antiguos explotadores no indígenas de los mayas tzeltales y tzotziles se opusieron vehementemente y socavaron los programas federales dirigidos a ‘sus’ indios. Al igual que cualquier otro factor, la resistencia ladina

1. Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación INTERINDI «El indigenismo interamericano: instituciones, redes y proyectos para un continente, 1940-1960» (HAR2008-03099/HIST), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

fue la responsable del limitado alcance y los modestos resultados del indigenismo mexicano.

El contexto histórico

Las idiosincrasias de Chiapas —y su legado de relaciones tensas y antagónicas entre indígenas y no indígenas (ladinos)— están profundamente arraigadas en su historia. Durante la mayor parte del periodo colonial, los indígenas constituyeron el único ‘recurso natural’ de la región, y fueron explotados como tales. Las divisiones étnicas entre los mayas de los Altos y los ladinos, en realidad, podrían haber empeorado en Chiapas después de la independencia de España y la abolición formal del sistema colonial de castas. Los ladinos poderosos utilizaron las leyes de tierras de corte liberal para despojar a las comunidades indígenas de los Altos de la mayor parte de sus tierras. A partir de 1890, el desarrollo de una economía de plantación en las escasamente pobladas tierras bajas condujo al desarrollo de un sistema de contratación sobre la base de deudas, conocido como ‘enganche’. Los agentes de los dueños de las plantaciones, conocidos como ‘enganchadores’, usaron con frecuencia la astucia, el engaño y el alcohol para reclutar trabajadores indígenas, aunque, a menudo, fue suficiente aprovecharse de su pobreza y su necesidad por medio de un anticipo en efectivo (Rus 2003: 262-264, 267-272, 277-280; y Washbrook 2006: 395-401). En un momento en el que los campesinos, obreros y mineros de México eran explotados de manera rutinaria, Chiapas llamó especialmente la atención por los excesos del enganche, que alcanzaron notoriedad nacional como un estado ‘esclavista’.² El enganche persistió en Chiapas hasta bien entrado el periodo posrevolucionario, a pesar del hecho de que la Constitución mexicana de 1917 prohibió esta práctica.

Chiapas también se enrumbó por un derrotero singular durante la Revolución mexicana (1910-1920). A lo largo de la década de la violencia, el Estado se mantuvo notablemente estable hasta finales

2. Véanse los apartados «Terratenientes» en Baumann 1983: 9-15, y «A Time of Reconquest» en Benjamin 2000: 432.

de 1914, momento en el que un ejército constitucionalista del centro de México entró en Chiapas, e impuso una agenda de reformas que exigía, entre otras cosas, el fin del enganche. La violencia que siguió enfrentó a rancheros, finqueros y sus mozos, conocidos como ‘mapaches’, con los constitucionalistas; desencadenó muy poco de la movilización popular que se experimentó en otras partes de México. Cuando la lucha comenzó a decaer en 1920, los vencedores de Chiapas no fueron los coloridos rebeldes que se resaltan en los corridos, el arte mural y el cine posrevolucionario, sino precisamente aquellas fuerzas que *resistieron* a las reformas revolucionarias y a los reformistas.

A partir de 1920, la victoria mapache complicó los intentos de introducir reformas e instituciones federales en Chiapas. El indigenismo mexicano fue tarea de la Secretaría de Educación Pública (SEP), el más importante agente estatal mexicano encargado de la ingeniería social durante el periodo inmediatamente posterior a la Revolución. La SEP luchó infructuosamente para poner en práctica sus programas en Chiapas, en gran medida debido a que los Mapaches —junto con poderosos rancheros, finqueros, enganchadores y comerciantes de alcohol— consideraban a los maestros de la SEP como indeseables intrusos federales. Incluso durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), el único presidente mexicano autoidentificado como indigenista, los proyectos indigenistas de la SEP languidecieron en los Altos de Chiapas.

En 1948 el gobierno federal de México creó el Instituto Nacional Indigenista. En 1951 el indigenismo mexicano y panamericano dio un gran paso hacia adelante cuando el Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil (CCI) abrió sus puertas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Unos años más tarde, en lo que parecía ser un desarrollo no relacionado, los antropólogos del Proyecto Chiapas de Harvard comenzaron a investigar y publicar prolíficamente sobre las comunidades tzotziles, cercanas a San Cristóbal. De pronto, la muy peculiar zona de los Altos de Chiapas se convirtió en la región indígena emblemática de México (Rus 2004: 203-205). Las estrategias de desarrollo que se habían introducido y afinado en los Altos de Chiapas pronto fueron aplicadas en otros Centros Coordinadores del INI que se inauguraron en las décadas de 1950 y 1960. De esta

manera, la trayectoria del indigenismo en los Altos de Chiapas tuvo profundas implicaciones para las políticas indigenistas a escala nacional. De manera similar que la SEP, el INI comprendería pronto que el llamado 'problema indígena' en los Altos de Chiapas era, ante todo, un 'problema ladino'. Al igual que una generación anterior de pedagogos de la SEP, los empleados del INI continuaron la batalla contra los enganchadores, los terratenientes, el ilegal monopolio estatal del alcohol y un gobierno estatal poco colaborador. En última instancia, el INI entendió que era más fácil inducir un cambio cultural en las poblaciones indígenas que desafiar y cambiar los sistemas político y económico predominantes que los explotaban.

El indigenismo de la SEP hasta 1934

El indigenismo es uno de los fenómenos culturales y políticos más importantes surgidos de la Revolución mexicana. Refleja la convergencia de varias tendencias intelectuales y culturales vigentes durante los años 1910 y 1920 entre los mexicanos influyentes, incluidos el renacimiento artístico, el legado popular de la Revolución, y el desarrollo de las ciencias sociales. Los indigenistas simpatizaban con los indígenas y querían incorporarlos a una nueva nación, más igualitaria y cohesionada. Sin embargo, la mayoría de los indigenistas no se contentaron simplemente con exaltar a los indígenas mexicanos, sino que también querían modernizarlos, 'civilizarlos' y 'mejorarlos' (Dawson 2004: xiv-xx, 6).

En los años 1920 y 1930, los maestros de la SEP fueron, por lo general, los primeros empleados federales en oponerse a las pésimas condiciones económicas y sociales que prevalecían en el campo indígena. Para José Vasconcelos, fundador de la SEP, la clave para la incorporación de los indígenas era la escuela nacional inclusiva. Naturalmente, el castellano debía ser la única lengua hablada en el 'crisol de razas' de la educación mexicana. Aquí Vasconcelos tomó el ejemplo de su predecesor porfiriano, Justo Sierra, quien había sostenido que la destrucción de las lenguas indígenas era un paso necesario hacia la integración nacional. Los pedagogos de la SEP temían también que los maestros bilingües se 'volvieran nativos'. En las zonas rurales, a menudo, la lengua era la única característica que

distinguía a los indígenas de los autoidentificados mestizos. Considerando que prácticamente la mayoría de mexicanos afirmaba tener al menos algún ancestro indígena, existía la posibilidad de que los indios restantes pudieran ser ‘incorporados’.

A partir de 1922, los primeros maestros rurales de Vasconcelos, conocidos como ‘misioneros’, recorrieron la zona indígena de Chiapas, establecieron escuelas rurales y realizaron estudios antropológicos básicos. Muchos entendieron las necesidades de la región y su gente, y propusieron estrategias indigenistas de cara al futuro, las mismas que, más tarde, en los años 1950, fueron adoptadas por el INI. Otros, imbuidos de las actitudes ladinas, despreciaban a un pueblo que consideraban salvaje y prácticamente sin remedio. En la Ciudad de México, los artistas contemporáneos, como el doctor Atl (Gerardo Murillo), exaltaron y trataron de preservar las cualidades «primitivas» del arte y la cultura indígenas, pero, en la zona rural de Chiapas, los maestros de Vasconcelos encontraron pocas cualidades dignas de rescatar (López 2006: 34-39).

Federico Corzo, quien, en 1922, recorrió el Estado, fue uno de estos educadores. Informó que los zoques y chiapanecas, que habitaban las tierras bajas occidentales a lo largo del río Grijalva, «han olvidado su vida anterior y hoy visten bien, hablan castellano y algunos han logrado adquirir cultura». Los mam, que vivían a lo largo de la frontera con Guatemala, eran también «más o menos civilizados», y solo la ausencia de escuelas había impedido su desarrollo. Los mayas de los Altos, sin embargo, eran «indiferentes al progreso» y «viven como salvajes». «La raza posee la gran virtud de su amor al trabajo, son de alma buena, nobles, obedientes, muy respetuosos, muy creyentes», escribió Corzo. Sin embargo, «entre sus defectos podemos señalar su exagerada ignorancia, su aparente negación de ideales y su amor al licor». Las décadas, si no siglos, de abuso a manos de los ladinos habían dejado su huella. Como señaló Corzo, «los indígenas que me veían de lejos, se desviaban y a los que lograba sorprender se detenían espantados».³

3. Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública (AHSEP), Departamento Escolar (DE), Caja 3158 (682), Exp. 3, f. 77, de Federico A. Corzo, Profesor Conferencista y Misionero en Chiapas y Las Casas, al Jefe del DECI de la SEP, México, D. F., fechado en San Cristóbal, 18 de abril 1922.

Corzo planteó tres grandes estrategias de redención para los mayas de los Altos. Tomando la pauta de Vasconcelos, Corzo propuso primero el mestizaje como un proceso 'civilizatorio', pero se dio cuenta de que era poco probable que se lograra. «La raza se está degenerando», escribió, «pues no existe ninguna clase de cruzamiento, el mestizo repudia a la india y el indio jamás aspira a la mestiza».⁴ Posteriormente, como director del circuito educativo estatal, Corzo escribió que «el mestizaje es la única forma de lograr un progreso lento pero sostenido de nuestra raza y la construcción de una nación; sin embargo, no hemos hecho nada [para promoverlo]. Esto retarda nuestra actividad civilizatoria».⁵

Dada la improbabilidad de un mestizaje a gran escala, Corzo elaboró una segunda estrategia que incluía la combinación de arduo trabajo y educación. Los tzotziles jóvenes serían distribuidos en las casas de los ladinos de San Cristóbal, donde podrían realizar tareas domésticas, aprender castellano y asistir a la escuela. Corzo también propuso construir una universidad en San Juan Chamula, y señaló que, «si se llegaran a formar 100 maestros chamulas, creo que el problema estará resuelto».⁶ No solo nunca se construyó una universidad chamula, sino que los funcionarios de la SEP no lograron reclutar indígenas para la escuela normal rural federal, que, finalmente, se abrió en Cerro Hueco en 1931. Los maestros nativos —la respuesta lógica a la desconfianza indígena respecto de los maestros ladinos— solo fueron aprovechados por primera vez por el INI a principios de la década de 1950.

Si todo lo demás fallaba, quedaba la incorporación a través del trabajo poco remunerado. Corzo elogió la fuerza y la resistencia de los tzotziles, duros trabajadores primitivos que habían perdido contacto con su pasado noble y glorioso. Sin embargo, en ocasiones, hizo eco de los empresarios y políticos porfiristas que habían 'vendido' un grupo laboral trabajador y barato a potenciales inversores.

4. AHSEP, Departamento de Educación y Cultura Indígena (DECI), Caja 689 (764), Exp. 1, f. 4, «El problema educativo indígena en Chiapas», por el misionero Federico A. Corzo, fechado en México, D. F., 4 de julio 1922.

5. *La Vanguardia*, Tuxtla, 4 de marzo 1934; citado en Hernández Castillo 2001: 28.

6. AHSEP, DECI, Caja 689 (764), Exp. 1, ff. 7-8, «El problema educativo indígena en Chiapas».

Escribió «Su constitución es envidiable y sobre todo su extraordinaria energía para el trabajo, con pesada carga en las espaldas pueden seguir todo el día a un jinete que camine al trote». ⁷ Dos años después, el sustituto de Corzo, Ricardo Sánchez, resaltó que los chamulas «se conforman con ganar 25 centavos diarios trabajando de sol a sol». ⁸ Mauro Calderón, el primer director de la Dirección Federal de Educación de Chiapas, también creyó en la capacidad productiva de las poblaciones indígenas de Chiapas. Consideraba que, a pesar de su ebriedad crónica, «la constitución física de los mismos es inmejorable y su resistencia para los trabajos y para las fatigas es enorme». Para Calderón, la educación era la clave para la restauración de la «nobleza» de los indígenas de Chiapas. «Ahora más que nunca debemos procurar reivindicar a los restos de aquella raza de tradiciones tan gloriosas, para hacer que se sientan mejicanos, que piensen y sienten como nosotros, en una palabra para hacerlos cultos». ⁹

Pero ¿los indios de Chiapas querían ser ‘salvados’? Los primeros misioneros de la SEP no podría haber elegido un peor momento para ‘hacer proselitismo’ en los Altos. Durante la Revolución, muchas comunidades alteñas, como Chamula y Chenalhó, recuperaron con éxito el poder municipal de manos de los ladinos. Sin embargo, una vez que terminaron las luchas, los finqueros del valle bajo de Grijalva y Soconusco, hambrientos de trabajadores, resucitaron el enganche y obligaron a restablecer una estructura política y administrativa capaz de controlar el flujo de trabajadores e imponer contratos. Los secretarios municipales ladinos, restablecidos por el gobierno del Estado, fueron claves para la ‘reconquista’ de los Altos de Chiapas. Muchos eran distribuidores de alcohol y contratistas de mano de obra; otros eran incluso sospechosos de asesinatos. En palabras del inspector de educación Jesús Ixta, las escuelas difícilmente pueden prosperar cuando los secretarios municipales mestizos «se constituyen en una

7. Ibíd., f. 4.

8. AHSEP, DECI, Caja 823 (754), Exp. 22, ff. 35-39, «Informe que rinde el prof. Ricardo Sánchez de la comisión que se le confirió en el estado de Chiapas», del misionero Ricardo Sánchez, fechado en México, D. F., 3 de diciembre 1924.

9. AHSEP, DE, Caja 3126 (38), Exp. 68, ff. 23-27, de la Delegación de la SEP, estado de Chiapas, al Jefe del DE de la SEP, México, D. F., fechado en Tuxtla, 22 de febrero 1922.

especie de reyezuelos en los pueblos indígenas, con muy malas intenciones, siempre con instintos de explotar al indio y postergarlo a una semiesclavitud [... E]l mal se remediaría solo quitando de sus puestos a estos individuos enemigos del progreso».¹⁰

En 1927, la trabajadora social de una de las Misiones Culturales itinerantes de la SEP comentó ampliamente acerca de los abusos del sistema de enganche en Chiapas:

Investigué las condiciones del indígena en este estado encontrando desgraciadamente mayor abuso por parte de los 'ladinos' que en cualquier otro estado de los que hemos visitado [...] Las casas de 'enganchadores' para las fincas cafeteras, son el centro de explotación puesto que cada una de ellas es una fábrica de aguardiente adonde los 'Chamulas' dejan de una manera u otra, el dinero que el enganchador les ha adelantado. [Los indígenas] llegan a la población adonde se encuentra la agencia y allí, mientras se hacen los arreglos necesarios para la marcha, les proporcionan todo el aguardiente que deseen y cuando aquél hombre vuelve en sí, se encuentra ya sin un centavo, pues durante su embriaguez ha sido despojado. Así pues, aquel trabajador queda comprometido a irse sin un centavo, teniendo que desquitar lo que ya le entregaron, y como una vez que llegan a las fincas están a merced de las tiendas de raya, las que se encargan de tenerlos siempre en deuda, resulta que aquel peón en vez de permanecer sólo el tiempo para el que ha sido contratado, en muchísimas ocasiones no le alcanza la vida y son sus hijos los que permanecen en esa esclavitud disimulada, desquitan lo que quedaron a deber sus padres [...].¹¹

Dado este turbulento telón de fondo, los maestros e inspectores federales lucharon para convencer a los tzotziles y tzeltales de que su redención estaba en las escuelas. Lo que complicaba la misión

10. AHSEP, Dirección de Educación Federal (DEF), Informes Chiapas, Caja 1195, del inspector J. Jesús Ixta al Dir. de Ed. Fed., Tuxtla, fechado en San Cristóbal, 4 de abril 1928; AHSEP, Dirección de Educación Primaria en los Estados y Territorios (DGEPEP), Chiapas, Caja 6117(st.), Exp. 45, ff. 3-7, del Dir. de Ed. Fed. Erasto Valle al Gobernador, Tuxtla, fechado en Tuxtla, 24 de junio 1930.

11. AHSEP, Dir. de Misiones Culturales, Institutos Sociales, Caja 29, Exp. 7, de Judith Mangino, Trabajadora Social al prof. Rafael Ramírez, Dir. de Misiones Culturales, SEP, fechado en San Cristóbal de Las Casas, 13 de octubre 1927.

educativa eran los abusos de los maestros del pasado y del presente. Al momento de abrir un internado indígena financiado por el Estado en San Cristóbal, el director estatal de Educación, Marcos Becerra, explicó:

El decir de Víctor Hugo de que en cada aldea había una antorcha, que era el Maestro, y una boca que sopla, que era el cura, aquí resulta inaplicable y disparatado, porque serían dos bocas a soplar, y quizá más la del maestro. La historia es bien conocida: algún pobre diablo que aspiraba a salir de pobre sin dejar de ser diablo compraba por cien, doscientos, trescientos, cuatrocientos y hasta quinientos pesos, con la autoridad (Secretario de Gobierno, Jefe Político, Presidente Municipal, etc.), el puesto de maestro de un pueblo en donde ganaría ocho o diez pesos mensuales. Que ¿cómo viviría con eso? Eso ya era cosa de él, fácil y sencilla. Los escueleros —léase alumnos— formaban un pelotón de criados que servían al maestro para hacer sus milpas, sus zacatales, sus huertas, cuidar sus caballos, borregos, chivos y demás animales, etc. Naturalmente que los padres de los muchachos viendo lo que era la tal escuela, sacaban su cuenta y veían que les convenía entenderse con el llamado maestro y redimir a sus hijos de la obligación escolar por uno o dos pesos mensuales.¹²

En 1928, en los extensos Altos de Chiapas, operaban menos de dos docenas de escuelas rurales federales. La mayoría estaba en los centros municipales donde los ladinos controlaban el comercio local, y, en muchos casos, las escuelas de la SEP atendían solo a los residentes ladinos. Ese año, el nuevo director de la Dirección de Educación Federal de Chiapas, Eduardo Zarza, recorrió la sierra tzotzil. Su escala en San Juan Chamula, situado a pocos kilómetros del centro comercial ladino de San Cristóbal de Las Casas, le produjo una gran impresión. Los únicos ladinos permitidos en Chamula eran el profesor y el secretario municipal. Solo ocho niños asistían a la escuela a pesar de que varios miles de chamulas estaban dispersos por toda el área circundante. Esos niños probablemente estaban siendo

12. Prof. Marcos E. Becerra, «El Internado Indígena Regional ‘Plutarco Elías Calles’ establecido recientemente en San Cristóbal L. C.», en *Chiapas: Revista Mensual*, Tuxtla. vol. 1, n.º 1 (oct. 1928): 12-13.

preparados para ser los futuros escribanos del municipio. Hablaban y leían en castellano, y afirmaban que le tenían simpatía a su profesor, un ladino que hablaba tzotzil. Zarza intentó convencer a los estudiantes, a sus padres y a los líderes de la comunidad de que no todos los mestizos eran explotadores y que, por el contrario, «una gran mayoría se conduce de su situación y trata de redimirlos mediante la educación».¹³

En su informe, Zarza procedió a describir a los habitantes indígenas de la región utilizando un lenguaje que variaba entre empático y paternalista. «El indio chamula es despierto y laborioso, trabajador en extremo en los campos agrícolas e industriales, aún cuando los resultados de sus trabajos sean tan deficientes y tan imperfectos». Zarza culpó a la población local ladina por la difícil situación de los tzotziles. «En la visita que hice a estos lugares presencié, con indignación, cómo los naturales de esta región que son en su totalidad hombres de complexión vigorosa, se postraban ante el Secretario y ladinos y no se levantaban sino hasta que les ponían la mano en la frente». Al igual que Corzo, Zarza creía que los tzotziles eran una ‘raza’ trabajadora que podía ser redimida.

Indios de raza pura, fuerte, que SUMISA por la incontrovertible fuerza de atávica esclavitud en que siempre se les ha mantenido [...] no han podido congregarse en virtud de la suspicacia con que miran a los hombres de raza blanca o mestiza, y prefieren morar escondidos en los picachos de las montañas o en los oquedales de las selvas.¹⁴

Zarza concluyó que «la *REVOLUCIÓN* no ha llegado aún al interior de este estado rompiendo las cadenas de la esclavitud que los indios han soportado por tantos siglos sobre sus espaldas».¹⁵

13. AHSEP, Dir. de Ed. Fed., Informes Chiapas, Caja 1195, del Dir. de Ed. Fed. Eduardo Zarza al jefe del Departamento de Escuelas Rurales, Primarias Foráneas e Incorporación Indígenas (DERPFII), fechado en Tuxtla, 31 de diciembre 1928.

14. *Ibíd.*, 31 de diciembre 1928. Énfasis en el original.

15. AHSEP, DEF, Informes, 1652 (4763), Exp. 1778/1, ff. 115-118, del Dir. de Ed. Fed. Eduardo Zarza al jefe del DER, México, D. F., fechado en Tuxtla, 1 de septiembre 1928. Énfasis en el original.

La sensibilidad de Zarza ante la difícil situación de los mayas de los Altos y su crítica a los secretarios municipales, a los comerciantes de alcohol, y a los «negreros llamados enganchadores» anticipó la versión más retóricamente combativa del indigenismo de la SEP, que se cristalizó bajo la presidencia de Cárdenas, a mediados de la década de 1930. Con el tiempo, hasta los maestros e inspectores más dedicados y decididos de la SEP en Chiapas aprendieron que la ‘rendición’ no llegaría fácilmente a las comunidades de los Altos, donde ellos no tenían ningún poder para detener el enganche y combatir el alcoholismo, y donde carecían de los recursos para ‘modernizar’ el campo y promover la pequeña industria. En el siguiente pasaje, Zarza enumera los asombrosos obstáculos políticos, económicos y culturales para el indigenismo de la SEP en los Altos:

[...] los enganches que despueblan regiones enteras [...] la resistencia tenaz de los padres de familia para enviar a sus hijos a la escuela; la indiferencia con que las autoridades municipales de los pueblos, salvando raras excepciones, miran a las escuelas que sostiene la Federación; la explotación de que hacen objeto a sus hijos los padres de familia, por atavismo legendario en las costumbres; el estado económico de los pueblos, pobres en general, que obliga a muchos padres de familia a someter a sus hijos bajo la tiranía de la servidumbre [...] el uso del alcohol sin restricciones; la falta de caminos carreteros [...] la participación de los mestizos en el gobierno de los pueblos indígenas, que son explotados por aquellos a causa de su ignorancia, llegando al caso de pagar anualidades porque sus hijos no asistan a la escuela; la falta de higiene y de limpieza que ha hecho su presa en comunidades enteras, ocasionando epidemias que diezman a sus habitantes; y tanto más que pudiera decirse al respecto.¹⁶

En 1928 tal candor era explosivo en Chiapas. El franco Zarza, al igual que muchos directores de la Dirección Federal de Educación de Chiapas, se mantuvo menos de un año en su cargo antes de ser reemplazado. El Estado seguía siendo un lugar peligroso para los que denunciaban a las personas e instituciones que se beneficiaban de la explotación de los indígenas.

16. *Ibíd.*, 26 de julio 1928.

El indigenismo de la SEP y el cardenismo, 1934-1940

Los pedagogos y reformadores sociales de la SEP tuvieron grandes esperanzas cuando Lázaro Cárdenas asumió el cargo en diciembre de 1934. Durante los seis años siguientes, su gobierno hizo del indigenismo una prioridad nacional. Los cardenistas creían que la asistencia material y el paternalismo federal eran las claves para la redención indígena: una vez que los indígenas tuvieran tierras, agua, herramientas, mercados y acceso al crédito, y una vez que sus explotadores locales fueran controlados, ellos podrían ser incorporados al Estado-nación. Con el objetivo de la construcción de la nación, los cardenistas mezclaron etnia y clase, y el término 'cultura indígena' fue utilizado para referirse tanto a los indígenas como a los mestizos considerados con bajos niveles culturales (Dawson 2004: 45, Giraud 2008, SEP 1937: t. 1, 401).

Cuando Cárdenas asumió la presidencia, la SEP adoptó una pedagogía popular conocida como «educación socialista».¹⁷ A pesar de que la retórica marxista se empleaba libremente, la educación socialista era antes que nada una pedagogía nacionalista que promovió la reforma agraria, la movilización popular y las campañas antialcóholicas. Esto dio lugar a una versión más potente del indigenismo de la SEP. La educación socialista fue también anticlerical. Algunos supervisores federales de educación en Chiapas, como P. Arturo Mota, aprovecharon la oportunidad para arrancar de raíz a católicos «fanáticos» de su cuerpo docente. Como se jactó en diciembre de 1934: «La campaña antifanática se ha llevado con bastante buen resultado, pues actualmente las iglesias de las fincas son las que nos sirven de local para la escuela y se ha logrado que los indígenas quiten las 'cruces' de los patios y las quemem, cosa que es un verdadero sacrilegio para los fanáticos».¹⁸ Manuel Castellanos, que se convirtió en inspector de educación de los Altos en enero de 1935, también adoptó la

17. Para más información sobre la educación socialista, véase, entre otros, Quintanilla, Susana y Mary Kay Vaughan, (eds.) 1997.

18. AHSEP, DER, Caja 1332 (191), de P. Arturo Mota, «Informe de labores», para SEP, 19 de diciembre 1934.

retórica acalorada que la SEP parecía requerir en ese momento. En su Plan General de Trabajo de 1935, escribió: «en cuanto a la quema de fetiches, se hará hasta que las masas estén realmente convencidas de la inutilidad de tales fetiches».¹⁹ Sin embargo, los documentos sugieren que Castellanos estaba demasiado ocupado combatiendo a los rancheros, enganchadores, comerciantes de alcohol y secretarios municipales ladinos como para preocuparse por la quema de las imágenes sagradas. Dejó la actividad iconoclasta más virulenta en su zona al gobernador Victórico Grajales, notoriamente anticlerical. Sin embargo, como veremos, en repetidas ocasiones, la SEP cometió el error de abrir las escuelas e internados en antiguas iglesias y conventos, lo que claramente irritaba a la mayoría de chiapanecos rurales.²⁰

Cuando Castellanos se convirtió en inspector de educación de los tzotziles y tzeltales en los Altos, se dio cuenta de que las escuelas y los profesores de la SEP estaban literalmente sitiados por los intereses locales y se sentían amenazados por la ampliación del mandato social de la educación federal. «Hasta la fecha el problema indígena permanece íntegro e irresoluto», escribió, «[que] resulta vergonzoso para nuestro país, y es una negación para los principios revolucionarios. La educación federal nada había hecho para incorporar al indio a la civilización».²¹ Rutinariamente, los maestros eran amenazados y se les disparaba, y las aulas eran quemadas hasta convertirlas en escombros. La mayoría de los padres indígenas se mostraban indiferentes ante los maestros ladinos de la SEP, la mayor parte de los cuales eran monolingües en español. Sin embargo, Castellanos se defendió con todos los medios de los que disponía. Con el respaldo de directores progresistas de la Dirección Federal de Educación de Tuxtla y con un gobierno federal movilizado, Castellanos preparó el primer desafío real a las instituciones que explotaban a los indígenas en los Altos.

19. *Ibíd.*, Exp. 8, «Plan General de Trabajo», de Castellanos al Dir. de Ed. Fed. en Tuxtla, 1935.

20. Para mayores detalles sobre el anticlericalismo, véase Lewis 2005: 67-80, y Lisona Guillén 2008.

21. AHSEP, DER, Caja 1332 (191), Exp. 8, ff. 10-11, de Castellanos a López en Tuxtla, fechada en Ciudad Las Casas, 6 de abril 1935.

Durante su primer año, Castellanos y sus maestros convencieron a decenas de comunidades indígenas para que construyeran escuelas, carpetas y bancos, para que hicieran letrinas y destinaran terrenos para campos deportivos y huertos experimentales. Una vez que la infraestructura básica estuvo lista, los educadores de la SEP lanzaron la primera campaña social importante realizada en la región. Los maestros y los miembros del Comité Local de Educación cortaron el cabello, despiojaron y limpiaron a cientos de niños indígenas. Niños y adultos fueron vacunados contra la viruela, se realizaron campañas contra la fiebre tifoidea y la malaria en todas las localidades donde había una escuela. Todas las escuelas en la zona de Castellanos tenían Comités Antialcohólicos, aunque Castellanos admitió que poco se podía hacer después de que se habían establecido dado que «los alcohólicos tienen más garantías y apoyo oficial que los mismos maestros».²²

Castellanos dedicó la mayor parte de su energía a atacar a las instituciones y estructuras que mantenían sometidos a los indígenas de los Altos. Esta campaña propició la hostilidad de los funcionarios locales «sencillamente porque esas autoridades, en su afán de lucro, imponen alcabalas, multas, remates ilícitos por la matanza y venta de carnes, producción de café, y obtienen participación que les dan los enganchadores y alcohólicos para ayudar a reclutar a la gente que debe ir a las fincas cafeteras, convirtiéndose desde el primer día en enemigos del Maestro que combate tal explotación».²³ Castellanos también se enfrentó al ‘repartimiento’ moderno de Chiapas, por medio del cual las autoridades municipales obligaban a los hombres indígenas a trabajar de forma no remunerada en proyectos de obras públicas fuera de sus comunidades. Por último, organizó reuniones para explicar la misión redentora de las escuelas y las formas en que el gobierno federal protegería a los trabajadores indígenas de sus explotadores.²⁴

22. AHSEP, DGEPET, Caja 5324 (304), Exp. 20, f. 8, de Castellanos al Dir. de Ed. Fed. en Tuxtla, fechada en Ciudad Las Casas, 12 de marzo 1936.

23. *Ibíd.*, f. 19, 11 de mayo 1936.

24. AHSEP, DER, Caja 1332 (191), Exp. 8, varios, Castellanos al Dir. de Ed. Fed. en Tuxtla, fechada en Ciudad Las Casas, abril-diciembre 1935; AHSEP, DGEPET, Caja

El trabajo indigenista de algunos de los maestros federales fue incluso más directamente político. En la primavera de 1936, el gobernador saliente Víctorico Grajales trató de imponer como gobernador, en el plebiscito estatal, a un aliado cercano. El presidente Cárdenas, sin embargo, respaldaba a un agrónomo llamado Efraín Gutiérrez. Se esperaba que los maestros federales de todo el Estado trabajasen a favor del candidato federal (cardenista). Los cardenistas revocaron las leyes que habían excluido a los chamulas (probablemente tzotziles) del voto en las primarias del partido oficial, el Partido Nacional Revolucionario (PNR), con el argumento de que eran «incapacitados intelectualmente».²⁵ Francisco Ovilla, quien se desempeñaba como inspector de la SEP en un área densamente poblada por indígenas, al norte de la zona de Castellanos, señaló que, en 1936, el voto indígena estaba en juego:

Las indígenas de esta zona, así como todos los del Estado, son tomados en cuenta en las elecciones para hacer bulto, para dar mayor cantidad de votos a los interesados. Son masa inconsciente en este aspecto [...]. Los indígenas, no saben lo que hacen al votar. Van como los borregos de Panurgo, ya sea donde el Gobierno del Estado quiera, o adonde los lleven los propagandistas que hablan mejor o los que dan más aguar-diente. A ellos no les interesa que gane Fulano o Mengano.

Se esperaba que los maestros federales, que eran todos miembros del PNR, hicieran su parte para captar el voto indígena. Pero lo hicieron bajo su propio riesgo, ya que la mayoría del aparato del Estado favoreció a Grajales y a sus títeres.

Nosotros los Maestros no podemos orientarlos más que en la escuela, y eso al reducido número de adultos que asisten a las Nocturnas. No

5324/5356 (304), Exp. 20, ff. 40-42, de Castellanos a Bolio Yenro, Tuxtla, 18 de noviembre 1936.

25. Archivo General de la Nación (AGN), Cárdenas, Elecciones gobernador; Chiapas, 544.2/6, «Memorándum del Centro Director Pro-Chiapas al Sr. pres. de la República Lázaro Cárdenas», por el Lic. Aquiles Cruz, Presidente presidente del Centro, fechada en México, D. F., 4 de octubre 1935, 13.

tenemos libertad para orientarlos en plazas u otros lugares públicos, pues se nos echan encima los políticos interesados o el Gobierno, o ambos. Porque iríamos casi siempre contra sus intereses, porque los candidatos no son de extracción proletaria sino burguesa, y por lo tanto sus intereses son los de la burguesía.²⁶

Gutiérrez ganó el plebiscito y las elecciones generales, debido en gran medida a que los maestros federales le ayudaron a captar el voto indígena. Su victoria abriría un breve periodo de reformas indigenistas promovidas por el Estado.

Castellanos también intervino para poner en marcha el programa federal de reforma agraria, que, en Chiapas, había sido detenido en todos los frentes, especialmente en los Altos. En varias localidades, los indígenas habían sido estafados por ingenieros inescrupulosos, o habían sido obligados a abandonar las tierras que estaban solicitando, incluidas las tierras nacionales. Como señaló Castellanos, algunos lugareños se habían visto «influenciados por fanáticos [católicos] y terratenientes. Se resisten a ser agraristas a pesar de carecer de tierras para trabajar».²⁷ Dado este grado de resistencia, Castellanos se las arregló para establecer solo un puñado de Comités Agrarios.

En mayo de 1936, Castellanos expresaba desesperación en su informe bimestral a la SEP:

El problema educativo del indígena chamula es más complicado que el de cualquier indígena de la República.

Los indígenas no aceptan por lo pronto la Escuela, sino es hasta después de algún tiempo, cuando se han convencido que el Maestro no los va a explotar como los demás mestizos, por esta razón, mientras se convencen, emigran a los lugares más intrincados de la sierra o se

26. AHSEP, DGEPEP, Caja 5489 (2788), del inspector Francisco Ovilla al Dir. de Ed. Fed. Bolio Yenro, Bochil, febrero 1937; véase también «Verdades agridulces», en *Baluartes: Órgano del Bloque de Jóvenes Socialistas Chiapanecos*, año 1, n.º 2, Tuxtla, 20 de septiembre 1936.

27. AHSEP, DGEPEP, Caja 5324 (304), Exp. 20, f. 10, de Castellanos al Dir. de Ed. Fed. en Tuxtla, 12 de marzo 1936.

resisten a mandar a sus hijos a la Escuela, y en algunos casos atacan a los Maestros. Las escuelas que fundamos el año pasado, las establecimos en enramadas que los mismos Maestros construyeron, teniendo ellos que preparar sus alimentos y darles garantías por sus propias armas.²⁸

Y los pocos estudiantes indígenas que asistían a la escuela no estaban aprendiendo. Algunos, después de tres años, no sabían leer ni escribir; algunos estudiantes todavía estaban en el segundo grado después de seis o siete años de escolaridad. Para explicar estas anomalías, Castellanos citaba a la malnutrición y la falta de proteínas en una dieta que consistía en pozole, tortillas y, solo rara vez, frijoles, huevos o carne. La mayoría de los niños indígenas eran enfermizos y tenían parásitos intestinales y piojos. Por otra parte, «trabajan materialmente demasiado, presentando el cráneo deformado, como consecuencia de las excesivas cargas que les hacen soportar en la cabeza».²⁹ Castellanos reconocía que era poco lo que la SEP podía hacer para enfrentar estos importantes problemas endémicos. Incluso, en el mejor momento de la vigorosa campaña de construcción nacional y estatal de México, y punto culminante del indigenismo cardenista, los rancheros, dueños de plantaciones, enganchadores y comerciantes de alcohol en los Altos de Chiapas no se doblegaban.

A principios de 1937, Castellanos fue perdiendo la esperanza. Sus informes sugerían una decepción de la SEP, que solo había entregado 300 libros, lápices y cuadernos para los más de 4.500 estudiantes diurnos y nocturnos. Lo más notable, sin embargo, fue lo quebrantado de su fe en la población indígena. Atrás había quedado la retórica amigable de la explotación de clase, para ser sustituida por el lenguaje familiar de la civilización y la barbarie utilizado por muchos indigenistas en la década de 1920. «Son excesivamente sucios, pues jamás se bañan por su voluntad», escribió, «No se cortan el pelo i la ropa que se ponen no se la cambian ni la lavan, hasta que se les acaba. Creen ciegamente en sus “brujos”: sus costumbres son

28. *Ibíd.*, f. 19, 11 de mayo 1936.

29. *Ibíd.*, f. 38, 6 de septiembre 1936.

verdaderamente salvajes».³⁰ El indigenismo de la SEP había desaprobado su examen más importante.

Los internados indígenas de la SEP y el deterioro del indigenismo cardenista

Hasta ahora, este análisis se ha centrado en las escuelas rurales de la SEP y su amplio mandato social. Sin embargo, la SEP también cifró grandes esperanzas en los internados indígenas, que fueron diseñados para educar y formar a los jóvenes indígenas para que regresaran a sus comunidades de origen llevando el fruto de los conocimientos y la modernidad. Los internados indígenas en Chiapas tuvieron una existencia frágil y fugaz. Durante la Revolución, funcionó brevemente, en San Cristóbal, una «Escuela de Regeneración Indígena». Los estudiantes que habían sido reclutados a la fuerza huyeron en la primera oportunidad que se les presentó. En 1927, el gobierno del Estado estableció el «Internado Regional Indígena Plutarco Elías Calles». A diferencia de su predecesor, no encerraba a los estudiantes por las noches. Los maestros enseñaban castellano e higiene moderna, y trataron de impulsar alguna mezcla entre indígenas y ladinos, pero su objetivo final era formar secretarios municipales indígenas para sustituir a los ladinos abusivos. Los estudiantes huyeron de esta institución tal como habían huido de su precursora, por lo que la escuela se vio forzada a cerrar.

A partir de 1929, las autoridades estatales y federales arriesgaron la apertura de varios internados en San Juan Chamula, un municipio tzotzil que habría exasperado a los indigenistas durante décadas. Chamula era el municipio indígena más populoso en Chiapas, y, en una región con pocas carreteras, brindaba un acceso relativamente fácil desde el centro comercial ladino, San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, la proximidad a San Cristóbal también significaba que los chamulas llevaban la peor parte de la explotación ladina. Esto explica en gran medida el carácter conservador y cerrado del municipio. En 1930 el sucesor de Eduardo Zarza, Fernando Ximello, escribió:

30. AHSEP, DGEPEP, Caja 5489 (2788), Exp. 42, ff. 18-21, de Castellanos al Dir. de Ed. Fed., 23 de febrero 1937.

[...] ninguna escuela ha tenido que luchar más fuertemente que ésta para imponerse y solo la voluntad de los abnegados Maestros que la atienden ha sido capaz de sacar adelante esta Institución. Luchamos con los prejuicios de mucha gente de San Cristóbal Las Casas, con la política sorda de los intereses afectados (fabricantes de aguardiente, clero e intereses políticos) que no han vacilado en llegar a términos extremos para defender sus intereses.³¹

También esta escuela tuvo una vida corta.

En marzo de 1933, la SEP abrió otro internado indígena en la siempre complicada Chamula. La escuela se ubicaba en un antiguo convento y estaba atendida por diez profesores. Los estudiantes aprendían carpintería (se especializaban en camas y, sombríamente, en ataúdes), albañilería, cerámica y manufactura de pequeña escala. Dos trabajadores sociales conducían las habituales campañas de higiene y de lucha contra el alcohol en las aldeas cercanas. La escuela también facilitaba cortes gratuitos de cabello y repartía jabón. Tres meses más tarde, cinco docenas de becas estatales y federales apoyaban a 57 estudiantes varones que estudiaban y vivían en la escuela.³²

Pero la escuela rápidamente se metió en problemas. Los chamulas se opusieron a la escuela, pues implicaba el retorno de los ladinos y, en julio de 1933, las autoridades chamulas bloquearon la ampliación de la escuela precisamente por este motivo. La presencia de enganchadores que a veces se ‘robaban’ estudiantes de la escuela y los enviaba a trabajar en las tierras bajas terminó por complicar las cosas para los empleados de la escuela. Según Septimio Pérez Palacios, director de la SEP en Chiapas, que fue a Chamula para inspeccionar personalmente la escuela:

31. AHSEP, Dir. de Ed. Fed., Informes Chiapas, Caja 1195, «Memoria de la acción educativa federal en el estado de Chiapas durante la gestión técnico-administrativa del prof. Fernando Ximello H., Dir. de Ed. Fed.», fechada en Tuxtla, 15 de enero 1930.

32. AHSEP, DER, Caja 1560 (935), Exp. 11, ff. 81-87, del Dir. de Ed. Fed. Septimio Pérez Palacios al secretario de Educación Pública, Dirección de Enseñanza Rural y Primaria Foránea en México, D. F., fechada en Tuxtla, 8 de junio 1933.

[...] no teniendo esta oficina el cargo honorífico de jefatura de operaciones, único que hubiera servido para resolver el problema mandando colgar a buen grupo de desalmados e influyentes, tuvimos que buscar otro lugar y encontramos en pleno corazón de la región indígena Rincón Chamula.³³

Pérez describió el día en que la escuela se trasladó oficialmente a Rincón Chamula.

El 25 de marzo comenzaron las avanzadas de cargadores al cambio, dificultándose por una fuerte helada con temperatura de dos grados bajo cero y la acción de los enganchadores, tratando de emborrachar a los indígenas. El 27 de marzo, cuando no habíamos podido mover los bultos más grandes, maquinaria, etc. fue incendiado el Internado.³⁴

En 1936, a medida que el gobierno de Cárdenas ponía un énfasis renovado en el indigenismo, la SEP comenzó a someter a sus internados indígenas a un mayor control. En Chiapas, Ángel M. Corzo fue nombrado jefe de la Sección de Educación Indígena, recientemente creada por la SEP. Más tarde, esa primavera, realizó una gira por tres internados. En su informe, presentaba a las instituciones en diferentes estados de descomposición y sugería la subversión del indigenismo de la SEP en todos los niveles. Su primera parada fue en la reubicada escuela de Rincón Chamula, que atraía a estudiantes de comunidades ch'ol, tzotzil, tzeltal y zoque. A pesar de su relativo éxito en el reclutamiento de estudiantes mujeres, su primer director había renunciado después de que supuestamente recibió amenazas de muerte de un cacique ladino. Para complicar las cosas, estaba Hernán Pedrero, quien fabricaba, vendía y ponía impuestos al alcohol en la región y tenía suficiente dinero «para comprar conciencias».³⁵ No había tierra disponible para las prácticas agrícolas. El castellano fue una lengua literalmente forzada para los estudiantes. Durante la visita de Corzo,

33. *Ibíd.*, ff. 103-4.

34. AHSEP, Dir. de Ed. Fed., Chiapas 1934, Caja 1078, Exp. 1703/9, del Dir. de Ed. Fed. Septimio Pérez Palacios al secretario de la SEP, fechado en Tuxtla, 31 de diciembre 1934.

35. *Ibíd.*

el director regresó de un viaje de reclutamiento. De los 97 reclutados, 82 eran varones. 19 varones y 7 mujeres eran menores de 14 y 12 años, respectivamente, y eran técnicamente demasiado jóvenes para estar matriculados. Otros estudiantes eran mestizos. Corzo sospechaba que se había ejercido una fuerte coerción en el reclutamiento. La última línea de su informe era inequívoca: «De Rincón Chamula creo conveniente remover a todo el personal, inclusive al Director que ha demostrado poco interés y poca eficiencia en su labor».³⁶

Las condiciones no eran mejores en Cacaté. La escuela tampoco tenía tierras cultivables y el antiguo convento que albergó a la escuela se había derrumbado parcialmente, y «contigua a la escuela, en la misma casa, se encuentra nada menos que una fábrica de aguardiente, separada solamente por una reja de madera».³⁷ El tipo de reclutamiento de Cacaté era incluso peor que el de San Juan Chamula y Rincón Chamula. Corzo encontró 32 alumnos, de los cuales solo 4 eran mujeres. Otros habían huido recientemente. La mayoría había sido reclutada a la fuerza, contra la voluntad de sus padres. Corzo también se enteró de la corrupción del ex director Néstor Ojeda, quien había estado facturando a la SEP como si asistieran a la escuela 100 estudiantes. Dado que pocas veces eran más de 30 los alumnos matriculados, Ojeda simplemente se había embolsado la diferencia.

El ex director Ojeda también cometió errores de juicio. Sin autorización de ningún tipo, a finales de 1935, él y su hermano abrieron una pared en la capilla del convento y sacaron un cadáver. Pocos días después, un brote de varicela (originalmente se pensó que era viruela) afectó a la comunidad. Los residentes vincularon la epidemia con la remoción del cadáver, e impidieron a los profesores y estudiantes entrar y salir del internado.³⁸ No es de extrañar, entonces, que los 28 estudiantes del pueblo se retiraron de la escuela y los padres de familia de los pueblos cercanos se negaron a permitir que sus hijos

36. AHSEP, DEF, Chiapas, Caja 5298 (280), Exp. 39, ff. 50-53, del jefe de la Sección de Educación Indígena Ángel M. Corzo a la Dirección General de Enseñanza Primaria, Urbana y Rural en los Estados, México, D. F., fechada en México, D. F., 9 de abril 1936.

37. *Ibíd.*, f. 48.

38. AHSEP, DGEPET, Caja 928 (303), Exp. 16, del Dir. de Ed. Fed. Rafael Bolio Yenro al inspector general José Dolores Medina, fechada en Tuxtla, 28 de mayo 1936.

se matricularan. Corzo recomendó la reubicación de la escuela en Chenalhó, un pueblo tzotzil, donde los vecinos tendían a apoyar la educación federal y donde se disponía de tierras para la instrucción agrícola. El traslado a Chenalhó se hizo poco después de que Corzo presentó su informe, y la escuela funcionó ahí con cierto éxito. De hecho, muchos de los promotores culturales tzotziles del INI en la década de 1950 se habían graduado en este internado.

Corzo encontró unas condiciones ligeramente mejores en el internado de Huixtán. También carecía de tierras cultivables, pero la mayoría de las dificultades provenían de sus vecinos. Los ladinos locales solían atacar a la escuela después de una noche de copas. Para complicar más las cosas, la escuela se vio afectada por una epidemia de tifus en la primavera de 1936, que asoló a 26 estudiantes, y cobró una víctima. Cuando Corzo realizó la visita, se encontró con 95 alumnos varones matriculados, a pesar de que 19 habían huido recientemente debido a la epidemia. Corzo recomendó trasladar la escuela a Amatenango, un pueblo 'totalmente indígena', donde ya se disponía de tierras cultivables. La escuela se trasladó allí en septiembre de 1936, pero tuvo un inicio poco auspicioso. La SEP no proporcionó asistencia financiera para el traslado, por lo que los profesores y los estudiantes tuvieron que caminar 48 montañosos kilómetros entre Huixtán a Amatenango bajo una lluvia torrencial, llevando consigo los materiales y las herramientas necesarios. Una vez que llegaron a su nuevo hogar, fueron recibidos con 'indiferencia'³⁹.

En 1937 el indigenismo de la SEP estaba en plena retirada, y la iniciativa de Chiapas pasó brevemente al Departamento de Protección, Acción Social y Cultura Indígena del Estado. El Departamento había sido creado en 1934 para vigilar y supervisar la contratación de mano de obra temporal que previamente había sido el dominio exclusivo de los enganchadores. Su director, después de la contenciosa elección de 1936, fue un ladino llamado Erasto Urbina. El principal logro indigenista de Urbina fue la creación del Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), que pronto afirmó tener 25.000 miembros. Las condiciones de trabajo de los indígenas recolectores

39. *Ibíd.*, varios; véase también Caja 5356/5324 (304), Exp. 20, varios, de Castellanos a Bolio Yenro, Tuxtla, fechada en Ciudad Las Casas, julio-noviembre 1936.

de café mejoraron de forma inmediata gracias al STI, pero el Sindicato impidió una verdadera participación indígena en los acuerdos de negociación colectiva con los dueños de las plantaciones, y en ningún momento llamaron a una huelga. El STI se hizo cargo de las Oficinas de Contratación de Mano de Obra del Departamento, y pronto se ocupó de enviar a los trabajadores hasta las plantaciones de las tierras bajas de acuerdo con lo solicitado⁴⁰.

El indigenismo promovido por el Estado hizo algo más que simplemente ocupar el vacío dejado por la retirada de la SEP. También fue utilizado para suavizar y socavar las iniciativas indigenistas federales. Por ejemplo, en 1940, Urbina tuvo la oportunidad de clavar un puñal en el corazón de la SEP al luchar contra los internados indígenas de Chiapas. En una extensa entrevista, informó al inspector federal Salvador Caballero Méndez que las escuelas «no han dado ningún resultado práctico». Algunos estudiantes retornan a sus comunidades de origen y son «absorbidos por el medio, volviendo a sus primitivos sistemas». Los otros estudiantes trataban «de ir a las Ciudades a servir en el comercio, abandonando completamente el campo». Es probable que Urbina también haya sido la fuente de Caballero Méndez para sustentar la acusación más explosiva de su informe. Según Caballero Méndez:

Los malos elementos que han dirigido estos establecimientos han cometido miles de abusos, malversando los fondos para las atenciones del plantel y otros mayores como el de haber abusado de las indígenas internadas, muchas de éstas a la fecha están siendo tratadas por los Servicios Coordinados de Salubridad, al haber sido contagiadas de enfermedades venéreas.⁴¹

40. AHMSCLC, 1937/2, del secretario gen. Salvador Gómez Oso y del secretario de Conflictos Nicolás Espinosa al pres. de la Junta Central de Conciliación y Arbitraje del Estado en Tuxtla, fechado en Ciudad Las Casas, 15 de julio 1937; AGN, Cárdenas, Conflictos obreros, 533.31, del sec. gral. del Sindicato de Trabajadores Indígenas Salvador López a Cárdenas, México, D. F., fechado en Las Casas, 16 de septiembre 1939.

41. AHSEP, Dir. de Ed. Fed., 5463 (2758), Exp. 3393/23, ff. 5-11, «Informe que rinde el C. Salvador Caballero Méndez, controlador de primera de la Dirección General de Administración», fechado el 30 de abril 1941.

Caballero Méndez utilizó estas acusaciones para pedir el cierre de los cuatro internados indígenas de la SEP que aún quedaban en Chiapas.

Durante los años de Cárdenas, el indigenismo en México estuvo diseñado para comprometer a los indios con las instituciones federales paternalistas, como la SEP y las organizaciones agrarias y sindicales federales. Sin embargo, en los Altos de Chiapas, los ladinos locales bloquearon y socavaron con éxito las instituciones de la SEP, así como la reforma agraria federal para luego crear, en paralelo, instituciones indigenistas estatales que simplemente aumentaron su control sobre las poblaciones indígenas. En la Chiapas posrevolucionaria, los que triunfaron fueron los ladinos locales como Urbina, quienes se acomodaron al nuevo panorama político y se apropiaron de forma selectiva de las iniciativas federales a la vez que atacaban y socavaban a las instituciones federales.

Cuando Cárdenas dejó la presidencia en 1940, el indigenismo federal fue relegado a un segundo plano. Casi dos décadas de indigenismo de la SEP no habían generado beneficios tangibles para los tzotziles y tzeltales. Esto se hizo dolorosamente evidente cada vez que se llevaban a cabo negocios en el centro comercial ladino de Las Casas. Los acaparadores ladinos que operaban con la anuencia de las autoridades locales se instalaban en las puertas de la ciudad y requisaban los productos indígenas a una fracción de su valor de mercado. Los vendedores indios que se negaban a aceptar este acuerdo a menudo eran golpeados y encarcelados. Aquellos que eran encontrados en Las Casas luego de que oscurecía eran arrestados por «escándalos en vía pública» o se les imputaba una supuesta embriaguez bajo la Ley de Policía y Buen Gobierno. Al día siguiente eran liberados, pero solo después de limpiar las calles y plazas.⁴² A pesar de las campañas concertadas para reducir o eliminar el consumo de alcohol y cerrar las destilerías y dispensarios de alcohol en las comunidades indígenas o cerca de estas, diez destilerías de Las Casas cosecharon ellas solas pingües ganancias a partir del consumo indígena. Las muchas

42. AHMSCLC, varios de 1920 y 1930, incluido 1929, t. 2, «Correspondencia de fuera del distrito, mayo de 1929», de Carmen Hernández al gobernador del Estado, fechada en San Cristóbal de Las Casas, 25 de abril 1929.

cantinas de la ciudad violaban claramente la ley del Estado de 1935, que prohibía la venta de alcohol a los indígenas, y se burlaban de los intentos de Castellanos por controlar la venta de alcohol en su zona. Contra lo prescrito en el artículo 123 de la Constitución de 1917, que abolió el enganche y el peonaje por deudas, la ciudad seguía siendo el hogar de varias pocilgas que servían de internados para que los enganchadores mantuvieran a los indígenas ‘reclutados’ bajo llave hasta que llegaba el momento para marchar a las plantaciones de las tierras bajas.⁴³

Las perspectivas para los pueblos indígenas no mejoraron durante los gobiernos de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y Miguel Alemán (1946-1952). Ávila Camacho se mostró indiferente al indigenismo y no les entregó a los indigenistas ni los recursos financieros ni el capital político necesario para influir en la política federal. Cuando México entró en la Segunda Guerra Mundial en mayo de 1942, tuvo la oportunidad de cambiar la agenda nacional fuera de las zonas rurales y hacia las ciudades industrializadas. El gobierno de Alemán se asocia frecuentemente con la industrialización, con importantes proyectos de obras públicas y la legendaria corrupción. Uno de los primeros actos de Alemán fue la desaparición del Departamento de Asuntos Indígenas, que había sido paralizado por la administración anterior. Los indigenistas, las comunidades indígenas y los extranjeros interesados en la política indigenista criticaron en voz alta esta medida. Alexander Dawson afirma que esta crítica fue, en gran medida, lo que motivó a Alemán a crear el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948.⁴⁴

43. AHMSCLC, 1936-37, de A. Arvea Jiménez, procurador de comunidades indígenas del Dpto. de Asuntos Indígenas al pres. municipal, fechada en Las Casas, 19 de mayo 1936, también sec. gral. de gobierno José L. Burguete en Tuxtla, reenvío de una carta del jefe del Dpto. de Asuntos Indígenas en México, D. F., al pres. munic., ciudad Las Casas, 3 de abril 1936; véase también la respuesta del pres. munic. Evaristo Bonifaz al sec. gen. de gobierno en Tuxtla, fechada en Las Casas, 29 de abril 1936.

44. Dawson 2004: 142.

La promesa del INI en Chiapas (1951-1957)

En la década de 1950, el INI estuvo a la vanguardia de la teoría y la práctica indigenista en el hemisferio occidental. El trabajo llevado a cabo en el Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil (CCI), centro piloto del INI, era muy innovador. A pesar de la feroz oposición del gobernador de Chiapas, del ilegal monopolio estatal del alcohol, de los enganchadores, los rancheros y de muchos de los mismos indígenas, el INI puso en marcha programas de educación, salud, infraestructura y desarrollo económico, algunos de los cuales fueron, sin duda, beneficiosos para la población indígena. El INI también defendió los intereses y derechos de los mayas tzeltales y tzotziles de algunos de sus peores explotadores no indígenas. El trabajo antropológicamente diseñado del INI de principios y mediados de 1950 se ganó los elogios de los observadores dentro y fuera de México, y se hicieron ambiciosos planes para abrir otros dos Centros Coordinadores cada año de ahí en adelante.

La educación estaba en el centro de los programas de desarrollo y asimilación del INI. Cuando el primer director del CCI, Gonzalo Aguirre Beltrán, llegó a los Altos de Chiapas, en marzo de 1951, su objetivo principal era formar indígenas para que abrieran escuelas y trabajaran como promotores culturales en determinadas comunidades. Con el tiempo, el INI capacitó a 47 varones tzeltales y tzotziles que sabían leer y escribir en castellano y que estaban dispuestos a colaborar con el INI.⁴⁵ Estos hombres impartían el grado preparatorio en sus comunidades de origen en su lengua materna. La mayoría de los investigadores coinciden en que el INI de México fue el primer organismo gubernamental moderno en el continente americano en enseñar a leer y escribir en lengua materna antes de intentar la enseñanza en la segunda lengua, la lengua nacional.

La primera generación de promotores del INI fue de verdaderos pioneros y varios de ellos jugaron un papel fundamental en la vida

45. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Fondo Documental y Archivo Histórico, Informes del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal Tzotzil (ICCI'TT), 1952, «Programa de Trabajo para 1952», de julio de la Fuente.

política, económica y social de los Altos en la segunda mitad del siglo XX. Además de enseñar las capacidades de alfabetización en su lengua materna y en castellano, se esperaba que los promotores varones promovieran los proyectos agrícolas y de infraestructura del INI en sus comunidades de origen. A partir de 1956, las promotoras mujeres, aunque en un número mucho menor, introdujeron la modernidad entre las niñas y mujeres de sus comunidades a través de la medicina occidental, las máquinas de coser, los cursos de preparación de alimentos e higiene, y la enseñanza de la agricultura y la crianza de animales. Los promotores fueron claramente los medios más eficaces del INI para la negociación y la persuasión, aun cuando la mayoría de ellos eran casi analfabetos y no conocían bien el castellano. Aunque muchas escuelas estaban plagadas de problemas, tales como una baja asistencia, a mediados de la década de 1950, el programa de educación del INI estaba firmemente asentado.

Sin duda, la resistencia más dura que encontraron los indigenistas no provino de los indígenas, sino de los ladinos locales. En este complicado rincón de México, los ‘coletos’ (los residentes de San Cristóbal de Las Casas) continuaron defendiendo su histórica autonomía frente a la Ciudad de México. Veían al INI con gran desconfianza, cuando no con abierta hostilidad, y se opusieron ferozmente a varios de los programas de desarrollo económico más ambiciosos de los indigenistas. Como resultado, muchos de los más audaces planes del INI, incluida una propuesta para industrializar San Cristóbal de Las Casas, se quedaron a medio camino. Otras propuestas, como la creación de cooperativas de consumo indígenas, con el tiempo fueron echadas a perder o debilitadas.

Durante los primeros años, la confrontación indigenista más grave involucró a los hermanos Hernán y Moctezuma Pedrero. Los Pedrero eran propietarios de un poderoso monopolio estatal de alcohol que había consolidado su poder —y eliminado a sus principales competidores— justo cuando el CCI abrió sus puertas en 1951. El monopolio gozaba del apoyo del gobierno del Estado de Chiapas, y había corrompido ampliamente a los inspectores estatales del alcohol, a los recaudadores de impuestos y a la Policía. Cuando los tzeltales y tzotziles comenzaron a producir clandestinamente aguardiente como una alternativa al costoso y, a menudo, tóxico ‘posh’ que

vendía el monopolio, los Pedrero encabezaron redadas abusivas y, en ocasiones, mortales. Cuando los indigenistas del CCI protestaron, los funcionarios del gobierno estatal no amenazaron a los perpetradores de las redadas, sino a los indigenistas federales. Esto llevó a que el INI formara una Comisión en 1954, aparentemente para investigar el alcoholismo indígena en los Altos de Chiapas. Sin embargo, la Comisión, bajo la dirección de Julio de la Fuente, en realidad, puso su foco de atención en el monopolio de alcohol de los Pedrero. El producto final fue un informe de 319 páginas con 82 mapas, 25 páginas de conclusiones y 694 páginas de material de apoyo. Contaba la historia del monopolio, exponía sus abusos y llamó la atención, en particular, sobre la complicidad del gobierno del Estado.

Una vez que el gobernador de Chiapas se percató de que la Comisión De la Fuente le había ganado la partida, aceptó negociar con el INI para impedir la publicación del informe. En consecuencia, los Pedrero perdieron su monopolio sobre la producción y venta de aguardiente en los Altos. Los inspectores estatales fueron disueltos oficialmente el último día de 1954, y la responsabilidad del control de la producción y venta de alcohol pasó al gobierno federal. Sin embargo, estas importantes victorias tuvieron un precio. El INI acordó no extender su alcance a los ranchos de los Pedrero, donde los peones indígenas acasillados trabajaron bajo la modalidad de contrato por deuda hasta entrada la década de 1970. El INI también inició la pacificación de los Pedrero y otros ladinos mediante la privatización de sus operaciones, en particular, sus cooperativas de consumo y transporte. Con el tiempo, los acomodados ladinos de San Cristóbal cooptaron a muchos de los privilegiados promotores bilingües biculturales del INI. Este importante cambio en el desarrollo del INI finalmente impulsaría un nuevo tipo de caciquismo en los Altos (Pineda 1993, Rus 2005: 169-200). Como una concesión final a los Pedrero y al gobierno del Estado de Chiapas, el INI prometió no publicar el incriminante informe de De la Fuente. Cincuenta años después, en 2009, la institución sucesora del INI, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), publicó una versión ligeramente abreviada del informe de la Comisión (Lewis y Sosa Suárez 2009).

La valiente postura del INI en contra del monopolio del alcohol de los Pedrero fue uno de los momentos de mayor orgullo en la

historia del indigenismo mexicano. Sin embargo, el acuerdo alcanzado estableció los límites de la jurisdicción del INI, privatizó y afectó los proyectos del INI, y pacificó a los poderosos ladinos. Irónicamente, las exitosas negociaciones del INI con las comunidades indígenas en los Altos de Chiapas —y su incapacidad para producir grandes cambios estructurales— impulsaron un modelo de desarrollo orientado hacia adentro, hacia las propias comunidades indígenas, y evitó enfrentamientos con los intereses de los poderosos. Esta estrategia le permitió al INI perpetuarse y sobrevivir políticamente durante cinco décadas en Chiapas y en el resto de México, pero limitó en gran medida el grado en el que el indigenismo mexicano hubiera podido mejorar la vida de los indígenas.⁴⁶

Este breve esbozo de los éxitos iniciales del INI en la década de 1950 muestra al INI en su máximo esplendor, un líder hemisférico de la política indigenista y una encarnación de las mejores tendencias de la Revolución mexicana. Cuando el INI fue creado en 1948, se diseñó para coordinar las funciones de las Secretarías Estatales y Federales existentes, de ahí el término «centros coordinadores». En los Altos de Chiapas, las Secretarías del gobierno federal y estatal (como educación, reforma agraria, agricultura y salud), así como las leyes, prácticamente no tenían presencia. Podría decirse que fue el INI, no la SEP, el que llevó la Revolución mexicana a los Altos de Chiapas.

El sostenido declive del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil

Los modestos logros del INI en los Altos de Chiapas comenzaron a desgastarse a finales de la década de 1950. A principios de 1959, cuando el CCI no recibió suficiente presupuesto para cubrir el déficit del año anterior y financiar sus operaciones corrientes, literalmente se paralizó durante cuatro semanas. Tal como Alfonso Villa Rojas, director del CCI, escribió:

46. Lewis 2008, Rus 2004: 203-205, varios capítulos en *INI 30 años después. Revisión crítica*.

La suspensión de actividades fue impostergerable debido a la falta total de fondos que determinó, por una parte, la paralización de la mayoría de los vehículos por falta de combustible, lubricantes y refacciones, los que se venían adquiriendo a crédito, el cual llegó a su máximo en los diferentes comercios y agencias que nos abastecen.⁴⁷

Más alarmante para Villa Rojas fue el hecho de que

[...] continúa una constante presión de parte de las comunidades indígenas que solicitan la colaboración del Centro para diferentes trabajos en los cuales los propios indígenas proporcionan la mayor parte de los gastos necesarios para su realización y sin embargo, el Centro se encuentra imposibilitado para satisfacer sus demandas.⁴⁸

La crisis presupuestaria generó una fuerte presión sobre todos los programas del INI, incluido el de educación. En cierto sentido, el CCI fue víctima de su propio éxito. Hacia fines de la década de 1950, mantenía aproximadamente 60 escuelas, y empleaba alrededor de 70 promotores culturales. A medida que las comunidades fueron disminuyendo su resistencia frente a las escuelas del INI, el CCI súbitamente se vio incapacitado para satisfacer la demanda de las bases. Además, a medida que los estudiantes iban terminando los primeros grados de primaria, la necesidad de una instrucción de calidad para cuarto, quinto y sexto grado de primaria se hizo más urgente. Un puñado de promotores trató de enseñar a sus estudiantes más avanzados con los libros de cuarto grado pero, como la mayoría de ellos mismos no había terminado la escuela primaria, no estaban preparados para esa tarea. Se requería una respuesta institucional más formal. El CCI no tenía más remedio que establecer una relación más estrecha con la SEP.

La colaboración con la SEP no estuvo exenta de peligros. Para fines de la década de 1950, había una gran diferencia con respecto a la

47. CDI/ICCITT, 1958, vol. 1, del Dr. Francisco Alarcón a A. Villa Rojas, 12 de junio 1958; y CDI/ICCITT, 1959, vol. 1, «Marzo de 1959», por Alfonso Villa Rojas.

48. CDI/ICCITT, 1959, vol. 1, «Febrero de 1959», «Marzo de 1959» y «Abril de 1959», por Alfonso Villa Rojas.

institución que trató de «llevar la Revolución» a Chiapas en la década de 1930 (véase Lewis 2005). Sin embargo, el CCI no tenía muchas opciones y, a finales de 1959, la SEP estaba cubriendo los sueldos de cinco promotores del INI. Un año después, ese número se incrementó a 13. Sin embargo, junto con el ahorro, llegaron los dolores de cabeza, que se multiplicarían a medida que la SEP fue cubriendo cada vez más puestos. «Al menos dos de estos promotores piensan que son ahora los maestros de la SEP, y tienen las mismas vacaciones de las que disfrutaban los maestros federales», escribió el director de Educación Fidencio Montes, «se olvidan que ellos siempre han sido promotores de este Centro, y que ellos deben cumplir con el programa de este Centro y el calendario de la escuela». ⁴⁹ En otra señal de la precaria situación del presupuesto, el INI compartió el pago de los salarios de otros ocho promotores con las comunidades en las que trabajaban y vivían; otros siete promotores subsistieron enteramente sobre la base de las contribuciones de sus comunidades. ⁵⁰ En la década de 1960, el CCI encargó cada vez más su innovador programa de educación bilingüe a la SEP, con resultados decepcionantes y de mal augurio.

Los problemas presupuestarios también afectaron a los programas agrícolas del Centro Coordinador. Dado el carácter profundamente rural de los Altos de Chiapas y considerando el hecho de que toda la población se dedicaba a la agricultura, uno hubiera esperado que algunos de los mejores trabajos del INI hubieran estado destinados al ámbito agrícola. Este era especialmente el caso, ya que los planes de industrialización del Gobierno mexicano requerían que el campo produjera abundantes productos agrícolas baratos a fin de mantener bajos los precios de los alimentos en las ciudades. Sin embargo, los esfuerzos de los indigenistas en esta área fueron paralizados por varios factores que estaban fuera de su control. No tenía mucho sentido tratar de sacar a los indígenas de su economía de subsistencia hasta que se construyeran caminos para facilitar el transporte de las mercancías hasta los mercados regionales.

49. CDI/ICCITT, 1960, «Informe de enero de 1960», de Fidencio Montes.

50. CDI/ICCITT, 1960, vol. 2, «Informe de mayo de 1960», de Fidencio Montes.

Y, mientras que no se produjera una significativa reforma agraria a gran escala, simplemente no se podía hablar de una gran transformación en la agricultura. La falta de crédito era otro factor que frenaba la transformación de la agricultura en los Altos. En la década de 1950, el Gobierno y especialmente los bancos privados no prestaron dinero a los indígenas, pues pensaban que no eran dignos de crédito. Esto los dejó a merced de los sospechosos de siempre: los dueños de las fincas, los enganchadores, los comerciantes, los compadres o los prestamistas (con frecuencia indígenas), que cobraban intereses usureros, por lo general entre 5 y 10% al mes. Sin acceso a las facilidades de crédito en buenos términos, los indígenas no podían invertir en nuevas herramientas, semillas, fertilizantes y pesticidas (Romano Delgado 2003: 290-291).

El INI tomó medidas modestas para hacer frente a algunos de estos asuntos. Después de superar cierta resistencia inicial, el Centro Coordinador ayudó a construir una red de carreteras que se extendía lenta, pero de manera regular, por toda la región. La cuestión de la tierra era mucho más problemática. En la década de 1950, incluso antes de la explosión demográfica que habría de venir, la tierra ya era escasa en muchos municipios. Los hombres que tuvieron la suerte de haber sido parte de la reforma agraria en la década de 1930 y principios de 1940 todavía tenían suficiente tierra para cultivar. Sin embargo, el 60% de las tierras indígenas se encontraba bajo la forma de terrenos comunales que los indígenas poseían antes de que se llevara a cabo la reforma agraria posrevolucionaria. En la década de 1950, los comuneros tzeltales tenían un promedio de solo 2,6 hectáreas cada uno, y los tzotziles un promedio de tan solo 1,6 hectáreas. En algunos municipios tzotziles carentes de tierras como Chamula, Mitontic y Zinacantán, incluso cultivaban en parcelas más pequeñas (Romano Delgado 2003: 198-200).

Para colmo, durante la década de 1950, la promoción de la reforma agraria se estancó en todos los frentes en Chiapas. Esto desmoralizó al INI y a la población indígena que atendía. Los indigenistas apoyaron a los indígenas que solicitaban tierras, pero el mecanismo formal de la reforma agraria estaba en manos de una enorme burocracia lenta y a menudo corrupta. Alfonso Villa Rojas, quien dirigió el CCI a finales de la década de 1950, explicó:

Un elevado porcentaje de población indígena carece de tierras; un gran número de expedientes agrarios se encuentran aún sin resolución; son frecuentes los casos de invasiones de tierras de los Indígenas principalmente efectuadas por mestizos y, finalmente, el sin número de formalidades del acto jurídico agrario para las cuales no está preparada la población indígena son factores todos que favorecen la explotación del Indígena, desde el despojo de tierras, el trabajo no remunerado por ‘Baldillaje’ [un tipo de aparcería] y la exacción mediante supuestos arreglos en el trámite agrario.⁵¹

En resumen, los agrónomos del CCI no tuvieron más remedio que trazar un plan muy modesto. Comenzaron con la introducción de semillas mejoradas para los productos que los indígenas ya cultivaban. Con el tiempo, los agrónomos y los promotores del INI también enseñaron a los agricultores indígenas a practicar la agricultura en terrazas para evitar la erosión, el uso de insecticidas y fertilizantes para proteger su maíz y sus frijoles, y formas de incrementar la producción, y distribuyeron decenas de miles de árboles de manzana, pera, ciruela y albaricoqueros. Los indígenas aceptaron casi de inmediato los fertilizantes, insecticidas, y fungicidas, y el CCI vendió estos productos a precios reducidos. Estos productos se volvieron cada vez más necesarios a medida que el auge demográfico obligó a la gente a tener parcelas cada vez más pequeñas. En 1975 se estimó que la parcela familiar promedio en Chamula era de tan solo un cuarto de acre (Romano Delgado 2003: 200).

Los proyectos modestos obtuvieron resultados modestos. Romano señala que, en 1970, después de casi veinte años de promoción agrícola, la producción en los Altos de Chiapas se había incrementado en un 25%. Teniendo en cuenta los diversos factores que limitaban el alcance de la acción del Centro Coordinador, este resultado no es sorprendente. En 1952, cuando el director fundador del CCI, Aguirre Beltrán, entregó las riendas a Julio de la Fuente, le advirtió que no hiciera demasiado, ni demasiado pronto: «Los trabajos de extensión agrícola y experimentación en la zona indígena se llevarán a cabo con extrema prudencia sin intentar, por el momento, introducir

51. CDI/ICCITT, 1959, vol. 2, «Informe de 1959», por Villa Rojas.

maíz mejorado y nuevas técnicas, ya que se considera que faltan elementos para determinar la conveniencia de esta política». ⁵² Como Aguirre explicó en otra parte, se debían cumplir ciertas condiciones antes de que se pudieran llevar a cabo transformaciones en la agricultura; la innovación agrícola solo podía ser parte de una estrategia más grande de desarrollo integral.

La reforma agraria es una de esas condiciones previas al cambio tecnológico; pero hay otras más, internamente generadas por las comunidades indígenas o inducidas por los programas de desarrollo, que motivan actitudes favorables al cambio. Entre ellas pueden enumerarse: la secularización e individualización de las instituciones, el debilitamiento del poder de la jerarquía consanguínea, el incremento de la movilidad geográfica y social, la exacerbación de la presión demográfica, el mejoramiento de las relaciones interétnicas y la ruptura del aislamiento al través de la construcción de una red vial, de un sistema educativo que abata al analfabetismo y el monolingüismo de la población, en suma mediante la implementación de una acción integral que atienda al desenvolvimiento armónico de la totalidad de los aspectos de la cultura del grupo.

Mientras las condiciones previas no se establezcan, la extensión agrícola, definida como el proceso total de diseminación de una nueva tecnología, debe realizarse con cautela [...]. (Aguirre Beltrán 1976: 33)

Algunas de las condiciones de Aguirre, como la reforma agraria, nunca se cumplieron en los Altos de Chiapas. Otros fenómenos, como la secularización, el individualismo, una creciente movilidad, las presiones de la población, y una mejora en la infraestructura de transporte y de la educación, tuvieron lugar en las décadas de 1960 y 1970, cuando el CCI ya había pasado su mejor momento, víctima de presupuestos exigüos, de la burocratización y de un liderazgo falto de inspiración. El cambio había llegado a la agricultura de los Altos, pero, en gran medida, no como resultado directo de los programas del INI.

52. CDI/ICCITT, 1952, del consejero técnico Gonzalo Aguirre Beltrán al Dir. Julio de la Fuente, 31 de enero 1952.

Conforme crecían las frustraciones, la moral en el Centro Coordinador comenzó a verse resquebrajada. A partir de fines de la década de 1950, algunos de sus colaboradores más creativos renunciaron a sus cargos. Según el ilustrador Alberto Beltrán, Rosario Castellanos, Carlos Jurado, Adolfo Mexiac, y otros se fueron durante la primera gran crisis presupuestal del INI. Beltrán también renunció después de que el restringido Centro Coordinador tuvo que abandonar la mayor parte de sus programas de ayuda visual. Para el ilustrador, el problema iba más allá de la falta de financiamiento. También se refirió a un sentimiento de impotencia:

Recuerdo en Chiapas como solo contemplábamos la acción de los enganchadores de las fincas de café, los que contrataban peones para llevarlos al Soconusco en las peores condiciones, a veces pagándoles en parte con aguardiente [...]. O bien las tierras comunales eran invadidas por los finqueros de la zona fría y templada, con los consiguientes trastornos. Situaciones de fondo económico ante las cuales el indigenista se tenía que resignar por falta de apoyo y debilidad. (Gómez Montero 1978: 190-191)

El efecto fue desmoralizador y llevó a una ‘fuga de cerebros’ que continuó hasta la década de 1960.

Hacia finales de la década de 1960, el indigenismo mexicano estaba en crisis, y el Centro Coordinador piloto del INI era tan solo una sombra de lo que había sido. Los intentos del INI por promover la reforma agraria habían sido bloqueados, sus programas de salud habían sido diezmados por los recortes presupuestarios, y su departamento forestal se vio maniatado por los aserraderos de los ladinos. A medida que el INI se retiraba, otras organizaciones lanzaron sus propios programas de desarrollo en los Altos, incluidos los grupos afiliados al obispo Samuel Ruíz y la arquidiócesis de San Cristóbal de Las Casas. Pero el golpe final lo dio un coleteo, el gobernador de Chiapas Manuel Velasco Suárez, quien decidió hacer del CCI algo irrelevante a través de su propio proyecto indigenista mejor financiado, el Programa de Desarrollo Económico Social de los Altos de Chiapas (PRODESCH). Velasco Suárez lanzó el PRODESCH a finales de 1971, con el apoyo de cinco organizaciones de las Naciones Unidas, incluida la

Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO), UNESCO, UNICEF, el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales (DAES) y la OMS (Organización Mundial de la Salud). Estaba claro que planeaba usurpar el papel del CCI como un 'coordinador' de las Secretarías del gobierno en los Altos de Chiapas.⁵³ Fue un golpe maestro; el emblemático Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil se volvió algo totalmente irrelevante. El director del INI en ese momento, Gonzalo Aguirre Beltrán, no tuvo más remedio que resignarse a la nueva situación y cerrarlo en 1972. A pesar de que se reabrió al año siguiente, nunca volvería a recuperar su lugar a la vanguardia del indigenismo mexicano y latinoamericano.

Conclusiones

El indigenismo se suele tratar como un proyecto nacional destinado a la modernización de las comunidades indígenas y a su integración en el Estado-nación. En el caso de México, el indigenismo surgió a raíz del trauma nacional de una guerra civil de diez años. Sus manifestaciones artísticas y políticas fueron más visibles en los años 1920 y 1930, pero, en los años 1950 y 1960, siguió siendo un proyecto crítico de construcción del Estado y de la nación.

Lo que a menudo se pasa por alto es que los programas de modernización y desarrollo indigenistas eran profundamente locales por su propia naturaleza. Los proyectos indigenistas deben ser estudiados y evaluados en el lugar de su implementación —en las comunidades rurales remotas donde fueron aplicados—. Dada la debilidad del gobierno federal, los factores locales fueron los que, muchas veces, determinaron si las políticas de desarrollo indigenista tendrían o no éxito. Durante el periodo inmediatamente posterior a la Revolución, la mayoría de los educadores de la SEP y los indigenistas federales en Chiapas eran sinceros en su deseo de educar y modernizar a las comunidades indígenas de los Altos. Pero los encargados de diseñar las políticas también estuvieron dispuestos a usar a la SEP y

53. CDI, Fondo Documental y Archivo Histórico, «Guion Informe PRODESCH, San Cristóbal», sin fecha.

a los maestros de la SEP para insertar las instituciones y las reformas del gobierno federal en un estado eminentemente rural que históricamente se había resistido a las innovaciones y a las intrusiones federales. En Chiapas, los indigenistas de la SEP se enfrentaron a influyentes ladinos locales —rancheros, dueños de plantaciones, comerciantes de alcohol, enganchadores y secretarios municipales—, pero lo hicieron sin el apoyo decidido de las autoridades federales. Aparte de un breve periodo, hacia finales de 1930, cuando los cardenistas tomaron la delantera temporalmente, las instituciones indigenistas o bien nunca se arraigaron durante el periodo inmediato posterior a la Revolución o se vieron saboteadas o utilizadas para avanzar en las agendas locales y, en ocasiones, individuales. En Chiapas, la SEP (y el resto del gobierno federal) enfrentó un serio ‘problema ladino’. Luego de que Cárdenas dejara la presidencia en 1940, en los Altos, durante más de una década, no se desarrollaron programas indigenistas importantes de los cuales pueda hablarse.

En 1951 el INI decidió que San Cristóbal de Las Casas sería el lugar para poner en marcha un ambicioso programa, antropológicamente moldeado, con implicancias nacionales e incluso hemisféricas. A pesar de toda la fanfarria que acompañó a este proyecto, el INI —así como antes la SEP— carecía de poder para imponer su voluntad a los gobiernos estatales y locales y a individuos poderosos. Los esfuerzos que hizo el Centro Coordinador por proteger los derechos de los pueblos indígenas, y establecer nuevos vínculos, menos explotadores, con la economía mayor precipitaron enfrentamientos feroces con los rancheros, comerciantes y políticos locales. Cada choque terminó con una tregua que obligó al CCI a moderar sus planes de desarrollo. Estas treguas coincidieron con la crisis financiera permanente del INI y la correspondiente ‘fuga de cerebros’. Aquellos que se quedaron en el INI, a menudo, se tuvieron que resignar a realizar tareas burocráticas. El fracaso del CCI nunca fue inevitable, pero es difícil imaginar un resultado diferente en un país que, desde 1940, ha privilegiado el capitalismo monopolista, el pragmatismo político y la industrialización por encima de los intereses de las zonas rurales.

En los Altos de Chiapas, el destino de la SEP y las políticas del INI son indicios de un gobierno federal que no pudo —y tal vez no quiso— aplicar de manera efectiva programas indigenistas. Tanto la SEP como

el INI pretendieron dar forma y transformar los Altos; sin embargo, se vieron moldeados y transformados a sí mismos por el gobierno local y especialmente por los individuos. Y el proyecto indigenista en sí era complejo y, a veces, contradictorio. En parte fue altruista, pero sobre todo pragmático. Las políticas indigenistas de desarrollo estuvieron destinadas a mejorar la productividad y a elevar los niveles de vida, pero también estuvieron diseñados para subsidiar, con comida barata, la expansión de las florecientes ciudades. Los esfuerzos del INI por defender legalmente a los indígenas y permitir un cierto grado de autodeterminación fueron balanceados con la necesidad de controlar políticamente a las comunidades indígenas. Pero, sobre todo en Chiapas, el indigenismo fue una forma de mermar la añeja autonomía del Estado, de introducir instituciones y reformas federales, y de tomar el control de la población y de la fuerza de trabajo indígena existente en el estado. La población local —especialmente los coletos— entendió el reto, y se defendió ferozmente. En 1971, después de una lucha de cincuenta años, los coletos habían vencido a dos rivales y podían saborear una decisiva, aunque breve, victoria.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

- 1976 «Estructura y función de los Centros Coordinadores». En Aguirre Beltrán, Gonzalo, et. ál. *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil, Chiapas*. México: INI.

BALUARTE

- 1936 *Baluarte: Órgano del Bloque de Jóvenes Socialistas Chiapanecos*, año 1, n.º 2, Tuxtla, 20 de septiembre de 1936.

BAUMANN, Friederike

- 1983 «Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas, 1896-1916». En *Mesoamérica* 5.

BENJAMIN, Thomas

- 2000 «A Time of Reconquest: History, the Maya Revival, and the Zapatista Rebellion in Chiapas». En *The American Historical Review*, 105: 2.

CHIAPAS

1928 *Chiapas: Revista Mensual* Tuxtla Gutiérrez, vol. 1, n.º 1, octubre de 1928.

DAWSON, Alexander S.

2004 *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

GIRAUDO, Laura

2008 *Anular las distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

GÓMEZ MONTERO, Sergio

1978 «Alberto Beltrán recuerda cuando se ilustraba la acción educativa, ‘quitando la venda de la ignorancia a los indios’». En Instituto Nacional Indigenista, *INI 30 años después. Revisión crítica*. México: INI.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R.

2001 *Aída Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press.

LA VANGUARDIA

1933 *La Vanguardia* 5: 244, 30 de julio.

LEWIS, Stephen E.

2005 *The Ambivalent Revolution: Forging State and Nation in Chiapas, 1910-1945*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

2008 «Mexico’s National Indigenist Institute and the Negotiation of Applied Anthropology in Highland Chiapas, 1951-1954». En *Ethnohistory* 55: 4.

LEWIS, Stephen E., y Margarita SOSA SUÁREZ (eds.)

2009 *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas. Un estudio ‘incómodo’ de Julio de la Fuente (1954-55)*. México, D. F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

LISBONA GUILLÉN, Miguel

- 2008 *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940)*. México: UNAM/PROIMMSE.

LÓPEZ, Rick A.

- 2006 «The Noche Mexicana and the Exhibition of Popular Arts: Two Ways of Exalting Indianness». En Vaughan, Mary Kay y Stephen E. Lewis (eds.), *The Eagle and the Virgin: Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940*. Durham: Duke University Press.

LOYO, Engracia

- 1996 «Los Centros de Educación Indígena y su papel en el medio rural». En Gonzalbo Aizpuru, Pilar (ed.), *Educación rural e indígena en Iberoamérica*. México, D. F.: El Colegio de México.

PINEDA, Luz Olivia

- 1993 *Caciques culturales (el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*. Puebla: Altres Costa-Amic.

QUINTANILLA, Susana y Mary KAY VAUGHAN (eds.)

- 1997 *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

ROMANO DELGADO, Agustín

- 2003 *Historia evaluativa del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil*, vol. 2. México, D. F.: INI.

RUS, Jan

- 2003 «Coffee and the Recolonization of Highland Chiapas, Mexico: Indian Communities and Plantation Labor, 1892-1989». En Topik, Steven y W. Clarence-Smith, *The Global Coffee Economy in Africa, Asia, and Latin America, 1500-1989*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 2004 «Rereading Tzotzil Ethnography: Recent Scholarship from Chiapas, Mexico». En *Pluralizing Ethnography: Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

- 2005 «The Struggle against Indigenous Caciques in Highland Chiapas: Dissent, Religion, and Exile in Chamula, 1965-1977». En Knight, Alan y Wil Pansters (eds.), *Caciquismo in Twentieth-Century Mexico*. Londres: Institute for the Study of the Americas.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA (SEP)

- 1937 *Memorias de la Secretaría de Educación Pública de septiembre de 1936 a agosto de 1937*. México, D. F.: D. A. P. P., t. 1.

WASHBROOK, Sarah

- 2006 «“Una esclavitud simulada”: Debt Peonage in the State of Chiapas, Mexico, 1876-1911». En *Journal of Peasant Studies*, vol. 33: 3.

SOBRE LOS AUTORES

Laura Giraudo

Investigadora en la Escuela de Estudios Hispano-Americanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Sevilla, España (desde 2007). Doctora en Historia de las Américas por la Universidad de Génova, Italia (2001). Sus áreas de especialización son el México posrevolucionario y los proyectos de integración nacional, categorías y definiciones de lo indígena, y cuestión indígena e indigenismo interamericano. Ha sido investigadora principal del proyecto INTERINDI «El indigenismo interamericano: instituciones, redes y proyectos para un continente, 1940-1960» (2009-2010). Entre sus publicaciones destacamos, como autora, *Anular las distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos* (2008) y *La questione indigena in America Latina* (2009), y, como editora, *Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina: poblaciones, estados y orden internacional* (2007) y *Derechos, costumbres y jurisdicción indígenas en la América Latina contemporánea* (2008). Con Steve Lewis, está coordinando actualmente un número especial de la revista *Latin American Perspectives*, previsto para 2012, titulado «Rethinking Indigenismo on the American Continent».

Abigail E. Adams

Profesora de Antropología Cultural en la Universidad Central del Estado de Connecticut, Estados Unidos (desde 1996). Ph. D. en Antropología por la Universidad de Virginia (1999); M. A. en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Stanford (1986). Sus áreas de especialización son ritual y sociedad, historia de la antropología latinoamericana, y relaciones entre Centroamérica y Estados Unidos. Entre sus publicaciones, destacamos: el libro, editado con Timothy Smith, *After the Coup: An Ethnographic Reframing of Guatemala 1954* (2011) y el ensayo «¿Diversidad cultural en la nacionalidad homogénea? Antonio Goubaud Carrera y la fundación del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala», *Mesoamérica* 20 (2008).

Osmar Gonzales Alvarado

Doctor en Ciencia Social por El Colegio de México y Maestro en Ciencias Sociales por FLACSO-México. Fue subdirector de investigaciones del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (México). Ha sido subdirector de la Biblioteca Nacional del Perú, asesor del Ministerio de Educación y director de la Casa Museo José Carlos Mariátegui del Ministerio de Cultura en Lima. Actualmente se desempeña como agregado cultural en la Embajada de Perú en Buenos Aires. Obtuvo mención honrosa en el concurso «El Libro en la cultura humana» (Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006). Es profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Ricardo Palma y de la Universidad San Martín de Porres. Sus investigaciones se ubican principalmente en la sociología de intelectuales y estudia el papel de los sujetos de ideas en la vida social, estableciendo tipologías y analizando su impacto en la vida política. Sus más recientes publicaciones son *La academia y el ágora. Intelectuales y política en el Perú* (2010); *Prensa escrita e intelectuales periodistas en el Perú, 1895-1930* (2010); *Ideas, intelectuales y debates en el Perú* (2011); y, con Juan Carlos Guerrero, *Ilegítimos. Los retoños ocultos de la oligarquía* (2011).

Alexander Dawson

Profesor del Departamento de Historia de la Universidad Simon Fraser. Doctor en Historia por la Universidad de Nueva York-Stony Brook. Sus líneas de investigación son procesos de formación estatal en el México posrevolucionario, relaciones entre indígena y Estado, y la construcción de la indianidad en México, Estados Unidos y Canadá (siglo XX). Entre sus publicaciones, destacamos los artículos: «From Models for the Nation to Model Citizens: Indigenismo and the Revindication of the Mexican Indian, 1920-40», *Journal of Latin American Studies* 30 (1998); «Wild Indians, Mexican Gentlemen, and the Lessons Learned in the Casa del Estudiante Indígena, 1926-1932»; *The Americas* 57/3 (2001); y los libros: *Indian and Nation in Revolutionary Mexico* (2004); *First World Dreams: Mexico Since 1989* (Zed, 2006); y *Latin America Since Independence: A History With Primary Sources* (Routledge, 2011).

Juan Martín-Sánchez

Profesor del Departamento de Sociología, Universidad de Sevilla, España (desde 2008). Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid (2000) y Maestro en Sociología Política

por el Instituto Mora de México (2000). Sus áreas de especialización son sociedad y política de América Latina (México y Perú); discurso político; representación política; y sociedad civil (España, México y Perú). Ha sido parte del equipo del proyecto INTERINDI. Entre sus publicaciones, destacamos los libros: *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar, 1968-1975* (2002); *Perú 28 de julio: discurso y acción política el Día de Fiestas Patrias 1969-1999* (2003); y los artículos: «Hatun Willakuy, importancia del relato en la política. Comentarios al Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú», *Nueva Sociedad* 197 (2005); «Neoindigenismo y movimientos indígenas en América Latina», *Anuario Iberoamericano Elcano EFE* (2008); y «Un paseo con las asociaciones civiles por el bosque de la representación política», pp. 41-64, en Cristina Puga y Matilde Luna (coord.), *Nuevas perspectivas para el estudio de las asociaciones*, (2010).

Stephen E. Lewis

Profesor del Departamento de Historia, Universidad Estatal de California, Estados Unidos (desde 1998). Doctor en Historia por la Universidad de California, San Diego (1997). En la actualidad, realiza un proyecto de investigación acerca del Instituto Nacional Indigenista (INI) de México y la historia del indigenismo en Chiapas y en México en general, además de haber participado en el equipo del proyecto INTERINDI. Entre sus publicaciones, destacamos: *The Ambivalent Revolution: Forging State and Nation in Chiapas, Mexico, 1910-1945* (2005); *The Eagle and the Virgin: Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940* (2006, editor con Mary Kay Vaughan); «Modernizing Message, Mystical Messenger: The Teatro Petul in the Chiapas Highlands, 1954-1974», *The Americas* 67/3 (2011); «Una victoria pírrica en el México posrevolucionario: los finqueros alemanes, las escuelas Artículo 123 y la formación del Estado en la costa de Chiapas, 1934-1942», *Anuario de Estudios Americanos* 67/2, (2010); «The National Indigenist Institute (INI) and the Negotiation of Applied Anthropology in Highland Chiapas, Mexico, 1951-55», *Ethnohistory* 55/4, (2008); y la selección de textos e introducción a *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas: Un estudio «incómodo» de julio de la Fuente* (2009), publicado por la CDI de México.

El principal objetivo del proyecto de investigación que ha llevado a la presente compilación de textos ha sido contribuir a la historia del indigenismo, en el sentido de mejorar el conocimiento de las diversas trayectorias que lo constituyen de acuerdo con las condiciones y las posibilidades presentes en cada época. Nos parece que este es un objetivo valioso por cuanto puede aportar a romper con el ciclo de reproducción autorreferencial en el que cada nueva generación pretende deslegitimar y apartar a las anteriores, sin asumir cabalmente los riesgos que hereda al hacerse cargo del propio proyecto indigenista por más reconstituido que resulte en cada nueva etapa; riesgos que están en la fijación de los atributos de identidad como fundamentos de la acción política, y en el difícil lugar que el propio indigenismo tiene dentro de las sociedades nacionales y de la participación de estas en los escenarios internacionales. La ambivalencia del indigenismo ha estado y sigue estando en la modulación que han tenido estos riesgos dentro de los proyectos de investigación y de la acción política, así como en las críticas que anteceden a cada nueva oferta indigenista.

