

Regímenes de historicidad en la nación pluricultural: educación intercultural y experiencias de tiempo en la era del multiculturalismo

HISTORICITY REGIMES IN THE PLURICULTURAL NATION:
INTERCULTURAL EDUCATION AND TIME EXPERIENCES IN AN ERA
OF MULTICULTURALISM

MÍRIAM HERNÁNDEZ REYNA

Institut d'histoire du temps présent, CNRS-París

Centre d'histoire sociale du xx^e siècle

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

Francia

ABSTRACT

The implementation of multiculturalism and intercultural higher education in Mexico since 2001, has given a new rise to the political rewritings of the pre-Conquest past. Despite their promotion as an innovation, these programs are a new expression of the institutional narrative of national origins, which is currently being tested by contemporary perceptions of the present and the future that question or reinforce it. Through a perspective of historicity regimes, we will analyze the formation of a national regime of historicity and its integration in intercultural education. We will also examine the presence of visions of the past, the present and the future in two intercultural universities, where we find a plural set of experiences of time. We will see how these perceptions of history are involved in a social field of discordant historicities and hopes to build the future, while reaffirming an ancestral past.

Keywords: multiculturalism, intercultural education, historicity regimes.

RESUMEN

La implementación del multiculturalismo y de la educación intercultural superior en México desde el año 2001 ha dado un nuevo auge a las reescrituras políticas del pasado anterior a la conquista. A pesar de su promoción como innovación, estos programas constituyen una nueva expresión del relato institucional de los orígenes nacionales, que se encuentra actualmente puesto a prueba por percepciones contemporáneas del presente y del porvenir que lo cuestionan o que lo refuerzan. A través de una perspectiva de regímenes de historicidad, analizaremos la formación de un régimen nacional de historicidad y su integración en la educación intercultural. Examinaremos la presencia de visiones del pasado, del presente y del porvenir en dos universidades interculturales, en donde constatamos un juego plural de experiencias de tiempo. Veremos también cómo esas percepciones de la historia se inscriben en un campo social de historicidades discordantes y de esperanzas para construir el porvenir, que reafirman al mismo tiempo un pasado ancestral.

Palabras clave: multiculturalismo, educación intercultural, regímenes de historicidad.

Artículo recibido: 12-12-2015

Artículo aceptado: 09-05-2016

La figura del “indígena ancestral” ha dominado durante muchas épocas la orientación de múltiples políticas del Estado mexicano para las poblaciones consideradas autóctonas. Sin embargo, en la actualidad, la definición de autoctonía, o la problematización de la evidencia con que se le evoca, tienden a carecer de una discusión histórica o filosófica sobre los supuestos tanto epistemológicos como ontológicos que la sostienen.

En nuestra época, observamos una multiplicación de programas y de políticas públicas desarrolladas bajo la convicción de que en el país existe una población distinta en su totalidad por el hecho de una aparente herencia histórica singular, a saber, la continuidad con el pasado anterior a la Conquista de 1521. Este pasado es concebido como un “núcleo duro” que ha persistido a

través de todos los cambios y, sobre todo, a pesar de quinientos años de destrucción, evangelización, mestizaje, modernización y explotación de lo que algún día fueren los rastros de la población inicial del continente americano. Como si hubiese alguna misteriosa forma de preservar el pasado milenario u original, tal como sugieren hoy día conceptos como “pueblos originarios”, cuyo nivel de abstracción tienden a fin de cuentas a enmascarar la diversidad de poblaciones mexicanas y, más bien, hacen hincapié en interpretaciones que criminalizan el pasado y formulan ideas sobre deudas históricas pendientes,¹ sin por tanto esclarecer un horizonte de comprensión de acontecimientos pretéritos que hoy son todo menos evidentes. Más allá del contexto mexicano, éste es el caso de muchos países que han adoptado nuevas medidas en la gestión de la población indígena, vista como un sector necesitado de políticas especiales.

En efecto, en la era del multiculturalismo mundial, en tanto retórica sobre el reconocimiento de las minorías étnicas, observamos diferentes reactivaciones de esencialismos estratégicos que, motivados más por retos políticos, afirman la identidad autóctona como un *continuum* transhistórico. En una gran medida, esta idea constituye el trasfondo del debate en torno de derechos lingüísticos y culturales de los pueblos indígenas contemporáneos,²

¹ Arturo Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del nuevo milenio*.

² No existe hoy día un consenso sobre el sentido de las categorías “autóctono” o “indígena”, cualquiera sea la geografía o el nivel de instituciones. *Vid.* Marcel Detienne, *L'identité nationale. Une énigme*. En México, el término “indígena” reemplazó en el siglo xx a la denominación “indio”, que era una categoría administrativa de origen colonial. Enseguida, las categorías de “autóctono” y de “pueblos originarios” fueron adoptados desde la creación de instrumentos del derecho internacional. En lo que a nosotros respecta, no empleamos este tipo de conceptos como si ellos se refirieran o designaran una entidad estática o una sustancia ontológica transhistórica. Al contrario, los consideramos como “conceptos vacíos” (tal como sugiere la teoría del análisis político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe) que se llenan de sentido según las posiciones hegemónicas de sujetos o de grupos antagonicos que se sirven de ellos para expresar reivindicaciones identitarias. *Vid.* Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*.

considerados como un nuevo actor social, o incluso como una víctima de la historia que comienza a conquistar la escena política internacional.

Sin embargo, definir qué es indígena o autóctono es una cuestión cuya respuesta es compleja y abarca diversas dimensiones. Asimismo, creemos que un aspecto de esta complejidad se vincula con las relaciones que las políticas generadas por el multiculturalismo mantienen con la historia de los grupos denominados autóctonos, y que permanece como base de diferentes modalidades de percepción de su identidad, de su presente y de la proyección de su porvenir. Sin lugar a duda, este problema no sólo atañe a la formación de ideas sobre la identidad, sino a la construcción del relato histórico, que es su trasfondo.

A este respecto, la identidad otorgada a la fecha a los pueblos autóctonos es aquella que hace de ellos seres milenarios, sabios, que conservan sus tradiciones y que gozan de una identidad forjada desde tiempos anteriores a la conquista y la colonización. Esta concepción permanece como el punto de partida de la idea de “ancestralidad”, vehiculada y naturalizada por múltiples instrumentos del derecho internacional, como la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989 o la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Autóctonos de la ONU en 2007. Además, la idea de esta ancestralidad ha resurgido hace poco como una alternativa a los problemas del mundo contemporáneo.³

En México, estos aspectos de la autoctonía encuentran un importante anclaje en las políticas de la diversidad cultural, promovidas desde el año 2001 como efecto de la reforma constitucional que declara a los pueblos indígenas como “la base de la nación pluricultural”.⁴ En particular, en las políticas públicas

³ Jean-Loup Amselle, *Rétrorevolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*.

⁴ Artículo 2° de la Constitución mexicana, reformado el 14 de agosto de 2001: <<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s>>.

de educación superior intercultural podemos apreciar la circulación de la idea de la autoctonía como vinculada a la ancestralidad. Puesta en marcha desde el año 2003, este tipo de educación se dirige a la población autóctona con la finalidad de reforzar lo que se considera como saberes ancestrales o lenguas originarias. Este objetivo nos sugiere, entonces, la presencia de una visión del autóctono como un ser en posesión de una identidad de muy larga duración. Esta larga duración, a su vez, está en relación directa con lo que se crea o se afirme que son el pasado y la historia de estos pueblos.

En efecto, el objetivo de otorgar una educación intercultural a los “pueblos originarios” ¿no supone, de entrada, una cierta idea, construida o recibida, del origen? De igual forma, este objetivo ¿no depende él mismo de formas de concebir el presente y el porvenir de la población categorizada como indígena? En fin, ¿qué nos dice todo ello a propósito de la conformación histórica de esas percepciones y sus reactualizaciones dentro del discurso intercultural?

Para responder a estas preguntas, nos proponemos historizar la figura identitaria del “autéctono ancestral” movilizada en la educación intercultural mexicana. Con apoyo en una primera experiencia en la Universidad Veracruzana Intercultural, desarrollaremos la idea de que en México permanece un régimen de historicidad del eterno retorno a los orígenes prehispánicos de la nación, que se readapta a las concepciones del presente y del porvenir, de naturaleza diferente según épocas precisas. Enseguida, presentaremos algunas observaciones realizadas en la Universidad Intercultural del Estado de Morelos y en la Universidad Maya de Quintana Roo, con la finalidad de mostrar un panorama de elementos empíricos que nos sugieren la readaptación o el rechazo del régimen de historicidad nacional frente a nuevas experiencias del presente y del porvenir expresadas por varios actores de la educación intercultural.

En México, las políticas contemporáneas de educación intercultural de nivel superior tienen como precedente la implantación del multiculturalismo desde el año 1990, en tanto retórica de reconocimiento de la diversidad cultural dentro de un marco constitucional. Ésta se tradujo más tarde en la reforma constitucional de 2001 que, enseguida, dio lugar a varias modificaciones institucionales y administrativas. Una de ellas fue la creación, en el mismo año, de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), institución del gobierno federal cuya tarea principal es descrita por su actual director, Fernando Salmerón Castro, como “el objetivo de impulsar una mejor educación para los pueblos indígenas y ampliar los servicios que se les ofrecen y, por otra parte, intentar que el resto de la población no-indígena comprenda cuál es la importancia de los pueblos indígenas no solamente para la historia, sino para el presente”.⁵ A partir de este objetivo, desde la CGEIB se han creado varias universidades interculturales⁶ dirigidas principalmente a los pueblos autóctonos.

Desde sus orígenes, esta política de educación se promueve tanto como una intención de “reforzar las lenguas y culturas que hacen de México un país multicultural”,⁷ que como un “medio para potencializar la diversidad de lenguas y culturas para contribuir al desarrollo sustentable de cada región del país”.⁸ Finalmente, otras voces van aún más lejos y consideran a las universidades in-

⁵ Entrevista, diciembre de 2014, Ciudad de México.

⁶ Siete universidades han sido creadas, hasta ahora, desde la CGEIB. También existen varios modelos de universidad intercultural puestos en marcha por iniciativa de instituciones de educación superior nacionales públicas y privadas. Éste es el caso de la Universidad Veracruzana Intercultural, que surgió como un subprograma de la Universidad Veracruzana.

⁷ Sylvia Schmelkes, “Educación Intercultural y equidad”, p. 75.

⁸ Raquel Ahuja Sánchez *et al.*, *Políticas y fundamentos de la educación intercultural y bilingüe en México*, p. 14.

terculturales como una manera de pagar la deuda histórica que se tendría con los pueblos indígenas⁹ desde la conquista, y como un medio de favorecer su acceso a una educación de calidad y, así, vehicular su empoderamiento.¹⁰

La creación de las universidades interculturales, ha sido posible por la colaboración entre el gobierno federal, las administraciones estatales y los municipios, así como por la participación de algunas ONG y comunidades autóctonas.¹¹ Sin embargo, el conjunto del proyecto permanece como un programa de Estado con orientaciones generales que guían las actividades de todas las universidades interculturales afiliadas a la CGEIB. Así, en el discurso oficial, las universidades interculturales son definidas como un medio para “recuperar, revalorizar, revitalizar las lenguas y culturas, los saberes y las experiencias de los pueblos originarios”,¹² además de asegurar una formación pertinente a su contexto y favorecer el desarrollo de sus comunidades. Todo ello enmarcado en un objetivo más general, definido como el establecimiento de “vínculos estrechos de comunicación directa entre las culturas ancestrales y el mundo moderno”.¹³

Desde esta perspectiva, las formaciones ofrecidas, sobre todo licenciaturas y algunas maestrías, se presentan como programas con pertinencia cultural que, en ciertos casos, integran la participación de chamanes regionales o de personalidades reconocidas en las comunidades por su saber ancestral en salud y en el uso de

⁹ Documento de trabajo del encuentro de universidades interculturales llevado a cabo en Tepoztlán, Morelos en 2007: <<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INTERCAMBIO/Interculturales/pdfs/DOCUMENTO.pdf>>.

¹⁰ Salvador Matí I Puig *et al.*, *Empoderamiento y educación superior en contextos interculturales en México*.

¹¹ Sylvie Didout-Aupetit, “Introduction: L’enseignement supérieur indigène en Amérique latine: levier de changement, utopie ou chimère?”.

¹² Según la definición dada por la CGEIB: <<http://eib.sep.gob.mx/cgeib/desarrollo-de-modelos/universidad-intercultural>>.

¹³ *Idem*.

plantas medicinales. Más aún, en ciertas universidades, como la Universidad Intercultural del Estado de México, a la que nos referiremos más tarde, los edificios evocan el pasado prehispánico,¹⁴ y albergan asimismo actividades definidas como ancestrales, tales como danzas, rituales y ceremonias.

De tal modo, la definición de las políticas de educación intercultural nos revela varias modalidades para definir la autoctonía como una parte de la población situada en una región de alteridad específica. Esta región simbólica corresponde, tal como lo sugeriremos aquí, a la definición de la identidad autóctona como vinculada de manera transhistórica al pasado prehispánico, como fuente esencial de su origen.

Hemos podido elaborar esta hipótesis a partir de una primera experiencia en educación intercultural. Durante nuestro trabajo de investigación y de enseñanza en la Universidad Veracruzana Intercultural (uvi),¹⁵ entre 2004 y 2006, hemos observado cómo varias actividades científicas y académicas tenían como punto de partida, e incluso como justificación, el presupuesto según el cual los pueblos autóctonos de México poseen una identidad definida como ancestral o tradicional. A propósito de ello, es interesante señalar que el documento “Licenciatura en gestión intercultural para el desarrollo” contiene numerosas referencias a categorías como “culturas tradicionales” y “pueblos autóctonos”, concebidos éstos de modo muy general como grupos que poseen una “sabiduría ecológica” “resultante de cosmovisiones, conocimientos, de modelos cognitivos, de estrategias tecnológicas y de formas de organización social y productiva”.¹⁶ Enseguida, esas formas son vinculadas con

¹⁴ El edificio principal de cursos lleva por nombre Quetzalcóatl, en referencia a la antigua divinidad prehispánica.

¹⁵ Está situada en cuatro regiones del estado de Veracruz, caracterizadas por la presencia de pueblos denominados autóctonos, tales como nahuas, totonacos, zoque-popolucas y otomíes.

¹⁶ “Licenciatura en gestión intercultural para el desarrollo”, <http://www.uv.mx/uvi/files/2012/11/18_LIC-GID.pdf>, p. 24.

lo que se considera históricamente como un sistema socioeconómico precapitalista que habría dado origen a la unidad social de la población precedente al grupo étnico en cuestión. Sin embargo, para tratar de establecer una relación entre las poblaciones actuales y el pasado, el documento se limita a reenviarnos al Convenio 169 de la OIT, en su definición de pueblos autóctonos a través del criterio de la ancestralidad y por la conciencia de su identidad.

Estas concepciones de la autoctonía están también presentes en otros documentos oficiales de la UVI,¹⁷ pero en ningún caso encontramos un establecimiento de criterios o de discusiones sobre los fundamentos de esta identidad. Ello sugeriría que el sentido de la autoctonía se da por hecho y que constituiría, a fin de cuentas, una propiedad metafísica del ser indígena.

Al analizar varios de esos documentos y habiendo participado en un número importante de reuniones, seminarios y debates sobre el modelo intercultural, comenzamos a constatar la circulación cotidiana de percepciones que remitían la idea de “tradición” a un pasado preciso. Un pasado concebido como herencia legítima de los pueblos autóctonos y que permanece como una suerte de preconcepción en la definición de la identidad instrumentalizada por la universidad. Así, en aquella época, comenzamos un sondeo cuyo objeto eran los imaginarios sobre el pasado autóctono expresados por los participantes de la UVI.

De manera general, cuando preguntábamos a un professor, a un alumno o a un empleado administrativo su definición de “autóctono”, o incluso de “pueblo tradicional” o “ancestral”, la respuesta hacía referencia a los que serían los herederos o sobrevivientes de la época prehispánica, situada en la historiografía nacional entre 1200 a. C. y la conquista del imperio azteca en 1521. De igual forma, al momento de pedir una descripción de este periodo histórico, los participantes de esta universidad veían en él una época

¹⁷ Por ejemplo: <<http://www.uv.mx/uvi/files/2012/11/ProgramaGeneraldeLaUVI.pdf>>.

gloriosa, de grandes civilizaciones, de progresos tecnológicos y científicos sin precedentes, y con una armonía con el cosmos que habría sido perturbada por la conquista, la instauración del Virreinato y la fundación del Estado-nación contemporáneo.

En efecto, el punto de convergencia era el presupuesto según el cual los pueblos indígenas contemporáneos poseen un vínculo indisoluble con el pasado prehispánico, del que atestiguarían sus prácticas culturales contemporáneas. Enseguida, constatamos que a partir de esta percepción se llevaba a cabo un salto histórico para vincular a los alumnos de la universidad con ese antiguo mundo que daría su sustancia a la identidad indígena.

Como complemento de la constatación de esta preconcepción del pasado, observamos una definición de la identidad autóctona como un universo de soluciones a los problemas del mundo contemporáneo, en los ámbitos mundial, nacional y regional. Tal como lo afirma el documento de la licenciatura más arriba referido en varias ocasiones, las culturas autóctonas poseerían un “germen civilizador”¹⁸ en términos “éticos, de cosmovisión, de organización social y de estrategias tecnológicas amigables con el medio ambiente”,¹⁹ lo que se vincula con la idea de la “sabiduría ecológica” ancestral.

Estos elementos que nos interpelaban en aquella época encontraban su síntesis en cuestionamientos de orden histórico: ¿cómo se han formado esas visiones del pasado? y ¿cómo la idea de la ancestralidad, que permanecería resguardada en la identidad de un grupo, se ha transformado en un elemento clave para reimaginar el porvenir? Veamos enseguida algunos elementos del itinerario de la idea del pasado autóctono, hoy reafirmada en la UVI, como parte de una política nacional.

¹⁸ <http://www.uv.mx/uvi/files/2012/11/18_LIC-GID.pdf>. p. 24.

¹⁹ *Ibidem*, p. 10.

EL ETERNO RETORNO A LOS ORÍGENES PREHISPÁNICOS:
UN RÉGIMEN NACIONAL DE HISTORICIDAD

La alta valoración de la ancestralidad y su puesta en perspectiva con los imaginarios del presente y del porvenir, nos hablaban ya de relaciones entre diferentes temporalidades que animaban las representaciones del pasado autóctono en el campo de la educación intercultural. Las primeras constataciones realizadas nos llevaron a elaborar cuestionamientos sobre la educación intercultural en términos no solamente sociológicos o antropológicos, sino también historiográficos que examinen la inscripción de esas representaciones en procesos de larga duración, vinculados con lo que nosotros definimos como la formación del “régimen nacional de historicidad”. Este régimen constituye un complejo abanico de relaciones variadas con el pasado prehispánico, entendido como una temporalidad reconstruida según las necesidades de diferentes épocas y de sus imágenes de sociedad y de porvenir.

Nuestro análisis de las representaciones del pasado autóctono iniciado a partir de la experiencia de la UVI, se inspira a la fecha en la teoría de regímenes de historicidad desarrollada en un principio por François Hartog, que busca comprender las manifestaciones sociales de la experiencia del tiempo. Éstas constituyen regímenes de historicidad variados que orientan las prácticas de la historia en épocas diferentes.²⁰

Por regímenes de historicidad, François Hartog define “las modalidades de articulación de las categorías del pasado, el presente y el porvenir”²¹ en sus oposiciones, gradaciones y contradicciones. Varios regímenes de historicidad se han sucedido en la historia, según el predominio del pasado, el presente o el porvenir como temporalidad clave: la historia ejemplar en la Antigüedad o *magistra vitae*, en la que el pasado iluminaba la representación y la

²⁰ François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*; y François Hartog y Gerard Lenclud, “Régimes d'historicité”.

²¹ François Hartog, “Historicité/régimes d'historicité”, p. 766.

escritura de la historia; el futurismo moderno, en el que la categoría de progreso dirigía toda la visión del porvenir, y, por último, el presentismo contemporáneo, en que la percepción y la escritura de la historia son guiadas por el punto de vista de un presente acelerado y consumidor de pasados fabricados a la medida de sus necesidades.

Ahora bien, aunque es verdad que esta aproximación se sitúa en el contexto de las sociedades europeas occidentales, nosotros creemos que es posible restituirla o ponerla a prueba en otras regiones, como la de América Latina, en donde la relación con el tiempo se expresa poderoso en lo social. En particular, con la emergencia del multiculturalismo global, un universo de historicidades discordantes y de usos políticos del pasado se ha desplegado en el dominio de las políticas nacionales y de varios grupos de interés. Una de estas historicidades corresponde justamente a la reactivación de nuevas legitimidades políticas y a nuevos derechos lingüísticos y culturales.

Esta reformulación de las relaciones con los pasados autóctonos tuvo uno de sus momentos claves con la “emergencia indígena” en América Latina a inicios de los años noventa.²² Este evento se expresó como una oposición a la celebración de los “500 años del descubrimiento de América” propuesto por España en el momento de su entrada en la Unión Europea. Así, tanto diversas organizaciones indígenas, como también intelectuales comprometidos, tomarían el pasado autóctono no como el fundamento de los Estados-nación modernos de la región, sino como una larga historia de resistencia contra la colonización y la marginación iniciadas con la conquista del continente, y continuada por la globalización y el neoliberalismo contemporáneo. La puesta en marcha de ese “revisionismo histórico”²³ ha dado lugar a la formación de un dis-

²² José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*.

²³ Luc Capdevilla y Frédérique Langue (cords.), *Entre histoire officielle et mémoire collective. L'histoire du temps présent en Amérique Latine*.

curso de memoria de los pueblos autóctonos, en donde el porvenir depende de la reparación de una deuda histórica.²⁴

En la misma época en México, la visibilidad contemporánea de la cuestión indígena se tradujo no sólo por rebeliones indígenas locales, sino también por la instalación del multiculturalismo y las políticas interculturales que se trasplantaron, de manera paradójica, a través de una reactivación de mitos nacionales de origen. Estos relatos, fundados en la visión del pasado prehispánico ya sea como fuente de identidad indígena, o como fuente de personalidad histórica de la nación, han dado un sentido particular a la interculturalidad en donde “ella no se ancla en una visión del pueblo indígena, sino en la puesta en práctica de lo que podríamos considerar como un elemento de la ‘cosmovisión nacional’”.²⁵ Una cosmovisión que, como lo veremos enseguida, se ha construido a través de varias relecturas del pasado precolonial en momentos específicos, las cuales constituyen el corazón del régimen nacional de historicidad.

En México, la relación con el pasado precolonial, así como con el hecho de la conquista de 1521, ha constituido uno de los problemas historiográficos fundamentales²⁶ que nos revela múltiples maneras de situarse en la historia, de vivir el presente y de reimaginar el porvenir. Ello constituye un régimen de historicidad en el que predomina la visión de un pasado primordial que debe, sea como fuere, adaptarse a circunstancias variadas. Cabe señalar que no afirmamos la existencia de un pasado esencial, que poseería un sentido último; al contrario, consideramos que el pasado es siempre reinventado en función del presente.

²⁴ Miriam Hernández Reyna, “Historiografía de la memoria indígena: reflexiones sobre una forma local del paradigma memorial mundial”.

²⁵ Daniel Mato, “Différence culturelle, interculturalité et enseignement supérieur en Amérique latine”, s. p.

²⁶ Tal como propone desde hace varios años Guy Rozat a través de su proyecto “Repensar la Conquista de América. Siglos XVI-XXI”, y en especial en su introducción, en Guy Rozat Dupeyron, *Repensar la conquista. Reflexiones epistemológicas sobre un momento fundador*.

La formación de ese régimen de historicidad comenzó en la época de la conquista, con la escritura de las crónicas sobre el mundo indígena en el siglo xvi. Con el “encuentro entre los dos mundos” se inició todo un proceso de traducción del pasado precolonial (o de lo que se pensó que era éste) a los cánones del tiempo cristiano occidental, lo que lo volvió comprensible el horizonte de interpretación del conquistador.²⁷ Enseguida, el pasado precolonial se volvió un elemento fundamental para las reescrituras de la historia que lo transformarían en fuente de autenticidad histórica y de legitimidad política. Uno de los primeros episodios de reconstrucción fue precisamente el uso que hicieron las primeras elites de criollos del supuesto pasado autóctono, reivindicándose como sus herederos a fin de construir una identidad alejada y liberada de la España de la época.²⁸ En el mismo sentido, en el siglo xix, los insurgentes de las guerras de Independencia de 1810 hicieron un uso estratégico del pasado prehispánico y de los hechos de conquista para instalar un proceso de independencia definitiva de México: “de esta manera, los criollos se posicionaron, tres siglos después de esos eventos, como los herederos de las víctimas de la Conquista”.²⁹ Así se enraizó la concepción según la cual la herencia española no representaba un elemento positivo del pasado nacional. Sin embargo, de modo paradójico, la visión occidental del tiempo y del progreso inspiró, en muchos sentidos, la idea misma de independencia.

Esta doble relación con el tiempo, entre el origen prehispánico y el porvenir inspirado por Europa (en particular Francia) adquirió aún más importancia durante el mandato de Porfirio Díaz, ini-

²⁷ Para una muy fina discusión sobre la inserción del indio en la temporalidad occidental por medio de la reescritura del pasado en las primeras crónicas, véase Miguel Segundo Guzmán, “Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la ‘Historia general’ de fray Bernardino de Sahagún (1558-1577)”.

²⁸ Rebecca Earle, *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*.

²⁹ Paula López Caballero, “Quel héritage pour quels héritiers? Passé précolombien et héritage colonial dans l’histoire nationale du Mexique”, p. 10.

ciado en 1876, en el cual el pasado prehispánico se elevó al valor de una fuente nacional de ancestralidad.³⁰ Esta idea fue fijada a través de diversas expresiones culturales, artísticas y políticas que hicieron de las antiguas civilizaciones el ejemplo de un mundo de grandeza pasada. Una ilustración de este imaginario fue la participación de México en la Exposición Universal de París en 1889, para la cual se construyó un pabellón con imágenes heroicas y arquetípicas de antiguos reyes mexicanos, así como cronologías ilustradas, un panteón de dioses mesoamericanos e imágenes del paisaje.³¹

Estos usos del pasado respondían a la necesidad de construir una imagen internacional de México como una nación rica en recursos, y con la finalidad de atraer el capital extranjero en vistas de la modernización del país y del desarrollo de su economía. Sin embargo, el pasado glorioso de las civilizaciones mesoamericanas no era concebido como la herencia de los indígenas del presente. Al contrario, aun cuando el pasado autóctono era promovido como ejemplar, los indígenas de la época de Díaz sufrían en muy alto grado las consecuencias de la formación de elites económicas y políticas ligadas al discurso oficial de la modernización. La riqueza y el desarrollo estaban fundados en la explotación de indígenas y campesinos, que eran considerados a menudo como seres inferiores, retrasados cultural e incluso racialmente, según algunos intelectuales de la época.³² Esta idea justificaba la desposesión de tierras comunales y la puesta a disposición de los indígenas en manos de terratenientes y de propietarios industriales. Por último, esa situación fue el germen que motivó la Revolución de 1910, cuando diversos grupos políticos tomaron la iniciativa de lucha por

³⁰ Tal como muestra el análisis de la iconografía de la época realizado por Marie Lecouvey en su tesis doctoral titulada: "Nos ancêtres les aztèques. Des usages des images des indiens préhispaniques dans la construction d'une identité nationale mexicaine (1860-1910)".

³¹ Fausto Ramírez, "Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889".

³² Para un debate sobre las ideas de la época en torno al estatus de los indígenas, *vid.* William D. Raat, "Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena".

la tierra, en lo que Alan Knight llama un verdadero movimiento popular.³³ En particular, los grupos zapatistas comandado por Emiliano Zapata se llamaban a sí mismos indígenas en algunas ocasiones, o recurrían a una idea del derecho ancestral sobre la tierra,³⁴ pero sin formar todavía una conciencia o un orgullo indígenas.

Ahora bien, no sería sino hasta la época posrevolucionaria cuando emergería una nueva instrumentalización del pasado prehispánico vinculada a la construcción del Estado-nación moderno y al modelado de nuevas instituciones. Al final de la Revolución permanecía la tarea urgente de definir nuevos rumbos políticos y consolidar una visión sobre la nación y sus ciudadanos, a lo que respondió la formación de una ideología y política de Estado bajo el término de indigenismo.³⁵

Corriente de pensamiento y de políticas públicas dirigidas a los indígenas, el indigenismo se fundó en una relectura de la historia que creó, por primera vez, una filiación virtual entre el pasado de las civilizaciones prehispánicas y los indígenas contemporáneos.³⁶ Así, desde la construcción de ese vínculo histórico emergió la imagen del “Indio nacional”, no sólo como una figura arquetípica del pasado del país sino, paradójicamente, también como un ser social del que había que hacerse cargo a causa de un retraso provocado por los años de la Colonia. Tal idea se traduciría en una política de integración dirigida al indígena, para instalar un nuevo desarrollo nacional. A su vez, el desarrollo se

³³ Alan Knight, *The Mexican Revolution*, vol. 1: *Porfirians, Liberals, and Peasants*.

³⁴ John Womack, *Emiliano Zapata and The Mexican Revolution*.

³⁵ Una amplia literatura se encuentra disponible sobre el tema del indigenismo. Algunas obras son de particular interés, tales como: Alexander Dowson, “From Models to Nation to Model Citizens. *Indigenismo* and the ‘Revindication’ of the Mexican Indian 1930-40”; Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*; David Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, y el artículo “Manuel Gamio and Official Indigenismo in Mexico”; Alain Knight, “Racism, Revolution and Indigenismo. Mexico 1910-1940”; y Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*.

³⁶ López Caballero, “Quel heritage”, *op. cit.*

entendía, ante todo, como una postura de modernización, que requería integrar a una gran parte de la población que se encontraba en importantes índices de analfabetismo y de pobreza. Ante ello, las elites políticas e intelectuales (antropólogos en su mayoría) del país elaborarían amplios proyectos, con un fuerte sentido civilizador, concentrados en programas sanitarios, servicios médicos, desarrollo del mercado, educación rural, castellanización y una puesta en marcha de la reforma agraria que había resultado de la Revolución.

Uno de los aspectos esenciales de este tipo de proyectos consistió en una nueva arquitectura del sistema educativo para los pueblos indígenas. Con una orientación laica y con el objetivo de integrar a la población autóctona a la visión futurista del desarrollo, el Estado mexicano incorporó formas de educación indígena basadas en la castellanización y en la alfabetización, llevadas a cabo desde la Secretaría de Educación Pública, creada en 1921. Asimismo, de manera más amplia, el establecimiento del Instituto Nacional Indigenista en 1948 y sus centros coordinadores, fue fundamental para asegurar la ejecución del macroproyecto de integración de los indígenas, del cual la educación era pieza clave. Sin embargo, el conjunto de este tipo de políticas, vinculado a la refundación de los mitos de origen basados en la figura heroica y legendaria del indio, no hacía sino evidenciar el lugar paradójico de la población autóctona.

Así, el indigenismo era la expresión de una doble personalidad nacional. Por un lado, bajo el auspicio de diversos mecanismos ideológicos (vehiculados sobre todo por la antropología de Estado de la época), el indígena se había transformado en el icono de la mexicanidad, pues representaba la gloria del pasado prehispánico, en particular el del Imperio azteca, pero, por otro lado, representaba un obstáculo para la forja de una nueva utopía que acompañó al indigenismo: la construcción de la nación mestiza. Esta visión de futuro se presentaba a través de la promoción de la homogeneidad como única posibilidad de fraguar el desarrollo

de la nueva nación. Tal homogeneidad era entendida, en términos culturales y sociales, como una forma híbrida resultante de la combinación entre indígenas y no-indígenas.³⁷ A su vez, la nación mestiza se inspiraba de la concepción del porvenir como progreso científico, y era en esos términos en que se reafirmaba la inferioridad del indígena, pues tal como señalaba Manuel Gamio: “el indio está retrasado con relación a la civilización contemporánea, ya que esta última, por poseer un carácter científico, conduce actualmente a mejores resultados prácticos”.³⁸

En efecto, a partir de esta percepción del tiempo nació el mito según el cual México era un país con “un pasado indígena, un presente mestizo y un porvenir occidental”.³⁹ He aquí un buen ejemplo de las imbricaciones entre el pasado, el presente y el porvenir dentro de un régimen nacional de historicidad forjado en torno a ideas del pasado ancestral.

Ahora bien, esta representación fue puesta muy en cuestión con el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994 en Chiapas.

Los contrastes respecto a la visión del ideal de progreso nacional se volvieron cada vez más evidentes. Cuando México, los Estados Unidos y Canadá firmaron el Tratado de Libre Comercio (TLC) en noviembre de 1993, el desempleo y la miseria aumentaban, en especial entre la población indígena.⁴⁰ Un aspecto del movimiento zapatista fue no sólo denunciar el olvido histórico de los indígenas mexicanos,⁴¹ sino también rechazar los ritmos

³⁷ Alexandra Stern, “Mestizofilia, Biotypology and Eugenesis in Post-revolutionary Mexico: Toward a History of Science and the State”.

³⁸ Manuel Gamio, *Forjando patria: pronacionalismo*, p. 96.

³⁹ Jorge Antonio Aguilar Rivera, “Rêves d’unité nationale”, p. 35.

⁴⁰ En la época del levantamiento, 60% de la población indígena de más de doce años se encontraba en el desempleo, 43% tenía salarios inferiores al salario mínimo, y casi el 30% de los habitantes de municipios indígenas no percibía ningún ingreso. Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios*.

⁴¹ Daniela Albarrán, “Los usos de la memoria y de la historia del zapatismo en un conflicto actual: origen y surgimiento del EZLN 1994”.

acelerados de vida provocados por el capitalismo neoliberal. En oposición a ello, el movimiento configuró un nuevo discurso que vuelve sobre la memoria de los ancestros como una forma diferente de relación con la historia, con el tiempo y la política.⁴²

En el corazón del zapatismo se encuentra una demanda de reconocimiento histórico que se expresa en la lucha por la autonomía y la autodeterminación de las comunidades indígenas, enmarcada en una utopía de “nación pluricultural”. Así, las representaciones del pasado autóctono dieron un nuevo giro que vincula la imagen heroica y legendaria del “Indio nacional” con la de la víctima de la historia y de un presente acelerado. Un discurso que es continuación, sin duda alguna, de la “emergencia indígena” continental de los años 1990.

Si bien la complejidad de las relaciones que el zapatismo establece con la historia exceden los alcances de esta contribución, por ahora podemos señalar que incluso si los zapatistas retoman el régimen de historicidad nacional que reivindica la ancestralidad como rasgo primordial de su identidad, el punto de fractura consiste en proponer una nueva concepción del porvenir, en la cual el pasado autóctono aparece como una fuente de porvenir y no como expresión de un retraso civilizatorio. Así, en el zapatismo, el pasado indígena se reanuda a la vez con el presente y con el futuro, dentro de una oposición antiindigenista, pero también anticapitalista y antisistémica.⁴³

⁴² Jérôme Baschet, “L’histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé, futur”; e *Id.*, “La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista”.

⁴³ Aun cuando es verdad que el zapatismo contemporáneo no es la única manifestación de los indígenas mexicanos y que muchas organizaciones autóctonas y ONG son bastante activas en el país desde hace mucho, el movimiento de Chiapas logró tener un gran alcance internacional. Esto es así ya que se trata no sólo de una reivindicación étnica, sino de un modelo de rebelión antisistémica, tal como señala Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanuel du bon rebelle. Guide de contre-politique pour subalternes, anticapitalistes et antysistemiques*.

En suma, esta trayectoria de la formación del régimen nacional de historicidad de los orígenes prehispánicos, nos permite comprender las recuperaciones del pasado a la luz de varias épocas y las visiones de porvenir que cada una elabora. Al mismo tiempo, todo ello nos abre una vía para comprender mejor no la evidencia sino los puntos de emergencia de la idea del pasado indígena que hoy encontramos continuada o reactivada en el proyecto contemporáneo de educación intercultural. Examinemos ahora algunas de las características de esta continuidad y varios modos en que podemos identificar el régimen de historicidad nacional en ámbitos concretos y cotidianos dentro de dos universidades interculturales.

LA IDEA DE LA IDENTIDAD AUTÓCTONA
EN DOS UNIVERSIDADES INTERCULTURALES: TENSIONES
ENTRE PASADO, PRESENTE Y PORVENIR

Como señalamos en nuestras consideraciones preliminares referentes al caso de la Universidad Veracruzana Intercultural, en la historia reciente del país encontramos una concepción de la identidad autóctona fundada en la idea de un pasado ancestral y de un vínculo transhistórico con el pasado prehispánico. Podemos señalar que esta visión ha sido reactivada después de una época en que el zapatismo había logrado someterla a un proceso de “desinstitucionalización”. En esta fase, la transformación del pasado ancestral en fuente de lucha logró vehicular una nueva imagen: la del “indio rebelde”, producto y consecuencia de los errores y fracasos de un sistema indigenista forjado a través de la imagen del “indio nacional”. Sin embargo, de manera paralela al zapatismo, desde el mandato de Carlos Salinas de Gortari se habían puesto en marcha proyectos de modificación de la Constitución para incorporar el reconocimiento de la diversidad cultural. Fue un compromiso que el gobierno había adquirido al ratificar el Convenio 169 de la OIT (1989) en el año 1990. Este cambio de

perspectiva no sólo se debía a la necesidad de dar una respuesta a los múltiples movimientos indígenas que se veían reforzados por la emergencia indígena continental. Al contrario, tal como señala Guillermo de la Peña,⁴⁴ el multiculturalismo fue introducido en México al momento en que el gobierno de Salinas de Gortari se encontraba en búsqueda de mayor legitimidad política, dado que las elecciones de 1988 habían sido puestas en entredicho. De igual forma, la construcción de esa legitimidad permitiría, en la época, el ingreso de México a la OCDE, pero también un abandono de la política indigenista que para entonces ya era mal vista por los Estados Unidos, puesto que se revelaba muy populista y poco progresista y, por lo tanto, poco adecuada al libre comercio proyectado para el TLC. Así, el multiculturalismo puede ser visto como una nueva política que significó una oportunidad para modernizar el discurso indigenista del Estado y diseñar una nueva educación que lo diseminara en el país.

Junto con la urgencia de responder al conflicto en Chiapas y los imperativos político-económicos de la época, el gobierno mexicano operó una nueva fase de institucionalización de la cuestión indígena a través de la introducción de un discurso del reconocimiento cultural. Este discurso encontró un mayor desarrollo, como política oficial, durante el mandato de Vicente Fox Quesada, quien a fin de cuentas llevó a cabo en 2001 la modificación del artículo 2° de la Constitución a la que hemos hecho referencia líneas atrás, y que incorpora nuevos elementos para la formación de relatos nacionales de origen. A este respecto, podemos señalar que el artículo no sólo ratifica el reconocimiento (cultural)⁴⁵ de los pueblos indígenas, sino que los reafirma como

⁴⁴ Guillermo de la Peña, "A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism".

⁴⁵ Akuavi Adonon evidencia las contradicciones políticas de las reformas constitucionales de reconocimiento cultural, al señalar que se trata de una nueva "traición", puesto que no garantizan ni un estatus jurídico claro de los pueblos indígenas, ni derechos claros en materia territorial. Más bien, señala la autora,

la base de la nación, continuando la visión indigenista en que la mexicanidad es de raigambre indígena.

Esta nueva política, como su predecesora, retoma el sistema educativo como su espina dorsal, e inyecta nuevas reformas institucionales para operativizar lo que nosotros llamamos la “utopía del Estado multicultural”, promovida por una visión de la sociedad en que a través del reconocimiento y el respeto culturales se llegaría a una sociedad con “relaciones interculturales armónicas”⁴⁶ entre los “pueblos originarios” y el resto de la población.

En lo que respecta al sistema educativo, el tema de la interculturalidad no es nuevo, pues desde 1963 la educación intercultural y bilingüe había sido implementada por el Estado para responder a las dificultades presentadas por la primera política de educación indígena establecida de 1921 a 1940, con una fuerte pretensión de aculturación, asimilación e integración, y a las modificaciones que se hicieron entre 1940 y 1960 que ya no buscaban hacer desaparecer por completo los usos y costumbres de las comunidades, aunque seguían insistiendo en un tipo ideal de sociedad mexicana homogénea. La educación intercultural y bilingüe surge con una orientación de mayor respeto a las diferencias culturales y con una pretensión menos firme de integración.⁴⁷ En 1997, la SEP adoptará al fin la denominación de “educación intercultural y bilingüe” para la mayor parte de la educación dirigida a los pueblos indígenas.

esas políticas tienen como antecedente la reforma del artículo 27 que vuelve a permitir la privatización de tierras indígenas para hacer posibles las transacciones previstas por el TLC. Si bien el artículo 2º incluye el reconocimiento cultural, el reconocimiento territorial, de autonomía y de autodeterminación, éstos se han visto imposibilitados o mermados por las necesidades económicas de los últimos gobiernos neoliberales. En Akuavi Adonon, “Le droit étatique mexicain et les populations indigènes: fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration”.

⁴⁶ León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*.

⁴⁷ Ramón Hernández López, “Reflexiones en torno al sistema de educación indígena bilingüe y bicultural”.

Uno de los cambios radicales vendrá más tarde, en 2003, cuando el gobierno adopta la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, que tiene como consecuencia el abandono de las pretensiones de castellanización y que otorga el derecho a los pueblos indígenas a ser educados en sus lenguas. Después emergería el subsistema de educación superior intercultural, con la creación de las universidades interculturales.

Estos cambios en la perspectiva de la integración no han significado, sin embargo, una revisión de los supuestos que sostienen la definición de “identidad” y de “alteridad” que representan categorías como “pueblos indígenas”, hoy denominados “pueblos originarios”. En el proceso de reinstitucionalización de la cuestión indígena, encontramos muchas manifestaciones del retorno de una figura mítica del indígena, que hoy es incluso transferida a la identidad de la población estudiantil de las universidades interculturales. Al mismo tiempo, esta figura es parte de una perspectiva de la interculturalidad en que tienden a pasarse por alto las tensiones y conflictos de poder propios de todas las relaciones sociales.⁴⁸ Al contrario, en el discurso de la interculturalidad, debido a su fundación en un mito de origen y de ancestralidad idealizado, el conflicto tiende a verse como efecto unilateral de Occidente, como una categoría abstracta. Esto determina a profundidad la concepción de la identidad que se atribuye a los pueblos indígenas, y que se revela como una reafirmación del régimen de historicidad de los orígenes prehispánicos, reforzado en el discurso intercultural por una nueva visión ecologista.

En este nuevo abanico de visiones sobre la historicidad, expresadas en la formación de nuevas políticas de Estado, encontramos diferencias respecto a la política indigenista e incluso frente a otras visiones históricas sobre lo indígena que hemos reseñado.

⁴⁸ Tal como lo evidencia Jorge Gasché en “La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas: ¿hasta dónde abarca la interculturalidad?”

Empero, la mutación no se lleva a cabo en el sustrato de los orígenes, sino en las imágenes sobre el presente y el porvenir. Si en el siglo xx predominó una visión del mestizaje y el progreso, hoy día se impone una de la reindigenización y la utopía de lo arcaico. Veamos enseguida algunos elementos empíricos que refuerzan esta idea.

Entre los años 2012 y 2015 hemos abordado algunas expresiones del régimen nacional de los orígenes prehispánicos y de las maneras en que éste se reactualiza o se rechaza en el contexto de las políticas de educación intercultural. En particular, hemos estudiado algunas percepciones del pasado, el presente y el porvenir por medio de una investigación empírica con participantes variados de dos universidades interculturales, la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM)⁴⁹ y la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (Uimqroo),⁵⁰ así como en algunas instituciones federales de educación intercultural. Para recabar estos elementos, nos hemos apoyado en la perspectiva de regímenes de historicidad con el fin de comprender las expresiones sociales de la imbricación entre el pasado, el presente y el porvenir, mismas que pueden ser muy variadas. De la misma forma, nos hemos inspirado en modalidades de investigación en historia oral, así como en metodologías de historia pública. Así, hemos procedido a la realización de veinte primeras entrevistas directivas y a la aplicación de una encuesta masiva en aulas, bajo la metodología desarrollada por Jocelyn Létourneau en su investigación

⁴⁹ Situada en San Felipe del Progreso, al noroeste de la Ciudad de México y en el centro de México, la UIEM es la primera universidad intercultural, creada por el Estado en 2004, para hacerse cargo de las poblaciones matlalzinca, mazahua, nahua, otomí y tlahuica, censadas como indígenas en 2010 por un criterio lingüístico, lo que arrojó la cifra del 27% del total de la población del municipio.

⁵⁰ La Uimqroo, creada en 2006, se sitúa en el municipio de José María Morelos, en el estado de Quintana Roo, en el extremo sur de México. Su proyecto universitario se dirige en especial a la población identificada como maya dentro del conjunto de la península de Yucatán, y que constituye el 40% del total de la población de la región.

sobre la concepción de la nacionalidad y de la etnicidad, basada en una interrogación sobre las visiones de la historia de los jóvenes estudiantes del sistema educativo en Quebec.⁵¹ Hemos adaptado una encuesta para estudiantes de universidades interculturales que consiste en una sola pregunta sobre la visión de la historia y del porvenir de los pueblos indígenas de México. Hemos así recabado cincuenta encuestas⁵² que fueron puestas en relación con los resultados preliminares de las entrevistas directivas.⁵³

Uno de los primeros resultados fue la constatación de la actualización del régimen nacional de historicidad como punto de convergencia para definir la identidad indígena respecto al pasado prehispánico. Entre profesores, alumnos y funcionarios de la educación intercultural, permanece la tendencia general que consiste en representarse a los pueblos indígenas contemporáneos como herederos de antiguas civilizaciones que poseían conocimientos muy profundos y avanzados en arquitectura, en matemáticas, en astronomía y que habrían poseído formas de organización sociales justas y en armonía con la naturaleza y todos los seres. Por ejemplo, un profesor maya de la Uimqroo nos describió a sus “ancestros” como “poblaciones muy antiguas que fundaron este país y que nos legaron lecciones para el presente a nosotros los indígenas de hoy”⁵⁴. Otras visiones similares fueron observadas en

⁵¹ Jocelyn Létourneau, *Je me souviens? Le passé de Québec dans la conscience de sa jeunesse*; e *Id.* (coord.), *Canadians and their Past*.

⁵² Los jóvenes encuestados se sitúan en el margen de edad entre dieciocho y veintidós años, y la mayoría de ellos se definen como indígenas, incluso si algunos no hablan ninguna lengua autóctona.

⁵³ Por razones de privacidad (algunas veces expresadas con explicitud) hemos decidido no incluir los nombres de las personas entrevistadas. Sólo señalaremos, para fines metodológicos, la fecha y el lugar de la entrevista. Para las entrevistas realizadas en la Universidad intercultural maya de Quinta Roo en la ciudad de José María Morelos incluiré la leyenda “Profesor (a) Uimqroo, fecha, JMM, Q. Roo”, y para las entrevistas realizadas en la Universidad intercultural del Estado de México en la ciudad de San Felipe del Progreso, “Profesor (a), fecha, SFP, Edo. Mex”.

⁵⁴ Profesor Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo.

la UIEM, en donde un investigador mazahua define a los pueblos prehispánicos como “civilizaciones muy bien organizadas, con ejércitos, con grandes medios de comercio y con artes y conocimientos milenarios y una gran armonía con el cosmos”.⁵⁵ Incluso, varios miembros de las universidades expresaban la creencia en una continuidad transgeneracional apoyada en la idea de una memoria colectiva. Ésta es vista como fundada en una relación ancestral con la agricultura, cuna de la cultura y elemento de la sobrevivencia de los pueblos. Tal como un profesor contratado hace poco en la Uimqroo nos señaló: “nosotros, los indígenas, poseemos una memoria colectiva que se transmite de los más viejos a los más jóvenes, que nos permite comprender nuestras tradiciones, como la de la relación armónica con la naturaleza al momento de trabajar el campo de maíz”.⁵⁶

Estas visiones atestiguan la permanencia de una representación histórica que ve al indígena como el portador de un pasado lejano, a saber, el de las antiguas civilizaciones prehispánicas.

De manera paralela a las concepciones del pasado prehispánico, como fuente de identidad, hemos recabado versiones que adhieren una visión de la memoria histórica de un pasado percibido como encadenamiento de catástrofes y de una deuda histórica con los pueblos indígenas. En varias entrevistas hemos constatado la coexistencia entre la defensa de la identidad indígena en tanto milenaria y sobreviviente, y la visión que acepta la conquista como un proceso de exterminio y destrucción sistemática de las tradiciones originarias.

Una de las explicaciones posibles de esta percepción de la historia puede ser la presencia de antropólogos como parte importante del profesorado de las universidades interculturales y formados, la mayoría, en la tradición de una antropología crítica emergida en el país al final de los años ochenta y desarrollada por

⁵⁵ Profesor UIEM, noviembre 2012, SEP, Edo. Méx.

⁵⁶ Profesor Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo.

personalidades como Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman y Carlos Montemayor, entre otros. Esta posición científica tomaba distancia del indigenismo en su visión del pasado autóctono, entendido como un obstáculo para el porvenir y, más bien, ponía énfasis en las formas de colonialismo y estereotipos contra los indígenas. En particular, Bonfil Batalla, en su célebre obra *México profundo* (que constituye una referencia obligada dentro de las universidades interculturales) propone una visión según la cual el único porvenir posible para la nación sería recuperar su raíz indígena como un primer paso hacia un proceso más profundo de descolonización.

Este proceso sería asimismo posible si se reconociera, en primer lugar, la victimización de los indígenas desde la conquista y hasta nuestros días.⁵⁷

En cuanto a esta visión victimizante, una profesora nos respondió sobre la conquista que “se trata de una catástrofe de la que aún vivimos las consecuencias. A decir verdad, nosotros los pueblos indígenas hemos pagado muy caro esos eventos, pues nosotros perdimos muchos de nuestros valores culturales que apenas percibimos en el presente”.⁵⁸ En el mismo sentido, otra opinión señaló que “se nos debe mucho actualmente a causa de todo lo que hemos sufrido en siglos pasados desde la conquista. Los conquistadores redujeron a los pueblos indígenas a la esclavitud y hoy es la misma situación con el capitalismo y la globalización”.⁵⁹

Hacer encuestas alrededor de estas visiones sobre la conquista, nos permitió enseguida hacer emerger elementos concernientes a la percepción del tiempo presente, que se revelaron bastante más sombríos que la visión del pasado. Dentro de las universidades interculturales, el presente es relacionado con la temática de la deuda histórica, así como con una discusión de las medidas que el

⁵⁷ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*.

⁵⁸ Profesora Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo.

⁵⁹ Profesor Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo.

Estado, sobre todo, y la sociedad, debieran tomar para aplicar una justicia histórica a los pueblos indígenas. En este sentido, hay una tendencia generalizada a mantener el binomio entre un pasado, sea ejemplar o catastrófico, y un presente incierto y con muy pocos beneficios para los pueblos indígenas. Uno de los profesores mayas de la Uimqroo sostiene que

en la actualidad las tradiciones indígenas se confrontan con una modernidad capitalista en la que somos mano de obra. Por ejemplo, el empleo en el sector turístico de la Riviera⁶⁰ maya es un caso de esclavitud contemporánea que sigue las reglas del imperialismo yankee y de la globalización. Hay que hacer todo cada vez más rápido, y eso provoca una pérdida de lo tradicional. Vivimos como en el porfiriato, cuando vivíamos bajo el yugo de las haciendas, pero hoy es la globalización la que nos oprime y nos obliga a vivir con sus Tiempos.⁶¹

Del mismo modo, un profesor nos expresó que

todo está orientado en el presente hacia un desarrollo rápido de la economía y la juventud de nuestra universidad se aplica a ello, se inserta en ámbitos productivos donde podrán hacer más dinero en menos tiempo. Eso implica que se integran a otro mundo con ritmos que los desarraigan de sus comunidades y de sus tradiciones.⁶²

Esas versiones de un presente cada vez más acelerado, y con una pérdida de tradiciones a causa de la globalización, se revelaron muy presentes en las encuestas en las aulas. Con la pregunta que interrogaba por la historia y por el porvenir de los pueblos indígenas, emergieron temas como la oposición entre los pueblos

⁶⁰ Uno de los primeros destinos turísticos en México, situado en la península de Yucatán y con una alta densidad de población maya que trabaja en los servicios.

⁶¹ Profesor Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo.

⁶² Profesor Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo

indígenas y la globalización, el impacto de las nuevas tecnologías en los usos y costumbres indígenas, la presencia o la intromisión de culturas extranjeras, así como la importancia de preservar las tradiciones ancestrales frente a nuevos ritmos del mundo. Un número importante de encuestas compartían la idea según la cual el presente se revelaba como una suerte de riesgo para los pueblos indígenas y su identidad. Sin embargo, ese riesgo es atribuido a factores y actores externos a la cultura “originaria” y “milenaria”. Así, uno de los alumnos mayas expresó que:

Las culturas indígenas han sufrido modificaciones diversas, pero se han adaptado a la globalización. Por lo tanto, las tradiciones de diferentes pueblos se pierden, algunas ya desaparecieron y otras están en riesgo de desaparecer a causa del desinterés de personas que hoy se dedican más a todo lo que es moderno, y olvidan sus raíces y sus ancestros que los vieron nacer.⁶³

Al mismo tiempo, esta visión del presente percibido como riesgo está en relación con imaginarios sobre el porvenir. En contraste con la definición del pasado como temporalidad ejemplar, la proyección del porvenir oscila entre dos extremos: el que lo ve como la desaparición inminente de los pueblos indígenas, y el que ve el mundo indígena como una fuente alternativa de futuro frente a la decadencia del mundo contemporáneo.

En el primer sentido, varios profesores encuestados señalaron que a pesar de la promoción que el Estado hace hoy día de las culturas indígenas, las condiciones de pobreza o de retraso educativo de los pueblos provocarán una tendencia a que éstos se acerquen a mercados de trabajo o esferas de vida que los alejan de sus comunidades y de sus ritmos de vida tradicionales. Del mismo modo, el avance de las nuevas tecnologías es resentido como una intrusión y como un elemento que degradará a largo

⁶³ Encuesta masiva, alumnos Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo.

plazo las identidades ancestrales. A este respecto, cuando un profesor describe el porvenir, afirma:

es imposible querer sacar a los pueblos indígenas del retraso educativo y cultural en el que se encuentran. Creo que la interculturalidad es actualmente más una utopía, una intención, que una realidad. A pesar de los discursos del Estado que nos hacen creer en el progreso, yo veo que el país va muy mal. En mi opinión, deberíamos inclinarnos más hacia las comunidades, puesto que es en ellas en donde tenemos una verdadera oportunidad de sobrevivencia. El mundo actual es muy complicado, y peor aún con la globalización. Creo, entonces, que debemos volver a lo que nos pertenece desde hace milenios.⁶⁴

Esta visión converge asimismo con algunos resultados de las encuestas en aula. Por ejemplo, uno de los alumnos respondió: “de una manera muy triste, creo que en el futuro los pueblos indígenas de México desaparecerán, incluso con sus tradiciones y costumbres, a causa de la globalización y la alta contaminación del medioambiente en la actualidad”.⁶⁵

Sin embargo, estos imaginarios están en tensión con la idea según la cual la reanimación de tradiciones ancestrales promovida por el Estado, en combinación con nuevas formas de desarrollo, forjará un nuevo porvenir nacional. En este sentido, un alto funcionario de educación intercultural nos hizo saber que

lo que nosotros hacemos con la educación intercultural es poner las bases de un mejor porvenir. Creemos que la educación producirá un efecto muy positivo en los pueblos indígenas.

De manera personal, yo creo que ellos son el futuro de nuestro país, ya que tenemos mucho que aprender de ellos. Es en ese sentido que el Estado se preocupa mucho de tomar en mano los retos mayores de las comunidades originarias de nuestro país.⁶⁶

⁶⁴ Profesor Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo.

⁶⁵ Encuesta masiva, alumnos Uimqroo, enero 2015, JMM, Q. Roo.

⁶⁶ Funcionario de educación intercultural, diciembre 2014, Ciudad de México.

Este punto de vista nos revela una confianza particular en la figura del Estado como constructor del porvenir, que ya estaba presente desde la época del indigenismo y de sus políticas públicas de desarrollo dirigidas a la población indígena. Sin embargo, este discurso está mucho más presente en las oficinas de la administración federal. Al contrario, en las universidades interculturales la percepción más difundida es que los proyectos llevados a cabo por el Estado no han demostrado aún una verdadera eficacia para asegurar el porvenir de los pueblos autóctonos.

Estas visiones recabadas, que oscilan entre la utopía de un pasado indígena idealizado y un porvenir incierto, nos muestran cómo el régimen de historicidad de los orígenes prehispánicos es reactualizado a través de nuevas experiencias del presente y elaboraciones de esperanzas del porvenir. A pesar de que a la fecha permanece una visión del pasado prehispánico como tiempo glorioso, también pervive una percepción en que el pasado, en particular el referente a la conquista, constituye una caída primordial de la que los pueblos indígenas no pueden recuperarse.

Incluso hoy día esta visión se revela para muchos de ellos como aún más severa a causa de la globalización y de los ritmos de vida del mundo contemporáneo. Esto expresa un fuerte contraste con el optimismo del proyecto de educación intercultural llevado a cabo por el Estado en sus propios términos de profesionalización del individuo indígena.⁶⁷ Esto nos muestra, entonces, diferentes elementos para comprender el horizonte de historicidades discordantes que tejen el contexto de la interculturalidad y que convergen al mantener una visión de la identidad indígena como un *continuum* metafísico constituido, fundamentalmente, de origen y ancestralidad.


⁶⁷ Mario A. Martínez Cortés, “¿Descubrir o intervenir? El conocimiento de la interculturalidad en la educación superior de Brasil y México: ¿políticas y sujetos interculturales como objetos de reflexión y conocimiento?”

Cuando en 1950 el filósofo Luis Villoro afirmaba en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, que en el país pervivía una imagen del indígena como el Otro de la Nación, su argumento se abría en dos direcciones: la primera desplegaba la figura de una conciencia nacional que se piensa ella misma a través de un espejo de alteridad representado de manera perpetua por los indígenas; la segunda dirección se sumergía en un estudio sobre las condiciones históricas que habían dado lugar a la construcción de ese Otro, desprovisto de temporalidad y puesto a disposición de un espíritu nacional que buscaba redimirlo e integrarlo en el porvenir del pueblo mexicano.

Hoy día, la situación es aún semejante a aquella descrita por Villoro, en el sentido en que las fronteras identitarias continúan siendo expresiones no sólo de procesos históricos, sino también de intenciones prospectivas para construir un tipo determinado de sociedad. Es en este contexto donde los conceptos como “pueblos originarios” y “pueblos autóctonos” toman toda su significación social como un efecto de identidad producido por relaciones variadas con el tiempo. En este sentido, los aspectos de la educación intercultural que hemos abordado aquí nos muestran la presencia de una idea sobre la identidad indígena, como referida todo el tiempo a una ancestralidad que es, sin embargo, un conjunto construido de relaciones y reescrituras de la historia que responden a la necesidad de encontrar una autenticidad en el pasado que se transforme en una legitimidad en el presente. El punto no radica en denunciar la artificialidad de la identidad o en restar legitimidad a las reivindicaciones indígenas, sino en comprender cómo diversas percepciones de la historia se han ido forjando en un contexto político en que se naturalizan diversas ideas sobre el pasado, se petrifica la alteridad en el presente y se imponen proyectos sobre el porvenir como teleologías inminentes para una sociedad. Todo ello en un marco de relaciones antagónicas en que algunos grupos

sociales, como los que son definidos como indígenas, han sido poco a poco desprovistos de su propia historicidad para ser transformados en ancestros a la medida del presente, o en receptáculos de una sabiduría milenaria que permite mejorar la propia imagen de las políticas públicas impulsadas por el aparato estatal.

Ahora bien, en el caso de México, las percepciones sobre la temporalidad se anclan y toman sentido cada vez más en un espacio global que sobrepasa el perímetro del régimen nacional de historicidad y que le da nuevos sentidos en relación con sus expresiones anteriores. Como lo hemos visto, la experiencia del presente se vincula con un nuevo espacio mundial de cambios de gran velocidad, percibidos por los actores de la educación intercultural como la imposición del capitalismo y como una nueva embestida de la modernidad que pone en riesgo la identidad. Así, entre cambio amenazador y *continuum* histórico, las modalidades de reafirmación de la idea de la identidad autóctona constituyen no un hecho, sino el signo de mutaciones en la percepción del tiempo. Empero, estas mutaciones de orden general, cada vez más patentes, se confrontan con experiencias locales y modos particulares de percepción tanto de la historia como del porvenir. Esto nos encamina hacia el reto de abordar un universo de historicidades discordantes, que dan sentido a la expresión contrastante de diferentes posicionamientos identitarios en relación con la dominación de un régimen de historicidad, cuya naturaleza no es esencial, sino contingente, situada y supeditada al propio devenir de las percepciones de la temporalidad en cada sociedad en cuestión.

Señalemos por último que las interrogaciones y las encuestas—esos juegos de temporalidad, vividos en la escala local y cotidiana—abren la puerta a una mirada por igual panorámica y comparada para comprender lo que Henry Rousso define como “el reto mayor del siglo XXI, que constituye la evolución incierta, intrigante, incluso inquietante, de nuestra relación con la historia”.⁶⁸ 

⁶⁸ Henry Rousso, “Vers une mondialisation de la mémoire”.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivera, José Antonio. "Rêves d'unité nationale", *Études rurales* 3, núms. 163-164, 2002, pp. 25-44.
- Akuavi, Adonon. "Le droit étatique mexicain et les populations indigènes: fonction de reconnaissance ou fonction d'intégration", *Droit et cultures*, 56, 2008-2 periodo. En línea, <<https://droitcultures.revues.org/187>>.
- Amselle, Jean-Loup. *Rétrorevolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, París, Stock, 2010.
- Ahuja Sánchez, Raquel et al. *Políticas y fundamentos de la educación intercultural y bilingüe en México*, México, SEP-CGEIB, 2004.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *Antimanuel du bon rebelle. Guide de contre-politique pour subalternes, anticapitalistes et antysistemiques*, París, L'Harmattan, 2014.
- Albarrán, Daniela. "Los usos de la memoria y de la historia del zapatismo en un conflicto actual: origen y surgimiento del EZLN, 1994", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, en línea desde el 3 de abril de 2008, <<https://nuevomundo.revues.org/30312>>.
- Baschet, Jérôme. "L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé, futur", en François Hartog y Jacques Revel, *Les usages politiques du passé*, París, Éditions de l'École des Études en Sciences Sociales, 2001, pp. 55-74.
- Baschet, Jérôme. "La rebelión de la memoria. Temporalidad e historia en el movimiento zapatista", *Tramas*, México, UAM, 38, 2012, pp. 207-235.
- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1987.
- Brading, David. "Manuel Gamio and Official Indigenismo in Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, 7, 1, 1988, pp. 75-89.
- . *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge, U. K., Cambridge University Press, 1985.
- Capdevilla, Luc y Frédérique Langue (coords.). *Entre histoire officielle et mémoire collective. L'histoire du temps présent en Amérique latine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- Detienne, Marcel. *L'identité nationale. Une énigme*, París, Gallimard, 2010 (Collection Folio Histoire).

- Didout-Aupetit, Sylvie. "Introduction: L'enseignement supérieur indigène en Amérique latine: levier de changement, utopie ou chimère?", *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 7, 2008, pp. 7-26.
- Dowson, Alexander. "From Models to Nation to Model Citizens. *Indigenismo* and the 'Revindication' of the Mexican Indian 1930-40", *Journal of Latin American Studies*, 30, 2, 1998, pp. 279-308.
- Earle, Rebecca. *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*, Durham, NC, Duke University Press, 2008.
- Gamio, Manuel. *Forjando patria: pronacionalismo*, México, Porrúa, 1916.
- Gasché Jorge. "La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas: ¿hasta dónde abarca la interculturalidad?", en M. Bertely, J. Gasché y R. Podestá (coords.), *Educando en la diversidad cultural: investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, Quito, Abya-Yala, 2008, pp. 367- 397.
- Hartog, François. "Historicité/régimes d'historicité", en Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia y Nicolas Offenstadt (dirs.), *Historiographies*, t. II : *Concepts et débats*, París, Gallimard, 2010, pp. 766- 771.
- _____. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003 (La librairie du XXI^e siècle).
- _____. y Gerard Lenclud. "Régimes d'historicité", en Alexandru Dutu y Norbert Dodille (dirs.), *L'État des lieux en sciences sociales*, París, L'Harmattan, 1993, pp. 18-38.
- Hernández López, Ramón. "Reflexiones en torno al sistema de educación indígena bilingüe y bicultural", en Nemesio J. Rodríguez *et al.* (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América latina: una guía para la educación bilingüe intercultural*, México, Unesco, 1983, pp. 115-130.
- Hernández Reyna, Míriam. "Historiografía de la memoria indígena: reflexiones sobre una forma local del paradigma memorial mundial", *Letras Históricas*, revista de la Universidad de Guadalajara, México, núm. 12, 2015, pp. 91-114.
- Knight, Alan. "Racism, Revolution and Indigenismo. Mexico 1910-1940", en R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 71-113.
- _____. *The Mexican Revolution*, vol. 1: *Porfirians, Liberals, and Peasants*, Estados Unidos de América, University of Nebraska Press, 1990.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*, U. K., Verso, 1985.

- Lecouvey, Marie. “‘Nos ancêtres les aztèques’. Des usages des images des indiens préhispaniques dans la construction d’une identité nationale mexicaine (1860-1910)”, tesis de doctorado en Civilización Latinoamericana, Université Paris 7, 2005.
- López Caballero, Paula. “Quel héritage pour quels héritiers? Passé précolombien et héritage colonial dans l’histoire nationale du Mexique”, *Sociétés politiques comparées. Revue européenne d’analyse des sociétés politiques*, núm. 15, 2009, pp. 1-22.
- López y Rivas, Guillermo. *Nación y pueblos indios*, México, Plaza y Valdés, 1995.
- Létourneau, Jocelyn. *Je me souviens? Le passé de Québec dans la conscience de sa jeunesse*, Canadá, Éditions Fides, 2014.
- _____. *et al. Canadians and their Past*, Toronto/Bufalo/Londres, University of Toronto Press, 2013 (The Past Collective).
- Martí I Puig, Salvador *et al.* (coords.). *Empoderamiento y educación superior en contextos interculturales en México*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2014.
- Martínez Cortés, Mario. “¿Descubrir o intervenir? El conocimiento de la interculturalidad en la educación superior de Brasil y México: ¿políticas y sujetos interculturales como objetos de reflexión y conocimiento?”, *Universitas humanística*, Colombia, 80, jul.-dic. 2015, pp. 159-185.
- Mato, Daniel. “Différence culturelle, interculturalité et enseignement supérieur en Amérique latine”, *Cahiers de la recherche sur l’éducation et les savoirs*, 7, 2008, pp. 49-66.
- Olivé, León. *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2004 (México Nación Multicultural).
- Peña, Guillermo de la. “A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and The Conflicting Meanings of Multiculturalism”, *Nations and Nationalism*, t. v, vol. 12, 2006, pp. 279-302.
- Raat, William. “Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. 20, núm. 3, ene.-mar. 1971, pp. 412-427.
- Ramírez, Fausto. “Dioses, héroes y reyes mexicanos en París, 1889”, en *Historia, leyendas y mitos de México: su expresión en el arte*, Memorias del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, pp. 201-258.
- Rousso, Henry. “Vers une mondialisation de la mémoire”, *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, núm. 942, 2007, pp. 3-10.

- Rozat Dupeyron, Guy. *Repensar la conquista. Reflexiones epistemológicas sobre un momento fundador*, Universidad Veracruzana, Investigación Colectiva de la Biblioteca Digital de Humanidades, Dirección General del Área Académica de Humanidades de la Universidad Veracruzana, México, 2013: <http://www.uv.mx/bdh/files/2014/08/Libro_Repensar-la-Conquista-I.pdf>.
- Segundo Guzmán, Miguel. “Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la ‘Historia general’ de fray Bernardino de Sahagún (1558-1577)”, *Fronteras de la Historia: revista de historia colonial latinoamericana*, vol. 17, núm. 2, 2012, pp. 15-42.
- Schmelkes, Sylvia. “Educación Intercultural y equidad”, en *Educación: Articular políticas para revertir la desigualdad*, México, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública/Cámara de Diputados, 2006 (Legislado la Agenda Social), pp. 61-68.
- Stern, Alexandra. “Mestizofilia, Biotypology and Eugenics in Post-revolutionary Mexico: Toward a History of Science and the State”, Mexican Studies Program, Center for Latin American Studies, University of Chicago, 1999 (Working papers series, 4).
- Warman, Arturo. *Los indios mexicanos en el umbral de nuevo milenio*, México, FCE, 2003.
- Womack, John. *Emiliano Zapata and The Mexican Revolution*, EU, Vintage, 1970.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, 1987.
- Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez. *Los pueblos indígenas de México; 100 preguntas*, México, UNAM, 2004.