

CAHIERS
DES AMÉRIQUES
LATINES 95

Relire l'indigénisme aujourd'hui

Sources, pratiques, acteurs

Éditions de l'IHEAL

95 | 2020

Relire l'indigénisme aujourd'hui. Sources, pratiques, acteurs

Releer el indigenismo hoy. Fuentes, prácticas, actores

Reler o indigenismo hoje. Fontes, práticas, atores

Rereading Indigenism today. Sources, practices, actors



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cal/11820>

DOI : 10.4000/cal.11820

ISSN : 2268-4247

Éditeur

Institut des hautes études de l'Amérique latine

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2020

ISBN : 978-2-37154-142-9

ISSN : 1141-7161

Référence électronique

Cahiers des Amériques latines, 95 | 2020, « Relire l'indigénisme aujourd'hui. Sources, pratiques, acteurs » [En ligne], mis en ligne le 14 septembre 2021, consulté le 27 octobre 2025. URL : <https://journals.openedition.org/cal/11820> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cal.11820>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

INTRODUCTION DE LA PUBLICATION

Ce numéro contribue au renouveau des recherches sur l'indigénisme dans les Amériques en se distanciant d'une vision linéaire de l'histoire des rapports d'altérité et en évitant une confusion implicite entre discours politique et analyse sociale et historique. Deux principes guident les articles ici réunis : l'analyse de sources souvent inexplorées, l'accent mis sur les acteurs et leurs pratiques.

Este número contribuye a la renovación de las investigaciones sobre indigenismo en las Américas, alejándose de una visión lineal de la historia de las relaciones de alteridad y evitando una confusión implícita entre el discurso político y el análisis social e histórico. Dos principios guían a estos artículos: el análisis de fuentes a menudo inexploradas y la atención a los actores y sus prácticas.

Este número contribui para a renovação das pesquisas sobre o indigenismo nas Américas, distanciando-se de uma visão linear da história das relações de alteridade e evitando uma confusão implícita entre discurso político e análise social e histórica. Dois princípios norteiam os artigos aqui reunidos: a análise de fontes com frequência inexploradas e o foco sobre os atores e suas práticas.

This issue contributes to the renewal of research on "*indigenismo*" in the Americas by distancing itself from a linear vision of the history of relations of otherness and by avoiding an implicit confusion between political discourse and social and historical analysis. Two principles guide these articles: an analysis of often unexplored sources, and a focus on actors and their practices.

CAHIERS DES AMÉRIQUES LATINES 95

2020/3

SOMMAIRE



CHRONIQUE

- **Ya es ley: antecedentes y desafíos de la legalización del aborto en la Argentina** 7
Karina Felitti

DOSSIER

RELIRE L'INDIGÉNISME AUJOURD'HUI

Sources, pratiques, acteurs

Dossier coordonné par Élisabeth Cunin, Laura Giraudo
et Paula López Caballero

INTRODUCTIONS

- **Indigénisme dans les Amériques. Bilan provisoire et perspectives d'études** 21
Laura Giraudo
- **L'indigénisme, un objet d'étude polyphonique et bon à penser** 33
Élisabeth Cunin et Paula López Caballero
- **Crítica de la *autoridad indigenista*. Actores y significados del indigenismo interamericano (1940-1970)** 43
Laura Giraudo
- **El indigenismo de los indígenas. Historia de una "nebulosa autóctona" (México, décadas de 1940-1950)** 69
Romain Robinet
- **Désarticuler l'indigénisme officiel. Regards sur l'Institut national indigéniste (1940-1960)** 99
Paula López Caballero
- **Les instituteurs bilingues dans les mobilisations autochtones du Nayarit (Mexique)** 123
Daniele Inda
- **Un indigenismo indígena y extra estatal a mediados del siglo XX: el caso de Chile** 143
Isidro Parraguez

- Del Indian New Deal al indigenismo interamericano:
Moisés Sáenz y John Collier 165
David Robichaux
- Un indigénisme sans indiens ? L'Institut indigéniste interaméricain
au prisme des organisations internationales 185
Élisabeth Cunin
- Gouverner el *Quenamitlan*. Jacques Soustelle en Argelia (1955) 207
Christine Laurière

ÉTUDE

- De la ville usine à la ville globale : quand les chefs d'entreprise deviennent
investisseurs (Monterrey, Mexique) 229
Leily Hassaine

LECTURES

- Stephen E. Lewis, *Rethinking Mexican Indigenismo. The INI's
Coordinating Center in Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project* 253
par Susana Ayala Reyes
- Claire Launay Gama & Olivier Dabène, *Los efectos de los procesos
participativos en la acción pública* 256
par Analía Minteguiaga
- Émilie Dupuits, *Naviguer à contre-courant ?
Les mobilisations transnationales pour une gouvernance communautaire
de l'eau et des forêts en Amérique latine* 261
par Chloé Nicolas-Artero
- Virginia García-Acosta, *The Anthropology of Disasters in Latin America.
State of the Art* 263
par Sandrine Revet
- Angélica Cardozo Cadavid, *Historias del cuerpo. Experiencias de mujeres
que ejercen la prostitución* 267
par Maurizio Ali
- Mercedes Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973.
Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo* 273
par Salomé Cárdenas Muñoz

AUTEUR.E.S

279

CHRONIQUE

Ya es ley: antecedentes y desafíos de la legalización del aborto en la Argentina

Karina Felitti *



Plaza del Congreso, Ciudad de Buenos Aires, Argentina, 30 de diciembre de 2020

Fotografía de Karina Felitti.

En la madrugada del 30 de diciembre del 2020, el Senado de la Argentina aprobó la Ley 27.610 que regula el acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE), luego de un largo e intenso debate que concluyó con 38 votos a favor, 29 en contra y una abstención. Esta ley, promulgada el 14 de enero de 2021, establece el derecho de las mujeres y de las “personas con otras identidades de género con capacidad de gestar” a la interrupción voluntaria del embarazo hasta la semana 14 inclusive del proceso gestacional. Luego de esa fecha, mantiene las causales que garantizaban el acceso al aborto no punible, ya previstas en el Código Penal de 1921: cuando el embarazo representa un riesgo para la vida o la salud de la persona embarazada y cuando es producto

* Conicet; Iiege, Universidad de Buenos Aires.

de una violación. La norma se encuentra vigente en todo el territorio nacional y no requiere de adhesiones provinciales, ni reglamentación para su vigencia. Los servicios públicos de salud, las obras sociales nacionales y provinciales, las entidades y empresas de medicina prepaga deben incorporar la cobertura integral y gratuita de esta práctica y garantizarla en un plazo máximo de diez días corridos desde su requerimiento.¹

El proyecto fue presentado en noviembre del 2020 por el actual presidente de la Argentina, Alberto Fernández, quien se había comprometido con esta causa durante su carrera electoral. De acuerdo a declaraciones públicas de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, el texto presentado por el Poder Ejecutivo logró recuperar gran parte de la producción colectiva del movimiento feminista y de mujeres, y recoger los consensos logrados en 2018, cuando el proyecto de la Campaña obtuvo la media sanción en la Cámara de Diputados, aunque también presentaba diferencias.² Una de ellas –impugnada por algunas agrupaciones y militantes feministas– fue la inclusión de la objeción de conciencia. Sin embargo, lo que para algunas personas representaba un retroceso en comparación con los proyectos anteriores, para otras serviría para asegurar el cumplimiento de la ley, al establecer límites precisos a las personas objetoras, por ejemplo, la obligación de efectuar las derivaciones necesarias para cumplir con la ley en el tiempo estipulado. Además, el proyecto, hoy ley, aclara que el personal de salud “no podrá negarse a la realización de la interrupción del embarazo en caso de que la vida o salud de la persona gestante esté en peligro y requiera atención inmediata e impostergable”.

En esta crónica me detengo en algunos antecedentes que ayudan a comprender este avance de la justicia reproductiva en Argentina, que pudo darse en un contexto de pandemia y de fuertes resistencias conservadoras. Además, reflexiono sobre las articulaciones que el aborto legal propone con otros derechos sexuales y reproductivos y su aporte para la construcción de una salud feminista.

La Marea Verde y la despenalización social

La historia de las luchas por la legalización del aborto tiene protagonistas visibles y reconocidas y a otras personas anónimas que militaron la causa y/o que vivieron sus abortos en la clandestinidad, poniendo en riesgo su salud y sus vidas. La trama genealógica conecta a las agrupaciones de los años setenta que reclamaban el acceso a la anticoncepción y al aborto en un contexto de represión gubernamental y violencia política, a las militantes políticas exiliadas

1. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/345000-349999/346231/norma.htm>

2. <http://www.abortolegal.com.ar/consideraciones-sobre-el-proyecto-del-pen-es-ahora-abortolegal2020/>



que regresaron a la Argentina reconociéndose como feministas, los Encuentros Nacionales de Mujeres que comenzaron a realizarse en 1986, la creación de la Comisión por el Derecho al Aborto en 1988 a partir del empuje y compromiso de Dora Coledesky, las resistencias al intento del entonces presidente Carlos Menen de incluir el derecho a la vida desde la concepción en la Constitución Nacional reformada en 1994 y, más adelante, en 2005, el lanzamiento de la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito [Bellucci, 2014; Felitti, 2015].

Durante todos estos años, y de forma cada vez más visible y articulada, distintas organizaciones feministas y sociales acompañaron abortos con medicamentos, apoyadas en la posibilidad de acceso al misoprostol. En 2009, la agrupación Lesbianas y Feministas por la Descriminalización del Aborto puso en marcha la línea telefónica “Más información, menos riesgo” y produjo el manual *Todo lo que querés saber sobre cómo hacerse un aborto con pastillas*, que podía consultarse en Internet. De ese modo, aseguraron la circulación de la información sobre este tema, pusieron en evidencia que el aborto no era solo una cuestión de mujeres heterosexuales y que, más allá de la legalización, la interrupción de embarazos podía realizarse fuera de las instituciones de salud y de forma segura. En 2010, en la provincia de Neuquén, la Colectiva La Revuelta comenzó a realizar acompañamientos de abortos, primero de “boca a boca”, para garantizar seguridad y evitar posibles persecuciones, y luego de manera pública. En 2012 se articularon a nivel nacional como Socorristas en red. Feministas que abortamos, planteando una nueva política de afectos en torno al aborto.³ Su nombre y las pelucas de color rosa que las identifican recuperan la experiencia de los “socorros rosas”, los acompañamientos que hacían las feministas italianas, francesas y estadounidenses en las décadas del sesenta y del setenta cuando el aborto tampoco era legal en aquellos países [Zurbriggen, 2019].

Desde 2015, con la primera convocatoria del Colectivo Ni Una Menos para reclamar al Estado medidas contra los feminicidios y la violencia de género, el feminismo fue ganando reconocimiento y apoyos. Los Paros de Mujeres, la masividad de los Encuentros Nacionales de Mujeres, la recepción local del movimiento #Me Too y, en 2018, la oportunidad de debatir y votar en el Congreso el proyecto de IVE elaborado por la Campaña prepararon la Marea Verde que inundó las calles con sus pañuelos distintivos. Los medios de comunicación incluyeron el tema del aborto en sus contenidos diarios, varias figuras del espectáculo se manifestaron a favor del aborto legal y un colectivo de actrices se organizó específicamente para militar el proyecto. Las redes sociales viralizaron las discusiones y más personas se reconocieron como protagonistas de historias de abortos, en primera persona o como acompañantes. La Marea

3. <https://socorristasenred.org/>

Verde trajo la despenalización social del aborto, tal como lo planteó la socióloga, investigadora e integrante de la Campaña, María Alicia Gutierrez. A su vez, la efervescencia feminista habilitó la reflexión sobre las maternidades, el rol de los varones en los feminismos, las prácticas anticonceptivas y de crianza, las relaciones sexo-afectivas entre varones y mujeres cisgénero, la violencia y el abuso sexual y el punitivismo como respuesta. “Ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven, abajo el patriarcado que va a caer, que va a caer” fue el canto colectivo que acompañó las movilizaciones de estos últimos años.

La ley de IVE refiere a la “autonomía de la voluntad” y esto significa un cambio sustantivo respecto a cómo estaban facilitándose los abortos no punibles hasta fines del 2020. Dentro del plazo de 14 semanas inclusive, ya no es necesaria una justificación, las causales que antes debían exponerse: es suficiente que una mujer o persona con capacidad de gestar requiera una IVE en el ejercicio de su voluntad y de su derecho. Esta situación produce un cambio en el paradigma de atención que puede extenderse hacia otras prestaciones de salud y también a otros ámbitos como señalo más adelante.

Aborto e historia reciente: genealogías

El 29 de diciembre de 2020 por la tarde, cuando llegué a la Plaza del Congreso para acompañar desde las calles el debate en la Cámara de Senadores, me encontré con carteles en celeste y blanco, con el dibujo de una silueta de un bebé y una mujer mayor con bastón, y el siguiente texto: “La patria son los más vulnerables, no al aborto”. Otros afiches colocados al lado deseaban feliz navidad a “nuestros jubilados” y “nuestras niñas y niños por nacer”, un paradójico guiño al lenguaje no sexista en un cartel anti aborto legal. Estos posicionamientos no contaban con un número significativo de adhesiones pero llamaron mi atención al inscribirse en la articulación entre la historia reciente y los debates sobre el aborto, un tema sobre el que había trabajado una década atrás. En movilizaciones feministas de años anteriores, habían circulado imágenes ecográficas con textos que equiparaban a los “niños por nacer” abortados con “desaparecidos en democracia”, junto con el lema “Nunca más”, otra forma de apropiación de un discurso de derechos humanos y defensa de la democracia.



Plaza del Congreso, Ciudad de Buenos Aires, Argentina, 29 de diciembre de 2020

Fotografía de Karina Felitti.

En los años sesenta y setenta, en el escenario de la Guerra Fría y de programas coercitivos de control de la natalidad implementados en América Latina, la defensa de la planificación familiar y del derecho al aborto fue una cuestión delicada no solo por motivos morales y religiosos sino por sus implicancias geopolíticas. Las organizaciones feministas que rechazaban la maternidad como mandato y demandaban el acceso legal y gratuito a la anticoncepción y al aborto se ubicaban en una posición difícil: podían ser atacadas por sectores de derecha que, en nombre de la soberanía nacional y la moral católica, rechazaban estas opciones, y por sectores de izquierda, que pensaban estas prácticas como herramientas de control imperialista y apostaban a que las nuevas generaciones continuaran la revolución en curso [Felitti, 2009].

En el contexto del debate parlamentario del 2018, las lecturas anti imperialistas estuvieron también presentes. Entre las personas convocadas a los plenarios de exposiciones previas a la votación, el sacerdote José María Di Paola, reconocido por su labor social con sectores populares, relacionó la entrada del tema del aborto en la agenda del gobierno del entonces presidente, Mauricio Macri, con los requisitos del Fondo Monetario Internacional, y apeló a la memoria de los años sesenta y setenta, al nombrar al ex funcionario de los Estados Unidos, Robert Mc Namara, y su rol en América Latina. También el líder social Juan Grabois manifestó su posición en contra del proyecto, en nombre de “compañeras de los barrios y las cooperativas”, asegurando que temas como la anticoncepción y el aborto ocupaban a las mujeres de clase media blanca, mientras que otras lo que demandaban eran políticas sociales para vivir mejor sus maternidades.⁴

4. <https://kontrainfo.com/juan-grabois-estoy-la-despenalizacion-del-aborto-las-bases-estan-dividas-no-dejemos-las-diferencias-nos-dividan/>

Los feminismos han también encontrado formas de vincular la historia reciente argentina con el apoyo al aborto legal. Sin dudas, la respuesta más contundente por su nivel de adhesión local y transnacional ha sido el pañuelo verde que impulsó la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Este símbolo se enlaza con el pañuelo de color blanco de las Madres de Plaza de Mayo que, para decirlo con mayor precisión, fue en los inicios de su historia un pañal de tela recuerdo de sus hijxs o en uso por sus nietxs –que les permitió distinguirse entre la multitud que peregrinaba a la Basílica de Nuestra Señora de Luján, a donde irían para preguntar por el paradero de sus hijxs desaparecidxs. Algunas organizaciones y la prensa feminista volvieron sobre el lema “Nunca Más” para decir “Nunca más al aborto clandestino”, “Nunca más a atravesar los abortos en soledad”, “Nunca más a considerar a las mujeres como máquinas de reproducción”, como hizo la última dictadura cívico-militar (1976-1983), al obligar a parir a las detenidas desaparecidas embarazadas y a cuyos hijxs apropiaron. Esta situación inspiró a la escritora y activista canadiense Margaret Atwood para su novela *El cuento de la criada*, publicada por primera vez en 1985. En 2018, se realizaron performances en espacios públicos en las cuales un grupo de mujeres vestía como criadas. Una de ellas tuvo lugar en el Parque de la Memoria, ubicado en la ribera del Río de la Plata en la Ciudad de Buenos Aires, la tumba de miles de asesinados por el terrorismo de Estado.

A su vez, el reclamo de la legalización del aborto como “una deuda de la democracia”, según Bárbara Sutton y Elizabeth Borland [2017], tuvo un uso estratégico: dio relevancia al reclamo en relación con el derecho nacional e internacional, facilitó las alianzas con organizaciones de derechos humanos, permitió la amplitud como la especificidad del enfoque, se conectó con un discurso extendidamente usado en la Argentina y a la vez, disputó la legitimidad del contra-movimiento que defiende el derecho a la vida desde la concepción utilizando ese mismo marco. La aprobación del proyecto de aborto legal saldó esta deuda en un momento del país y del mundo atravesado por la pandemia y las medidas de aislamiento social obligatorio y preventivo, en el que las desigualdades se profundizaron.

Me interesa destacar que quienes militaron en contra del aborto legal han utilizado, en general, argumentos seculares, especialmente basados en el discurso jurídico. El rol importante que desempeña la religión en la política sexual argentina ha sido confirmado por varios estudios. Sin embargo, el hecho de profesar una religión no lleva necesariamente a posicionarse en contra de los derechos sexuales y reproductivos, como ya pudo verse en el 2010, en el debate sobre “matrimonio igualitario” y, en 2018 y 2020, en la discusión sobre el aborto legal [Felitti & Prieto, 2018]. En este último año, legisladores y legisladoras que se identificaron como católicos y católicas en sus exposiciones previas al



voto separaron su posición de creyentes de su función pública e incluso, en algunos casos, expresaron que era justamente esa formación religiosa lo que les llevaba a apoyar el proyecto. Al mismo tiempo, la articulación entre feminismo y espiritualidad, en lecturas, rituales, prácticas de salud con medicinas no alopáticas y del símbolo de la bruja feminista, pusieron a lo sagrado, la magia y lo trascendente al servicio de la política y trazaron una genealogía feminista, un mito de origen.

Nuevos desafíos

“Quedate en casa” fue la consigna que sintetizó en muchos países las medidas de aislamiento social implementadas como respuesta a la pandemia. Este lema suponía tener una vivienda y que esta fuera “vivable”, así como contar con los recursos necesarios para la reproducción material de la existencia aún sin movilizarse. Lo cierto es que no todas las personas pudieron cumplirla y que las inequidades de género se profundizaron por la crisis de la Covid 19: aumentaron las situaciones de violencia de género contra mujeres (cis) y personas trans, las tareas de cuidado recayeron sobre las mujeres y se dificultó el acceso a la educación sexual integral, a los métodos anticonceptivos y a los abortos no punibles. Estas dificultades tuvieron el efecto de visibilizar la desigualdad pre existente y apuraron la generación de respuestas por parte del gobierno y de las organizaciones sociales. De ahí que, siguiendo las recomendaciones de los organismos internacionales, el gobierno argentino haya dejado en claro que el acceso a la anticoncepción y al aborto eran servicios esenciales que no podían ser suspendidos.

La legalidad del aborto no ha modificado estas necesidades ya que la pandemia continúa y con ella la crisis que ha generado. Una de las dificultades durante el 2020 fue la provisión de misoprostol, cuya producción depende fuertemente de un laboratorio privado. En febrero del 2021, a partir de la vigencia de la nueva ley, la Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnología Médica (Anmat) aprobó el misoprostol de presentación de uso vaginal del Laboratorio Industrial Farmacéutico (LIF) Sociedad del Estado para todo el país. Además de esta producción de un laboratorio público, grupos de expertos han señalado que la combinación de misoprostol y mifepristona aumenta casi al máximo la efectividad de las IVE, genera menos dolor y el proceso es más rápido. De ahí que hoy también se demande al Estado la importación de mifepristona y su producción local.

Un cambio importante es que las oficinas de salud pueden producir datos. El temor que generaba el registro de la prestación, aun en los casos en que no era punible, impedía poder hacer cálculos y tomar previsiones. La salida total de la clandestinidad y el marco de derechos humanos en el que se inscribe la nueva

ley habilitan estudios más precisos y otro modelo de atención. En el escenario más certero que genera la ley pueden indagarse sobre las situaciones previas que han llevado a ese embarazo que no se quiere continuar. La prestación de este servicio puede acompañarse de un trabajo sobre los estereotipos de género que asocian ser mujer y ser madre, y apoyar otros proyectos de vida. Conocer más sobre los procesos subjetivos que rodean la decisión de abortar y cómo estas experiencias se traman en la vida personal de cada persona es también un desafío de esta nueva etapa. Para algunas personas, serán necesarios acompañamientos que incorporen el tratamiento de un duelo y quizás determinados rituales.

A su vez, la justicia reproductiva propone responsabilidades colectivas. La escasa participación de los varones en las decisiones anticonceptivas se puso en evidencia en el debate de 2018 y generó la difusión de información sobre las vasectomías como un método quirúrgico seguro. “Googlea vasectomía” se hizo una frase viral que alentaba la toma de decisiones informadas y un mayor compromiso con las prácticas anticonceptivas y la prevención de infecciones de transmisión sexual.

La ampliación en la definición del sujeto de derecho del aborto abrió la discusión sobre el cis sexismo en el sistema médico y también en los feminismos. Como señala el filósofo Blas Radi [2018, s. p.]: “La salud sexual y (no) reproductiva de los hombres trans es un tema desafiante. En primer lugar, porque está lejos de ser garantizada (contemplada siquiera, ¿imaginada acaso?) por el sistema de salud y sus agentes. En segundo lugar, porque pareciera no estar comprendida dentro del acotado inventario de prácticas de salud integral. En tercer lugar, porque su inclusión en la agenda de los movimientos sociales tiende a ser considerada más un peso del que hay que deshacerse que una ocasión de articulación y defensa de derechos humanos”.

Por último, me detengo en la invitación que hace la Fundación Soberanía Sanitaria [2019] y las ronderas feministas⁵ a pensar un modelo de atención y de gestión de la salud feminista. Esta propuesta busca romper con las jerarquizaciones del sistema médico, sus lógicas binarias, cis sexistas, capacitistas y heteronormativas. Se trata de ir más allá de la articulación entre género y salud orientada a las mujeres (y ni siquiera a todas) para abarcar a todas

5. Durante 2018, Sabrina Balaña (médica generalista, con formación en epidemiología, gestión y políticas públicas), Agostina Finelli (abogada, con estudios de posgrado en género, gestión y administración en el ámbito del Estado), Carla Giuliano y Carlota Ramírez (psicólogas, formadas en salud pública y género) y Andrea Paz (socióloga, especializada en el campo de salud sexual y (no) reproductiva y derechos), todas ellas integrantes de la Asociación Civil Fundación Soberanía Sanitaria, organizaron espacios de reflexión sobre la salud pública con mirada feminista a las que denominaron rondas. Gran parte de las discusiones se plasmaron en el libro que cito y su mirada sobre la salud desde los feminismos y la justicia social está presente en la gestión del Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires en donde hoy trabajan.



las identidades de género desde la interseccionalidad, de preguntarse quién define la salud, las bases de la autoridad epistémica y el lugar privilegiado de las instituciones para nacer, morir, parir y abortar. A partir de reconocer otros saberes y las experiencias de cuidados y acompañamientos solidarios que desde los feminismos vienen sucediendo desde hace décadas, se multiplican los cuestionamientos y las preguntas, y se tejen alternativas.

La legalización del aborto garantiza un derecho y nos propone nuevos temas de investigación, áreas de intervención y espacios de encuentro y debate colectivo que, con barbijos, medidas de distanciamiento social y virtualidad, no han perdido su potencia para la generación de políticas integrales de cuidado, inclusivas y con justicia social.

BIBLIOGRAFÍA

- **BELLUCCI Mabel**, 2014, *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- **FELITTI Karina**, 2009, "Planificación familiar en la Argentina de las décadas 1960 y 1970: ¿un caso original en América Latina?", *Estudios Demográficos y Urbanos*, v. 27, n° 1, p. 153-188, disponible en <https://estudiosdemograficosyurbanos.colmex.mx/index.php/edu/article/view/1408/1871>
- **FELITTI Karina**, 2015, «L'avortement en Argentine. Politique, religion et droits humains», *Autrepart. Revue de Sciences sociales du Sud*, n° 70, p. 73-90.
- **FELITTI Karina & PRIETO Sol**, 2018, "Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018)", *Salud Colectiva*, v. 14, n° 3, p. 405-423, disponible en <http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/2027>
- **FUNDACIÓN SOBERANÍA SANITARIA (BALAÑA Sabrina et al. [ed.])**, 2019, *Salud feminista. Soberanía de los cuerpos, poder y organización*, Buenos Aires, Tinta y Limón, disponible en https://tintalimon.com.ar/public/p9bohsqtgi5hdtcig4cssqrk9ivt/pdf_978-987-3687-58-7.pdf
- **RADI Blas**, 2018, "Mitología de Mitología política sobre aborto y hombres trans", *Sexuality Policy Watch*. Disponible en <https://sxpolitics.org/es/3945-2/3945>
- **SUTTON Bárbara & BORLAND Elizabeth**, 2017, "El discurso de los derechos humanos y la militancia por el derecho al aborto en la Argentina", trabajo presentado en *Horizontes revolucionarios. Voces y cuerpos en conflicto*, XIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres. VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, 24 al 27 de julio 2017.
- **ZURBRIGGEN Ruth** (La Revuelta — Socorristas en Red), 2019, "Abortar y acompañar a abortar. Armándonos vidas activistas feministas afectadas", en **FUNDACIÓN SOBERANÍA SANITARIA et al.** (ed.), *Salud feminista. Soberanía de los cuerpos, poder y organización*, Buenos Aires, Tinta y Limón, p. 199-218.

DOSSIER

Relire l'indigénisme aujourd'hui

Sources, pratiques, acteurs*

Dossier coordonné par Élisabeth Cunin, Laura Giraudo et Paula López Caballero

* Ce dossier fait suite à deux journées d'études organisées par Capucine Boidin (IHEAL-Creda) et Élisabeth Cunin (IRD-Urmis), le 10 juillet et le 16 novembre 2018, en collaboration entre le Creda, Centre de recherche et de documentation sur les Amériques, et en particulier son axe Colonialités/Altérités (Chacal), et l'Urmis, Unité de recherche Migrations et Société, dans le cadre des activités de la Fédération sciences sociales au Sud (F3S) et en lien avec le Laboratoire mixte international Meso.

Introductions*

* Dans les introductions et nos articles respectifs en français, nous écrivons le terme « indien » sans majuscule, car dans son contexte d'utilisation (l'Amérique latine), il ne prend pas de majuscule (*indígena*) et afin d'éviter une réification potentielle du collectif ainsi désigné, que nous appréhendons comme une catégorie d'identification.

Indigénisme dans les Amériques

Bilan provisoire et perspectives d'études¹

« Expérience parmi des groupes indiens : je suis indien. »

Mateo Jaika, 10 mai 1942, Puno, Pérou².

« Jusqu'à présent, plutôt qu'à les convaincre, notre démarche a surtout consisté à se présenter aux gens, à apprendre à les connaître et à faire en sorte qu'ils nous connaissent. Néanmoins, beaucoup de choses ont été réalisées. »

Maurilio Muñoz Basilio, 23 octobre 1957

Cerro Clarín, San José Independencia, Oaxaca, Mexique³.

« La critique s'est radicalisée dans les années 1960 et 1970 et, à la fin des années 1970, nous, les anthropologues critiques, avons été invités

* EEHA-CSIC, laura.giraudo@csic.es.

1. Ce texte s'inscrit dans le cadre du Projet de recherche HeterQuest « La heterogeneidad en cuestión: saberes y prácticas cruzadas en el derecho, el indigenismo y lo social. Mesoamérica y área andina, época contemporánea » (PID2019-107783GB-I00 / AEI / 10.13039/501100011033).
2. Mateo Jaika (pseudonyme de Víctor Enríquez Saavedra) a répondu ainsi à l'une des questions du questionnaire d'information biographique de l'Institut indigéniste interaméricain (III) pour figurer dans le Répertoire des indigénistes, premier travail initié par Moisés Sáenz en juillet 1940, après avoir été nommé directeur provisoire de l'III en avril de la même année, à l'issue du premier Congrès indigéniste interaméricain à Pátzcuaro, au Mexique. Sur la définition des indigénistes en tant qu'« experts », voir Giraudo 2011.
3. Cette phrase apparaît dans le journal de terrain de Maurilio Muñoz, écrit pendant son séjour dans le bassin de Papaloapan, entre juillet 1957 et janvier 1959, alors qu'il travaillait comme anthropologue résident au sein du Centre de coordination indigéniste de Papaloapan de l'Institut national indigéniste (INI), afin de reloger les dernières familles chinantec, mazatec et mixte qui avaient refusé de quitter les terres qui devaient être inondées par les eaux du barrage Miguel Alemán. Otomí et anthropologue de formation, Muñoz Basilio avait travaillé comme « serveur-étudiant » dans les premières années de l'III, ayant eu ensuite une longue et brillante carrière à l'INI. Son cas était peut-être exceptionnel, mais dans l'action quotidienne de l'INI, de nombreuses autres voix indiennes ont incarné la « mystique indigéniste » [Lewis, 2018, p. 272-273]. Ses journaux de terrain ont été publiés par González Solano, 2009. Citation à la page 161.

à participer à différentes institutions liées à l'indigénisme.»
Mercedes Olivera [2012, p. 105]⁴.

Je propose ici un bref itinéraire en guise de bilan provisoire des études et d'essai introductif de ce dossier de « relecture » de l'indigénisme. Inévitablement provisoire, le bilan concerne seulement la période comprise entre 1940 et 1970, moment culminant de l'indigénisme au xx^e siècle. Il prend comme point de départ un parcours qui démarre par des récits hégémoniques, allant jusqu'à l'idée d'un « champ indigéniste ». Cette perspective essaie de rompre avec la répétition des regards autoréférentiels qui ne rendent pas compte de la complexité du mouvement indigéniste et, en même temps, de le situer historiquement et reconnaître ses héritages. Une fois établi ce point de départ et sans aucune ambition d'exhaustivité, je rappellerai les contributions de quelques études qui, partant de l'analyse de cas nationaux, permettent de dégager de nouveaux éléments ou de nouvelles approches pour mieux connaître l'indigénisme à l'échelle du continent, mais aussi, dans sa dimension internationale.

Les propos de Mateo Jaika, Maurilio Muñoz et Mercedes Olivera cités ci-dessus (issus de l'avant-garde artistique de Puno, de la participation à un projet de modernisation à l'embouchure du Papaloapan ou du renouvellement de la politique indigéniste au Chiapas) concernent des périodes et des réalités distinctes. Néanmoins, ils expriment une « mystique indigéniste » et l'envie de participer au champ indigéniste, ce qui n'est pas incompatible avec la critique, le conflit ou l'ambition de le transformer. Cette proximité nous invite à réfléchir aux définitions et aux appartenances, et à éviter de fixer d'emblée les frontières entre l'institutionnalité et le militantisme, entre « les indiens » et « les indigénistes » et entre les expériences des acteurs et les récits officiels.

Le point de départ : des récits hégémoniques à l'idée d'un « champ indigéniste »

Dès le début des années 1970, le récit hégémonique autour de l'indigénisme considère ce mouvement, ses institutions et ses pratiques comme représentatifs d'un paradigme scientifiquement dépassé et politiquement coupable, qui a favorisé l'assimilation et l'acculturation des populations indiennes, voire leur ethnocide et leur « désindianisation ».

4. Cette citation, qui fait partie de la réflexion de Mercedes Olivera sur son expérience indigéniste, qui a pris forme à la direction de l'École de développement régional de San Cristóbal de las Casas en 1972, montre le passage de la position critique externe à la « conquête » des institutions indigénistes : un conflit générationnel, professionnel et idéologique qui révèle également une dispute sur la signification et la légitimité de la participation au champ indigéniste.



Cette vision négative porte sur les différents indigénismes nationaux, l'indigénisme continental et la notion d'indigénisme elle-même à l'époque de son apogée (de 1940 à 1970), réunis dans l'idée d'un « indigénisme officiel » et « colonialiste ». Cette vision a acquis une fixité presque incontestable, comme contrepartie de l'image antagonique et positive d'un « indigénisme scientifique », qui s'est également défini comme « révolutionnaire » et « social(iste) » – et qui constituait la vision hégémonique avant 1970, presque oubliée par la suite [Giraud, 2012].

Cette idée, portée notamment par l'« anthropologie critique », dans un climat de disputes, polémiques et jugements moraux [voir notamment, pour le cas mexicain, Warman *et al.* 1970; Medina & Mora, 1983], a été projetée rétrospectivement sur toute l'expérience indigéniste, avec un impact important y compris dans le milieu académique, au sein duquel on considérait encore récemment que « le sujet était réglé » [Giraud & Lewis, 2012, p. 6].

La réception acritique de ces récits hégémoniques n'a pas permis de prendre conscience qu'il s'agissait de « représentations » de l'indigénisme idéologiquement, sociologiquement et historiquement situées. En outre, malgré une rupture proclamée, ces représentations produisaient et reproduisaient une même logique de légitimité. C'est ainsi que ce sont répétées, au lieu d'être questionnées, des interprétations biaisées par le statut de leurs auteurs comme « acteurs » de l'indigénisme.

Un cas national très emblématique est celui du Brésil où le mythe d'origine du bureau indigéniste, le Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a été popularisé par Darcy Ribeiro [1962] et répété dans de nombreuses critiques, ce qui a empêché une interprétation historiquement raisonnée, comme le montrent les études qui ont appliqué la notion de « champ » de P. Bourdieu à l'analyse de l'indigénisme brésilien [Souza Lima, 1987, 2010].

À l'échelle des Amériques, la faible connaissance historiographique sur l'indigénisme peut être expliquée par l'existence d'un « champ indigéniste » continental (de dimension internationale). Les limites de ce champ ont été tracées par les actions et les luttes de ses propres acteurs (les indigénistes), définissant ainsi « un cycle de reproduction autoréférentiel ». Selon cette approche – qui utilise la notion de « champ » de Bourdieu et celle de « configuration » de N. Elias – on constate que l'autoréférentialité, habituelle dans la production écrite, constitue un effet notoire du développement du champ indigéniste [Giraud, 2011; Giraud & Martín-Sánchez, 2011, 2012]. Émanant notamment des protagonistes et des critiques de l'indigénisme (ces deux groupes appartenant au même champ, tout en étant variables dans leur composition), cette production bibliographique a généré des « images et des représentations de l'indigénisme opposées entre elles et qui résultent d'une dispute sur le sens et sur la légitimité des acteurs, et même parfois de l'expression de conflits générationnels et professionnels ». Tout au long du xx^e siècle, le champ indigéniste s'est reconstitué constamment (et continue à le

faire) en raison des dynamiques cycliques des projets indigénistes, des critiques et des « offres indigénistes » nouvelles ou renouvelées [Giraud & Martín-Sánchez, 2011, p. 11 et 18].

L'idée d'un « champ indigéniste » permet de comprendre les expériences et les concepts des acteurs sans les reproduire et, également, de révéler le rôle joué par le champ lui-même dans la construction, la consolidation et la transformation de la catégorie d'« indigénisme » et de celle d'« indien », en considérant cette dernière, elle aussi, non pas comme une réalité évidente et préalable, mais au contraire, comme le résultat des pratiques et des dynamiques propres au champ indigéniste [Giraud, 2014, 2020 ; Giraud & Martín-Sánchez, 2020].

À partir de cette approche, nous pouvons également réfléchir à la configuration indigéniste du « sujet indien » présente dans certains ouvrages sur les cas nationaux [voir notamment Prieto, 2004 ; Troyan, 2008 ; Araújo, 2015 ; Schwartz-Francisco, 2018 ; Benítez, 2019] en relation avec les situations contemporaines continentales et internationales.

La rupture avec les récits hégémoniques et l'idée d'un « champ indigéniste » rend par ailleurs possible d'appréhender la complexité du mouvement, pas toujours, ni partout, institutionnalisé, avec des acteurs et des pratiques qui ne répondent pas forcément à l'idée d'« un indigénisme officiel ». Elle permet également de questionner une séquence chronologique linéaire et les distinctions considérées comme évidentes entre perspectives assimilationniste, intégrationniste et multiculturaliste. De fait, toutes ces perspectives trouvent leur place dans le champ indigéniste : en effet, son objectif central et son héritage principal sont d'« asseoir sa légitimité politique sur le caractère spécial d'une population, les indiens » [Giraud & Martín-Sánchez, 2011, p. 15 ; Giraud & Martín-Sánchez, 2020].

L'absence encore récente d'une historiographie sur l'indigénisme des Amériques et, inversement, l'abondance d'images, de représentations et d'interprétations « internes » au champ indigéniste ne s'expliquent ainsi pas seulement par des difficultés d'accès aux archives et à des sources appropriées pour l'étudier.

D'ailleurs, même des archives disponibles et bien organisées telles que celles du fonds de l'Institut national indigéniste mexicain (INI) n'ont pas été, en général, très fréquentées. Il est frappant de constater que ce qui est généralement considéré comme le modèle de l'indigénisme – pas plus que l'institution nationale qui en résulte – n'a pas fait l'objet d'études systématiques à partir de sources primaires, à l'exception de la recherche à long terme de Stephen E. Lewis, axée sur le Centre coordinateur indigéniste tzeltal-tzotzil (au Chiapas), créé par l'INI en 1951 [Lewis, 2018 ; voir également la recension de Susana Ayala dans ce numéro]. En ce qui concerne l'Institut indigéniste interaméricain (III), l'auteure de ces lignes constatait avec étonnement que les archives historiques, hémérographiques et bibliographiques étaient pratiquement inexploitées, fin 2004, lors



d'une première visite à l'III⁵. Pour ce deuxième cas de figure, outre l'idée selon laquelle tout a déjà été dit sur l'indigénisme, il faudrait reconnaître que le peu d'attractivité suscité par l'III dépendait (et dépend encore) également du fait que ce type d'analyse, fondé sur des sources primaires inexplorées, faiblement cataloguées, voire pas classées, rend nécessaires de longues périodes de recherche.

Il est aussi significatif que les trois publications de l'III, la revue *América Indígena*, le *Boletín Indigenista* et l'*Anuario Indigenista*⁶, commencent à peine à faire l'objet d'analyses systématiques. Néanmoins, celles-ci donnent à voir notamment la complexité de l'indigénisme américain, le profil des protagonistes, l'extension de leurs discussions ou la diversité des activités répertoriées⁷. On pourrait en dire autant de la grande quantité de revues de différents pays, feuillets ou monographies sur des thèmes divers, produits par les institutions et par d'autres acteurs individuels et collectifs indigénistes qui, bien que facilement accessibles grâce à l'édition de sources primaires ou à la réédition de travaux de l'époque de l'apogée de l'indigénisme⁸, n'ont pas été étudiés.

5. Pendant le mandat de Guillermo Velasco Espinosa, en tant que directeur honoraire de l'III (2002-2009), un projet de numérisation a vu le jour. Les revues de l'III, beaucoup de dossiers de l'archive historique (qui étaient organisées par pays), ainsi que des œuvres de la collection bibliographique sont désormais à la disposition des chercheurs. Une importante partie des collections reste cependant inexplorée. J'ai participé au projet de numérisation et ai fait circuler ce matériel, ainsi que d'autres sources issues de mon propre travail d'archive postérieur, avec l'objectif d'élargir les connaissances sur l'indigénisme interaméricain. Ce matériel numérique reste essentiel pour la recherche. On peut aussi consulter ces collections, conservées depuis 2009 par le PUIC-UNAM, au Centre de documentation Manuel Gamio du Mexique.
6. Les publications *América Indígena* (1941-1998 et 2003-2006); *Boletín Indigenista* (1941-1961) et *Anuario Indigenista* (1962-1997) s'étendent sur une période assez longue. Une version numérique (complète dans le cas des deux premières, jusqu'à 1970 pour l'*Anuario Indigenista*) est disponible à la Bibliothèque de l'ITHEAL.
7. On dispose désormais d'une révision thématique et diachronique des articles qui traitent de l'éducation et des politiques du langage parus dans *América Indígena* [Ricco & Aguirre, 2019] et des éditoriaux de Manuel Gamio dans cette même revue [Ricco, 2015]. Isidro Parraguez [2019] analyse la présence du Chili dans le *Boletín Indigenista* et constate une participation active qui contraste avec l'image habituelle de ce pays.
8. Sur la quantité colossale de revues et de textes indigénistes qui restent à explorer, voir la mention dans ma contribution à ce dossier. Les projets éditoriaux encouragés depuis 2005 par Margarita Sosa Suárez, en tant que directrice des Archives de la Commission nationale pour le développement des peuples indigènes du Mexique (CDI), sont une illustration des possibilités qui sont offertes au milieu académique pour mener des recherches à partir de sources primaires dans les fonds de l'INI, depuis le matériel phonographique ou vidéographique, en passant par le matériel ethnographique réuni dans la collection *Pioneros del indigenismo en México* (études, recherches et journaux de terrain inédits d'anthropologues ayant travaillé pour l'INI dans les années 1950 et 1960), en plus de la collection *Obras fundamentales de la antropología y el indigenismo en México* (rééditions d'œuvres peu accessibles, la plupart datant de ces mêmes années). Un autre exemple fort est celui de la diffusion de sources réalisée par le Museu do Índio-Funai (qui conserve les collections du SPI, ancêtre de la Funai), au Brésil. Outre la récente réorganisation des différentes archives qui y sont conservées, on peut mentionner, entre autres, les œuvres qui portent sur les collections photographiques de la Commission Rondon [Lasmay, 2000] et sur les sources du SPI [Freire, 2011].

De plus, il est fréquent que les collections des instituts nationaux aient disparu ou aient été dispersées en plusieurs endroits, y compris dans des archives privées. Pour retrouver ces fonds documentaires ou ce qu'il en reste, il est indispensable d'avoir une connaissance fine des traditions de conservation d'archives de chaque pays, ainsi que du « parcours institutionnel » de ses instituts indigénistes (lesquels changeaient fréquemment de tutelle ministérielle ou relevaient de l'initiative privée). Toutes ces entraves ont de toute évidence compliqué le travail des chercheurs.

Explorations et perspectives, entre pays et continent

Cependant, depuis une dizaine d'années, l'idée selon laquelle « l'indigénisme est de retour sur le devant de la scène » [Giraud & Lewis, 2012, p. 7] prend de plus en plus d'importance en raison d'un intérêt renouvelé pour la question indigène, ainsi que de l'accessibilité à des archives autrefois indisponibles. Mais, motivé par les positionnements théoriques et méthodologiques qui encouragent un « retour aux sources », ainsi que par les perspectives du champ indigéniste interaméricain, c'est surtout le regard porté sur l'indigénisme qui a changé.

La plupart des travaux récents sur les « cas nationaux » permettent non seulement de comprendre les différents indigénismes, mais donnent également des pistes sur ce mouvement continental (et international), en soulignant la nécessité d'analyser les projets des différents pays avec l'éclairage du réseau de relations entre acteurs et institutions. Au-delà des contributions réunies dans des livres collectifs et revues monographiques [parmi lesquelles Giraud & Martín-Sánchez (dir.), 2011 ; Giraud & Lewis (dir.), 2012 ; Barragán, 2012 ; Botero, 2013 ; Calavia Sáez & Martín-Sánchez (dir.), 2017], on observe au cours de ces dernières années la multiplication de thèses doctorales [voir Ahlstedt, 2015 ; Legarreta, 2016 ; Stegeman, 2018] et de journées d'études internationales consacrées à l'indigénisme⁹.

Dans ce bilan provisoire, nous mentionnons seulement quelques exemples significatifs qui remettent en question la vision traditionnelle et autoréférentielle de l'indigénisme. Intéressants à plus d'un titre, ils contribuent à l'étude des indigénismes nationaux et apportent également des éléments utiles à une histoire transnationale de l'indigénisme dans les Amériques.

Ainsi, si l'étude de Blanchette [2010] plaçait déjà John Collier, son anthropologie appliquée et la création du National Indian Institute dans le débat indigéniste continental, la thèse d'Ahlstedt [2015] montre la contribution fondamentale

9. Il suffit de vérifier les programmes des derniers congrès d'associations d'américanistes, telles que l'ICA, le Ceisal, la LASA, ou d'associations spécifiques telles que l'Asociación Latinoamericana e Ibérica de Historia Social (Alihs) ou bien le congrès international Los Pueblos Indígenas de América Latina (Cipial 2013, 2016, 2019), ou encore les réunions du réseau Interindi (2010 et 2015).



du Mexique à la politique indigéniste des États-Unis et l'importance de la relation entre Collier, Moisés Sáenz et Manuel Gamio, dans le cadre d'une circulation internationale qui a donné naissance à l'III. Cette question est revisitée par David Robichaux dans ce dossier, qui propose une interprétation différente des relations entre ces acteurs prépondérants du mouvement indigéniste.

Pour des pays tels que le Nicaragua ou le Chili, dans lesquels l'indigénisme était peu étudié, les travaux sur la construction du folklore et de la culture nationale [Minks, 2014], sur les relations entre les grandes figures de l'indigénisme chilien et interaméricain, sur les indigénistes et les populations indiennes [Vergara & Gundermann, 2016; Parraguez, 2019 et dans ce dossier] ou encore sur les organisations mapuches et l'indigénisme [Stegeman, 2018], nous invitent à actualiser notre regard.

Concernant la Colombie, différents travaux analysent le rôle joué par les acteurs et les institutions dans l'indigénisme national et interaméricain, en s'appuyant sur des sources primaires [Correa Rubio, 2007; Troyan, 2007 et 2008; Barragán, 2012; Botero, 2013; Perry 2016]. En Équateur, les limites et défaillances de l'indigénisme semblent avoir renforcé le mouvement indigène [Becker, 2007 et 2012], mais nous pouvons l'interpréter aussi comme un cas de confrontation entre des acteurs et des institutions en compétition au sein du milieu indigéniste. Si la Bolivie, autre pays concerné par de grands mouvements indiens depuis la fin du ^{xx}^e siècle, a fait circuler un nouvel usage des termes « indigénisme » et « indigéniste », il manque encore des études sur le mouvement social et politique, les institutions et les acteurs indigénistes boliviens au milieu du siècle, que certains travaux comme ceux de Bigenho [2006] ou Gotkowitz [2007] abordent de façon indirecte.

Bien que le Pérou constitue le principal ferment de l'indigénisme et joue un rôle fondamental dans la configuration de l'indigénisme interaméricain, les études, nombreuses sur le début du siècle, se raréfient à partir de 1930 [Martín-Sánchez, 2011; González 2011 et 2012]. Ben David [2017] analyse le débat juridique autour des criminels indiens dans un travail comparatif avec la Bolivie et Prieto [2017], le Programme indigéniste andin (voir Salomé Cárdenas Muñoz dans ce numéro).

En revanche, pour le Guatemala, nous trouvons des travaux spécifiques qui portent sur Antonio Goubaud – également un acteur important au niveau continental – mais aussi sur l'indigénisme révolutionnaire, l'Institut indigéniste national ou la relation entre l'indigénisme, la santé publique et l'expérimentation médicale [Adams, 2008, 2011; Foss, 2020; Adams & Giraudo, 2020]. Par ailleurs, au Brésil, les études sur les particularités de l'indigénisme national et de ses protagonistes abondent et se recoupent parfois avec l'indigénisme interaméricain et mexicain [Diacon, 2004; Freire, 2005; Souza Lima, 1987, 2006, 2010; Oliveira, 2006].

Même le modèle de référence supposé (Mexique) est contesté. Au-delà de l'étude de Lewis [2018], plusieurs travaux questionnent le récit traditionnellement hégémonique sur l'indigénisme mexicain. Des aspects spécifiques sont ainsi remis en cause : la confrontation entre acteurs/auteurs sur la fabrique des catégories sociales d'identité [Araujo, 2015], la conjoncture de création des institutions clés [López Caballero, 2015], la définition de l'indigéniste, de l'intellectuel indien ou de l'anthropologie appliquée [Piorsky Aires, 2014, 2017], les pratiques et la continuité de la bureaucratie indigéniste [Saldívar, 2008], la relation entre indigénisme, communautés et mouvements indiens [Muñoz, 2016 ; Dillingham, 2015 ; Burón, 2017], l'indigénisme mexicain comme modèle d'intégration nationale et d'ingénierie sociale dans un cadre continental et international [Legarreta, 2016], la dimension politique [Melenotte, 2018] ou la relation entre indigénisme et développement [Schwartz-Francisco, 2018 ; Sariego, 2002] au niveau régional.

*

* *

Pour conclure, c'est dans cette nouvelle direction et vers des interprétations plus fines de l'indigénisme dans les Amériques que l'on s'achemine maintenant, bien que certains aspects n'aient été que peu explorés, en particulier ceux qui relèvent d'une perspective transnationale, continentale et internationale. Parmi ces derniers, nous évoquons notamment le croisement entre l'indigénisme et la modernisation [à ce propos, voir Coronado, 2009] et entre l'indigénisme, la modernisation et le développement [selon l'approche de Pribilsky, 2009], ou encore la relation entre l'indigénisme et les différents organismes et espaces internationaux [Rodríguez-Piñero, 2005 ; Prieto, 2017 ; Martín-Sánchez & Giraudo, 2020 ; Cunin et Laurière dans ce dossier].

Par ailleurs, nous commençons à peine à approcher autre facette capital pour questionner les récits hégémoniques sur l'indigénisme, ce qui émerge des citations initiales de cet essai introductif : l'analyse de la pluralité des acteurs individuels, collectifs et institutionnels du champ indigéniste, de leurs attributions et de leurs origines « disciplinaires » et professionnelles, de leurs appartenances, et également de leurs nombreuses pratiques et expériences. Sur ces points qui restent encore à explorer, il faudrait recomposer les liens entre les acteurs locaux de l'indigénisme, dans la période comprise entre 1940 et 1970, leurs connexions nationales et internationales, ainsi que leurs relations avec les mouvements et les organisations indiennes des années suivantes. Les études réunies dans ce dossier relèvent une partie de ce défi.



BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS Abigail E., 2008, "Cultural Diversity in National Homogeneity?: Antonio Goubaud Carrera and the Founding of Guatemala's Instituto Indigenista Nacional", *Mesoamérica* n° 50, p. 66-95.
- ADAMS Abigail E., 2011, "El indigenismo guatemalteco: atrapado entre la promesa del interamericanismo y la guerra fría", dans Laura GIRAUDO & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (dir.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 99-132.
- ADAMS Abigail E. & GIRAUDO Laura, 2020, "'A pack of cigarettes or some soap': 'Race,' Security, International Public Health, and Medical Experiments during Guatemala's October Revolution", dans Julie GIBBINGS, Heather VRANA (dir.), *Out of the Shadow: Revisiting the Revolution from Post-Peace Guatemala*, Austin, University of Texas Press, p. 175-197.
- AHLSTEDT Wilbert T., 2015, "John Collier and Mexico and the shaping of U.S. Indian policy: 1934-1945", thèse de doctorat en philosophie, Lincoln, University of Nebraska.
- ARAUJO Alejandro, 2015, "Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla", dans Daniela GLEIZER & Paula LÓPEZ CABALLERO (dir.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, Ediciones EyC, p. 197-242.
- BARRAGAN Carlos Andrés, 2012, "Presentación. Un dossier sobre el Instituto Indigenista de Colombia", *Baukara. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, n° 2, p. 5-9.
- BECKER Marc, 2007, "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n° 27, p. 135-144.
- BECKER Marc, 2012, "The limits of indigenismo in Ecuador", *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 45-62.
- BEN DAVID Lior, 2017, "Where does the Indian begin and where does it end?: Legal-criminal categories in Peru, 1920s-1940s, and two Bolivian cases from the 1940s", *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 43, n° 1, p. 21-36.
- BENÍTEZ TRINIDAD Carlos, 2019, *El indio y el otro. Imaginarios, representaciones y usos discursivos en el indigenismo brasileño del siglo XX*, Buenos Aires, Teseo Press.
- BIGENHO Michelle, 2006, "Embodied Matters: Bolivian Fantasy and Indigenismo", *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 11, n° 2, p. 267-293.
- BLANCHETTE Thaddeus, 2010, "La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos, 1934-1945", *Desacatos*, n° 33, p. 33-52.
- BOTERO Clara Isabel, 2013, "Editorial. Dossier sobre el Instituto Indigenista de Colombia", *Baukara. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, n° 3, p. 3-4.
- BURÓN DÍAZ Manuel, 2017, "Comunidades, patrimonio y arqueólogos: relaciones entre municipios e instituciones culturales de Oaxaca en el periodo indigenista", *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 43, n° 1, p. 67-80.
- CALAVIA SÁEZ Oscar & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan (dir.), 2017, "Dossiê 'Atores e Trajetórias do Campo Indigenista nas Américas'", *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 43, n° 1, p. 3-141.
- CORONADO Jorge, 2009, *The Andes Imagined: Indigenismo, Society, and Modernity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- CORREA RUBIO François, 2007, "La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia", *Maguaré*, n° 21, p. 19-63.
- DIACON Todd A., 2004, *Stringing together a Nation: Candido Mariano da Silva Rondon and the Construction of a Modern Brazil, 1906-1930*, Durham, Duke University Press.

- DILLINGHAM Alan Shane, 2015, "Indigenismo occupied: Indigenous youth and Mexico's democratic opening (1968-1975)", *The Americas*, vol. 72, n° 4, p. 549-582.
- ECHEVERRI Marcela, 2007, "Antropólogas pioneras y nacionalismo liberal en Colombia, 1941-1949", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, p. 61-90.
- FOSS Sarah, 2020, "'Una obra revolucionaria': Indigenismo and the Guatemalan Revolution, 1944-1954", dans Julie GIBBINGS & Heather VRANA (dir.), *Out of the Shadow. Revisiting the Revolution from Post-Peace Guatemala*, Austin, University of Texas Press, p. 199-221.
- FREIRE Carlos Augusto da Rocha, 2005, "Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX", tese de doutorado, Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- FREIRE Carlos Augusto da Rocha (dir.), 2011, *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios: (1910-1967)*, Rio de Janeiro, Museu do Índio-FUNAI.
- GIRAUDO Laura, 2011, "Un campo indigenista transnacional y casi profesional: la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas", dans Laura GIRAUDO & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (dir.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 21-98.
- GIRAUDO Laura, 2012, "Neither 'Scientific' nor 'Colonialist': The Ambiguous Course of Inter-American Indigenismo in the 1940's", *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 12-32.
- GIRAUDO Laura, 2014, "Entre 'atraso estadístico' e 'indigenismo científico': Uniformar los censos y definir a los indígenas en las Américas", dans Jesús BUSTAMANTE, Laura GIRAUDO & Leticia MAYER, *La novedad estadística: una ciencia para cuantificar, calificar y transformar las poblaciones, siglos XVIII-XX*, Madrid, Polítemo, p. 127-197.
- GIRAUDO Laura, 2020, "La Colonia en la contemporaneidad: el 'indio americano' de los indigenistas", *Historia Crítica*, n° 75, p. 71-92.
- GIRAUDO Laura & LEWIS Stephen E., 2012, "Pan-American indigenismo (1940-1970): New approaches to an ongoing debate", dans Laura GIRAUDO & Stephen E. LEWIS (dir.), Special issue rethinking indigenismo on the American Continent, *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 3-11.
- GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2011, "Introducción: acotando el indigenismo en su historia", dans Laura GIRAUDO & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (dir.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2012, "Interindi: una nueva perspectiva de investigación acerca del indigenismo", *Historiografías, Revista de Historia y Teoría*, n° 4, p. 84-100.
- GONZALES Osmar, 2012, "The Instituto indigenista peruano: A new place in the State for the indigenous debate", *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 3-44.
- GONZALES Osmar, 2011, "El Instituto Indigenista Peruano: una historia por conocer", dans Laura GIRAUDO & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (dir.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 133-158.
- GONZÁLEZ SOLANO José Martín (dir.), 2009, *Fuentes para la historia del indigenismo en México: Diarios de campo de Maurilio Muñoz en la Cuenca del Papaloapan (1957-1959)*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- GOTKOWITZ Laura, 2007, *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*, Durham and London, Duke University Press.
- LASMAR Denise Portugal, 2000, *O Acervo Imagético da Comissão Rondon no Museu*



- do Índio 1890-1938*, Rio de Janeiro, Publicações Avulsas do Museu do Índio.
- **LEGARRETA HAYNES Patricia**, 2016, "Ingeniería social en Mesoamérica. Revolución, intervención, desarrollo y cooperación internacional", tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
 - **LEWIS Stephen E.**, 2018, *Rethinking Mexican Indigenismo. The INI's Coordinating Center in Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
 - **LÓPEZ CABALLERO Paula**, 2015, "Las políticas indigenistas y la 'fábrica' de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952)", dans **Daniela GLEIZER & Paula LÓPEZ CABALLERO** (dirs.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, UAM/EEYC.
 - **MARTÍN-SÁNCHEZ Juan**, 2011, "Indigenismo bífrente en el gobierno peruano de Velasco Alvarado: continuidad y alternativa, sierra y selva", dans **Laura GIRAUDO, Juan MARTÍN-SÁNCHEZ** (dir.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 191-250.
 - **MARTÍN-SÁNCHEZ Juan & GIRAUDO Laura**, 2020, «De la "race indigène" à l'essentialisme pratique : le rapprochement de l'Institut indigéniste interaméricain et de l'Organisation internationale du travail (1940-1957)», *Critique internationale*, vol. 86, n° 1, p. 45-65.
 - **MEDINA Andrés & GARCÍA MORA Carlos**, 1983, *La quiebra política de la antropología social en México*, México, Unam.
 - **MELNOTTE Sabrina**, 2018, «"Forger la patrie" dans la région des Hautes-Terres du Chiapas (1930-1970). Caciquisme, indigénisme et hégémonie culturelle», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [en ligne], débats, mis en ligne le 16 février 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71868>; DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71868>.
 - **MINSKS Amanda**, 2014, "Reading nicaraguan folklore through inter-american indigenismo, 1940-1970", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 9, n° 3, p. 197-221.
 - **MUÑOZ María L.O.**, 2016, *Stand up and Fight. Participatory Indigenismo, Populism, and Mobilization in México, 1970-1984*, Tucson, The University of Arizona Press.
 - **OLIVEIRA João PACHECO DE** (dir.), 2006, *Hacia una antropología del indigenismo*, Rio de Janeiro/Lima, Contra Capa/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
 - **OLIVERA BUSTAMANTE Mercedes**, 2012, "From Integrationist Indigenismo to Neoliberal De-Ethnification in Chiapas: Reminiscences", *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 100-110.
 - **PARRAGUEZ Isidro**, 2019, "El indigenismo interamericano y los indigenistas chilenos. Notas para el mapeo de un campo", tesis de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.
 - **PERRY Jimena**, 2016, "¿Quedan indios en Colombia? El movimiento indigenista de 1940 a 1950", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, n° 3, p. 363-380.
 - **PIORSKY AIRES Max Maranhão**, 2014, "Antropologia no México e a invenção do intelectual indígena", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, vol. 20, p. 73-93.
 - **PIORSKY AIRES Max Maranhão**, 2017, "Etnologia aplicada e indigenismo no México: a trajetória de Salomon Nahmad vista do Brasil", *Estudos Ibero-Americanos*, vol. 43, n° 1, p. 112-121.
 - **PRIBILSKY Jason**, 2009, "Development and the 'indian problem' in the cold war Andes: *Indigenismo*, science, and modernization in the making of the Cornell-Peru Project at Vicos", *Diplomatic History*, vol. 33, n° 3, p. 405-426.
 - **PRIETO Mercedes**, 2004, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas*

- en el Ecuador postcolonial, 1895-1950, Quito, Ediciones Abya Yala.
- **PRIETO Mercedes** (dir.), 2017, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*, Quito-Lima, Flacso-Ecuador, Instituto de Estudios Peruanos.
 - **RIBEIRO Darcy**, 1962, *A política indigenista brasileira*, Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Agricultura.
 - **RICCO Sergio & AGUIRRE GODÍNEZ Erick**, 2019, *Indigenismo, educación y lingüística*, México, Universidad Pedagógica Nacional.
 - **RICCO MONGE Sergio**, 2015, "Manuel Gamio Martínez entre México y América Latina: Indigenismo, nacionalismo y poder", *Pacarina del Sur* [en ligne], année 7, n° 25, octobre-décembre, consulté le 7 août 2019. Disponible sur: www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1217&catid=4
 - **RODRIGUEZ-PIÑERO Luis**, 2005, *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law: the ILO Regime (1919-1989)*, Oxford, New York, Oxford University Press.
 - **SALDÍVAR TANAKA Emiko**, 2008, *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, México, Plaza y Valdez/ Universidad Iberoamericana.
 - **SARIEGO José Luis**, 2002, *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua, México*, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
 - **SCHWARTZ-FRANCISCO Diana**, 2018, "Displacement, development, and the creation of a modern indígena in the Papaloapan, 1940s-1970s", dans **Paula LÓPEZ CABALLERO & Ariadna ACEVEDO RODRIGO** (dir.), *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Subject in Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, p. 222-243.
 - **SOUZA LIMA Antonio Carlos**, 1987, "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade. Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil", dans **João PACHECO DE OLIVEIRA** (dir.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro/São Paulo, EdUFRJ/Marco Zero, p. 149-204.
 - **SOUZA LIMA Antonio Carlos**, 2006, "El indigenismo en Brasil: migración y reapropiaciones de un saber administrativo", dans **João PACHECO DE OLIVEIRA** (dir.), *Hacia una antropología del indigenismo*, Rio de Janeiro-Lima, Contra Capa/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, p. 97-125.
 - **SOUZA LIMA Antonio Carlos**, 2010, "Poder tutelar y formación del Estado en Brasil: notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales", *Desacatos*, n° 33, p. 53-66.
 - **STEGEMAN Henry John**, 2018, "To Plow a Lonely Furrow: Indigenismo and Mapuche Politics in Chile, 1920-1960", tesis de doctorado en Filosofía de la Historia, Syracuse University.
 - **TROYAN Brett**, 2007, "Gregorio Hernández de Alba (1904-1973): The legitimization of indigenous ethnic politics in Colombia", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n° 82, p. 89-106.
 - **TROYAN Brett**, 2008, "Re-Imagining the 'Indian' and the State: Indigenismo in Colombia, 1926-1947", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, vol. 33, n° 65, p. 81-106.
 - **VERGARA Jorge Iván & GUNDERMANN Hans**, 2016, "Chile y el Instituto Indigenista Interamericano, 1940-1993. Una visión de conjunto", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 48, n° 1, p. 127-144.
 - **WARMAN Arturo et al.**, 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, Ciudad de México, Nuestro Tiempo.

L'indigénisme, un objet d'étude polyphonique et bon à penser

D'une manière générale, l'indigénisme n'a pas bonne presse. Il a fait l'objet de critiques virulentes qui l'assimilent à une forme d'acculturation, de paternalisme, de colonialisme, voire d'ethnocide. Son rôle est généralement contesté ou ignoré par les travaux contemporains portant sur la question indienne. Un exemple parmi d'autres nous est donné par l'ouvrage de référence *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*, publié par James Anaya [2005], universitaire et avocat, rapporteur spécial sur les droits des peuples autochtones de l'ONU (2008-2014). Seules quelques lignes y sont consacrées à l'indigénisme, rejeté en raison de sa logique intégrationniste et assimilationniste; l'Institut indigéniste interaméricain (III) n'est mentionné qu'à une seule reprise et réduit à une « instance informative et consultative » pour les États membres de l'Organisation des États américains (OEA) [Anaya, 2005, p. 91], même s'il s'était établi en 1940, quand l'OEA (créée en 1948) n'existait pas encore. Pour l'auteur, il faut attendre les années 1970 pour voir l'émergence de mobilisations et de législations indiennes symbolisées par plusieurs avancées (groupe de travail sur les populations autochtones de la Commission des droits de l'homme de l'ONU, en 1982, convention 169 de l'OIT, en 1989, Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones, en 2007) [voir également Bellier, 2012; Lehmann, 2016; Sieder, 2002].

Cette chronologie repose sur deux présupposés: d'une part, une rupture fondamentale des rhétoriques et politiques nationales et internationales à l'intention des populations autochtones; d'autre part, l'adoption et la revendication de droits autochtones par les populations ainsi auto-identifiées, à partir des années

* Urmis, IRD, Université Côte d'Azur.

** CEIICH-Unam.

1970-1980. Cette vision linéaire mais discontinue des rapports d'altérité (de la colonisation à l'indigénisme nationaliste et assimilationniste, puis au multiculturalisme international) révèle avant tout le positionnement des acteurs eux-mêmes. En outre, elle reproduit, au lieu de le questionner, un discours sur l'indigénisme issu de ses propres institutions (les doctrines et projets que les directions des institutions indigénistes ont cherché à développer) qui ne rend pas compte de la complexité du mouvement indigéniste (pas toujours, ni partout institutionnalisé).

Dans une définition classique, Henri Favre [1996, p. 4] suggère que l'indigénisme vise à répondre à deux questions principales : « Par quel moyen résorber l'altérité indienne dans la trame de la nationalité ? Mais aussi, de quelle façon asseoir l'identité nationale sur la base de l'indianité ? ». Cette définition a l'avantage de mettre au premier plan les deux pôles que l'indigénisme se proposait d'articuler : l'indianité et l'identité nationale. Or, comme ce numéro des Cahiers des Amériques latines prétend le montrer, ce cadrage est aujourd'hui insuffisant. En effet, il entraîne une confusion implicite entre discours politique et analyse sociale et historique, en reprenant des catégories et des ordonnancements du monde social (indien, intégration, acculturation, nation, etc.) induits par ces politiques et ses acteurs, comme s'il s'agissait de réalités objectives. Ce numéro considère, à l'inverse, que les acteurs et les projets indigénistes ont eux-mêmes contribué à construire la réalité dont ils ont fait l'objet de leurs activités.

Au-delà des débats sur les objectifs, la portée, la philosophie de l'indigénisme, ce numéro s'intéresse aux indigénismes en acte et en situation. Il vise également à prendre de la distance avec une logique morale d'évaluation pour proposer une approche plus analytique. Nous proposons donc de « réinterroger » l'indigénisme en le considérant comme un objet d'étude polyphonique, contradictoire, dynamique, contextuel. Deux principes ont ainsi orienté cette relecture de l'indigénisme : d'une part, le travail sur des sources, souvent inexplorées, issues d'archives, y compris la littérature indigéniste ; d'autre part, l'accent mis sur les acteurs et leurs pratiques. Nous estimons que l'étude de l'indigénisme peut contribuer à mieux comprendre les mobilisations contemporaines des populations autochtones, voire à repenser leurs rapports à l'État-nation et leurs revendications politiques. Ce numéro propose aussi une démarche pluridisciplinaire, dans laquelle dialoguent l'histoire, l'anthropologie, l'histoire des sciences et la sociologie politique. Le résultat du croisement de cette perspective pluridisciplinaire et située et de ces efforts méthodologiques de retour aux sources est visible dans les nombreux apports originaux des articles de ce dossier. Nous avons organisé les contributions en trois axes principaux, développés dans les pages suivantes.



(Re)visiter les archives, découvrir les sources

Un premier point de convergence des articles rassemblés dans ce numéro est la volonté de leurs auteur.es de travailler à partir de documents d'archives et d'étudier des sources souvent ignorées, peu exploitées ou pas analysées académiquement. Bien souvent, comme le rappelle Laura Giraudo avec la notion de « source comme interprétation », l'étude rigoureuse des sources a laissé place à des interprétations dont la légitimité reposait sur la seule autorité de leurs auteurs, eux-mêmes indigénistes pour la plupart. Au Mexique par exemple, siège de l'III, de Juan Comas à Gonzalo Aguirre Beltrán, les protagonistes de l'indigénisme interaméricain (et mexicain) sont eux-mêmes à l'origine des premières analyses du phénomène. On retrouve une situation comparable dans les autres pays du continent en relation aux indigénismes nationaux. Puis, dans les années 1970, le rejet de l'indigénisme est porté par une nouvelle génération d'anthropologues qui milite pour un rapport plus juste aux populations indiennes ainsi que pour une reconstruction de l'anthropologie et qui, généralement, finit par s'intégrer dans les institutions indigénistes nationales, interaméricaines ou dans des programmes spécialisés des organismes internationaux. La contribution à l'indigénisme, le positionnement dans le champ scientifique, le discours politique justifient l'élaboration d'un récit sur l'indigénisme, qui a souvent été repris de façon acritique, sans qu'un détour par les archives ait été jugé nécessaire.

En contraste, un trait commun aux articles ici réunis est d'exploiter ces archives, relativement nouvelles dans de nombreux cas ou tout simplement peu explorées jusqu'à présent. Les premières sources (re)visitées sont bien sûr celles des instituts indigénistes nationaux, de l'III et des organisations internationales. Or celles-ci ne sont pas toujours existantes (c'est le cas de certains instituts indigénistes, comme pour le Chili, étudié dans ce numéro), ou pas aisément accessibles et rigoureusement inventoriées (c'est le cas de l'III).

Une première stratégie pour « décentrer » la rhétorique institutionnelle autour de l'indigénisme consiste à identifier et à élargir les sources susceptibles d'être mobilisées. Ainsi, certains articles de ce numéro vont chercher des « traces d'indigénisme » dans des sources plus générales (Archivo General de la Nación, presse, archives de l'Unesco) ou, au contraire, plus personnelles (Fonds Alejandro Lipschutz au Chili, Fonds Juan Comas en Espagne). En effet, plusieurs recherches se sont intéressées à des trajectoires personnelles et aux échanges entre acteurs. L. Giraudo met en lumière le rôle joué par des indigénistes de diverses origines dans l'élaboration de l'interprétation dominante de l'indigénisme à différentes périodes, tandis qu'Isidro Parraguez retrace le rôle du médecin et anthropologue Alejandro Lipschutz et du député mapuche Venancio Coñuepán, deux acteurs centraux d'un indigénisme chilien, par ailleurs peu étudié, mais aussi protagonistes de l'indigénisme interaméricain. Élisabeth Cunin et David Robichaux

s'appuient sur les correspondances et les archives personnelles de Juan Comas et de Moisés Sáenz, pionniers de l'indigénisme mexicain et interaméricain. Dans un décalage particulièrement heuristique, l'indigénisme mexicain se révèle également dans des écrits apparemment sans lien direct avec le continent américain, comme le sont les réflexions de Jacques Soustelle, anthropologue mexicaniste et gouverneur de l'Algérie française, sur la politique coloniale française en l'Algérie, ici analysées dans la contribution de Christine Laurière.

Une deuxième stratégie présente dans ce dossier consiste à faire ressortir les voix et expériences d'acteurs auto-identifiés comme « autochtones », en faisant appel aux sources documentaires autant qu'aux témoignages oraux. Ainsi, Romain Robinet explore les trajectoires de plusieurs acteurs politiques, liés à l'État et à son parti (PRI, Parti Révolutionnaire Institutionnel), qui depuis différents espaces d'intervention (l'Assemblée, l'INI, les villages) demandent une plus grande participation politique sur la base d'une identification en tant qu'« indiens ». Son enquête s'appuie sur la presse, les revues indigénistes, sur plusieurs publications pratiquement inconnues des années 1950 qui revendiquent une identité indienne, ainsi que sur des entretiens. Pour sa part, Daniele Inda analyse les trajectoires professionnelles de leaders huichol, instituteurs bilingues, en s'appuyant sur les rapports et les programmes de travail de l'INI dans la région (Jalisco et Nayarit, Mexique) et sur des témoignages recueillis sur le terrain auprès d'eux.

Une approche complémentaire consiste à s'intéresser aux institutions indigénistes elles-mêmes (l'INI, dans le cas de l'article de Paula López Caballero), en les observant sur leur terrain d'opérations, dans les villages que les indigénistes ont identifiés comme « autochtones ». Accéder à cette échelle d'analyse est possible grâce à des sources encore peu travaillées par les historiens, telles que les journaux de terrain des anthropologues indigénistes dans la période clé du milieu du xx^e siècle.

Enfin, les sources travaillées dans ce numéro s'étendent aux récits et représentations de l'indigénisme, qui deviennent eux-mêmes des objets d'analyse (article de L. Giraud). Les sources utilisées incluent également les relectures et re-si-gnifications de l'indigénisme, appréhendées par D. Robichaux sous la forme d'un « mirage », qui amène le chercheur à identifier les définitions multiples d'un même objet selon les *corpus*, et de « tergiversations de l'histoire », qui rendent compte des interprétations/réinterprétations/mésinterprétations des acteurs/relateurs de l'indigénisme. Plusieurs exemples nous en sont donnés : écoles rurales et missions culturelles mexicaines, dont le statut se transforme selon les sources étudiées (articles de D. Robichaux, É. Cunin et C. Laurière) ; parallélisme entre situations mexicaine et algérienne tel que se le représente Soustelle (article de C. Laurière) ; comparaisons souvent déformantes entre les États-Unis et le Mexique dans les propos de Moisés Sáenz et John Collier (article de D. Robichaux). Ces travaux mettent en lumière des récits divergents qui confirment à quel point les diverses



interprétations contribuent à la fabrique même d'un indigénisme inachevé, multiple et contradictoire. Se confirme ainsi la pertinence de l'approche adoptée dans ce numéro, qui prend l'indigénisme comme un objet d'analyse en le situant dans son contexte historique.

Les sources pour étudier l'indigénisme/les indigénismes, y compris le récit des institutions indigénistes, ou « l'archive indigéniste », pour reprendre le terme de P. López Caballero, ne doivent donc pas s'entendre comme un corpus officiel, pré-déterminé, associé seulement aux archives des institutions de l'indigénisme ou à d'autres archives spécifiques, mais bien comme un *corpus* indéfini, en construction, variant avec les questions posées pendant le travail de recherche. Comme l'illustrent les articles réunis dans ce numéro, ces sources font désormais l'objet de recherches sur les acteurs invisibles et les voix silencieuses (leaders indiens, intermédiaires culturels), mais aussi sur les hésitations et incertitudes des représentants de l'indigénisme, contribuant ainsi à l'élaboration d'une autre histoire de l'indigénisme.

Indigénismes et populations indiennes

Ce numéro contribue également à dépasser une opposition, davantage pré-supposée que démontrée, entre participation et non-participation des populations indiennes à l'indigénisme et, au-delà, entre indien et non indien. Il vise également à analyser une critique (et une interprétation) largement répandue selon laquelle l'indigénisme serait une « politique de non indiens pour les indiens ». Les populations indiennes seraient ainsi des agents passifs et subalternes dont le statut serait défini par une élite bien-pensante et paternaliste, voire assimilationniste et dominatrice. Les années 1970 correspondraient à un « réveil » des populations indiennes, qui parleraient enfin en leur nom et se mobiliseraient de façon autonome. Les articles ici réunis, en contraste, mettent en lumière l'origine de cette idée d'un « indigénisme de non indiens », le rôle des « indiens indigénistes », la construction d'un « indigénisme indien » et la nécessité d'« indianiser l'indigénisme » pour reprendre leurs termes.

Dans sa contribution à ce dossier, Laura Giraudo analyse l'historicité de l'idée d'un « indigénisme de non indiens », représentation ancrée dans un contexte précis et diffusée principalement par Gonzalo Aguirre Beltrán (alors directeur de l'III), puis adoptée de manière rétrospective (y compris dans les travaux scientifiques) comme une « description » et une « interprétation » canoniques de l'indigénisme, valables toujours et partout.

Pour sa part, Romain Robinet étudie le rôle de trois catégories d'acteurs dans la structuration de l'indigénisme mexicain dans les années 1940-1950 : une élite politique et intellectuelle qui revendique son altérité, des organisations sociales qui se définissent comme indiennes, ainsi que des communautés rurales qui s'affirment en tant qu'indiennes dans le cadre indigéniste. En s'intéressant à l'un des premiers

mouvements indiens mexicains, la *Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas*, il rend compte de l'activisme des représentants indiens à l'Assemblée, de leur rôle d'intermédiaires entre les communautés locales et les partis politiques, de leur contribution à la naissance de l'indigénisme (présence au congrès de Patzcuaro, en avril 1940, considéré comme l'acte de naissance de l'indigénisme interaméricain; discussion du statut de l'Institut national indigéniste mexicain), mais aussi de leurs débats et divergences sur les orientations de l'indigénisme. Daniele Inda poursuit cette réflexion sur le Mexique pour les années 1960-2000. Il étudie les Centres coordinateurs indigénistes (CCI), chargés de mettre en œuvre les politiques indigénistes sur un territoire donné, et le rôle joué par les instituteurs bilingues et « promoteurs culturels bilingues ». Issus des populations indiennes locales, ceux-ci formaient une nouvelle élite susceptible de s'approprier le discours indigéniste. L'article montre que ces intermédiaires ont contribué à la défense de la culture indienne mais aussi à la mobilisation et à l'autonomisation indiennes. L'État et les institutions indigénistes ont ainsi favorisé l'affirmation de revendications identitaires et l'émergence d'organisations indiennes¹. La socialisation des instituteurs et promoteurs bilingues à l'indigénisme en fait les premiers porteurs et défenseurs des cultures indiennes; leur participation aux institutions indigénistes produit ou confirme leur propre indianité, à leurs yeux et à ceux de leur entourage; leur engagement ethnique militant reproduit alors les principes et les logiques d'action appris dans le cadre de l'indigénisme. Il n'y a donc pas de contradiction entre indigénisme et indianité mais plutôt une co-construction complexe qu'il est nécessaire de mieux comprendre. En posant un autre regard sur les archives et en s'intéressant à des sources négligées, comme le propose Paula López Caballero, il est également possible de découvrir le rôle de ces intermédiaires autochtones, les « promoteurs culturels », le plus souvent chargés de faire le lien entre l'INI et les villages, absents des récits officiels sur l'indigénisme, mais bien présents dans les journaux de terrain des anthropologues. Le cas chilien, présenté par Isidro Parraguez, confirme la continuité entre indigénisme et population indienne. Loin de se réduire à une stratégie de l'État pour assimiler les populations indiennes, l'indigénisme apparaît comme le résultat de la convergence entre l'engagement d'intellectuels comme Alejandro Lipschutz et les revendications d'organisations mapuches. Fondées dès les années 1910, ces organisations œuvrent principalement à la défense de la culture et du territoire mapuches, dans une interlocution directe avec l'État chilien. Deux leaders mapuches participent au congrès de Patzcuaro en tant que délégués du Chili, dans un triple positionnement significatif: dirigeants indiens, acteurs de l'indigénisme (chilien et interaméricain), représentants de l'État. La trajectoire particulière de Venancio Coñuepán, l'un de ces deux leaders mapuches, révèle ainsi ce

1. C'est également l'un des arguments de S. Lewis [2018] dont la recension est incluse dans ce numéro.



chevauchement entre mobilisation indienne, construction de l'indigénisme et carrière politique. Enfin, l'article d'Élisabeth Cunin montre que l'internationalisation de l'indigénisme a introduit de nouvelles catégories (« sous-développé », « expert »), qui ont marginalisé celles de l'indigénisme (« indien », « anthropologue »), tout en déplaçant le rapport d'altérité État/indien vers une autochtonie globalisée.

Finalement, ces différentes recherches confirment un paradoxe analytique plus général : loin de « faire disparaître l'indien », les États-nation de l'après-guerre, souvent réduits à leurs politiques assimilationnistes, ont été déterminants dans la stabilisation de cette « altérité intime » à la nation [López Caballero, 2011]. Concrètement, au-delà de l'opposition entre indien et non indien, l'indigénisme a avant tout favorisé la diffusion, nationale et internationale, de la catégorie d'« indien », tout en légitimant l'« indianisation » d'une partie de la population [Giraud, 2014, 2020 ; Martín-Sánchez & Giraud, 2020]. En façonnant leur propre figure de l'indien, les indigénismes ont contribué à la reconnaissance d'une identité indienne, au niveau national et international, et à son appropriation par les populations (auto)désignées comme indiennes. Le troisième axe d'analyse de ce numéro revient précisément sur la dimension internationale des indigénismes et de la construction de la catégorie « d'indien ».

Circulations, frontières et préfigurations de l'indigénisme

Les travaux sur l'indigénisme sont un bon exemple de nationalisme méthodologique : ils ont tendance à l'inscrire dans un cadre national et à limiter son analyse à des enjeux nationaux. Dans la plupart des pays américains, l'indigénisme se confond avec l'histoire de l'anthropologie, étant considéré comme un moment clé du rapport de l'État aux populations indiennes. Ce numéro des *Cahiers des Amériques latines* offre une autre rupture par rapport aux récits officiels sur l'indigénisme, en mettant l'accent sur sa dimension internationale : interconnaissance entre protagonistes à l'échelle du continent, convergence des idées, mobilité des personnes, circulation et transformation des concepts. De fait, cette dimension internationale traverse un espace qui se pose comme « national » : parmi les anthropologues ayant collaboré avec l'INI au Mexique, Paula López Caballero rappelle que Susan Drucker est d'origine étasunienne et Calixta Guiteras d'origine cubaine ; David Robichaux montre bien le rôle fondamental des échanges entre Moisés Sáenz et John Collier dans l'orientation de l'indigénisme aux États-Unis ; Isidro Parraguez insiste sur les liens entre l'indigénisme chilien et l'III ; Élisabeth Cunin s'intéresse aux échanges entre l'III et l'Unesco et l'OIT à partir du Mexique. De façon plus surprenante, Christine Laurière met en lumière la circulation de l'indigénisme jusqu'en Algérie, au travers du personnage de Jacques Soustelle, anthropologue mexicaniste, avant de devenir gouverneur de l'Algérie. Non seulement les réflexions de Soustelle sur l'intégration des populations

algériennes à la France coloniale et sur la construction d'un modèle multiracial de société s'inspirent explicitement de l'expérience mexicaine, mais elles questionnent, par un effet miroir provocateur, les principes même de l'indigénisme.

On voit bien ainsi les dynamiques de circulation, appropriation, adaptation de certaines notions de l'indigénisme du Mexique vers les États-Unis ou vers l'Algérie, de l'III vers le Chili ou les organisations internationales (et vice versa). On a déjà évoqué les significations changeantes des écoles rurales ou des missions culturelles mexicaines. On pourrait également mentionner la transformation d'un concept central de l'indigénisme comme celui d'intégration : Jacques Soustelle s'en sert de fondement à sa politique d'inclusion citoyenne des indigènes algériens tandis que l'Unesco la réduit à une dimension strictement culturelle.

Aussi bien, ce qui est en jeu, ce sont les frontières de l'indigénisme et sa définition même. L'indigénisme chilien est-il périphérique par rapport à un indigénisme mexicain qui serait central ? Que partagent l'indien d'Amérique latine et l'indigène d'Algérie ? Qu'ont en commun les Mapuche du Chili, les Huichol du Mexique ou les Navajo des États-Unis ? Comment ont émergé les figures de l'« indien national », de l'« indien continental » et même de l'« indien globalisé » ? Il n'y a pas un indigénisme mais des indigénismes, qu'il est nécessaire de contextualiser et historiciser, tout en étudiant leurs connexions et interactions. Le cas chilien nous montre tout à la fois la spécificité de l'indigénisme dans son contexte national (importance des Mapuche, rôle de personnages clés comme Lipschutz et Coñuepán, relations contrastées à l'État) et son inscription dans le contexte international (convergences idéologiques, participation aux congrès indigénistes interaméricains, publications dans les revues de l'III, échanges personnels avec les acteurs indigénistes au Mexique et aux États-Unis). Échapper à un récit hégémonique de l'indigénisme permet ainsi de mieux comprendre ses multiples expressions. De même la catégorie d'indien se superpose à celle de paysan, l'altérité se confond avec la ruralité dans les propres écrits des indigénistes. L'indigénisme s'est défini comme un projet social, voire socialiste et révolutionnaire, « scientifique » ou « colonialiste » avant d'être ethnique (L. Giraudo) ; les populations rurales sont à la fois indiennes et paysannes et certains traits sont mis en avant selon les situations (R. Robinet, D. Robichaux) ; les journaux de terrain de l'INI s'intéressaient à la quotidienneté du monde rural bien plus qu'aux caractéristiques identitaires indiennes (P. López Caballero). Ces mêmes journaux rendent également compte des questionnements, hésitations, doutes des représentants de l'indigénisme sur le terrain, pris dans des rapports de pouvoir (de classe, ethniques) qu'ils/elles dénoncent par ailleurs. Il s'agit bien de sortir de catégorisations figées et *a priori*, pour étudier leur construction dans les pratiques et les discours des acteurs qui participent à cette « nébuleuse autochtone » pour reprendre l'expression de R. Robinet.



Enfin, le numéro montre que, dès les années 1940-1950, se mettent en place les premières politiques différentielles auxquelles l'indigénisme contribue directement. Bien avant le « tournant multiculturel » des années 1980, la question de l'instauration de politiques fondées sur l'altérité est largement présente sur la scène internationale. La fin des années 1940 est marquée par un bouillonnement international autour de la mise en place de politiques spécifiques destinées aux minorités. L'indigénisme américain offre de nombreuses expériences que les agences internationales examinent avec intérêt. Les échanges entre l'III et l'Unesco d'une part, l'III et l'OIT d'autre part, notamment par l'intermédiaire de Juan Comas, collaborateur technique, puis secrétaire général de l'III entre 1942 et 1955, montrent que l'III a largement influencé les agences de l'ONU au tournant des années 1940-1950. Et ce, au moment même où il était progressivement marginalisé sur la scène internationale (contribution d'É. Cunin). Les articles mettent en lumière plusieurs exemples de politiques destinées aux populations indiennes au sein de programmes indigénistes ou directement inspirés de l'indigénisme : collaborations avec les administrations publiques au Chili, rôle des enseignants bilingues et des centres coordinateurs indigénistes au Mexique, mise en place de l'*Indian New Deal* aux États-Unis, plan Soustelle à l'intention des indigènes algériens. Les idées de sauvegarde culturelle et de promotion des cultures indiennes, développées par l'indigénisme (article de D. Inda), viendraient alimenter les notions de diversité et de patrimoine culturels. Si l'indigénisme est associé à l'anthropologie et au souci de connaître scientifiquement les populations indiennes, il est également inséparable d'une volonté de changement politique et d'élaboration de politiques différentielles permettant d'atteindre l'égalité effective. Les journaux de terrain examinés par Paula López Caballero confirment cette double orientation vers la production de connaissances et l'élaboration de politiques. L'indigénisme a progressivement été déplacé par d'autres discours globalisés : du sous-développement, de la décolonisation et du tiers-mondisme, de la guerre froide notamment. Ce numéro montre néanmoins que la généalogie des mobilisations indiennes et de la mise en place de droits et de mesures différentiels doit se situer sur le long terme, révélant ainsi les transformations mêmes des catégories et des politiques de l'altérité.

*

* *

Avec ce dossier, nous avons voulu exposer la richesse d'un champ de recherche encore en friche, malgré le nombre et l'influence des discours qui circulent sur lui. De nouveaux questionnements et de nouveaux chemins de recherche peuvent alors émerger. Si, comme certains des travaux réunis ici le montrent, l'absence d'acteurs auto-identifiés comme autochtones n'est qu'apparente, d'autres voix, d'autres témoignages peuvent être mobilisés afin de rendre plus dense l'histoire des politiques et des pratiques indigénistes. Les rapports de force auxquels se sont confrontés les indigénistes au niveau régional et local constituent également une

piste à explorer, de même que les liens et les logiques d'instrumentalisation entre représentants gouvernementaux, chercheurs et acteurs locaux.

Ce dossier souligne aussi qu'il n'est plus possible de parler d'indigénisme au singulier. Les spécificités nationales, celles des institutions interaméricaines et internationales, mais aussi les variations d'une même institution dans le temps et les divers positionnements des acteurs selon le moment et le contexte, invitent à désagréger cette catégorie générique pour rendre compte des différents indigénismes et des liens entre eux. Par exemple, les complicités et les concurrences entre les instituts indigénistes nationaux et l'III, ou bien entre celui-ci et d'autres instances internationales.

Enfin, le nationalisme sous-jacent tant aux institutions indigénistes qu'à leurs critiques a trop longtemps ignoré les enjeux internationaux qui les traversent. En effet, la circulation de notions politiques, de techniques de recherche, de programmes d'action, voire d'acteurs, reste un sujet à approfondir. De même, nous méconnaissons encore quelles lectures de ces projets ont été faites ailleurs, autant dans des institutions internationales que dans d'autres contextes non latino-américains.

Espérons donc que ce numéro soit une invitation pour continuer d'explorer ces questions et bien d'autres, afin d'enrichir les analyses sur les populations autochtones et leurs liens avec l'État et les organismes internationaux.

BIBLIOGRAPHIE

- ANAYA S. James, 2005, *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*, Madrid, Editorial Trotta, Universidad Internacional de Andalucía.
- BELLIER Irène, 2012, "Indigenous peoples in the United Nations: A new actor in the fabrication of international norms", *Critique Internationale*, n° 54, vol. 1, p. 61-80. doi:10.3917/cii.054.0061.
- FAVRE Henri, 1996, *L'Indigénisme*, Paris, PUF.
- GIRAUDO Laura, 2014, "Entre 'atraso estadístico' e 'indigenismo científico': Uniformar los censos y definir a los indígenas en las Américas", dans Jesús BUSTAMANTE, Laura GIRAUDO & Leticia MAYER, *La novedad estadística: una ciencia para cuantificar, calificar y transformar las poblaciones, siglos XVIII-XX*, Madrid, Polifemo, p. 127-197.
- GIRAUDO Laura, 2020, "La Colonia en la contemporaneidad: el 'indio americano' de los indigenistas", *Historia Crítica*, n° 75, p. 71-92.
- LEHMANN David (dir.), 2016, *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*, Londres, Palgrave Macmillan.
- LÓPEZ CABALLERO Paula, 2011, «Altérités intimes, altérités éloignées: la greffe du multiculturalisme en Amérique latine», *Critique internationale*, vol. 51, n° 2, p. 129-149.
- MARTÍN-SÁNCHEZ Juan & GIRAUDO Laura, 2020, «De la "race indigène" à l'essentialisme pratique: le rapprochement de l'Institut indigéniste interaméricain et de l'Organisation internationale du travail (1940-1957)», *Critique internationale*, vol. 86, n° 1, p. 45-65.
- SIEDER Rachel (dir.), 2002, *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave Macmillan.

Laura Giraudo *

Crítica de la *autoridad indigenista*

Actores y significados del indigenismo
interamericano (1940-1970) **

A Mónica Quijada, *in memoriam*

Al hablar de *indigenismo* nos encontramos con variados posicionamientos (adoptados académica o popularmente) que podríamos reagrupar en dos aproximaciones principales, según se subraye su continuidad de significado en el largo periodo o, por el contrario, se enfatice su novedad. En ambos casos, dependiendo del momento, del lugar, de las circunstancias o de quien asuma y defienda una u otra aproximación, el término ha ido adquiriendo acepciones positivas o negativas, asociándose a movimientos revolucionarios o a políticas colonizadoras.

Desde hace tiempo venimos considerando que estas aproximaciones no favorecen un entendimiento del indigenismo como un fenómeno históricamente situado. En trabajos anteriores [Giraudo & Martín-Sánchez, 2011, 2012 y 2016; Giraudo & Lewis, 2012] señalamos cómo la abundante bibliografía sobre el tema se caracteriza por la falta de construcción del indigenismo como objeto de estudio. En ella, además, se acude con frecuencia a definiciones difundidas por los mismos indigenistas (o por sus críticos), adoptando como interpretaciones esas

* EEHA-CSIC, laura.giraudo@csic.es.

** Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto HeterQuest “La heterogeneidad en cuestión: saberes y prácticas cruzadas en el derecho, el indigenismo y lo social. Mesoamérica y área andina, época contemporánea” (PID2019-107783GB-I00 / AEI / 10.13039/501100011033).

visiones autorreferenciales, sin la contextualización histórica ni el análisis crítico de las fuentes que serían imprescindibles para *hacer historia del indigenismo*. Se ha asumido así, sin ningún cuestionamiento, que el indigenismo interamericano habría sido “un indigenismo científico”, “de los no-indios”, “oficial”, “un fracaso” o bien “un indigenismo colonialista y clasista”, siguiendo acríticamente –y en ocasiones aplicando anacrónicamente– lo que defendieron algunos de sus actores en momentos concretos. Mi argumento es que, de esta manera, se ha adoptado *la fuente como interpretación* –en lugar de recurrir a las herramientas de la metodología histórica– y, al mismo tiempo, estas interpretaciones han sido asumidas colectivamente como *verdad*, sobre la única base del crédito otorgado a quienes las plantearon, al *magister dixit* o al argumento de autoridad¹.

El propósito de esta contribución es ofrecer una interpretación del indigenismo interamericano que evite tanto las miradas retrospectivas como la asunción acrítica de la *autoridad indigenista*. En su lugar, discuto el significado del indigenismo interamericano mediante el análisis de las fuentes producidas por sus propios actores y por algunos observadores externos en tres fases distintas del periodo 1940-1970, a las que dedico los tres apartados siguientes. Estas tres fases responden no solo a una subdivisión cronológica, sino también a la identificación de diferentes momentos del indigenismo interamericano, tanto en su desarrollo interno como en su representación y percepción desde fuera. Por ello, con respecto a cada una de ellas, me parece oportuno recuperar y analizar las voces de los propios indigenistas y, al mismo tiempo, la mirada calificada de algunos observadores, que nos ofrece la contemporánea representación externa del indigenismo. Esta perspectiva se hace explícita en el título general de este trabajo –que propone un enfoque crítico fundado en la metodología histórica– y en los títulos de los tres apartados centrales en que se organiza el texto, que restituyen la interpretación dominante de cada momento con las palabras de sus protagonistas.

El “humus histórico”² de un indigenismo revolucionario y social(ista): los años cuarenta

El Acta Final del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, México, en abril de 1940, mostraba un cierto acuerdo acerca del significado y de los objetivos del indigenismo, pero también reflejaba la gran variedad de posiciones y asuntos que se presentaron y debatieron.

De forma indirecta, en la resolución LII –la que establecía la creación del Instituto Indigenista Interamericano (en adelante, III)– el indigenismo aparecía

1. Sigo aquí la lección de método de Mónica Quijada [1998], que discute el argumento de autoridad en el caso del nombre colectivo “América Latina”.

2. José Carlos Mariátegui [1928, p. 280] usa esta expresión, muy de la época, al hablar del contexto histórico que alimenta al indigenismo.



como “una política integral [...] para el mejoramiento económico, social y cultural de los grupos indígenas” y el “indio como un individuo económica y socialmente débil” [“Acta Final”, 1940, p. 29]. A pesar de ello, muchas de las 72 resoluciones del Acta Final se referían, de manera bastante radical para su época, a la protección y a la defensa de características consideradas peculiares de los indígenas: propiedad colectiva de la tierra y su inalienabilidad, lenguas, leyes y costumbres propias, instituciones tradicionales y artes, entre otras.

Es así necesaria una cierta prudencia en la interpretación de este indigenismo, evitando su consideración como algo unívoco. Es importante, por el contrario, reconocer su pluralidad e, incluso, su ambivalencia, destacando especialmente la oscilación entre dos aproximaciones: la primera, de *modernización*, es decir, de transformación de la vida material que se suponía representativa del “atraso” (de allí las medidas de “mejora”); la segunda, de *indianización*, es decir, de defensa de las peculiaridades indígenas y de los que hoy en día llamaríamos “derechos indígenas” [Giraud, 2011, p. 41; Giraud, 2012, p. 22].

En la Convención Internacional que estableció el III, la política indigenista fue definida de manera explícita como un “conjunto de desiderata, de normas y de medidas” cuyo objetivo era “mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América” [III, 1941b, p. 9]. Ello se reiteró en el editorial del primer número de su revista oficial, *América Indígena*, en octubre de 1941, en el que se indicaba, además, que el esfuerzo indigenista debía “coordinarse, estimularse, y depurarse” y que era tarea del III “dilucidar y depurar la teoría indigenista” para que todos los esfuerzos indigenistas tuvieran una “orientación científica” [III, 1941a, p. 5].

Sin embargo, “indigenismo” e “indigenista” no tenían un significado obvio, ni eran el fruto de un acuerdo unánime: eran palabras nuevas que, como mucho, circulaban desde hacía unos diez años, y que, en cuanto a su definición, seguían compitiendo con otras palabras anteriores (especialmente con “indianismo”).

Ambas aparecen en el prólogo de José Carlos Mariátegui a *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, y también, con mayor elaboración, en la obra más conocida e influyente de Mariátegui, sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En el prólogo, “indigenismo” aparece cuando se habla del “nuevo indio” como el indio revolucionario y socialista (y no como un indio mítico y abstracto). Para Mariátegui, la “esperanza indígena es absolutamente revolucionaria” y el “nuevo indio” explica e ilustra el verdadero carácter del indigenismo que tiene en Valcárcel uno de sus más apasionados evangelistas”. Así, políticamente, el indigenismo se traduce en socialismo: “La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla” [Mariátegui, 1927, p. 8]. En sus famosos *Siete ensayos*, Mariátegui incluyó, como parte del “Proceso de la literatura”, un apartado dedicado al indigenismo, “todavía en periodo de germinación” y algo más que una moda literaria: “traduce un estado de ánimo, un estado de conciencia del Perú nuevo”.

El indigenismo se articulaba con otros elementos nuevos de aquel momento, en el que el “problema indígena” estaba presente en la política, en la economía y en la sociología. Por ello, decía: “lo que subconscientemente busca la genuina corriente indigenista en el indio, no es sólo el tipo o el motivo. Menos aún el tipo o el motivo pintoresco”. Mariátegui afirmaba así, coherentemente, que los “indigenistas auténticos” no debían ser confundidos con los que explotaban “temas indígenas por mero ‘exotismo’”, sino que eran los que colaboraban “conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación –no de restauración ni resurrección” [Mariátegui, 1928, p. 277, 280-281].

Por otra parte, mientras estos términos iban adquiriendo mayor protagonismo, seguían utilizándose otros que habían servido para identificar esas mismas preocupaciones, especialmente “americanismo” e “indianismo”. Para Antonio Goubaud, primer director del Instituto Indigenista de Guatemala, fue precisamente en el Congreso de Pátzcuaro “que tomó cuño la voz del indigenismo”. No es que no se hubiera usado antes, pero fue por esa fecha cuando empezó a sustituir a otras palabras: “hasta fechas recientes, se le ha llamado a la expresión de un interés por cuestiones indígenas, americanismo o indianismo” [Goubaud Carrera, 1945, p. 372]. En la misma dirección parecen apuntar las observaciones de Juan Comas, secretario del III desde 1942, y de Antonio García, director del Instituto Indigenista de Colombia, acerca de una supuesta contraposición con el hispanismo [Comas, 1953b, p. 138-139; García, 1951, p. 291-293] que se reprochaba al indigenismo (un buen ejemplo de ello es el artículo de Jaime Delgado [1957]).

En la percepción externa, indigenismo e indigenista habrían así sustituido, en parte, a “americanismo” y “americanista”, las expresiones que unos años antes se contraponían a “europeísmo”/“hispanismo” y a “europeísta”/“hispanista”. Para algunos, ese americanismo era más precisamente un “indoamericanismo”: el chileno Alejandro Lipschutz había usado dicha expresión tres años antes de Pátzcuaro [Lipschutz, 1937] y, más tarde, recordaría que esa había sido la primera vez que se había pronunciado “sobre el problema indigenista, o indoamericano” [Lipschutz, 1968, p. 11]. Esta equivalencia entre indigenismo e indoamericanismo es muy relevante: nos permite reconocer la importancia que seguía manteniendo en el indigenismo interamericano el movimiento indoamericanista de Haya de la Torre³ y, más en general, sin necesariamente compartir todo el planteamiento aprista, la

3. La Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) fue fundada en 1924 por el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre con el objetivo de constituir un frente único indoamericano, una red de movimientos sociales y políticos antiimperialistas. Las relaciones del aprismo y del indoamericanismo con el indigenismo interamericano, un tema hasta ahora inexplorado, son objeto de una investigación específica que presenté, con el título de “¿Indoamericanismo, interamericanismo o panamericanismo? La discusión indigenista sobre América en los años 1940s”, en el *workshop* “Reconsiderando la importancia del panamericanismo y sus legados: entre el pasado y el futuro de las relaciones internacionales latinoamericanas”, coordinado por Juliette Dumont y Juan Pablo Scarfi (Maison de la recherche, París, 20 de febrero de 2019).



reflexión de los que se reconocían en la reivindicación de esa peculiaridad continental, como Pío Jaramillo Alvarado, futuro director del Instituto Indigenista Ecuatoriano. Un buen ejemplo de esta asociación es el título del periódico de la célula del APRA en México, que se publicaba en 1938: *Indoamérica. Órgano del Frente Indigenista de América*. El convencido indoamericanista Ángel M. Corzo también participó en Pátzcuaro y colaboró con el Instituto⁴.

Conocer el planteamiento de Mariátegui y de los otros actores mencionados que, por las mismas fechas, hablaban de “indigenismo” e “indoamericanismo”, es imprescindible no solo para definir el “humus histórico” en el que nació la propuesta de un indigenismo interamericano, sino también para entender el proyecto del mexicano Moisés Sáenz, el organizador del Congreso de Pátzcuaro y el primer director del Instituto Indigenista Interamericano. Durante su viaje a Perú, en 1931, Sáenz había conocido los muchos indigenismos e indigenistas de ese país, algo que le llevó a afirmar: “[...] 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”. Esta experiencia peruana también ocasionó que Sáenz adoptara el propio término “indigenista” (a pesar de considerarlo un “nombre un poco bárbaro”) y elaborara una clasificación de los que participaban en ese movimiento en tres grupos: indianistas, indianófilos e indigenistas. De acuerdo con esta clasificación, los indianistas serían los que “estudian” al indio como “objeto de investigación y de curiosidad científicas” (historiadores, sociólogos, arqueólogos, etnógrafos y antropólogos, por ejemplo), y los indianófilos serían los artistas (publicistas, ensayistas, poetas, pintores y músicos, entre otros), “los que se nutren en el venero indígena” [Sáenz, 1933b, p. 278-280]. En ninguno de estos dos grupos se reconocía Sáenz, como aclara también en la nota preliminar a su obra sobre Ecuador, otro de los países (además de Guatemala y Bolivia) que visitó en 1931 por encargo de la Secretaría de Educación Pública de México para observar el “problema del indio”: “Ni soy un turista que anota lo pintoresco y superficial, ni un sabio alemán que diseca hasta la miopía; fui por tierras indoamericanas para sentir con el indio, para ver por el indio, para hablar por el indio” [Sáenz, 1933a, p. XIV]. A pesar de que estos grupos no eran excluyentes entre sí, era al tercer grupo de esta clasificación, el de los “indigenistas”, al que se sentía pertenecer Sáenz: “los promotores de una política relacionada con el indio, o los ejecutores de programas que buscan su ‘redención’”, cuyo elemento esencial era la “emoción” [Sáenz, 1933b, p. 279]. Al igual que en Mariátegui, se trataba de una

4. Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano (AHIII), México, Corzo. Para referirme a esta documentación adopto la clasificación original, determinada por la organización del acervo por parte del propio III, por ser la que ofrece mayor facilidad de ubicación (por países, por nombre de personas/instituciones y años). Esto, mientras no se consolide la nueva catalogación del PUIC-UNAM (que custodia el archivo y biblioteca desde 2009).

“obra política”: de “reivindicación”, para Mariátegui; de “redención”, para Sáenz (un matiz importante, pero dentro de un horizonte cercano).

Desde esa visión política y social del indigenismo, Sáenz promovió la participación en Pátzcuaro de “indigenistas” de diferentes países que cumplieran con sus expectativas en cuanto a un proyecto continental que terminó oficializándose con la creación del Instituto. Entre ellos, quizás el más representativo de una visión que mezcla realismo y ambición (junto con un planteamiento socialista) es el colombiano Antonio García, quien dirigiría, junto con Gregorio Hernández de Alba, el Instituto Indigenista de Colombia. Él también defendía un indigenismo alejado tanto del “mesianismo” como de una “ciencia etnológica ‘pura’ y deshumanizada”. Afirmaba que la política indigenista requería “dos bases de sustentación: el conocimiento científico en el planteamiento y el sentido social en la solución. Ni ciencia sola ni sentido socialista solo” [García, 1944, p. 66]. Según García, la nueva noción de este indigenismo continental consistía sobre todo en plantear la cuestión indígena como una “cuestión social” [García, 1951, p. 285].

Poco antes de su muerte, ocurrida a finales de octubre de 1941, Sáenz había plasmado su visión del Instituto en un texto originalmente preparado para el primer número de *América Indígena*, pero que permanecería inédito. Allí define el III como “un instrumento eminentemente político”, que evitaría las “investigaciones abstractas” o las “compilaciones eruditas” y cuyas “búsquedas, encuestas y catastros” constituirían “datos y elementos de acción”. Para Sáenz, este nuevo organismo interamericano debía actuar en torno a dos grandes ejes: “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”⁵.

La posición de Sáenz, como reveló el debate ocasionado por su escrito [Giraud, 2006, p. 20-23 y Giraud, 2011, p. 82-87], no era compartida por la mayoría del Comité Ejecutivo Provisional que dirigía entonces el III, todavía en fase de organización.

John Collier, comisionado de asuntos indígenas en Estados Unidos y el otro gran promotor del indigenismo interamericano, había discutido con Sáenz la necesidad de un organismo internacional desde principios de los años treinta: según su visión, este organismo debía actuar como una *clearing house* de saberes y prácticas acerca de los indígenas [Ahlstedt, 2015, p. 283]. En el debate sobre el

5. AHIII, México, Sáenz, Moisés Sáenz, “El indio ciudadano de América”, f. 16-17. Encontré este escrito inédito en mi primera exploración de los documentos del III (entre 2004 y 2005) y fui reconstruyendo la polémica que desencadenó gracias a la correspondencia entre Sáenz y Carlos Girón Cerna, entonces secretario del Instituto y director de sus publicaciones. Tras la lectura del artículo en que se menciona por primera vez [Giraud, 2006], el antropólogo Luis Vázquez León se interesó por este tema y pudimos averiguar parte del curioso recorrido del escrito de Sáenz, que fue editado en inglés en 1946, pero que en español permaneció inédito hasta que lo publicó el propio Vázquez [2014].



escrito de Sáenz, Collier reiteró lo ya afirmado en la propuesta que presentó en Pátzcuaro: el futuro instituto debía “estar libre de todo intento o implicación de propaganda, así como también de todo intento de política insinuativa, excepto la de la aspiración universal de alcanzar una vida más feliz, más intensa y más libre en todo el hemisferio occidental” [Collier, 1940, p. 7]⁶.

FIGURA 1. EL COMITÉ EJECUTIVO PROVISIONAL (CEP) DEL III

Cargo	Titular	Suplente	País
Presidente	Luis Chávez Orozco		México
Director	Moisés Sáenz	Anselmo Mena (noviembre de 1941)	México
Vocal	John Collier	Pierre de L. Boal	Estados Unidos
Vocal	David Vela	Carlos Girón Cerna	Guatemala
Vocal	José Uriel García	Juan Antonio Pezet	Perú
Vocal	Edgardo Roquette Pinto	Renato Haya Mendoza	Brasil
Vocal	Antonio Díaz Villamil	Federico Ávila	Bolivia
Secretario (desde enero de 1941)	Carlos Girón Cerna		Guatemala

Fuente: elaboración propia a partir de la documentación del AHIII.

La elección de Manuel Gamio como director del III, en marzo de 1942, marcó una tendencia –opuesta a la de Sáenz– hacia un indigenismo “apolítico” y “científico” [Gamio, 1944]. Sin embargo, alrededor del Instituto y en los países que iban adhiriéndose al mismo y fundando filiales nacionales (u organizando comités o grupos indigenistas), muchos indigenistas mantuvieron una postura política y social. Antonio García, Antonio Goubaud y Alejandro Lipschutz, todos ellos fueron figuras fundamentales en el indigenismo de sus países y por su contribución al proyecto continental. Sáenz siguió siendo el referente de ese proyecto para muchos de los que escribían al III y para los que querían pertenecer

6. La Comisión de Estudio del proyecto de organización del Instituto Indigenista Interamericano, presidida por el mexicano Gilberto Loyo y formada por John Collier, Moisés Sáenz y José Ángel Escalante, examinó las propuestas presentadas por Collier, Sáenz y la delegación peruana, además de las resoluciones aprobadas en la VIII Conferencia Panamericana (Lima, 1938), y preparó las resoluciones correspondientes (LXX y LXXI) que se incluyeron en el Acta Final y el texto de la Convención Internacional, según lo que consta en su “Informe” [III, 1940, vol. I, doc. 16].

al campo indigenista en vía de consolidación. Al recibir a Gamio en su visita a Brasil, el presidente del Conselho Nacional de Proteção ao Índios seguía hablando, por ejemplo, del “Instituto Indigenista de Moisés Sáenz”⁷.

FIGURA 2. EL CONSEJO DIRECTIVO DEL III, 1942

Cargo	Titular	País
Presidente	John Collier	Estados Unidos
Vicepresidente	J. Edgardo Valenzuela	Honduras
Vocal	Luis Robalino Dávila	Ecuador
Vocal	Héctor Escobar Serrano	El Salvador
Vocal	Isidro Candía	México
Vocal	Lorenzo Guerrero	Nicaragua
Vocal	Tomás G. Perrin	Paraguay

Fuente: elaboración propia a partir de la documentación del AHIII.

La existencia de ese indigenismo revolucionario y social/socialista alrededor del III se confirma por la percepción externa que de él se tenía en aquella misma época. En 1944, a quienes le atribuían una orientación comunista, su director respondía que su única “bandera” era el propio indigenismo y que la aspiración de mejorar las condiciones económicas y culturales de los indígenas era la “política sin membrete del apolítico Instituto Indigenista Interamericano” [Gamio, 1944, p. 81].

Casi diez años más tarde, Juan Comas, entonces secretario del III, retomó el tema al referirse a los argumentos de los adversarios del movimiento indigenista:

“Como recurso extremo para desprestigiar al indigenismo se ha dado también en tildarle de ‘comunista’, con lo cual naturalmente se aspira a crear un ambiente hostil que convierta en anti-indigenistas a muchas gentes poco interiorizadas en estos problemas y afectas a dejarse sugestionar por un marbete que en los últimos años ha adquirido peligroso sentido” [Comas, 1953a, p. 142].

Según Comas, el sector ultraconservador tachaba de comunistas a todos los que eran favorables a un “reajuste social, sobre todo en el aspecto económico”, algo que era parte de “la orientación política y social de la mayoría de países occidentales”, sin tener relación con “la doctrina comunista” [Comas, 1953a, p. 142]. Esto tenía implicaciones en la puesta en marcha del III y en el desarrollo de sus actividades, como recordaría el propio Comas más tarde, a finales de los años setenta, al hablar de sus viajes por diferentes países americanos en la década de 1940 para conseguir su adhesión:

“Los países eran reacios a ratificar lo que se llama la convención del Instituto, [...] porque [...] el Instituto [había sido] creado en la época de Cárdenas [...] [que]

7. AHIII, Brasil, Rondon, alocución de Cândido Mariano da Silva Rondon, 23 de mayo de 1944.



tenía fama de ser ultraizquierdista, de ser comunista, y entonces al Instituto se le achacaba que era una institución internacional comunista. Por lo tanto, había países que, por ese argumento, no querían saber nada del Instituto, entre ellos, Brasil. Nosotros teníamos mucho interés en Brasil porque, por ser tan grande, pagaba una cuota grande, más grande que los demás y nos permitía ampliar la actividad”⁸.

Hasta 1954 Brasil no ratificaría la Convención de Pátzcuaro, si bien los indigenistas brasileños mantuvieron correspondencia y colaboraron con el III: su delegado en Pátzcuaro, Edgar Roquette Pinto, participó en el comité ejecutivo provisional hasta marzo de 1942 y, en el periodo siguiente, otros brasileños fueron adquiriendo un papel destacado en el indigenismo continental⁹.

Las posiciones de los Gobiernos y de los propios actores indigenistas de la época eran en buena medida determinadas por un claro límite a las posibilidades de acción de un organismo intergubernamental, cuya naturaleza impedía una intervención directa en las políticas indigenistas nacionales y cuyas resoluciones no tenían carácter obligatorio para los países, pues dependían de la voluntad política. Sin embargo, encontramos algo parecido también en la visión del indigenismo interamericano que tenía una observadora externa, desde el mundo académico. La socióloga Beate Salz [1944] lo consideraba un movimiento social en su sentido más amplio, cuyo objetivo compartido, a pesar de las diferencias entre sus integrantes, era el de mejorar la situación de los indígenas, especialmente su estatus económico. Según su análisis, el aprismo era la mejor expresión del indigenismo militante y radical.

Esa percepción externa del momento —tan distinta de la que, como veremos, se atribuiría más tarde a ese mismo indigenismo y al III— confirma la necesidad de volver a las fuentes para entender los significados que, en cada situación histórica, adquirió el indigenismo interamericano.

Indigenismo “con definición propia” y “como institución”¹⁰: los años cincuenta

Al inaugurarse la siguiente década, en México se publicó una obra destinada a tener bastante éxito, en la que su autor, Luis Villoro, ofrecía una interpretación del

8. Transcripción de la entrevista a Juan Comas, realizada en su domicilio particular de Ciudad de México, por Matilde Mantecón, los días 13 y 17 de octubre y 3, 17 y 24 de noviembre de 1978, p. 136-137. AP-PHO, Fondo PHO/10/9, Refugiados españoles.

9. Además de los textos y noticias publicadas en *América Indígena* y *Boletín Indigenista*, la correspondencia conservada en el AHIII da cuenta de esta relación, sobre todo la que se encuentra en los expedientes de figuras destacadas del Serviço de Proteção ao Índio (SPI) y del Conselho Nacional de Proteção ao Índios (CNPI), como Cândido Mariano da Silva Rondon, Amílcar Armando Botelho de Magalhães y Antonio dos Santos Oliveira Jr.

10. Es la expresión que usa el ecuatoriano Pío Jaramillo Alvarado [1954, p. 425].

indigenismo como “el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concien- ciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena” [1950, p. 9]. Lo que le interesa a Villoro es “la conciencia indigenista”, que responde a distin- tas concepciones de lo indígena que, según él, se expresan en tres momentos (desde la Conquista hasta el presente), en los que se destacan algunas figuras representativas.

El indigenismo contemporáneo a Villoro (el mismo que nos interesa aquí) pertenecería al tercer momento, que “muestra lo indio como cercano y posi- tivo” [p. 241]. La figura destacada para el entonces “indigenismo actual” es la de Gamio. Villoro no menciona el papel de Gamio como director del III, y su análisis muestra más bien una fuerte continuidad con su pensamiento anterior. Incluso así, las características que enfatiza de este indigenismo tienen que ver con los mismos elementos ya señalados por observadores internos y externos en la década de 1940 y que serían retomados por otros hasta principios de los años sesenta. En el entonces “indigenismo actual” se mantendría “un acercamiento en el tiempo”, iniciado con sus precursores, por el que “el indigenismo cambia su centro de gravedad del remoto pasado al momento actual” y se habría iniciado “un acercamiento en la situación”: es decir, se constata la separación (o aislamiento) del indígena, pero, al mismo tiempo, es considerado como “algo propio”, “núcleo de lo auténticamente americano”. De allí también deriva la que Villoro define como “la paradoja” de este indigenismo: “por un lado hay que conservar lo propio y original del aborigen, por el otro es indispensable acercarlo a nosotros, hacerlo progresar para que abandone su nocivo alejamiento” [Villoro, 1950, p. 237, 171, 237, 189, 190, 193].

A pesar de la falta de un análisis explícito del movimiento indigenista intera- mericano, al hablar de la definición del indio, el autor se refiere a la que asumió el Segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Cusco en 1949: “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” [Villoro, 1950, p. 202]. Para Villoro, este nuevo indigenismo, que “señala una preocupación dirigida a la práctica”, una “rai- gambre social”, y que busca “mejorar las condiciones sociales, culturales y econó- micas” es solo “accidentalmente un movimiento indianista” y “esencialmente un movimiento liberador contra la opresión”, pero que vacila en asumir abiertamente una caracterización de clase. Por ello, presenta implicaciones políticas, “puede tomar un carácter más o menos revolucionario” y “se ve obligado a declararse totalmente incompatible con determinadas tendencias políticas” [1950, p. 198-199, 205, 202].

Así que, incluso desde esta interpretación filosófica, emergen los mismos elementos ya señalados en los años cuarenta por los propios indigenistas y por observadores externos: la valoración de *lo indígena* y la defensa de *los indígenas*; el



énfasis en la acción y la práctica; la concepción y orientación social que puede tornarse en una interpretación en términos de clase y revolucionaria, y las necesarias matizaciones para evitar las críticas de los adversarios.

Unos años más tarde, al publicar en 1954 la tercera edición de su obra, Jaramillo Alvarado, el primer director del Instituto Indigenista Ecuatoriano, afirmaba que, en el tiempo transcurrido desde su primera edición (1922), el indigenismo había “llegado a significar un vocablo con definición propia, y a estructurarse como una institución” [Jaramillo, 1954, p. 425]. También consideraba que el Congreso de Pátzcuaro marcaba el inicio de “una etapa *revolucionaria ideológica indigenista* sin precedentes”. En ese momento, le parecía que su organización había sido acertada, su funcionamiento eficaz y que sus resoluciones habían tenido resultado práctico, elevando “el indigenismo del plano inorgánico de su existencia, a la categoría de un sistema institucional de profunda raíz americana”, cuyas expresiones eran el III, con sede en Ciudad de México, y sus filiales en los países, los Institutos Indigenistas Nacionales (IIN). Por ello, declaraba: “[h]oy es el indigenismo una entidad americana con sólidos fundamentos” [Jaramillo, 1954, p. 483-484]¹¹.

Efectivamente, a mediados de los años cincuenta había razones para el optimismo. La mayor parte de los países americanos se habían adherido al III, ratificando la Convención Internacional.

FIGURA 3. LOS PAÍSES MIEMBROS DEL III

Países	Año de ratificación
México, Estados Unidos	1941
Ecuador, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Paraguay	1942
Colombia, República Dominicana, Panamá, Perú	1943
Bolivia	1945
Guatemala, Venezuela	1946
Costa Rica	1951
Argentina, Brasil	1954
Chile	1968

Fuente: elaboración propia a partir de la documentación del AHIII.

Después de Pátzcuaro, la firma de la Convención fue la preocupación principal del director del III, Sáenz, del presidente del CEP, Chávez Orozco, y de los indigenistas que la promovían, no siempre con éxito, en sus propios países. Desde la sede del III, en México, se quería además conseguir un buen número

11. Las cursivas son mías. La correspondencia entre Jaramillo y Comas, justo antes de la tercera edición de *El indio ecuatoriano*, confirma la reelaboración explícita de algunas secciones del libro para incluir los “nuevos hechos en el campo indigenista”. AHIII, Ecuador, Jaramillo Alvarado, Jaramillo a Comas, 28 de marzo de 1953.

de adhesiones antes del cambio presidencial, para que ello tuviera lugar durante la administración de Cárdenas. Los tiempos de esta ratificación dependían, sin embargo, de las situaciones políticas locales: incluso cuando estas eran aparentemente favorables, dichos tiempos no siempre fueron breves. A pesar de la intensa campaña de Escalante en Perú, por ejemplo, la ratificación, que parecía inminente en octubre de 1940, no se logró hasta 1943¹². Guatemala, por su parte, contaba desde 1941 con un activo grupo de indigenistas, pero hasta 1946, con el Gobierno de Juan José Arévalo, el país no pudo formar parte del III¹³. Paradójicamente, los primeros países en adherirse (El Salvador, Honduras, Nicaragua y Paraguay) no eran los que contaban con mayor población indígena. Mientras que Colombia se adhirió en 1944, la ratificación de Bolivia tuvo que esperar hasta 1945¹⁴. De todas formas, el resultado podía considerarse un éxito. En varios países, además, se establecieron filiales. Su financiación y organización eran competencia estatal y, por lo tanto, estaban sujetas a la voluntad de los gobiernos y a los cambios políticos. Paradójicamente, México, país sede del III, no fundaría su propio instituto hasta finales de 1948, por el cambio de orientación del Gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), que reemplazó a Cárdenas justo mientras empezaba la institucionalización del indigenismo interamericano.

En el ámbito nacional, se daban situaciones muy diferentes entre sí en cuanto a las condiciones de fundación, trayectoria y continuidad. Más allá de una general referencia a la labor de “información y estudio” de los IIN en la Convención, nunca se aclaró del todo qué tipo de relaciones debían mantener con el III, ni había una posición definida sobre su papel en cuanto a si eran agencias con todo tipo de competencia sobre la población indígena o asesores especializados de los Gobiernos [III, 1943]. El National Indian Institute (NII), por ejemplo, creado en noviembre de 1941¹⁵, no se encargaba de los asuntos relacionados con la política indigenista en su propio país, sino más bien de las relaciones con los indigenistas latinoamericanos; de hecho, la fundación de varios institutos (Nicaragua, El Salvador, Costa Rica) se explica en buena medida por las actividades de sus integrantes, especialmente de Emil Sady y Ernest Maes. Sady fue enviado a México

12. En septiembre de 1940, Escalante presentó un informe sobre Pátzcuaro y el III ante la Cámara de Diputados peruana. Su discurso entusiasmó a Sáenz y se editó en un folleto promocional que fue distribuido entre los presidentes de las delegaciones de los distintos países que asistieron al Congreso. AHIII, México, Sáenz, 1940-1941, Sáenz a Chávez Orozco, 19 de octubre de 1940. Se dio noticia de las distintas fases de la adhesión de Perú en el *Boletín Indigenista* de marzo, junio y diciembre de 1943.

13. AHIII, Guatemala, Orantes, Bases para la creación del grupo indigenista de Guatemala, diciembre de 1941. La noticia se publicó en el *Boletín Indigenista* de enero de 1942. La información sobre las gestiones para la ratificación aparece en AHIII, Guatemala, Juárez Muñoz, y la noticia en el *Boletín Indigenista* de diciembre de 1946.

14. Las noticias aparecieron en el *Boletín Indigenista* de marzo de 1944 y de junio de 1945, respectivamente.

15. AHIII, John Collier, 1940-1963, John Collier a Carlos Girón Cerna, 5 de noviembre de 1941.



desde junio de 1941 para trabajar en la sede del Instituto, y Maes, que había sido nombrado secretario del NII, viajó por América Central (El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá) y América del Sur (Colombia, Venezuela y Brasil) para promover el establecimiento de otros institutos¹⁶. El propio Maes relataba sus viajes y las ideas sobre cómo debían funcionar los IIN, que había elaborado con Gamio en sus conversaciones con indigenistas de diferentes países durante su gira: como “fuerzas vivas, [en] centros de acción, y no de vana palabrería” y en estrecha colaboración con el III [Maes, 1943, p. 218]. Además, ofrecía detalles sobre la fundación de los IIN de El Salvador, Honduras, Nicaragua y Panamá (si bien este último no se haría realidad hasta 1952).

En otros casos, el carácter no gubernamental de estas filiales dificultaba cumplir con la labor encomendada, como en el caso del Ecuador. Así lo expresaba su director, Jaramillo (el mismo que en su libro mantenía una visión optimista): “Es verdad que si se ha ganado mucho desde que se creó el Instituto Indigenista Interamericano y sus filiales en América [...], [pero en Ecuador] en el Congreso formado aun por una mayoría latifundista, hay todavía una gran resistencia a toda reforma sustancial”¹⁷. El Instituto de Colombia, fundado en 1943, no tuvo carácter oficial hasta 1947 y el de Bolivia, a pesar que se consideró como un IIN desde 1941 [Marroquín, 1972, p. 263], no tuvo esa categoría hasta 1949¹⁸. Varios institutos tuvieron una trayectoria bastante errática, por los vaivenes políticos o por los cambios en su adscripción institucional. Incluso el de Estados Unidos, tan relevante en su papel continental en los primeros años, tuvo crecientes dificultades y, a finales de 1950, dejó de funcionar. El golpe de Estado del general Manuel A. Odría, en 1948, cambió el rumbo del Instituto Indigenista Peruano, fundado solo dos años antes; en Guatemala, al contrario, la apertura de los “diez años de primavera” propició el proyecto indigenista [Giraud, 2011, p. 52-78]¹⁹.

A pesar de las dificultades y de los matices sobre su categoría oficial, en 1954 se habían establecido IIN en doce países.

16. AHIII, Estados Unidos, Collier, 1941; AHII, Asambleas del Comité Ejecutivo, 1943 y 1944. Las noticias sobre los IIN de El Salvador, Nicaragua y Costa Rica se fueron publicando en el *Boletín Indigenista* entre septiembre de 1943 y diciembre de 1944.

17. AHIII, Ecuador, Jaramillo, Jaramillo a Comas, 28 de abril de 1953. Sobre la creación del instituto ecuatoriano aparecen noticias en el *Boletín Indigenista* de septiembre y diciembre de 1943 y, sobre la necesidad de su reorganización, en septiembre de 1952.

18. En ambos casos se da dos veces en el *Boletín* la noticia de su creación, en 1943 y 1947 (Colombia) y en 1941 y 1949 (Bolivia). AHIII, Colombia, García; AHIII, Colombia, Hernández de Alba; AHIII, Bolivia, Instituto Indigenista Boliviano.

19. AHIII, Perú, Pareja; AHIII, Guatemala, Juárez Muñoz; AHIII, Guatemala, Goubaud Carrera. Pueden encontrarse noticias sobre la fundación y organización del IIN de Perú en el *Boletín* de septiembre de 1946 y de marzo y diciembre de 1947; sobre Guatemala, en el de diciembre de 1945.

FIGURA 4. LOS INSTITUTOS INDIGENISTAS NACIONALES

Países	Año de creación
Estados Unidos, Bolivia	1941
Ecuador	1942
Colombia, Nicaragua, El Salvador	1943
Costa Rica	1944
Guatemala	1945
Perú	1946
México	1948
Chile	1949
Panamá	1952

Fuente: elaboración propia a partir de la documentación del AHIII.

Los años cincuenta representan así una fase de auge indigenista que dejó huella también en una gran cantidad de publicaciones (del Instituto, de los IIN o de indigenistas destacados), desde las revistas y boletines hasta las recopilaciones y las obras monográficas. En 1948 ya se habían recopilado editoriales y artículos del entonces director del III [Gamio, 1948] y, en los años siguientes, se haría lo mismo con los textos del ecuatoriano Víctor Gabriel Garcés [1957], de Comas [1953b], de Caso [1958] y de Goubaud [1964]. Por su parte, Lipschutz ya había transformado su folleto de 1937 en una amplia obra sobre el indigenismo que él llamaba “indoamericanismo” [1944], y Darcy Ribeiro definiría más tarde [1962] la interpretación canónica del indigenismo brasileño, fundada en el papel del general Cândido Mariano da Silva Rondon.

Mientras preparaba la recopilación de sus escritos –en la que volvía a aparecer la mencionada defensa del indigenismo frente a sus detractores publicada ese mismo año [1953a]– Comas quiso reunir fotografías de “cinco indigenistas de prestigio interamericano” representativas del movimiento para incluirlas en su libro [Comas, 1953b]. Al solicitar su fotografía al director del Instituto Indigenista de Ecuador, los mencionaba en este orden: Sáenz, Collier, Gral. Rondon y Gamio, además del propio Jaramillo²⁰. A mediados de la década de 1950, Sáenz seguía así siendo reconocido y recordado como figura esencial de este movimiento indigenista.

20. AHIII, Ecuador, Jaramillo Alvarado, Comas a Pío Jaramillo Alvarado, 19 de marzo de 1953; Jaramillo a Comas, 28 de abril de 1953; Comas a Jaramillo, 4 de junio de 1953.



FIGURA 5. LOS INDIGENISTAS “REPRESENTATIVOS DEL MOVIMIENTO INTERAMERICANO”, 1953



Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Cândido Mariano da Silva Rondon y John Collier. El quinto indigenista “representativo” era Pío Jaramillo Alvarado, pero su fotografía no llegó a tiempo y no se pudo incluir.

Fuente: Comas, 1953b, p. 94, 102, 174 y 258.

Junto a las monografías sobre diferentes temas, relacionados con proyectos del propio III [Chávez Orozco, 1943 y Gamio, 1946, por ejemplo] o con la difusión del conocimiento sobre diferentes realidades indígenas [Botelho de Magalhães, 1947 u Otero, 1951, entre otros], también se editaron series especiales, como la correspondiente a la “legislación indigenista”²¹, cuyo primer volumen se dedicó a Colombia [García, 1952] y que, entre 1952 y 1958, ofreció información jurídica acerca de otros siete países, o manuales técnicos que, en algunos casos [Eloesser, 1954], tuvieron varias ediciones en castellano, inglés y portugués. En 1960, el III había editado cuarenta monografías. Por su parte, los IIN también promovieron publicaciones sobre temas específicos, como en el caso de México [Caso *et al.*, 1954; Aguirre Beltrán y Pozas, 1954] o de Guatemala [Instituto Indigenista Nacional, 1950; Adams, 1953].

Entre las publicaciones periódicas, además de los órganos del Instituto —*América Indígena* y *Boletín Indigenista*—, en varios países se publicaron revistas, como *Perú Indígena*, *México Indígena*, *Acción Indigenista*, *Guatemala Indígena*, *Nicaragua Indígena*, y boletines, como el *Boletín del Instituto Indigenista Nacional* (Guatemala) o *Atahualpa. Boletín del Instituto Indigenista del Ecuador*. Incluso en España se editó un *Noticiero Indigenista Español* y, más tarde, una *Revista Española de Indigenismo*, en apoyo explícito al movimiento indigenista americano. Su promotor, Manuel Ballesteros, había incluido desde 1946, en la sección bibliográfica que dirigía en *Revista de Indias*, un apartado dedicado a la “América indígena”, debido a la existencia “de una corriente indigenista fortísima” que quería “desmenuzar el tema del indio en todos sus aspectos” [Ballesteros, 1946, p. 990]. Allí se reseñaron trabajos de Comas, Gamio o Goubaud y publicaciones indigenistas. En 1948 se añadió el apartado titulado “Etnología, Indigenismo y Folklore” y, desde 1951, uno específico de “Indigenismo”, en el que Ballesteros se autodefinía “indigenista

21. En la década siguiente se inauguraron otras dos series: “Legado cultural de América Indígena” y “La Antropología Aplicada en América Latina”.

entusiasta” a pesar de que también declaraba su “desencanto” ante la falta de resultados y el tono “áspero, resentido, de sublevación demagógica” adoptado por los trabajos indigenistas [Ballesteros, 1951, p. 607-608]. Esta última apreciación tenía que ver con la polémica que se estaba desarrollando en esos años entre Comas y José Pérez de Barradas [Villariás-Robles, 1998] y, más en general, con la peculiar visión que adquirió en España el movimiento indigenista en los años cuarenta y cincuenta [Giraud, 2018].

Ello no impidió que Ballesteros, sin embargo, publicara una obra –de hecho, la única obra académica de este periodo dedicada al indigenismo contemporáneo–, en la que consideraba este movimiento como consecuencia del desarrollo de los tiempos, con su “acrecentamiento del valor de lo social”, y como una “corriente de acción y de pensamiento” que se presentaba “cada vez más combatiendo, con métodos científicos y prácticos, por la solución de los problemas del indio, desde un punto de vista sociológico, jurídico y sanitario, más que filosófico o político”. Para él se trataba de un “movimiento científico” que luchaba frente a un “conjunto de opiniones y de palabrería” [Ballesteros y Ulloa 1961, p. 219-220]. Reconocía los esfuerzos del movimiento indigenista para “permanecer al margen de la lucha política” –a pesar de que algunos indigenistas habían “hecho surgir también la polémica e incluso [...] hecho sonar en muchos oídos la palabra indigenismo como sospecha”– y afirmaba que representaba “una esperanza” y “algo positivo y necesario”. En sus consideraciones finales, insistía: “gran parte de América necesita un decidido indigenismo, un afán de redención social y cultural, una reestructuración de la misma sociedad sobre bases más humanas y más cristianas” [Ballesteros y Ulloa 1961, p. 249, 265, 263, 267].

El análisis de Ballesteros confirma las percepciones externas de sospecha sobre la orientación política del movimiento en la década de 1940, recordando que las circunstancias de la celebración en el México de Cárdenas del Congreso de Pátzcuaro podían “hacer temer por el verdadero rigor científico de tal reunión y de sus resultados”, algo que se mitigó por haber “seguido un proceso, cada vez más acentuado, hacia el campo práctico” [Ballesteros y Ulloa, 1961, p. 221]. Confirma, al mismo tiempo, la fuerte orientación social de sus inicios. Otro destacado observador de la realidad americana, José Alcina Franch, también tenía entonces una valoración muy positiva de este movimiento indigenista: “el Indigenismo, tal como está orientado y dirigido desde el Instituto Interamericano, viene a ser casi un apostolado, lucha incansable, infatigable, contra la incomprensión de unos, la apatía de la mayoría y la mala fe de algunos” [Alcina, 1955, p. 290].

Una década más tarde, cambiaría no solo la imagen externa del indigenismo interamericano, sino también el discurso de algunos de sus más destacados protagonistas.



Indigenismo de “los no-indios”, colonialista y clasista²²: los años sesenta y setenta

Veinticinco años después de Pátzcuaro, en una “ojeada retrospectiva”, Comas recordaba que el III había tenido que luchar “durante muchos años con la incompreensión de fuertes núcleos sociales en uno u otro país, traducida en resistencias más o menos solapadas y aún en ataques contra su propia existencia”, en buena medida por tener sede en México, haber nacido en la época de Cárdenas y por ser tachado de comunista [Comas, 1965, p. 358-359]. Pero no se trataba solo de algo del pasado: todavía seguían “las resistencias a la labor del movimiento indigenista continental” e incluso había señalamientos en sentido opuesto, sobre la incapacidad de expresar juicios críticos acerca de las acciones de los Gobiernos por no perder su apoyo económico [p. 360]. Para replicar a las críticas y para probar su inconsistencia, Comas remitía a las hemerotecas y a lo publicado en la revista y el boletín del III. Cerraba retomando su texto de 1953 para responder a quienes “ingenua o malévolamente” insinuaban que los indigenistas tendían a “perpetuar, en defensa de pequeños y muy mezquinos intereses, el statu quo” [p. 362], insistiendo en la transitoriedad del movimiento indigenista, destinado a desaparecer una vez cumplida su misión.

A pesar de que, para su defensa del indigenismo, Comas siguiera usando los mismos argumentos de la década anterior, en sus palabras ya se estaba asomando una etapa muy distinta de ese movimiento interamericano que cambiaría profundamente su imagen: la llamada “crisis” y la difusión de una visión crítica que influiría en el propio significado del término “indigenismo”. En pocos años, este pasaría a tener una valencia negativa y a significar una posición “asimilacionista, paternalista y colonialista” que, según la conocida formulación de Barbados, habría pecado tanto por “omisión”, por su incapacidad de amparar a los indígenas, como por “acción, debido a la naturaleza colonialista y clasista de sus políticas indigenistas”²³.

Esta idea, que comenzó a difundirse a finales de la década de 1960, se convirtió en la interpretación predominante acerca del indigenismo y se hizo extensiva a todo el periodo anterior, obscureciendo así las otras consideraciones de valencia muy distinta que habían tenido relevancia hasta entonces. Si esta imagen del *indigenismo colonialista* tiene todavía que estudiarse adecuadamente (sus circunstancias y sus actores, entre otros temas), lo que ha sido analizado todavía menos es la profunda transformación del entendimiento del indigenismo interamericano por algunos de sus actores destacados.

22. Según la exitosa definición de Aguirre Beltrán [1967, p. 562] y la conocida formulación de Barbados (1971).

23. Primera Declaración de Barbados, 30 de enero de 1971. Disponible en: http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf.

Considero que el punto de inflexión para una nueva imagen interna fue el nombramiento de Gonzalo Aguirre Beltrán como director del Instituto (1967-1971)²⁴. Cuando Aguirre Beltrán intervino en la polémica nacional acerca de la antropología y el indigenismo mexicano [Warman *et al.*, 1970], lo hizo también desde su posición interamericana como director del III²⁵. Sus posiciones no tenían que ver solamente con el contexto nacional, sino también con su idea del indigenismo interamericano, que presentaba en continuidad con el proyecto de 1940, cuando en realidad era muy distinta (sobre todo en relación con el papel de los indígenas) y cuando su gestión coincidía justamente con la revisión de ese proyecto.

Aguirre Beltrán explícitamente defendió el indigenismo como algo formulado, teorizado y practicado por los “no-indios”, una idea que repetiría en muchas ocasiones:

“El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas” [Aguirre Beltrán, 1967, p. 562].

“El indigenismo *desde su nacimiento* [...] es una teoría y una práctica del no-indio respecto al indio” [Aguirre Beltrán, 1993, p. 316, cursivas mías].

Establecía así una continuidad en la exclusión de un papel activo de los indígenas. Sin embargo, sabemos que el proyecto inicial de Sáenz (y de los que le apoyaron desde distintos países) contemplaba a los indígenas como actores activos (postulando su necesaria participación), y que incluso Gamio, quien los consideraba como “destinatarios”, tampoco los excluía del espacio indigenista (estuvo defendiendo, por ejemplo, su participación en los congresos). Además, desde sus inicios, hubo “indígenas indigenistas” que participaron en el campo del indigenismo interamericano y en sus instituciones [Giraud & Martín-Sánchez, 2016; Parraguez y Robinet, en este mismo número].

La definición del indigenismo como “política de los no-indios” se dio en un contexto de acusaciones al indigenismo de ser una “prolongación de la política colonial” [Aguirre Beltrán, 1967, p. 559] y en el que, además, las organizaciones indígenas estaban reivindicando su legítimo papel, recordando que, en el ámbito nacional mexicano, por ejemplo, participaban del espacio indigenista institucional

24. Después de la muerte de Gamio, en 1960, el director fue Miguel León-Portilla (1961-1966), quien, frente al indigenismo protagonizado por la antropología aplicada (defendido por Gamio), recuperó espacios para los estudiosos de las culturas prehispánicas (él mismo lo era).

25. El *Anuario Indigenista* publicó varias ponencias presentadas en el 39 Congreso Internacional de Americanistas (Agustín Romano, Arturo Warman, Mercedes Olivera y Gonzalo Aguirre Beltrán) que dan cuenta de dicha polémica, además de publicar los textos sobre la confrontación entre Warman y Aguirre Beltrán en el encuentro sobre indigenismo mexicano realizado en Xicotepec, Puebla, en enero de 1970. *Anuario Indigenista*, vol. XXX, diciembre de 1970. Una reciente discusión sobre la polémica mexicana puede ser consultada en DA Forum [2017].



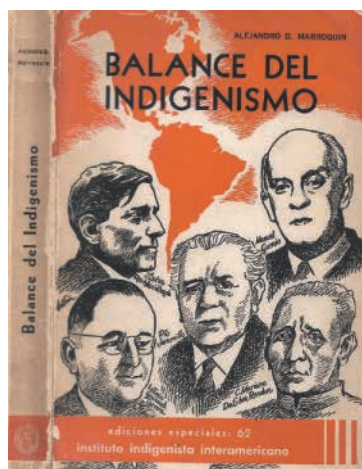
desde su establecimiento. Es decir, teniendo en cuenta la circunstancia en la que Aguirre Beltrán formuló su conocida (e influyente) definición —y la evidencia de que no se corresponde con lo realmente ocurrido en el campo indigenista— esta parece ser más un intento de reducir el papel de los indígenas que una constatación de su ausencia. En la época sucesiva, el propio III, en lugar de defender y reivindicar los espacios abiertos para la participación indígena por el propio movimiento indigenista, iría asumiendo este relato de la *ausencia indígena*. El “indigenismo de los no-indios”, fruto de un contexto y momento específico, terminaría adoptándose como interpretación canónica incluso en los estudios, con pretensión de validez para cualquier lugar y momento.

Aguirre Beltrán afirmaría también que, en las primeras décadas del siglo XX, el conflicto entre reflexión anárquica y enfoque marxista habría originado un indigenismo “revolucionario”: el que se reunió en Pátzcuaro y que fue representado, entre otros, por Sáenz, Jaramillo Alvarado, Garcés, García, Lipschutz y Collier. Ese “indigenismo de izquierda” habría guiado la política indigenista hasta 1968 [Aguirre Beltrán, 1993, p. 332]. Esta apreciación tiene el efecto de encubrir el cambio de trayectoria del indigenismo interamericano tras la muerte de Sáenz y la complejidad del propio movimiento. Además, 1968 no es una fecha cualquiera: durante ese año otro congreso indigenista interamericano volvió a reunirse en Pátzcuaro, en un momento de balance y revisión del proyecto indigenista continental.

Ese VI Congreso Indigenista Interamericano recomendó, de hecho, una evaluación de la obra indigenista realizada en las tres décadas anteriores. El resultado de esta autoevaluación institucional, realizada por Alejandro Marroquín, se publicaría durante la gestión de otro director, el ecuatoriano Gonzalo Rubio Orbe (1971-1977). En su prólogo, Rubio Orbe resaltaba la idea de indigenismo como “denuncia” y recordaba que, si bien su equivalencia con la antropología aplicada se venía usando en México desde 1952, el indigenismo no se reducía a ella. Esa equivalencia podía, quizás, tener validez en el caso mexicano, pero no antes de esa fecha, ni para otros países. En ese sentido, destacaba la importancia de la tipología del indigenismo de Marroquín²⁶ y su afirmación de que el indigenismo requería una base de sustentación en una reforma agraria: no podía mantenerse una neutralidad frente a una situación de miseria, explotación e injusticia [Marroquín, 1972, p. XIX-XX, XXX-XXXI].

26. Diferenciaba el indigenismo según el enfoque predominante en los seis países examinados: antropológico (México), desarrollista (Brasil, Ecuador y Guatemala), político (Bolivia) y agrario-comunitario (Perú) [Marroquín, 1972, p. 283].

FIGURA 6. RETRATO DE FAMILIA DEL INDIGENISMO INTERAMERICANO, 1972



José Carlos Mariátegui, Manuel Gamio, Pío Jaramillo Alvarado, Antonio Goubaud Carrera y Cândido Mariano da Silva Rondon.

Fuente: dibujo de portada de Marroquín, 1972.

Si comparamos la imagen de portada del balance de Marroquín con las fotografías que Comas quiso incluir en su recopilación [1953b], son llamativas las ausencias: en 1972 se dibujan los rostros de Gamio, Jaramillo y Rondon, pero ya no aparecen ni Sáenz ni Collier, los protagonistas de Pátzcuaro y de los inicios del III. En su lugar, se incluye a Mariátegui y a Goubaud. En esa fecha, todos ellos habían fallecido. Mientras se incluye a Mariátegui (que nunca pudo participar directamente en el indigenismo interamericano), casi como un guiño a ese indigenismo revolucionario, no aparece, por ejemplo, el colombiano García, quien, desde una visión parecida, sí participó activamente y dirigió el instituto de Colombia. La ausencia de Sáenz y Collier en este retrato de familia es emblemática de una revisión retrospectiva de la historia del III, en la que desaparecen sus protagonistas iniciales. En la parte correspondiente a los orígenes, apenas se menciona a Sáenz, sin explicitar su papel de dirección [Marroquín, 1972, p. 60]. La coyuntura en que este balance se publicó parece haber influido profundamente en él, especialmente en la defensa de una idea de indigenismo como política (y no como “ciencia”), cuyas prácticas y proyectos quieren mejorar la situación de los indígenas. Además, esta autoevaluación fue muy crítica con los resultados obtenidos: no se habría realizado una verdadera coordinación continental de la política indigenista y más del 88 % de las resoluciones aprobadas en los congresos indigenistas no se habrían cumplido correctamente [Marroquín, 1972, p. 13-15, 72, 84].

Mientras en el campo indigenista se desataban polémicas, se hacían balances y se empezaba a asociar el indigenismo con sus fracasos, desde el mundo académico



Magnus Mörner consideraba el indigenismo como parte de una revalorización y defensa de las personas “with dark skin”. El autor mencionaba los esfuerzos indigenistas de varios países y, al subrayar la faceta social de este movimiento —“a group of able people, idealistic and practical minded at the same time, helped intellectual indigenism begin to express itself in social action”— también señalaba el problema crucial de su acción social: “How shall the basic aim of incorporating the indígena into modern, national society be reconciled with the desire to preserve the positive elements of the traditional culture?” [Mörner, 1967, p. 143-144]²⁷.

Lo más interesante de la interpretación de Mörner, junto con el énfasis en las aspiraciones sociales del indigenismo que remite a la visión de los años cuarenta, es su asociación con el “afro-latinoamericanismo”: “Indigenism and Afro-Latin Americanism are the ideological companions in a gigantic social change process that is bringing increasing numbers of persons of dark skin to the higher social strata” [Mörner, 1967, p. 147].

Coda: hacer historia del indigenismo, revelar la fuente como interpretación

El objetivo principal de este ensayo ha sido repensar el indigenismo interamericano desde un ejercicio metodológico de regreso a las fuentes y de crítica a las mismas. En el periodo examinado, se identificaron tres fases principales, que corresponden a distintas facetas de este indigenismo, determinadas por sus respectivas coyunturas históricas: un indigenismo revolucionario y con aspiración social en los años cuarenta; un indigenismo que busca una definición propia y que se institucionaliza en los años cincuenta, y finalmente, un indigenismo “de los no-indios”, colonialista y clasista en los años sesenta y setenta.

En este análisis se ha mostrado como fueron los propios actores que, en su momento, configuraron el indigenismo interamericano, los que también construyeron las visiones del mismo que se han asumido, social y académicamente, como si fueran interpretaciones. Además, se ha desvelado que una de las interpretaciones más comunes surgió en realidad dentro del propio campo indigenista en un momento concreto, a finales de la década de 1960, desplazando y anulando concepciones anteriores. Se habría producido además una profunda transformación en la representación dominante y en la crítica externa al movimiento indigenista, tachado de comunista y revolucionario en la década de 1940, y de colonialista en

27. Al señalar las dificultades de realización del ambicioso programa planteado en Pátzcuaro, el autor reconocía que había habido resultados positivos y recordaba una visita que había realizado al Centro Coordinador Indigenista del INI en San Cristóbal, en 1958, que lo había impresionado favorablemente [Mörner, 1967, p. 144].

las de 1960 y 1970, aunque, incluso en esta última fase, hubo interpretaciones que remitían a esa primera faceta social y revolucionaria.

Este ejercicio metodológico es parte de una propuesta general de interpretación del indigenismo en la que trabajo desde hace varios años, distanciándome de relatos hegemónicos e insistiendo en la necesidad de *hacer historia*, de rescatar actores, prácticas y discursos, revelando así los desfases entre las representaciones/interpretaciones *autorizadas* y el sedicioso mundo de las fuentes que, una vez identificados estos juegos de espejos, puede rápidamente subvertir los argumentos de autoridad, incluida la *autoridad indigenista*.

ARCHIVOS

- **AHIII** - Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano, ahora en el Centro de Documentación Manuel Gamio, Puic-Unam, Fondo III, Ciudad de México.

- **AP-PHO, DEH-Inah** - Archivo de la Palabra y Programa de Historia Oral, Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

FUENTES IMPRESAS Y BIBLIOGRAFÍA

- **“ACTA FINAL DE PRIMER CONGRESO INDIGENISTA INTERAMERICANO. PÁTZCUARO, MICH. MÉXICO”, 1940, en III, *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. 1, doc. 1, 42 p.**
- **ADAMS Richard N., 1953, *Introducción a la antropología aplicada: libro de texto y manual para trabajadores de bienestar social en América Latina*, Guatemala, Instituto de Nutrición de Centro América y Panamá/Publicaciones del Instituto Indigenista Nacional de Guatemala, n° 12.**
- **AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, 1967, “Un postulado de política indigenista”, *América Indígena*, vol. 27, n° 3, p. 559-565.**
- **AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, 1993 [1983], *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, col. Obra antropológica.**
- **AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo & POZAS ARCINIEGA Ricardo, 1973 [1954], *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, t. II, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.**
- **AHLSTEDT Wilbert Terry, 2015, “John Collier and Mexico in the shaping of U.S. Indian policy: 1934-1945”, tesis de doctorado en Filosofía, Lincoln, University of Nebraska.**
- **ALCINA FRANCH José, 1955, “Comas, Juan: Ensayos sobre Indigenismo (México, 1953)”, *Revista de Indias*, vol. XV, n° 60, p. 290-291.**
- **BALLESTEROS GAIBROIS Manuel (ed.), 1946, “El americanismo en las revistas”, *Revista de Indias*, vol. VII, n° 26, p. 983-1015.**
- **BALLESTEROS GAIBROIS Manuel (ed.), 1951, “El americanismo en las revistas”, *Revista de Indias*, vol. XI, n° 45, p. 599-643.**
- **BALLESTEROS GAIBROIS Manuel & ULLOA SUÁREZ Julia, 1961, *Indigenismo americano*, Madrid, Cultura Hispánica.**
- **BOTELHO DE MAGALHÃES Amílcar A., 1947, *Índios do Brasil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.**
- **CASO Alfonso, 1958, *Indigenismo*, México,**



- Instituto Nacional Indigenista.
- CASO Alfonso *et al.*, 1973 [1954], *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, t. I, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.
 - COLLIER John, 1940, "Un Instituto Permanente de la vida indígena", *El Primer Congreso Indigenista Interamericano*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. IV: Sección Socio-Económica, doc. 6, 7 p.
 - COMAS Juan, 1953a, "Razón de ser del movimiento indigenista", *América Indígena*, vol. XIII, n° 2, p. 133-144.
 - COMAS Juan, 1953b, *Ensayos sobre indigenismo*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
 - COMAS Juan, 1965, "El Instituto Indigenista Interamericano: ojeada retrospectiva", *América Indígena*, vol. XXV, n° 4, p. 353-363.
 - CHÁVEZ OROZCO Luis, 1943, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
 - "DA FORUM: DE ESO QUE LLAMAN ANTROPOLOGÍA MEXICANA", 2017, *Dialectical Anthropology*, vol. 41, n° 4, p. 295-341.
 - DELGADO Jaime, 1957, "El problema de la cultura americana", *Revista de Estudios Políticos*, n° 92, p. 177-233.
 - ELOESSER Leo, 1954, *El embarazo, el parto y el recién nacido (Manual para parteras rurales)*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
 - GAMIO Manuel, 1944, "Editorial. La política de una institución no política", *América Indígena*, vol. IV, n° 3, p. 179-181.
 - GAMIO Manuel, 1946, *Exploración Económico-Cultural en la Región Oncocercosa de Chiapas*, México, México, Instituto Indigenista Interamericano.
 - GAMIO Manuel, 1948, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
 - GARCÉS Víctor Gabriel, 1957, *Indigenismo*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
 - GARCÍA Antonio, 1944, "El problema indígena en Colombia", *Colombia*, vol. 1, n° 3-4, p. 63-69.
 - GARCÍA Antonio, 1951, "Teoría y política del indigenismo", *América Indígena*, vol. XI, n° 4, p. 281-296.
 - GARCÍA Antonio, 1952, *Legislación indigenista de Colombia*, recopilación e introducción crítica de Antonio García, México, Instituto Indigenista Interamericano.
 - GIRAUDO Laura, 2006, "No hay propiamente todavía Instituto': los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940-marzo 1942)", *América Indígena*, vol. LXII, n° 2, p. 6-32.
 - GIRAUDO Laura, 2011, "Un campo indigenista transnacional y casi profesional: la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas", en Laura GIRAUDO & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 21-98.
 - GIRAUDO Laura, 2012, "Neither 'Scientific' nor 'Colonialist': The Ambiguous Course of Inter-American Indigenismo in the 1940's", *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 12-32.
 - GIRAUDO Laura, 2018, "Entre 'política indigenista española' e 'indigenismo desorbitado': el *Anuario de Estudios Americanos* y la 'otra revista' de Sevilla", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 75, n° 2, p. 509-542.
 - GIRAUDO Laura & LEWIS Stephen E., 2012, "Pan-American indigenismo (1940-1970): New approaches to an ongoing debate", en Laura GIRAUDO & Stephen E. LEWIS (eds.), *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 3-11, Rethinking Indigenismo on the American Continent.
 - GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2011, "Introducción: acotando el indigenismo en su historia", en Laura GIRAUDO & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 9-19.

- GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2012, "Interindi: una nueva perspectiva de investigación acerca del indigenismo", *Historiografías, revista de historia y teoría*, nº 4, p. 84-100.
- GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2016, "'Soy indígena e indigenista': repensando el indigenismo desde la participación de algunos, no tan pocos, indígenas", en María Cristina DOS SANTOS & Guilherme GALHEGOS FELIPPE (eds.), *Protagonismo amerindio de ontem e hoje*, Jundiaí, Paco Editorial, p. 257-294.
- GOUBAUD CARRERA Antonio, 1945, "Discurso del Sr. A. Goubaud en la inauguración [26 de septiembre de 1945]", *Boletín Indigenista*, vol. V, nº 4, p. 372-387.
- GOUBAUD CARRERA Antonio, 1964, *Indigenismo en Guatemala*, Guatemala, Centro Editorial José de Pineda Ibarra/Ministerio de Educación Pública.
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (III), 1940, *Primer Congreso Indigenista Interamericano*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano, 5 vols.
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (III), 1941a, "Editorial", *América Indígena*, vol. I, nº 1, p. 5-6.
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (III), 1941b, "Convención internacional relativa a los congresos indigenistas interamericanos y al Instituto Indigenista Interamericano (diciembre 1940)", *América Indígena*, vol. 2, nº 1, p. 9-20.
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (III), 1943, "Editorial. Los futuros institutos indigenistas nacionales", *Boletín Indigenista*, vol. 3, nº 4, p. 210-215.
- INSTITUTO INDIGENISTA NACIONAL (IIN), 1950, *Alfabeto para los cuatro idiomas indígenas mayoritarios de Guatemala: quiché, cakchiquel, mam y kekchí*, Ministerio de Educación Pública/Publicaciones del Instituto Indigenista Nacional.
- JARAMILLO ALVARADO Pío, 1954 [1922], *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la Sociología Indoamericana*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- LIPSCHUTZ Alejandro, 1937, *Indoamericanismo y raza india*, Santiago de Chile, Editorial Nascimento.
- LIPSCHUTZ Alejandro, 1944, *El indoamericanismo y el problema racial en las Américas*, Santiago de Chile, Editorial Nascimento.
- LIPSCHUTZ Alejandro, 1968, *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
- MAES Ernesto E., 1943, "El Instituto Indigenista Interamericano en la América Central", *Boletín Indigenista*, vol. 3, nº 4, p. 216-226.
- MARIÁTEGUI José Carlos, 1927, "Prologo", en Luis E. VALCÁRCEL, *Tempestad en los Andes*, Lima, Populibros Peruanos, p. 7-10.
- MARIÁTEGUI José Carlos, 2007 [1928], *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- MARROQUÍN Alejandro D., 1972, *Balance del Indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- MÖRNER Magnus, 1967, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown & Company.
- OTERO Gustavo Adolfo, 1951, *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los indios Callihuayas de Bolivia*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- QUIJADA Mónica, 1998, "Sobre el origen y difusión del nombre 'América Latina' (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)", *Revista de Indias*, vol. 58, nº 214, p. 595-615.
- RIBEIRO Darcy, 1962, *A política indigenista brasileira*, Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola/Ministério da Agricultura.
- SÁENZ Moisés, 1933a, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, México, Secretaría de Educación Pública.
- SÁENZ Moisés, 1933b, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, México, Secretaría de Educación Pública.
- SALZ Beate, 1944, "Indianismo", *Social Research*, vol. 11, nº 1, p. 441-469.



- VÁZQUEZ León Luis, 2014, *Historia de la Etnología. La antropología sociocultural en México*, México, Primer Círculo.
- VILLARIAS-ROBLES Juan José, 1998, "La antropología americanista española y la identidad nacional: el debate entre Juan Comas y José Pérez de Barradas (1949-1953)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. 53, cuaderno 1, p. 235-257.
- VILLORO Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México.
- WARMAN Arturo et al., 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo.

RESUMEN

CRÍTICA DE LA AUTORIDAD INDIGENISTA. ACTORES Y SIGNIFICADOS DEL INDIGENISMO INTERAMERICANO (1940-1970)

A ochenta años de la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, 1940), el artículo estudia las diferentes visiones del indigenismo interamericano en el periodo 1940-1970, identificando tres fases distintas mediante el análisis de las fuentes producidas por sus propios actores y por algunos observadores externos. Muestra cómo, en cada una de estas fases, se configuró una determinada imagen del indigenismo, dependiendo de la coyuntura histórica y de las prácticas de los actores. También pone de manifiesto cómo algunas de estas visiones autorreferenciales han sido asumidas como *verdad*, en lugar de ser sometidas al análisis crítico imprescindible para una interpretación histórica. Alejándose de esta narrativa, este trabajo propone un ejercicio metodológico de crítica de la *autoridad indigenista*, con el objetivo de avanzar en la interpretación de la realidad histórica y del significado del indigenismo interamericano.

RÉSUMÉ

CRITIQUE DE L'AUTORITÉ INDIGÉNISTE. ACTEURS ET SIGNIFICATIONS DE L'INDIGÉNISME INTERAMÉRICAIN (1940-1970)

Quatre-vingts ans après la célébration du premier Congrès indigéniste interaméricain (Pátzcuaro, 1940), cet article aborde les différentes visions de l'indigénisme interaméricain dans la période 1940-1970. Trois phases différentes ont été identifiées, suite à l'analyse des sources produites par les acteurs eux-mêmes et par certains observateurs externes. Nous montrons comment, dans chacune de ces phases, une certaine image de l'indigénisme s'est forgée, en fonction de la situation historique et des pratiques des acteurs. Nous soulignons également que certaines de ces visions autoréférentielles ont été assumées comme des *vérités*, au lieu d'être soumises à l'analyse critique indispensable à l'interprétation historique. En s'éloignant de ce récit, l'article propose un exercice méthodologique de critique de l'*autorité indigéniste*, dans le but d'avancer dans l'interprétation de la réalité historique et du sens de l'indigénisme interaméricain.

ABSTRACT

A CRITICAL ANALYSIS OF THE INDIGENISTA AUTHORITY. ACTORS AND MEANINGS OF INTER AMERICAN INDIGENISMO (1940-1970)

On the eighty anniversary of the First Inter American Conference on Indian Life (Pátzcuaro, 1940), this article sheds light on the inter-American indigenismo and its different images. By examining the notion of indigenismo as developed by its key actors and some external observers, three different phases are revealed during the period 1940-1970. The analysis shows how each phase shaped a given idea of indigenismo, according to the historical context and the specific purposes of its protagonists. Instead of being subjected to an imperative critical analysis, some of these self-referential images were instead considered as an undeniable fact. Far from that conventional narrative on indigenismo, this work offers a critical analysis of the indigenista authority, in order to improve an informed interpretation of the historical reality and meanings of the inter-American indigenismo.

Texte reçu le 5 décembre 2019, accepté le 22 juillet 2020

PALABRAS CLAVE

- indigenismo
- Instituto Indigenista Interamericano
- crítica de la autoridad indigenista
- historiografía

MOTS-CLÉS

- indigénisme
- Institut indigéniste interaméricain
- critique de l'autorité indigéniste
- historiographie

KEYWORDS

- *Indigenismo*
- Inter American Indian Institute
- criticism of the indigenist authority
- historiography

El indigenismo de los indígenas

Historia de una “nebulosa autóctona” (México, décadas de 1940-1950)

A finales de 1944, el famoso periodista Fernando Benítez explicaba a los lectores del diario oficialista *El Nacional* la escasa trascendencia de un humilde congreso organizado por un puñado de estudiantes indígenas, que había sido casi ignorado por los demás titulares de la prensa del país:

“[...] este congreso, integrado por veinte muchachos indios, casi unos niños que hablan difícilmente el español, ha pasado inadvertido. No se trata de una conferencia de abogados, ni de historiadores, ni de técnicos. Se celebra en una triste sala de un sindicato, sin la asistencia de periodistas, ni fotógrafos, ni personalidades. [...] El mayor no tiene veinte años. El más pequeño apenas cuenta doce. La mayoría anda vestida de overol. Otros lucen sus uniformes del colegio, semejantes a los de los conscriptos. A uno le sale por la bolsa del pantalón el mango de su cepillo de dientes; quizá a este solo utensilio se reduzca su equipaje”¹.

En primera página del periódico, el futuro autor de *Los Indios de México* (1967) subrayaba la extraña ósmosis que existía en aquel entonces entre la posición antirracista del Gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), en guerra contra el nazismo, y el discurso de los jóvenes autóctonos, quienes, según él:

* Universidad de Angers/Temos.

1. Fernando Benítez, “Se inició el congreso estudiantil indígena”, *El Nacional*, 21 de octubre de 1944. Fernando Benítez (1912-2000) empezó a trabajar para *El Nacional* en la segunda mitad de los años treinta y llegó a ser director de ese diario en 1947. Es hoy considerado como un pionero del periodismo cultural en México. Dedicó una gran parte de su obra a la historia de los grupos indígenas y fue un observador atento del indigenismo en México. Recibió, entre muchas otras distinciones, la “Medalla Manuel Gamio al mérito indigenista”, en 1979.

“[...] están en contra de las denominaciones distributivas apoyadas en razones etnológicas o geográficas, y en contra de toda discriminación por razones de raza, color y dialecto. Enarbolan la bandera de la igualdad de derechos y de trato, y declaran su adhesión y respeto a todos los gobiernos de América, que, como el de México, han fundado instituciones para estudiar y resolver los problemas indígenas [...]”².

Como heredero de la presidencia “indigenista” de Lázaro Cárdenas (1934-1940), el Gobierno de Ávila Camacho podía enorgullecerse de la existencia del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (Daai), creado en 1936 [Dawson, 2004; Fariás Mackey, 2010]. Unos meses antes de su toma de posesión, el Daai había desempeñado un papel clave en la organización del Primer Congreso Indigenista Interamericano, que se había reunido en Pátzcuaro (Michoacán) durante el mes de abril de 1940 [Giraud, 2011]³. Aunque el II Congreso de Estudiantes Indígenas de los Centros de Capacitación Técnica y Económica de octubre de 1944 no haya sido un evento mediático pese al reportaje de Benítez, representó, no obstante, un momento ordinario para los diferentes actores del indigenismo mexicano⁴.

Es preciso destacar que dicho congreso no fue una reunión ajena al dispositivo indigenista que había sido instituido durante el cardenismo⁵. El entonces director del Daai, Isidro Candia, así como varios funcionarios de aquella dependencia del Gobierno federal, participaron activamente en dicho evento. El movimiento

2. *Ibid.*

3. El Daai funcionó entre 1936 y 1946. A finales de 1946 sus atribuciones fueron transferidas a la Secretaría de Educación Pública (SEP), que creó entonces la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI). La DGAI conservó los tres pilares del Daai (los internados, los procuradores de comunidades indígenas y las misiones o “brigadas” de mejoramiento indígena), aunque con un presupuesto reducido. El hecho de que México haya sido sede del Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940 “fue el fruto de una serie de sucesos de última hora”. En realidad, el congreso hubiera debido celebrarse en La Paz, Bolivia. En México, el Daai se encargó lógicamente de la organización del congreso, y su director, Luis Chávez Orozco, fue electo presidente de la gran reunión de Pátzcuaro [Giraud, 2011, p. 25-29]. “Se confía en que resultará obra fructífera la que se realiza ahora en Pátzcuaro”, *El Nacional*, 16 de abril de 1940.

4. Sobre este congreso, celebrado en la capital entre el 20 y el 23 de octubre de 1944, cf. “Los Estudiantes Indígenas Piden se Implante Nuevamente la Coeducación”, *El Nacional*, 22 de octubre de 1944; “Se clausuró la reunión indígena”, *El Nacional*, 24 de octubre de 1944; “Segundo congreso nacional de estudiantes indígenas”, *Boletín indigenista*, vol. 4, n° 4, diciembre de 1944, p. 318-324. El primer congreso de estudiantes indígenas se reunió cuando Luis Chávez Orozco dirigía el Daai (es decir, entre 1938 y 1940), pero se desconoce la fecha exacta. “Notas editoriales: Teoría y realidad del indigenismo”, *La Voz del Indio*, 15 de diciembre de 1956, p. 1.

5. La palabra “dispositivo” se refiere a un concepto desarrollado por Michel Foucault que incluye discursos, prácticas y espacios que confluyen de manera heterogénea para gobernar a una población. Haremos aquí un uso no estricto de este concepto. El dispositivo indigenista hace alusión en este artículo a la multiplicidad de instituciones que fueron creadas para solucionar el “problema indígena” en México. En la segunda mitad del siglo XX, sus principales pilares eran el Instituto Nacional Indigenista, la Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP y el Instituto Indigenista Interamericano. Otras instituciones, como el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, pueden ser incluidas en esta definición.



estudiantil indígena no era completamente autónomo. Los congresistas eran representantes de alumnos de los internados indígenas, también llamados “centros de capacitación” [Greaves, 2006]. Esos centros pertenecían al Daai y, naturalmente, los jóvenes delegados enviaban a su responsable sus resoluciones finales. Sus peticiones eran una manera de participar en el funcionamiento del Daai y, sobre todo, de mejorarlo. En el “aspecto educativo”, los estudiantes querían que se aumentara el “número de Centros de Capacitación Económica” (para hombres y más aún para mujeres) y de “Misiones de Mejoramiento Indígena”. También exigían facilidades para proseguir sus estudios en otras escuelas, particularmente en las escuelas normales rurales y en las de prácticas agrícolas, y que el Departamento, una vez que los alumnos terminaran su carrera, expidiera “diplomas de capacitación industrial así como certificados de materias académicas visados por las Autoridades de la Secretaría de Educación Pública”⁶. En el “aspecto económico”, los jóvenes indígenas querían sobre todo que Ávila Camacho aumentara el presupuesto del DAAI para que los internados tuvieran más suministros de todo tipo: comida, herramientas para los talleres, pasta de dientes, jabón y medicamentos. En otras palabras, el congreso convocado por la Federación de Estudiantes Indígenas (FEI), organización creada a finales de la presidencia de Cárdenas, era un elemento legitimador y funcional del dispositivo indigenista, que permitía la expresión de aquellos jóvenes mexicanos que tenían acceso a la educación para “indígenas”. Los propios indios se volvían así indigenistas en la medida en que pretendían orientar el funcionamiento de los organismos indigenistas, concebidos por ellos como “sus” instituciones. Desde su conformación, existió en el “campo indigenista” una corriente favorable a que las voces autóctonas fueran escuchadas [Giraud, 2006], sin que por ello debieran necesariamente tener un peso significativo o decisivo. La finalidad era, más bien, estimular la participación y la organización de los indígenas. Después del congreso de Pátzcuaro, la “visión de los vencidos” podía ser una voz legítima, auténtica e incluso experta⁷.

6. Art. cit., *Boletín indigenista*, p. 320.

7. Esa expresión alude al famoso libro de Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista* [1959]. A finales de los años cincuenta, Miguel León-Portilla era secretario general del Instituto Indigenista Interamericano y conocía de cerca el movimiento indígena mexicano. Por ejemplo, en 1957, presidió, junto con el entonces director de la Dirección General de Asuntos Indígenas de la SEP, Mario Águilera Dorantes, una serie de asambleas convocadas por la Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas; “Asambleas de la confederación de jóvenes y comunidades indígenas”, *Boletín indigenista*, vol. 17, n° 1, marzo de 1957, p. 64. Según él, el objetivo del indigenismo era “la aculturación científicamente planeada del indio” (Miguel León-Portilla, “El problema indígena en el continente americano”, *La Voz del Indio*, 15 de noviembre de 1955, p. 5). Sus trabajos sobre la “visión de los vencidos” respondían en parte a esa meta: “Se emprende asimismo un estudio acerca de la cosmovisión indígena en el pasado y en el presente en la firme persuasión de que a través del pensamiento y la psicología del indio podrá penetrarse mejor en su mundo interior para enriquecerlo íntegramente. A este respecto el suscrito hace un estudio sobre el pensamiento de los aztecas precolombinos y sus supervivencias contemporáneas” (*ibid.*, p. 11).

Este artículo tiene como objetivo explorar esa galaxia desconocida: el indigenismo de un vasto conjunto de actores que se identificaron estratégicamente como “indígenas” (e incluso, en algunos casos, como “indígenas indigenistas”, como queda de manifiesto en el trabajo de Laura Giraudo & Juan Martín-Sánchez [2016]). ¿Hasta qué punto el indigenismo mexicano favoreció la formación de una “nebulosa autóctona”? ¿Qué legitimidad tenían los actores de esa nebulosa para orientar los proyectos y las políticas públicas “indigenistas”? ¿En qué medida lograron indianizar el indigenismo? A lo largo de las tres últimas décadas, el dispositivo indigenista en México se ha vuelto un objeto de historia legítimo y fecundo, generando trabajos tanto en torno al Daai [Dawson, 2004] como al Instituto Nacional Indigenista (INI, fundado en 1948) [Lewis, 2012 y 2018; Peña, 2014; López Caballero, 2015] o la educación indígena [Loyo, 1999; Greaves, 2006]. El Instituto Indigenista Interamericano (III, creado en 1942), con sede en la Ciudad de México, ha sido también el centro de diversas investigaciones [Giraudo, 2006, 2011, 2012 y 2017]. En cambio, la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI, creada en 1946), dependencia de la Secretaría de Educación Pública (SEP) que, al ser fundada, heredó las principales atribuciones del Daai y resultó ser tan importante como el INI, ha sido poco analizada [Greaves, 1999]. En ese campo, la participación de los “indígenas” en la conformación y el funcionamiento de los diversos elementos del dispositivo indigenista ha sido aún menos estudiada y está emergiendo actualmente como un frente pionero historiográfico muy extenso.

Al entrar en esa galaxia desconocida, el historiador podría tropezarse con la misma pregunta que animó los múltiples debates antropológicos y políticos de las décadas de 1940 y 1950, es decir, la cuestión de saber y poder delimitar con precisión quién era “indígena”, tal y como intentó hacerlo Alfonso Caso a finales de 1948 [López Caballero, 2017]. A inicios de los años cincuenta, el órgano oficial del INI usaba pragmáticamente una definición sociocultural del “indio”, de carácter claramente evolucionista. En sintonía con la Unesco, luchaba contra toda visión racista⁸:

8. La palabra “nebulosa” es una referencia al libro de Christian Topalov [1999]. Una nebulosa reúne a un conjunto de actores no necesariamente coordinados, cuya acción confluye en un mismo sentido, a diferencia del concepto de “campo” formulado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, que tiene fronteras más claras y que implica cierto determinismo (cada “campo” produce un *habitus* específico). Usaremos aquí la expresión “galaxia” en el mismo sentido que “nebulosa”.
9. La crítica del concepto tradicional de raza y de sus implicaciones (desigualdad entre los grupos humanos, pureza racial, determinismo biológico) por parte de los indigenistas se formuló con precisión a inicios de los años cuarenta, en relación con el combate contra las potencias del Eje [Giraudo & Martín-Sánchez, 2013]. Un momento clave a escala latinoamericana fue el Primer Congreso Demográfico Interamericano, celebrado en Ciudad de México en 1943. Sin embargo, es de notar que muchos autores, incluso en el campo de las ciencias sociales, quisieron proteger el concepto de raza contra los ataques de la antropología cultural o de la Escuela de Chicago.



“Desde luego debemos decir que no nos referimos para nada a la raza indígena; es decir, que la diferencia entre un mexicano de cualquier pueblo y lo que se llama un indígena, no esta fundada en que pertenezcan a distintas razas, y que además será imposible establecer una separación entre un mexicano y un indígena, puesto que la inmensa mayoría de los mexicanos tenemos sangre indígena. Lo que hace que difieran las comunidades indígenas de las otras comunidades del país, no es su raza, sino ciertos elementos de su vida social y cultural que han permanecido estancados, sin progresar, como han progresado en los otros pueblos del país”¹⁰.

Más allá de su contenido implícito (el mestizaje es el origen y el fin de la historia mexicana) y de su dimensión dinámica (el indio que cambia de modo de vida se vuelve mestizo), lo más significativo respecto a esta definición es que provenía de un aparato estatal. Era la voz del funcionario la que definía quién era “indígena” o no. Existían, al mismo tiempo, otros actores que se consideraban “indios”, de manera estratégica, incluso si correspondían más bien a lo que el Estado mexicano o los antropólogos indigenistas hubieran llamado “mestizos” debido a su educación y su dominio del castellano. Por consiguiente, el uso de comillas para emplear la palabra “indígena” o “indio” se relacionará aquí con la relativa libertad que tuvieron y siguen teniendo muchos ciudadanos mexicanos para considerarse a sí mismos “indios”, “mestizos” o incluso “criollos”, de acuerdo con sus propias estrategias sociales, su experiencia subjetiva y su capital económico, cultural, político y físico. Usaremos aquí como sinónimos “indio”, “indígena”, “aborigen” y “autóctono”, ya que eran palabras empleadas por los actores sin distinción real durante el periodo estudiado.

Los actores de la “nebulosa autóctona”, que participó en la formación del dispositivo indigenista y que se estructuró a la par de su desarrollo, podrían considerarse de tres tipos. Este trabajo analizará sucesivamente: 1) el papel de los “pioneros” que pertenecían a las élites políticas o intelectuales mexicanas y que reivindicaban estratégicamente su alteridad indígena; 2) el peso de las organizaciones nacionales o regionales “aborígenes” que empezaron a desarrollarse a finales de los años treinta; y, mucho más brevemente, 3) el caso de las comunidades rurales que decidieron considerarse indias (y no simplemente “campesinas”) en el marco del dispositivo indigenista. Esta tipología, obra del autor, tiene un carácter

Era, por ejemplo, el caso del doctor Luis Bossano, profesor de sociología en la Universidad Central de Quito: “Cuando esas características que son peculiares de cada grupo han llegado a perpetuarse en líneas constantes por virtud de la acción hereditaria, se presenta el caso de lo que ha venido a denominarse una raza. Según este concepto, está en la naturaleza de la raza el encarnar, además de los atributos específicos de lo humano, un conjunto de modalidades propias agregadas a dichos atributos con carácter de permanencia más o menos durable. [...] Los atributos de las llamadas razas se representan en una variedad de condiciones de índole morfológica, fisiológica y, por ende, psicológica” [Bossano, 1944, p. 275-276].

10. “El problema indígena no es un problema racial”, *Acción Indigenista*, n° 3, 1953, p. 1.

exploratorio y podría servir como una de las aproximaciones al indigenismo indígena en América Latina a partir del caso mexicano.

Los “pioneros” de la alteridad

La nueva élite que emergió tras los trastornos provocados por la Revolución de 1910 incluía, a mediados del siglo XX, un conjunto de personas conocidas públicamente como de “origen” o de “extracción” indígena. Entrevistado por el autor de estas líneas, Onésimo Ríos Hernández, antiguo líder de la Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas (CNJI, creada en 1946), insistía en la importancia social que tuvo para su organización el “medio indígena” de Ciudad de México en las décadas de 1940 y de 1950¹¹. Varias personas formaban entonces una élite indígena (o mestizo-indígena), de carácter político e intelectual. En ese círculo social, los “pioneros” más conocidos fueron Genaro V. Vásquez y Juan Luna Cárdenas. Otros, como Nabor Ojeda, Victoriano Anguiano, Caritino Maldonado, Darío Suárez o Félix Ramírez, pueden añadirse legítimamente a esta muy sucinta lista.

El abogado Genaro V. Vásquez podría ser calificado como el principal *deus ex machina* indígena del indigenismo. Nacido en la ciudad de Oaxaca en 1892, de padre zapoteca y madre mixteca, Genaro Vásquez estudió en el Instituto de Ciencias y Artes de su Estado [Camp, 1976, p. 327]. Fue gobernador interino del estado de Oaxaca (1925-1928) y jefe del Departamento del Trabajo (1935-1937) durante la presidencia de Cárdenas. Participó en 1936 en el Primer Congreso Regional Indígena (Ixmiquilpan, Hidalgo), y en 1938-1939 fundó la Federación Indígena Revolucionaria Oaxaqueña (Firo)¹². Fue, sobre todo, el principal defensor de la necesidad de organizar un congreso indigenista interamericano. En 1933, él y José Manuel Puig Casauranc, quien había sido secretario de Educación Pública y fundador de la Casa del Estudiante Indígena en 1926 [Loyo, 1999], presentaron una ponencia a favor de un “congreso indígena” ante los delegados de la VII Conferencia Panamericana, reunida en Montevideo¹³. Para Vásquez y Puig, el futuro evento tenía que ser, más que indigenista, indígena. En su concepto, el indigenismo incluía la participación indígena y la oposición indigenistas/indígenas carecía de sentido:

“[...] como muestra de interés de los gobiernos americanos en favor de los indios, que constituyen gran porcentaje de reserva y población, podría celebrarse un

11. Serie de tres entrevistas con Onésimo Ríos Hernández, 94 años, agosto de 2018, en su domicilio de Ciudad de México.

12. “Solución de conjunto para los problemas de la región otomí”, *El Nacional*, 27 de septiembre de 1936. Sobre la Firo, cf. Benjamin Smith [2009, p. 246].

13. Onésimo Ríos Hernández, “Ante el III Congreso Indigenista Interamericano”, *El Nacional*, 26 de junio de 1954.



Congreso Indígena Americano, al cual concurrirían individuos de raza indígena capacitados para afrontar el estudio de los puntos del programa del Congreso, o en todo caso, elementos identificados con los problemas del mismo” [citado por Oropeza Keresey, 2002, p. 171].

Pocos estudios subrayan que el congreso de Pátzcuaro, que resultó ser más de indigenistas que de indígenas, fue en parte iniciativa de un indio oaxaqueño. Obviamente no había sido la única propuesta en los años que antecedieron a aquel congreso. De hecho, la proposición de Puig y Vásquez solamente dio lugar a una “Conferencia de Indigenistas Americanos” como sección de la Séptima Conferencia Científica, celebrada en Ciudad de México del 9 al 16 de septiembre de 1935¹⁴. Sin embargo, esa genealogía era clara para los participantes del congreso de Pátzcuaro. El 14 de abril de 1940, el doctor Pedro de Alba, en representación de la Unión Panamericana, recordó a las diferentes delegaciones que había nacido en la “Conferencia Internacional de Montevideo la idea de un Congreso Indigenista, a sugerencia del licenciado Genaro Vázquez auspiciada por el entonces Embajador Puig Casauranc”¹⁵. Después de su participación en el congreso de abril de 1940, Genaro Vázquez fue miembro activo de un efímero círculo de reflexión, el Seminario Indigenista de México¹⁶. A partir de finales de los años cuarenta y a lo largo de los años cincuenta, apoyó de manera constante y acompañó a los avatares de la CNJI, escribiendo en sus publicaciones, participando en sus eventos y prestando libros de su propia biblioteca sobre la historia de los indios del país¹⁷.

El ingeniero químico y doctor Juan Luna Cárdenas (1907-1994), por su parte, podría ser considerado como uno de los primeros intelectuales indígenas del siglo XX mexicano [Martínez Díaz, 2010, p. 60-66], antes de que emergieran nuevas figuras en los años setenta [Gutiérrez Chong, 1999]. Conocido a partir de finales de los años treinta por sus trabajos sobre la lengua náhuatl, fue miembro, como Genaro Vázquez, de la delegación oficial de México en el congreso de Pátzcuaro¹⁸. Desarrolló paralelamente una labor nacionalista a través de la Gran

14. Cf. Leo S. Rowe y James B. Scott [1938, p. 558].

15. “El problema indígena está en mexicanizar a los indios”, *El Nacional*, 15 de abril de 1940.

16. Archivo General de la Nación (AGN), fondo Manuel Ávila Camacho (MAC), exp. 135.2/27, Carta del Seminario Indigenista de México a Ávila Camacho, 12 de abril de 1941.

17. Ángel Torres, “Inauguración de la I Convención de las Juventudes Indígenas”, *El Nacional*, 6 de diciembre de 1948; Genaro V. Vázquez, “La Juventud Necesita Símbolos...”, *Alborada Indígena*, n° 5, 9 de diciembre de 1949, p. 6, 12-14; “Síntesis de actividades de la CNJI”, *Boletín indigenista*, vol. 11, n° 2, junio de 1951, p. 152; “Lo que opinan de la voz del indio”, *La Voz del Indio*, 2 de agosto de 1952, p. 3; Genaro V. Vázquez, “Hay que darle la razón al indio aunque no la tenga”, *La Voz del Indio*, 30 de noviembre de 1952, p. 9; “Cosijoeza. Rey de los Zapotecas”, *La Voz del Indio*, 30 de noviembre de 1952, p. 13; “La historia de ‘La Voz del Indio’”, *La Voz del Indio*, 15 de julio de 1955, p. 7; AGN, fondo Adolfo Ruiz Cortines (ARC), exp. 433/211.

18. En 1939 publicó un *Compendio de gramática náhuatl* [Martínez Díaz, 2010, p. 63].

Sociedad Cultural de Amigos Aztecas (Uey Tlatekpanaliztli Ikniuhitk Aztekatl), fundada en 1927 [Martínez Díaz, 2010, p. 39] y aún activa en los años cuarenta. Al igual que Genaro Vásquez, ayudó y apoyó regularmente a los miembros de la CNJI¹⁹. Sin embargo, a finales de los años cincuenta, ya presidía un movimiento rival, la Confederación Indígena de México²⁰. Como otros miembros de la élite autóctona del país, exigía que los indígenas capacitados pudieran participar en las políticas públicas que tenían como objetivo la “incorporación” de los aborígenes. A nombre de la Gran Sociedad Cultural de Amigos Aztecas, en septiembre de 1944, escribió al presidente Ávila Camacho y al secretario de Educación Pública para orientar la vasta campaña de alfabetización organizada por el Gobierno:

“[...] el problema de la alfabetización bilingüe a que se refiere el Art. 14 de la Ley de Emergencia de la Campaña de Desanalfabetización no es posible realizarlo por desconocedores de los grandes problemas filosóficos, filológicos, pedagógicos y otros aspectos que se presentan, no es tampoco posible su realización por conocedores superficiales o simples aficionados, pues ya no estamos en época de hacer experimentos, la experiencia la tenemos nosotros indígenas Aztekah que, con nuestra capacidad científico-técnica, hemos resuelto los problemas en el campo de la experiencia desde hace más de 25 años. Un deber nos obliga a reclamar nuestro puesto en esta tarea. Un deber como indígenas, para que la obra que se realice con nuestros hermanos sea eficiente. Un deber como técnicos, pues nadie en el País [subrayado en el original] conoce este problema mejor que nosotros. [...] Nuestros filólogos han preparado gramáticas, cartillas, libros de lectura, aritméticas, geografías, etc., en las principales lenguas indígenas de México y especialmente en lo que se refiere al idioma Aztekatl”²¹.

En agosto de 1944, el artículo 14 de la ley que establecía la Campaña Nacional contra el Analfabetismo estipulaba que la SEP tenía que imprimir cartillas bilingües para que, mediante brigadas de instructores especiales, se llevara a cabo la enseñanza del español [Greaves, 1998, p. 141]. Se trataba entonces de la primera campaña nacional de alfabetización que usaba el método bilingüe consagrado por el congreso de Pátzcuaro. Aparecía inevitablemente como una oportunidad de trabajo para los que sentían un doble deber de intervenir: como miembros de la gran familia autóctona y como expertos. Ambos deberes, fundados sobre el dominio de la lengua, se reforzaban mutuamente. Explicando que no existían “técnicos suficientemente capacitados” en el Daai o en la SEP, Juan Luna Cárdenas pedía que una comisión de filólogos de su sociedad fuese la encargada de programar, estudiar y someter a la consideración de la Presidencia “cualquier proyecto o cartilla

19. Serie de tres entrevistas con Onésimo Ríos Hernández, 2018

20. “Hoy se Celebra el Día del Indio Americano”, *El Nacional*, 19 de abril de 1958.

21. AGN, MAC, exp. 485/2, Carta de la Gran Sociedad Cultural de Amigos Aztecas a Ávila Camacho y a Torres Bodet, 3 de septiembre de 1944.



bilingüe (Azteka-español)» para que fuesen aprobados. Asimismo, solicitaba que la misión de “orientar la educación de los indígenas Aztekah” fuese encomendada a los “técnicos Aztekah”²². El intelectual autóctono terminaba su petición destacando que el nacionalismo cultural indígena era un movimiento legítimo porque formaba parte, en realidad, de un fenómeno global de lo que años más tarde se llamaría el Tercer Mundo:

“Luchas semejantes se han presentado ya en el mundo, primero en Turkia cuando los filólogos turkenses presentaron al gran Kemal Attaturk el plan de alfabetización de su pueblo y ahora, cuando el ilustre incansable Chian Kai Chek concedió todo su apoyo al gran filólogo y maestro Jimi Yen en su obra de alfabetización china, así esperamos de Ud. señor presidente que delegue su confianza en los filólogos Aztekah pero que también les de todo su apoyo en esta obra, grande por todos conceptos”²³.

Defensor de un nacionalismo “aztekah”, el indio Juan Luna Cárdenas colaboraba también con los indigenistas mestizos o criollos. Después de su participación en el congreso de Pátzcuaro, fue miembro del Consejo Director del Instituto Indigenista Mexicano (IIM), una organización intelectual no gubernamental (aún muy poco estudiada) que intentaba jugar un papel orientador en la política indigenista del Estado²⁴. Hoy en día es considerado como el padre fundador de los movimientos de la «Mexicanidad», cuya influencia fue considerable para Rodolfo Nieva López, organizador del Movimiento Confederado Restaurador de Anauak en los años cincuenta [Martínez Díaz, 2010, p. 9]²⁵. En el reducido círculo de los pioneros del nacionalismo cultural indígena, cabe también mencionar al nahuahablante Darío Suárez, que presidía la Unión Azteca “Gran Luz” durante los años cuarenta, y al profesor michoacano purépecha Félix C. Ramírez²⁶. Ambos apoyaron a la CNJI desde sus inicios.

Hubo también una serie de personajes políticos indígenas, con trayectorias muy diferentes. A inicios de los años treinta, el joven abogado Victoriano Anguiano Equihua (1908-1958), de padre mestizo y de madre purépecha, colaboró

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. AGN, MAC, exp. 506.12/11, Carta del Instituto Indigenista Mexicano a Ávila Camacho, 31 de marzo de 1945. Ese instituto era dirigido por José Pavía Crespo y es muy probable que fuera el heredero del Seminario Indigenista Mexicano.

25. Los primeros movimientos a favor de la “mexicanidad” surgieron en la segunda mitad del siglo XX. Se trataba de un nacionalismo místico que afirmaba la superioridad de lo autóctono en todos los campos (cultural, social y político).

26. Serie de tres entrevistas con Onésimo Ríos Hernández, 2018. El antiguo líder de la CNJI menciona a Félix Ramírez y Darío Suárez como figuras importantes. Existen muy pocas huellas de la Unión Azteca “Gran Luz”. AGN, fondo Miguel Alemán Valdés (MAV), exp. 485/1, Carta de la Unión Azteca “Gran Luz”, 26 de septiembre de 1947; Darío Suárez, “Aztecahtlamachtla Hueyi Tlahuile”, *La Voz del Indio*, 30 de noviembre de 1952, p. 24. Félix Ramírez colaboró activamente con *La Voz del Indio*; “Directorio”, *La Voz del Indio*, 15 de julio de 1955, p. 2.

con el general Cárdenas, en ese entonces gobernador de Michoacán, traduciendo sus discursos a su lengua materna [Oikión Solano, 2018]. Rompió con Cárdenas en 1935 y se afilió, a finales de los años cuarenta, al Partido Popular de Vicente Lombardo Toledano. Durante la misma década fungió como secretario de Asuntos Jurídicos en la Federación de Comunidades Indígenas del Estado de Michoacán, una organización que perteneció a la efímera Confederación de Comunidades Indígenas de la República Mexicana²⁷. En 1948 tuvo un papel importante como diputado al criticar el proyecto de ley que daría origen al Instituto Nacional Indigenista²⁸. Se oponía especialmente al artículo 7 del proyecto, que excluía toda posibilidad de participación indígena en el consejo director del futuro INI:

“Es verdad que pueden hacerse muchas objeciones a la idea de que un consejo de carácter técnico tenga representantes de los grupos indígenas; dirá ¿cómo va a discutir un chamula, un tarasco o un mixteco-zapoteca con don Manuel Gamio, con don Alfonso Caso, con don Salvador Toscano o con cualquier otro de los hombres de ciencia que vayan allí? ¡Es absurdo! No es absurdo. Absurdo es seguir condenando al indígena, a un plano de inferioridad al apartarlo de sus propios problemas y poner éstos en manos de gentes llenas de sabiduría, con mucha capacidad de trabajo, pero sin el contacto efectivo con las realidades lacerantes de los grupos indígenas”²⁹.

Durante el debate, Anguiano fue apoyado por su homólogo guerrerense, Nabor Ojeda, quien invocó claramente su alteridad ante la asamblea, declarando: “vengo a pagar el tributo que debo a mi raza”³⁰. El diputado Ojeda (1892-1971), miembro del Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y, posteriormente, del Partido Revolucionario Institucional (PRI), había estudiado, como Genaro Vásquez, en el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca. Había participado en la lucha armada con las fuerzas maderistas y luego constitucionalistas en la década de 1910. Habiendo sido una figura central del movimiento agrarista en el estado de Guerrero en el periodo 1920-1930, quiso llegar al puesto de gobernador, pero Ávila Camacho escogió a otro candidato en 1944, Baltasar Leyva Mancilla, quien obtuvo el apoyo del PRM [Gillingham, 2009]. Ojeda, muy popular en Guerrero, había ya militado por la participación de los autóctonos en el dispositivo indígena. En 1942, siendo senador, le había mandado un telegrama al presidente Ávila Camacho abogando por la creación de:

27. AGN, MAC, exp. 433/620, Carta de la Federación de Comunidades Indígenas del Estado de Michoacán a Ávila Camacho, 4 de noviembre de 1946. Esa federación, presidida por Moisés Valencia, tenía un órgano llamado *La voz de la sierra*. Su lema era “Por la justicia y el derecho del indígena”.

28. *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados* (DDCD), 13 de octubre de 1948.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*



“[...] institutos indígenas, constituidos por verdaderos indios y solidarizados continentalmente objeto responsabilizarlos en sus mismos problemas, dándoles oportunidad por sectores en todo el continente como lo hacemos nosotros en el PRM formen parte de las cámaras y de los senados respectivos, puedan junto con los demás sectores orientar sus gobiernos y dictar resoluciones de sus mismos problemas”³¹.

En aquel entonces, pensaba más bien en la creación de un instituto nacional “indígena” que en la de uno “indigenista”. Según el revolucionario guerrerense, la participación de los indios debía también ser política, con puestos de legisladores reservados a ese “sector” de población. En términos educativos, quería reservar la educación indígena a los auténticos aborígenes y no a los mestizos que en ocasiones gozaban de ese tipo de educación, como lo explicó al primer magistrado en otro telegrama:

“Ruegole de manera atenta y respetuosa dígnese ordenar terminantemente departamento indígena mandar región exclusivamente indígena de Tlapa misiones de capacitación indígena atendiendo todos sus problemas. Sigo insistiendo en que pocos fondos o muchos que dedicanse en raza indígena Estado Guerrero dedíquense a atender sus necesidades y no a las zonas mestizas como actualmente esta sucediendo en Tepecoacuilco y otros pueblos habiéndose suprimido internados dentro zona indígena y sostenese arbitrariamente San Gabrielito para satisfacer intereses personales de algunos políticos ese municipio”³².

Por consiguiente, era lógico que diera su franco apoyo a la participación indígena durante el debate legislativo de 1948. Nabor Ojeda criticaba el proyecto de ley del INI invocando el papel revolucionario de los aborígenes:

“[...] la raza indígena fue [...] a la Revolución a defender sus propios intereses, porque creía que había llegado el momento de poder hablar claro, de poder combatir una situación para que se tomara en cuenta a todos los grupos; pero es que ahora volvemos a las andadas. Ahora se trata de poner un grupo de sabios que todavía no se han cansado en cuatro largos siglos de estudiar al indio [...]. Yo reclamo [...] que se nombren representantes indígenas legítimos en congresos de cada raza o de cada región y que éstos nombren su representante común; si ustedes quieren uno o dos, pero que alguna vez se oiga en ese recinto de sabios a esos representantes”³³.

31. AGN, MAC, exp. 433/164, Telegrama de Nabor Ojeda a Ávila Camacho, 27 de marzo de 1942. Pese a los problemas de comprensión que pudieran generarse, en esta y en las siguientes citas, se optó por reproducir fielmente los telegramas, respetando absolutamente la forma que les es propia.

32. AGN, MAC, exp. 433/164, Telegrama de Nabor Ojeda a Ávila Camacho, 14 de abril de 1942.

33. DDCCD, 13 de octubre de 1948.

Para el diputado de Guerrero, la Revolución de 1910 había sido en realidad una revolución indígena. La visión de los vencidos parecía legítima y, por ello, los dos oradores autóctonos lograron cambiar profundamente el espíritu de la ley, obteniendo la inclusión de los “representantes de los núcleos indígenas más importantes”³⁴ en el consejo director del INI. Sin embargo, la ley reglamentaria del INI redujo la participación indígena a nivel local y excluyó formalmente a los indios del órgano decisivo [INI, 1955, p. 61-73].

Si bien Genaro Vásquez, Juan Luna Cárdenas o Nabor Ojeda eran autóctonos públicamente reconocidos, también se podían escuchar voces mucho más aisladas. Un caso singular es el de Celso V. Ordaz Vargas, conductor de los ferrocarriles nacionales, habitante de Torreón (Coahuila), que se definía como “indio mexicanizado” de “raza zapoteca”³⁵. En diciembre de 1944, ese “indio civilizado” (según sus propios términos) escribió una carta dirigida al presidente Ávila Camacho, a la Cámara de Diputados, al Senado y al secretario de Educación Pública, pidiendo lo siguiente:

- I. Que se haga una reforma política que permita la participación de los ‘INDIOS CIVILIZADOS’ frente al Departamento Autónomo de Asuntos Indigenistas [sic].
- II. Que el puesto del Jefe del Departamento y de todo el personal de la misma sea ocupado por los ‘indios civilizados’.
- III. Que en cada Estado y Territorios sea creada una oficina del Departamento Indígena. [...] V. Que todos los jefes y personal de cada oficina en la República lo sean ‘indios civilizados’ hijos del Estado o Territorios”³⁶.

El objetivo del autor de *La historia de América empezó con los Indios* era consolidar las “13-FAMILIAS DE ANAHUAC” como grupo social. El zapoteco de 44 años pretendía “mexicanizar al indio”, pero lo que exigía era, en realidad, la indianización del dispositivo indigenista, es decir, el control del indigenismo por los “indios civilizados”, como lo pedían también los demás actores de la gran nebulosa autóctona.

El proyecto de integrar a los indígenas en el sistema político mexicano, que Genaro Vásquez había defendido desde finales de los años treinta, fue en parte realizado por el profesor Caritino Maldonado. Calificado de “dinámico indígena guerrerense”, el secretario general de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (Cnop) gestionó la integración de la Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas (CNJCI) al “sector popular” del PRI en 1953³⁷. A finales de los años treinta, Genaro Vásquez había formulado un proyecto más amplio, que

34. *Ibid.*

35. AGN, MAC, exp. 485/2, Cartas de Celso V. Ordaz Vargas a Ávila Camacho, 28 de febrero de 1945 y 3 de noviembre de 1945.

36. AGN, MAC, exp. 485/2, Carta de Celso V. Ordaz Vargas a Ávila Camacho, a la Cámara de Diputados, al Senado y al secretario de Educación Pública, 17 de diciembre de 1944.

37. “El movimiento indigenista [sic] encuadrado en el sector popular”, *La Voz del Indio*, 6 de julio de 1953, p. 4.



implicaba la fundación de un sector indígena en el seno del PRM, con el postulado siguiente: “Cinco millones de Indígenas constituyen el Quinto Sector de la Revolución”³⁸. Sin embargo, la fracción politizada de la nebulosa indígena no tuvo más opción que diluirse en el sector popular, sin alcanzar a crear un sector propio. En relación con los pioneros de la alteridad, se había estructurado un movimiento autóctono, que llegó a ser rápidamente el centro de la galaxia indígena.

Indígenas indigenistas: el primer movimiento aborígen mexicano

La organización central del primer movimiento aborígen mexicano fue la Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas (CNJI, creada en 1946). Cronológicamente, la CNJI fue la primera agrupación “indígena” perenne y presente a escala nacional. Encarnó entonces lo que llamaremos aquí “el primer movimiento indígena mexicano”, que se diferenciaba de las movilizaciones autóctonas del cardenismo, que solamente tuvieron un carácter regional. Fundada por antiguos alumnos de los internados para indígenas [Iwańska, 1977], la CNJI se convirtió en CNJCI en 1951, pretendiendo a partir de entonces incluir a todos los autóctonos del país bajo la denominación de Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas, lo cual revelaba su ambición política [Robinet, 2019]. Como vimos anteriormente, esta confederación recibió el apoyo de los pioneros de la alteridad, en particular de Caritino Maldonado, que facilitó su ingreso al sector popular del PRI. Es necesario destacar que, aunque la CNJI/CNJCI haya sido indudablemente la espina dorsal del movimiento indígena, existieron varias organizaciones paralelas y autónomas que mantuvieron relaciones estrechas o distantes con ella. Dentro del vasto conjunto organizativo, el cardenismo y el congreso de Pátzcuaro fueron cruciales, puesto que cristalizaron por primera vez el proyecto de un movimiento indígena autónomo. A mediados del siglo XX, el programa del movimiento aborígen mexicano se asemejaba mucho al del indigenismo oficial, la única diferencia era que los líderes indígenas ideaban la indianización del dispositivo. Más allá de sus reivindicaciones, lo más notorio en las décadas de 1940 y 1950 fue el nacimiento del primer “indianismo” político, con símbolos, ritos, mitos, referencias y repertorios de acción que conformaron una cultura política aborígen específica en el interior de la cultura revolucionaria mexicana³⁹.

38. Archivo Alfonso Caso, exp. 52/10, “Lo que Oaxaca necesita”, proyecto de gobierno del Lic. Genaro V. Vásquez, con prefacio de la Firo, sin fecha.

39. Como explican Laura Giraudo & Juan Martín-Sánchez [2016, p. 261]: “Antes de Pátzcuaro, tenía mas difusión el término ‘indianismo’ para referirse en general al interés intelectual hacia los indígenas y lo indígena, y también a las políticas o intervenciones hacia estos grupos. Este término fue recuperado desde finales de los 1960, con un importante cambio de sentido, para indicar movimientos liderados por los mismos indígenas y empezó de hecho a usarse en contraposición a ‘indigenismo’”. Indianismo se refiere aquí a ese segundo sentido. Sin embargo, el

La presencia de varios delegados indígenas en el congreso de Pátzcuaro fue un momento crucial para la formación del movimiento aborigen en México. Su participación era considerada como legítima y fue apoyada tanto por Cárdenas como por el director del Daai, Luis Chávez Orozco. Con 32 representantes, la delegación indígena mexicana era la más numerosa, aunque la de Estados Unidos (14 miembros) resultó ser también muy importante [Giraud, 2006, p. 8]. Además de esos grandes contingentes, es preciso mencionar la presencia de un delegado de la etnia cuna de Panamá (Rubén Pérez Kantule) y de otros delegados aborígenes que formaban parte de las delegaciones oficiales (como fue el caso del chileno y mapuche Venancio Coñuepán). Anticipando la globalización de los movimientos indígenas, el congreso fue un momento de encuentro entre los aborígenes de ambos lados del río Bravo, como lo inmortalizó *El Nacional* (figura 1).

FIGURA 1. EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS



Fuente: El Nacional, 19 de abril de 1940.

Más allá de su importancia simbólica, fue un hecho notable que los delegados indios de Estados Unidos, México y Panamá actuaran juntos. Propusieron, por ejemplo, varias recomendaciones para favorecer la producción artística indígena⁴⁰. En otros términos, la patrimonialización de lo indio dentro de las sociedades mestizas era también una estrategia económica de los propios autóctonos y no solamente el horizonte de los antropólogos indigenistas. Para los representantes

indianismo de la CNJI/CNJCI, que hablaba en nombre de los indígenas, era también un indigenismo en la inmensa mayoría de sus reivindicaciones.

40. "En favor del arte indígena", *El Universal*, 21 de abril de 1940.



indígenas, el congreso de Pátzcuaro fue sobre todo un momento de efervescencia organizativa, como lo notó el periódico más leído del país:

“En el Congreso Indigenista que se efectúa en esta ciudad los delegados indígenas celebraron hoy una sesión especial en que se ocuparon del proyecto aprobado en la plenaria del sábado último relativo a la constitución del Instituto Indigenista Interamericano. El delegado maya de Quintana Roo propuso que esta noticia se divulgara entre los habitantes de cada zona indígena a efecto de que cuando se realicen los estudios sobre las condiciones de los aborígenes, encuentren los expertos un ambiente propicio. Con aprobación unánime de los delegados indios, a proposición de los otomíes, se acordó declarar día del Indio Americano el 14 de abril. Julián Escalante, otomí del Estado de México, propuso la creación de una Federación Obrero-Campesina Indígena y anunció la próxima convocatoria a un Congreso Nacional Indígena”⁴¹.

Los representantes indígenas apoyaban lealmente a los indigenistas, pero también se organizaban. En su voluntad de indianizar el indigenismo, la adopción del Día del Indio Americano, iniciativa en realidad del panameño Rubén Pérez Kantule [Giraud, 2017], fue una brillante muestra de creatividad. Como veremos más adelante, la celebración del Día del Indio Americano, cada 19 de abril, enriqueció el calendario cívico mexicano y se volvió un verdadero rito para el movimiento indígena del país. Los nuevos líderes aborígenes aprovecharon también el congreso para planear la estructuración de un movimiento perenne mediante el proyecto de la Federación Obrero-Campesina Indígena. Dicho proyecto, aunque nunca vio la luz, puede ser considerado como el antecedente directo de la CNJI. De hecho, el hijo de Julián Escalante, el representante otomí que había sido el autor intelectual de la iniciativa, se convertiría en la década siguiente en miembro destacado de la CNJI. La filiación no era solamente teórica.

En junio de 1946, un pequeño grupo de “idealistas” fundó la CNJI⁴². Los fundadores del movimiento, egresados de los centros de capacitación para indígenas, reivindicaban su pertenencia a diferentes etnias (figura 2).

41. “El Miércoles se Clausura el Congreso Indigenista”, *El Universal*, 22 de abril de 1940.

42. “Historia Gráfica de la Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas. 1946 1952”, *La Voz del Indio*, 30 de noviembre de 1952, p. 14-16.

FIGURA 2. LOS FUNDADORES DE LA CNJI: RETRATO DE GRUPO



Sentados, de izquierda a derecha: Florentino Escamilla (otomí), Ramón Hernández López (mixteco), Amando Ramírez García (mazahua). Parados, de izquierda a derecha: Guillermo Tapia Velasco (mixteco), Miguel Hernández Chávez (otomí), Onésimo Ríos Hernández (zapoteco), Alicia Martínez (zapoteca), Esteban Rosales Campos (mixteco).

Fuente: La Voz del Indio, 30 de noviembre de 1952.

A finales de 1946, el doctor y general José Siurob explicaba al secretario del nuevo presidente, Miguel Alemán (1946-1952), que eran jóvenes muy preparados, cercanos a la ideología revolucionaria del partido y de mayor confianza que los integrantes de la Confederación de Danzas Indígenas⁴³. Si bien la mesa directiva de la Confederación de Danzas había apoyado la campaña electoral de Alemán, sus miembros eran católicos devotos y actuaban con fanatismo, según el viejo revolucionario. En aquel entonces, Siurob, como presidente de la Confederación Nacional de Defensa Revolucionaria, deseaba crear una “Alianza de Comunidades Indígenas de la República”. La CNJI se incorporó de hecho a aquella alianza, pero pronto se volvió el eje central del movimiento aborigen.

La CNJI estaba organizada como un movimiento sindical o político (figura 3). Entre 1947 y 1957 hubo un reajuste de directivos, pero los más influyentes siguieron controlando el movimiento. Ese grupo tomó el control de la Federación de Estudiantes Indígenas en mayo de 1949 y la integró a su organización⁴⁴.

43. AGN, MAV, exp. 111/460, Carta de José Siurob a Rogelio de la Selva, 22 de noviembre de 1946.

44. “El Congreso de Estudiantes Indígenas Quedó Inaugurado”, *El Nacional*, 17 de mayo de 1949.

El 16 de mayo de 1949 fue inaugurado el Congreso Nacional Constitutivo de la Federación de Estudiantes Indígenas con los representantes de las sociedades de alumnos de los diferentes centros de capacitación para indígenas. El presidente del congreso, Ramón Hernández López, y el presidente del comité coordinador de la nueva federación, Onésimo Ríos Hernández, eran también los principales líderes de la CNJI. Cf. también “La Juventud Indígena se ha Unificado para Cooperar en la Magna Obra del Gobierno”, *El Nacional*, 20 de mayo de 1949.



FIGURA 3. DOS MESAS DIRECTIVAS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA: LA CNJI EN 1947 Y LA CNJCI EN 1957

LA CNJI EN 1947

Puesto	Nombre
Presidente	Profesor Ramón Hernández López
Secretario general	Epitacio F. Vázquez
Secretario de Defensa y de Asuntos Técnicos	Onésimo Ríos Hernández
Secretario de Organización, Prensa y Propaganda	Fidel Velázquez Velázquez
Secretario de Relaciones Exteriores	Máximo Santiago
Secretario de Acción Social y Cultural	Ángel Santos
Secretaria de Acción Femenina	Alicia Martínez Pérez
Secretario de Finanzas	Eleazar Aguilar
Secretario de Actas y Acuerdos	Amado Ramírez García
Vocal	Miguel Hernández Chávez
Oficial Mayor	Felipe Nery

LA CNJCI EN 1957

Puesto	Nombre
Secretario general	Profesor Onésimo Ríos Hernández
Secretario de Prensa y Propaganda	Profesor Herlindo Alejo Ayala
Secretario de Asuntos Agrarios	Anastasio Romero Ávila
Secretario de Asuntos Obreros	Fidel Velázquez Velázquez
Secretario de Asuntos Sociales	Profesor Roberto Zárate Martínez
Secretario de Asuntos Educativos	Profesor Bricio Escalante Quiroz
Secretario de Asuntos Estudiantiles	Licenciado Ponciano Morales Gabriel
Secretaria de Asuntos Femeniles	Profesora Susana Chávez Cano
Secretaria de Finanzas	Profesora Ofelia Procopio Padilla
Secretario del Exterior	Bernabé Santos Madrigal
Secretario de Actas y Acuerdos	Nicolás Carlos Bautista
Vocal	Profesor Rafael López
Oficial mayor	Jesús Carlos Alejo
Representante ante el Instituto Nacional Indigenista	Licenciado Ulrick Lorenzo Figueroa Mata
Representante ante la Dirección General de Asuntos Indígenas	Profesor Anastasio Pérez Castellanos
Representante ante el Instituto Nacional de la Juventud Mexicana	Profesor Willehado Espinoza

Fuente: AGN, MAV, exp. 111/460, Carta de la CNJI a Alemán, 10 de marzo de 1947 y AGN, ARC, exp. 433/211, Carta de la CNJCI a Ruiz Cortines, 4 de mayo de 1957, respectivamente.

En diciembre de 1949, el presidente de la CNJI destacaba la intensa labor organizativa realizada durante el año anterior⁴⁵. La CNJI no solo había estructurado

45. “La verdad del Indio expresará el Presidente de la Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas en el Congreso que se inaugura hoy”, *Alborada Indígena*, 9 de diciembre de 1949.

sus organismos de base en las diferentes regiones indígenas, sino que también había firmado una serie de “pactos de adhesión y ayuda mutua” con la Unión Azteca “Gran Luz”, la Federación de Danzas Indígenas, la Unión Regional de Comunidades Indígenas de Acción Social del Estado de Oaxaca y el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara. Por otro lado, la CNJI mantenía relaciones solidarias con la Alianza de Comunidades Indígenas de la República, el Frente Zapatista, la Agrupación de Veteranos de la Revolución, el Sindicato de Trabajadores de Educación, la Confederación Nacional Campesina, las Juventudes Revolucionarias del Distrito Federal, la Unión Serrana Oaxaqueña y la Confederación Nacional de Asociaciones de Padres de Familia. De las organizaciones de esta larga lista, el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara era un centro indígena casi autónomo [Sariego Rodríguez, 2000].

Rápidamente, la CNJI y la CNJCI se volvieron intermediarias entre las comunidades indígenas y el poder político [Robinet, 2019]. De manera general, la organización pedía lo mismo que los funcionarios de la DGAI o del INI: más “Centros de Capacitación”, “Brigadas de Mejoramiento Indígena”, “Procuradurías de Comunidades Indígenas” y “Centros Coordinadores”, así como más escuelas, becas, medicamentos, caminos e infraestructuras⁴⁶. Transmitía las reivindicaciones locales a las más altas autoridades del país, ya fuese el INI, la DGAI, la Cnop, el PRI o la misma Presidencia de la República. Interventía también en caso de conflicto. A finales de los años cincuenta, la CNJCI era una organización reconocida y lograba obtener acciones diligentes por parte del Gobierno de la República. El caso ejemplar del pueblo de Tierra Blanca (Veracruz) permite entender su papel de constante mediador entre el Ejecutivo y las comunidades indígenas. En junio de 1958, la CNJCI informaba al presidente Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) de la existencia de un temible cacique llamado José Fuentes Pantoja, peligroso sujeto que se había aliado con un maestro corrupto de la SEP y era apoyado por la policía local. El conflicto entre el cacique y algunos habitantes de Tierra Blanca se dio en el contexto del desplazamiento o “reacomodo” de las comunidades indígenas de la Cuenca del Papaloapan, previsto por el Gobierno para llevar a cabo la construcción de una serie de presas hidráulicas [Greaves, 2015]:

“Tenemos la pena de informar a usted, con la atención y respeto debidos, que el día 30 de mayo ppdo., seis compañeros miembros de esta organización y de nuestro Comité Filial en la Colonia Agrícola José Fuentes Pantoja, Congregación de Juárez, Tierra Blanca, Ver., fueron violentamente agredidos por la policía local de Tierra Blanca, acompañados del señor José Fuentes Pantoja, quien [...] se constituyó representante de dicha Colonia, a raíz de su fundación. [...] Pero el antecedente es

46. “El Congreso Nacional de Jóvenes Indígenas Quedó Clausurado Ayer”, *El Nacional*, 8 de diciembre de 1948; “Temario del II Congreso de las Comunidades Indígenas”, *El Nacional*, 8 de noviembre de 1951; “Acuerdos del III Congreso Nacional de la CNJCI”, *La Voz del Indio*, enero de 1954, p. 1 y 6.



que, habiéndose organizado nuestros compañeros indígenas, en un Comité Civil de Defensa de sus Derechos, vulnerado por José Fuentes Pantoja, quien está asesorado por el Maestro Rural de la Colonia, y tiene amedrentados a los demás colonos, con sus procedimientos ilegales, el señor José Fuentes Pantoja ha urdido toda clase de acusaciones en contra de los inconformes que le exigen rendición de cuentas hasta por la cantidad de \$ 20,000.00 que con múltiples pretextos les ha cobrado, y que, incluso, al responder a la demanda judicial que presentaron nuestros compañeros en el puerto de Veracruz, aceptó plenamente haber dispuesto de ese dinero, pero que no podía devolverlo porque 'se le extravió'. [...] Existe la circunstancia, además, de que el señor Fuente Pantoja a [sic] dicho a todo mundo que, espera pronto se vayan los indígenas, para así poder disponer de los lotes, que incluso a [sic] ofrecido a quienes más de cerca le siguen; ello no obstante que nuestros compañeros están en su legítimo derecho, pues la Comisión del Papaloapan los consideró de "REACOMODO" [...]. Ya en ocasión anterior, y por las mismas razones, presentamos formal denuncia de la situación que privaba en la Colonia a la que Fuentes Pantoja impuso su propio nombre; en comunicación dirigida a las autoridades de la Secretaría de Educación Pública señalamos al profesor de la Escuela local como presunto responsable de cualquier situación violenta o de conflicto que llegara a presentarse; así como también hicimos del conocimiento de las autoridades de nuestro Partido que, Fuentes Pantoja, con el pretexto de que necesitaba las fotografías tamaño credencial, de los compañeros, para que les dieran sus títulos de propiedad, los inscribió en otro Partido Político, sin el conocimiento ni la voluntad de los compañeros"⁴⁷.

El comité indígena local, filial de la CNJCI, había sido acusado de "preparativos sediciosos en contra del Régimen Institucional" por el cacique Pantoja, lo cual resultaba particularmente grotesco, pues la Confederación estaba dirigida por priistas de hueso colorado. Menos de un mes después de la alerta de la CNJCI, el conflicto fue resuelto: gracias a la intervención de Alfonso Caso, un abogado del INI ayudó a los miembros del comité local de la CNJCI a garantizar sus títulos de propiedad contra el todopoderoso Pantoja⁴⁸. El caso de Tierra Blanca no fue el único. El mismo mes, la CNJCI hizo alusión a otro triunfo suyo:

"[...] los colonos Indígenas de RESUMIDERO, OAX., afiliados a la CNJCI., amenazados y atacados en sus bienes e intereses por un atrabiliario cacique pueblerino, recibieron la atención a que como ciudadanos y como mexicanos tienen derechos"⁴⁹.

En este último caso, la CNJCI dio las gracias al presidente Ruiz Cortines, a los secretarios de Gobernación y de Defensa Nacional y al gobernador de

47. AGN, ARC, exp. 503.11/731, Carta de la CNJCI a Ruiz Cortines, 2 de junio de 1958.

48. AGN, ARC, exp. 503.11/731, Carta de la CNJCI a Ruiz Cortines, 28 de junio de 1958.

49. AGN, ARC, exp. 503.11/731, Boletín oficial de información de la CNJCI, 28 de junio de 1958.

Veracruz, así como a los directores del INI y del Centro Coordinador Indígena de la Cuenca del Papaloapan.

Existieron muchos otros casos en los cuales la CNJCI denunciaba a caciques locales o hacía gestiones en beneficio de los indígenas⁵⁰. En otros términos, la CNJCI, integrada al PRI, era influyente y actuaba como un intermediario eficiente. En esa época tenía una presencia consolidada en diez estados de la República⁵¹. A cambio, ayudaba al PRI en sus campañas electorales mediante la traducción de los discursos políticos a idiomas nativos⁵². Se trataba menos de un fenómeno de cooptación que de una integración voluntaria de los líderes indígenas al sistema político mexicano, lo cual era lógico, ya que el legítimo defensor de la política indigenista del Gobierno era el PRI y no el Partido Acción Nacional, el Partido Comunista Mexicano o el Partido Popular.

Durante sus catorce años de existencia, la Confederación publicó dos periódicos: *Alborada Indígena* y, posteriormente, *La Voz del Indio*, cuyo tiraje ascendía a 5.000 ejemplares⁵³. Además de su relación de lealtad con el poder político mexicano, la cual no excluía la crítica, la Confederación organizó una serie de acciones para defender y fortalecer la identidad indígena. Mediante ese trabajo, la CNJI y la CNJCI lograron construir una verdadera cultura política indígena con símbolos, figuras y repertorios de acción.

La primera referencia tutelar de la Confederación era el emperador Cuauhtémoc. Desde finales del siglo XIX, su figura se había vuelto central para la identidad nacional mexicana [Gillingham, 2005]. De hecho, a mediados de los años 1940, los estudiantes indígenas consideraban al tlatoani como el “representativo más alto de su raza”⁵⁴. Eso permite entender que en 1949 el descubrimiento de los supuestos “huesos” del emperador fuera vivido como un verdadero triunfo por los militantes de la alteridad. A partir de entonces, la CNJI y la CNJCI atacaron sistemáticamente a todo aquel que emitiera reservas acerca de la autenticidad de los “huesos” del tlatoani. Durante el Primer Congreso Nacional de Juventudes Indígenas, celebrado en diciembre de 1949, el secretario general de la CNJI criticó vehementemente a la comisión oficial encargada de examinar los restos de

50. Por ejemplo: AGN, MAV, exp. 123/21747, Carta de la CNJI a Miguel Alemán, 25 de noviembre de 1950; “Dotación de Ejidos a los Indígenas de Acatlán”, *El Universal*, 6 de julio de 1952; “Empleados Públicos Acusados de Despojo”, *El Universal*, 28 de agosto de 1952.

51. Existía un “coordinador general” de la CNJCI en los siguientes estados: Chiapas (Erasto Urbina), Guerrero (Waldo Ojeda Sánchez), Oaxaca (Heladio Hernández Jiménez), Puebla (Juan Castillo Valera), Veracruz (Rubén Santaella Mérida), San Luis Potosí (Ramón de Haro Carreón), Estado de México (Bricio Escalante), Michoacán (Antonio Santos), Jalisco (Anastasio Romero Ávila) y Chihuahua (Romualdo Rivera). AGN, ARC, exp. 503.11/731, CNJCI, Oficio circular n° 281, 4 de junio de 1958.

52. “Jóvenes Indígenas en la Campaña del Lic. López Mateos”, *El Nacional*, 22 de noviembre de 1957.

53. *La Voz del Indio*, 6 de julio de 1953, p. 1.

54. “Se clausuró la reunión indígena”, *El Nacional*, 24 de octubre de 1944.



Cuauhtémoc y exigió la destitución de sus miembros: “[...] los arquitectos Ignacio Marquina y el historiador Silvio Zavala, en su forma de proceder, demuestran estar al servicio de un hispanismo exagerado e incongruente, y por lo tanto no deben ocupar puestos oficiales [...]”⁵⁵. Durante el mismo congreso, un alumno indígena de una escuela prevocacional del Instituto Politécnico Nacional publicó un texto para celebrar las virtudes del héroe racial:

“Con este rey valiente cayó la monarquía Azteca y con ella la nación cuyo símbolo fue el águila legendario [*sic*] que determinó la fundación de Tenochtitlán. Cayó sí pero con la nobleza y dignidad, causando la admiración aún de sus mismos vencedores. Es por eso que la CONFEDERACION NACIONAL DE JOVENES INDIGENAS reconoce a este héroe como símbolo de su raza”⁵⁶.

Los aniversarios de los diferentes momentos de la vida de Cuauhtémoc se volvieron fechas emblemáticas del calendario militante de la CNJCI⁵⁷. El pueblo de Ixcateopan, en Guerrero, lugar del descubrimiento de los falsos “huesos” del emperador, así como el Monumento a Cuauhtémoc de Ciudad de México, en el Paseo de la Reforma, fueron sacralizados por la organización (figura 4). Después de una “grandiosa marcha a Ixcateopan”, en 1950, el pequeño pueblo guerrerense se convirtió en lugar de reunión para la Confederación⁵⁸. Aprovechando su dimensión simbólica, la CNJCI llegó incluso a pedir al presidente Ruiz Cortines que se creara allí un internado para jóvenes indígenas⁵⁹. El Monumento a Cuauhtémoc, generalmente defendido por una “guardia” de líderes indígenas y decorado con flores, se transformó en un lugar de protesta para pedir más recursos al Gobierno federal.

55. “Temas básicos de las juventudes indígenas”, *El Universal*, 11 de diciembre de 1949.

56. Corcino Lora Ramírez, “Cuauhtémoc”, *Alborada Indígena*, 9 de diciembre de 1949, p. 4.

57. Por ejemplo, “Aniversario del Sacrificio del Egregio Cuauhtémoc”, *El Universal*, 29 de febrero de 1952.

58. “Ya Están en Camino los Contingentes Indígenas Para la Marcha a Ixcateopan”, *El Nacional*, 17 de agosto de 1950.

59. AGN, ARC, exp. 534/321, Carta de la CNJCI a Ruiz Cortines, 19 de junio de 1958.

FIGURA 4. EL MONUMENTO A CUAUHTÉMOC



Fuente: *El Nacional*, 21 de agosto de 1950.

Benito Juárez, “indio legendario: estadista y patriota”, fue la segunda figura totémica del movimiento⁶⁰. Uno de los lemas de la CNJI era la clásica frase del antiguo presidente indio: “El respeto al derecho ajeno es la paz”. El papel histórico del “benemérito de las Américas” era estudiado de manera detallada por *La Voz del Indio* y sus lectores⁶¹. En otras palabras, la Confederación se apropiaba los héroes nacionales venerados por la sociedad mestiza, considerados por sus militantes como símbolos tanto de resistencia como de integración, alimentando la constante ambigüedad de la gran nebulosa autóctona que pretendía, como Cárdenas, “mexicanizar al Indio y no indigenizar a México”, y que buscaba al mismo tiempo la indianización del indigenismo mediante aborígenes capacitados⁶². Es preciso notar que ese fenómeno de apropiación no era excluyente: el movimiento indígena hacía suyos a varios personajes del relato nacional sin adueñarse de ellos.

60. Onésimo Ríos Hernández, “Notas editoriales”, *La Voz del Indio*, 15 de marzo de 1956, p. 1.

61. “En Bellas Artes: Homenaje a Benito Juárez”, *El Universal*, 18 de julio de 1952; “Al Benemérito de las Américas Lic. Don Benito Juárez”, *La Voz del Indio*, 19 de julio de 1952, p. 3; “Los Serranos recordaron a Juárez”, *La Voz del Indio*, 26 de julio de 1952, p. 1; Francisco Ríos, “La Égida de Juárez”, *La Voz del Indio*, enero de 1954, p. 3; Efrén Caraveo, “Cronología y microbiografía de Don Benito Juárez”, *La Voz del Indio*, 15 de marzo de 1956, p. 7 y 15 de diciembre de 1956, p. 6 y 8.

62. “Hay que mexicanizar al Indio y no indigenizar a México” era uno de los lemas de la CNJI. Era una referencia clara al discurso de Lázaro Cárdenas durante el congreso de Pátzcuaro: “Nuestro problema indígena no está en conservar ‘indio’ al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio, respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad”; “El problema indígena está en mexicanizar a los indios”, *El Nacional*, 15 de abril de 1940.



Al reivindicar ciertas figuras revalorizaba de manera global el pasado indígena en la construcción nacional. Por ejemplo, en septiembre de 1952, la CNJCI organizó, para sus miembros, pero también para un público mestizo, un ciclo de conferencias sobre las “figuras representativas de la raza indígena” en el Palacio de Bellas Artes⁶³.

Creado por los propios autóctonos, el Día del Indio Americano era el tercer gran momento del calendario militante indígena. Como dijimos antes, es imperioso recordar que habían sido los delegados indígenas del congreso de Pátzcuaro los que habían inventado esa tradición. No habían escogido como fecha de celebración el 14 de abril, día de la inauguración del congreso, sino el 19, “[...] fecha en que por vez primera se pusieron en contacto los indígenas en la sesión plenaria celebrada en la posada de Don Vasco”⁶⁴. Según una fuente posterior, habían pensado: “Que es bueno que los grupos indígenas de América tengan ocasión de concentrar el espíritu de su raza en una misma fecha cada año”⁶⁵. Durante las décadas de 1940 y 1950, la CNJI y la CNJCI celebraron el 19 de abril, generalmente en colaboración con las diferentes entidades que componían el dispositivo indigenista (es decir, con la DGAI de la SEP, el INI y el III)⁶⁶. Ese ritual funcionaba tanto como práctica de identificación indigenista cuanto como homenaje a los propios indígenas de América [Giraud, 2017]. Además de los discursos y de las danzas, la celebración del 19 de abril favorecía la proyección continental del movimiento autóctono. En 1958, el programa de celebraciones de la CNJCI en el Distrito Federal preveía la participación del diputado Juan Colman, “representante de los indígenas Cuna de Panamá”, así como una serie de ofrendas en el Monumento a Cuauhtémoc y en el Hemiciclo a Juárez⁶⁷. El mismo día, el “pleno del consejo nacional” tenía que reunirse en Ixcateopan para rendir “homenaje a las delegaciones de indígenas de Norte y Sudamérica ante los restos de Cuauhtémoc”. Inventada en 1940, la nueva tradición se había vuelto muy popular gracias a las organizaciones indígenas. La fuerza del movimiento aborigen, eje central de la nebulosa autóctona de las décadas de 1940 y 1950, favorecía también la indianización de las comunidades locales. En interacción con los militantes de la CNJI/CNJCI,

63. *El Universal*, “Conferencias Sobre los Valores Indígenas”, 23 de septiembre de 1952.

64. “Del mismo grupo autóctono surgió la proposición de que el Día del Indio Americano no sea el 14 de abril sino el 19 del mismo mes, fecha en que por vez primera se pusieron en contacto los indígenas en la sesión plenaria celebrada en la posada de Don Vasco”; “Clausura del congreso indigenista”, *El Nacional*, 25 de abril de 1940.

65. “Editorial. El Día del Indio”, *Boletín Indigenista*, 1942, vol. 2, n° 1, p. 1.

66. Cf., por ejemplo: “México se ha Encontrado a sí Mismo en el Arte Escénico. Bello Festival del Indio”, *El Nacional*, 23 de abril de 1949; “El Día del Indio”, *Boletín Indigenista*, vol. 10, n° 2, junio de 1950, p. 134; “El Día del Indio fue Celebrado con un Consejo Nacional”, *La Voz del Indio*, 1 de mayo de 1957, p. 2-3.

67. “Programa de las Festividades con que se Celebrará el Día del Indio”, *El Nacional*, 18 de abril de 1958.

varios actores rurales optaron por la estrategia de la alteridad para obtener más consideración por parte de las autoridades.

Las comunidades rurales y los usos locales de la indianidad

En junio de 1952, los miembros del Comité Regional Indígena de Orientación Política, organización oaxaqueña dependiente de la CNJCI, escribieron al director de *La Voz del Indio* para pedirle ayuda ante los problemas causados por el “reacomodo”:

“[...] le suplicamos tenga a bien insertar en las columnas del periódico que dirige [*sic*], nuestra protesta por el abandono en que se nos tiene en esta región del Papaloapan, pues creemos que las familias indígenas que hemos acudido a solicitar nuestros lotes, debemos contar con la dirección de nuestras instituciones especializadas, como son la Dirección de Asuntos Indígenas o el Instituto Nacional Indigenista. Es cierto que la Comisión del Papaloapan nos atiende pero no sería mejor que nuestras instituciones nos orientaran para levantar nuestras casitas, iniciar cultivos, etc., hay también algo muy importante, la atención médica, nosotros hemos tenido noticias de que en la ciudad de México en nuestro Departamento de Asuntos Indígenas hay muchos médicos, no podrían enviarnos a algunos que vinieran a enseñarnos a curarnos de los males más rudimentarios como son las enfermedades del estómago, el paludismo y las enfermedades de los niños [...]”⁶⁸.

Firmado por ocho habitantes de la colonia Cozoltotec de Temascal (Oaxaca), la carta de los lectores de *La Voz del Indio* nos muestra hasta qué punto los indígenas consideraban a la DGAI y al INI como “sus” instituciones. De manera general, los archivos de la Presidencia de la República confirman la existencia de una auténtica sed de indigenismo por parte de los indígenas. Las comunidades podían agradecerle al presidente su política indigenista, tal y como lo hicieron las autoridades de Zacapu (Michoacán) que, a inicios de 1947, mandaron el siguiente telegrama a Miguel Alemán:

“Seiscientos indígenas poblado santa fe de la laguna nuestro conducto agradeciente acuerdo dicto reinstalando servicio procuradurías hoy dentro secretaria educación pública coma cuyas procuradurías desarrollan valioso trabajo favor resolución nuestros angustiosos problemas [...]”⁶⁹.

Otros habitantes de la República pedían directamente la creación de centros del INI, como los “1.500 padres indígenas de familia reunidos en el comité

68. “Proteste usted”, *La Voz del Indio*, 5 de julio de 1952, p. 2.

69. AGN, MAV, exp. 480/1, Telegrama de Jesús Luciano a Alemán, 26 de febrero de 1947.



pro-centro coordinador indigenista de la zona maya” que escribieron al presidente Ruiz Cortines a finales de 1954⁷⁰. Los que se identificaban como indígenas a nivel local hacían generalmente suya la meta oficial del indigenismo: la “incorporación del indio a la civilización”. En agosto de 1941, la Sociedad de Alumnos del internado indígena de Matlapa (San Luis Potosí), alertaba al presidente Ávila Camacho en los siguientes términos:

“Elevamos ante Ud. enérgica protesta suplicándole haga saber al Departamento de Asuntos Indígenas que nuestra incorporación es imposible de conseguirse únicamente con buena voluntad; necesitanse elementos, vestuario suficiente, medicinas, anexos, etcétera” [apud Greaves, 1999, p. 380].

A inicios de 1962, la Asociación Regional de Zapotecas Oaxaqueños pedía al presidente Adolfo López Mateos la creación de un centro coordinador del INI para la Sierra de Juárez. Según esa asociación, el nuevo centro debía servir a “la incorporación de nuestros pueblos [...] a la civilización”⁷¹. No parecía haber contradicción entre presentarse como indígenas y usar la terminología oficial de la asimilación.

La identificación indígena podía ser estratégica y flexible, tanto a nivel de los directivos del movimiento nacional como a nivel local. En septiembre de 1956, el director de la Escuela Rural Federal de Lalana (Oaxaca) y el presidente de la sociedad de padres de familia de dicha escuela solicitaron la intervención de *La Voz del Indio* ante la SEP para obtener más maestros, teniendo en cuenta que esa institución velaba “por los problemas de Escuelas, Ayuntamientos y demás de los pueblos indígenas o mejor dicho de los pueblos serranos”⁷². La identificación indígena podía entonces ser un recurso legítimo para los que se consideraban al mismo tiempo campesinos o, como en Oaxaca, “serranos”. De hecho, la CNJI/CNJCI tenía lazos estrechos con la Unión Serrana Oaxaqueña. En 1952, cuando Onésimo Ríos Hernández quiso obtener el reconocimiento del PRI para ser diputado federal, invocó tanto el apoyo de los zapotecas y mixtecos como el de los serranos, lo cual permitía también seducir a los electores “mestizos”⁷³. La identificación indígena era entonces maleable y podía mezclarse con otras identificaciones sociales.

En suma, la “nebulosa autóctona” que surgió en el México posrevolucionario no tenía fronteras claras, al igual que la “definición del Indio y de lo Indio”

70. AGN, ARC, exp. 485.1/3, Carta del Comité Pro-Centro Coordinador Indigenista de la Zona Maya a Ruiz Cortines, 12 de noviembre de 1954.

71. AGN, fondo Adolfo López Mateos, exp. 482.1/2, Carta de la Asociación Regional de Zapotecas Oaxaqueños a López Mateos, 6 de enero de 1962.

72. “Carta de nuestros lectores”, *La Voz del Indio*, 15 de diciembre de 1956, p. 2.

73. Archivo personal de Onésimo Ríos Hernández, Comité Político Pro-Onésimo Ríos H. para Diputado Federal, 10 de febrero de 1952. El lema del comité era: “Por una genuina representación Serrano-Zapoteca-Mixe”.

formulada por Alfonso Caso en 1948. Sin embargo, un conjunto de aspiraciones unía claramente a una serie de actores muy diferentes, fuesen políticos, maestros, estudiantes o padres de familia, o habitantes de la capital o de los pequeños pueblos de Guerrero, Oaxaca o Veracruz. El anhelo general de quienes se identificaron como “indígenas” era el desarrollo general del indigenismo y su indianización práctica, es decir, que las políticas de la DGAI o del INI pudieran estar orientadas por sus beneficiarios y que los más “capacitados” de ellos pudieran tener voz y voto en el dispositivo diseñado para solucionar sus problemas. La indianización simbólica, mediante el uso de la categoría “indígena” o la invocación de la historia monumental, justificaba la indianización práctica.

Por consiguiente, la historia del indigenismo no se puede escribir sin examinar su recepción subterránea y la movilización constante de su público principal. El activismo de los militantes de la alteridad contrastaba en gran medida con la visión que podía tener la opinión pública mestiza de los grupos indígenas. En octubre de 1948, un editorialista del periódico oficial definía a los indios como pasivos, cualidad que, según él, habían heredado del periodo colonial: “El indio, como una reminiscencia del tiempo de la dominación española, conserva los signos del recato; en sus actos la timidez emerge a la superficie confundiendo en ciertas ocasiones con la cortesía”⁷⁴. Sin embargo, la “nebulosa autóctona” fue sumamente activa, pronunciando discursos, mandando cartas y telegramas, organizando congresos y reuniones, creando su propia prensa, militando en el PRI, construyendo escuelas, abriendo caminos, celebrando a Juárez y a Cuauhtémoc, denunciando caciques y pidiendo tierras.

La formación de esa nebulosa se anticipó en parte al nacimiento del “indigenismo participativo” de los años setenta [Muñoz, 2016] y a la reestructuración paralela del movimiento indígena [Mejía Piñeros y Sarmiento Silva, 1991]. En los tiempos del “milagro mexicano”, de la industrialización, de la sociedad de consumo y de la urbanización anárquica, los indígenas, o más bien los que hablaban en su nombre, querían sobre todo ser visibles y escuchados. La identificación indígena era indisociable de una experiencia general de desprecio y de racismo. En otras palabras, ser indígena no era solamente una estrategia individual o colectiva, fría o calculadora, sino también un conjunto de emociones, una reacción epidérmica ante el desdén social, una pasión orgullosa por defender a los olvidados de la modernidad. Elogiada por *La Voz del Indio*, la película indigenista *Raíces* (1955) plasmaba, probablemente mejor que cualquier análisis histórico, la sed de reconocimiento de un grupo marginal que fue grotescamente caricaturizado por el cine mexicano de la “época de oro”. Dejemos entonces la última palabra a la crítica autóctona y a la jubilación de los “vencidos”:

74. Manuel Lerín, “Lealtad y Conservación de lo Indio”, *El Nacional*, 4 de octubre de 1948.



“Un extranjero arqueólogo, llega al Tajín acompañado de su esposa; súbitamente se ve acosado por instintos seniles, ante la fragancia y juventud de una linda Papanteca que lo rechaza; recuerda que se dice que el indio, es fácil presa de la ambición, propone al padre de la moza dinero, mucho dinero, y mejorarle su ‘raza’ con un nieto mestizo de extranjero blanco. El indio lo escucha inmutable, reflexiona y pausadamente le contesta que la proposición es razonable: que mucho le gustaría esa mezcla de razas, a su vez propone doble cantidad de dinero pero por la esposa del extranjero. Este se queda de una pieza, el indio le regresa la ofensa cruda y descarnada. Una buena lección para los que piensan que el indio no tiene dignidad”⁷⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- BOSSANO Luis, 1944, “Raza e Inteligencia”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 6, n° 3, p. 275-276.
- CAMP Roderic Ai, 1976, *Mexican Political Biographies, 1935-1975*, Tucson, University of Arizona Press.
- DAWSON Alexander, 2004, *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*, Tucson, University of Arizona Press.
- FARÍAS MACKEY María Guadalupe, 2010, “Cárdenas, el indigenista”, en Samuel LEÓN GONZÁLEZ (ed.), *El Cardenismo 1932-1940*, Indigenismo, Inter American Indian Institute, authority criticism, historiography, Fondo de Cultura Económica, p. 258-323.
- GILLINGHAM Paul, 2005, “The Emperor of Ixcateopan: Fraud, Nationalism and Memory in Modern Mexico”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, n° 3, p. 561-584.
- GILLINGHAM Paul, 2009, “Baltasar Leyva Mancilla de Guerrero. Learning Hegemony”, en Jürgen BUCHENAU & William BEEZLEY (ed.), *State Governors in the Mexican Revolution, 1910-1952. Portraits in Conflict, Courage and Corruption*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- GIRAUDO Laura, 2006, “El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998)”, *América Indígena*, vol. 62, n° 3, p. 6-34.
- GIRAUDO Laura, 2011, “Un campo indigenista transnacional y ‘casi profesional’: la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indígenas”, en Laura Giraudo & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (ed.), *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- GIRAUDO Laura, 2012, “Neither ‘Scientific’ nor ‘Colonialist’: The Ambiguous Course of Inter-American Indigenismo in the 1940s”, *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 12-32.
- GIRAUDO Laura, 2017, “Celebrar a los indígenas, defender al indigenismo: el ‘Día del Indio’ y el Instituto Indigenista Interamericano”, *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 43, n° 1, p. 81-96.
- GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2013, “Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 75, n° 4, p. 527-555.
- GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2016, “Soy indígena e indigenista: repensando el indigenismo desde la participación de algunos, no tan pocos, indígenas”, en María Cristina DOS SANTOS & Guilherme GALLEGOS FELIPPE (eds.), *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje*, Jundiaí/SP, Paco Editorial, p. 257-294.

75. “Raíces”, *La Voz del Indio*, 15 de julio de 1955, p. 8, 11.

- GREAVES Cecilia, 1998, "El debate sobre una antigua polémica: la integración indígena", en Pilar GONZALBO AIZPURU (ed.), *Historia y nación (actas del Congreso en homenaje a Josefina Zoraida Vázquez)*, México, El Colegio de México, p. 137-153.
- GREAVES Cecilia, 1999, "Entre tradición y modernidad: el proceso de aculturación en las sociedades indígenas. Los centros de capacitación (1940-1946)", en Pilar GONZALBO AIZPURU (ed.), *Familia y educación en Iberoamérica*, México, El Colegio de México, p. 367-385.
- GREAVES Cecilia, 2006, "La política y el proyecto de educación indígena del avilacamachismo", en María BERTELY BUSQUETS (ed.), *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, Mexico, Ciesas, p. 95-119.
- GREAVES Cecilia, 2015, "Entre el rechazo y la aceptación: pueblos indígenas frente al proyecto de integración nacional", *Ulúa*, n° 26, p. 123-151.
- GUTIÉRREZ CHONG Natividad, 1999, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, Unam.
- INI, 1955, *¿Qué es el INI?*, Mexico, INI.
- IWAŃSKA Alicja, 1977, *The Truths of Others: An Essay on Nativistic Intellectuals in Mexico*, Cambridge, Schenkman.
- LEÓN-PORTILLA Miguel, 1959, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista*, México, Unam.
- LEWIS Stephen E., 2012, "Indigenista Dreams Meet Sober Realities: The Slow Demise of Federal Indian Policy in Chiapas Mexico, 1951-1970" *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 63-79.
- LEWIS Stephen E., 2018, *Rethinking Mexican Indigenismo: The INI's Coordinating Center in the Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LÓPEZ CABALLERO Paula, 2015, "Las políticas indigenistas y la 'fábrica' de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952)", en Daniela GLEIZER & Paula López Caballero (ed.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, UAM/EEYC.
- LÓPEZ CABALLERO Paula, 2017, «Dire l'altérité autochtone. Débats anthropologiques et indigénistes sur le sujet indien au Mexique (1940-1948)», *Mots. Les langages du politique*, n° 115, p. 145-164.
- LOYO Engracia, 1999, *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*, México, El Colegio de México.
- MARTÍNEZ DÍAZ Baruc Noel, 2010, "Aztekayotl – Mexihkayotl. Una aproximación histórica al movimiento de la Mexicanidad (1922-1959)", tesis de licenciatura en Historia, México, Unam.
- MEJÍA PIÑEROS María Consuelo & SARMIENTO SILVA Sergio, 1991, *La lucha indígena, un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI.
- MUÑOZ María, 2016, *Stand Up and Fight: Participatory Indigenismo, Populism, and Mobilization in Mexico, 1970-1984*, Tucson, University of Arizona Press.
- OIKIÓN SOLANO Verónica, 2018, "Fondo documental Victoriano Anguiano Equihua: nutriendo la historia de Michoacán y de México", *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos*, vol. 9, n° 9, p. 236-241.
- OROPEZA KERESSEY Déborah, 2002, "VIII Conferencia Panamericana (Lima, 1938). La creación de políticas de patrimonio cultural y defensa de derechos indígenas", en Carlos MARICHAL (ed.), *México y las Conferencias Panamericanas 1889-1938. Antecedentes de la globalización*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.
- PEÑA Guillermo de la, 2014, "The end of revolutionary anthropology? Notes on indigenismo", in Paul GILLINGHAM, Benjamin SMITH (ed.), *Dictablanda: Politics, Work and Culture in Mexico, 1938-1968*, Durham, Duke University Press, p. 279-298.
- ROBINET Romain, 2019, "Hermanos de raza...": la Confederación Nacional de



- Jóvenes Indígenas, entre el indigenismo y la política (años 1940 y 1950)", en Ivonne MEZA HUACUJA & Sergio MORENO JUÁREZ (eds.), *La condición juvenil en Latinoamérica*, Mexico, Unam/IISUE, p. 275-299.
- ROWE Leo S. & SCOTT James B. (eds.), 1938, *Conferencias Internacionales Americanas, 1889-1936*, Washington, Dotación Carnegie para la Paz Internacional.
 - SARIEGO José Luis, 2002, *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Mexico, INI, Inah.
 - SARIEGO RODRÍGUEZ Juan Luis, 2000, *La cruzada indigenista en la Tarahumara*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM.
 - SMITH Benjamin, 2009, *Pistoleros and Popular Movements: The Politics of State Formation in Postrevolutionary Oaxaca*, Lincoln, University of Nebraska Press.
 - TOPALOV Christian (dir.), 1999, *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France (1880-1914)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

RESUMEN

EL INDIGENISMO DE LOS INDÍGENAS. HISTORIA DE UNA "NEBULOSA AUTÓCTONA" (MÉXICO, DÉCADAS DE 1940-1950)

Este trabajo analiza la conformación de una "nebulosa autóctona" en el México posrevolucionario de las décadas de 1940 y 1950, la cual se estructuró en estrecha relación con el dispositivo indigenista. Compuesta por políticos o intelectuales indios como Genaro V. Vásquez y Juan Luna Cárdenas, por organizaciones aborígenes como la Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas (CNJI, 1946) e incluso por comunidades rurales, esa vasta esfera social tenía un único y mismo objetivo: indianizar práctica y simbólicamente el indigenismo, es decir, orientar y controlar las políticas diseñadas por la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAJ) y por el Instituto Nacional Indigenista (INI), así como construir una cultura política indígena propia, articulada con la cultura revolucionaria mexicana. Este artículo muestra los lazos que unieron a los diferentes actores de esa "nebulosa autóctona" y permite observar las reformulaciones estratégicas de la alteridad indígena ante la formación del indigenismo en México.

RÉSUMÉ

L'INDIGÉNISME DES INDIENS : HISTOIRE D'UNE « NÉBULEUSE AUTOCHTONE » (MEXIQUE, ANNÉES 1940-1950)

Cet article analyse la formation d'une « nébuleuse autochtone » dans le Mexique postrévolutionnaire des années 1940 et 1950, laquelle se structure en lien étroit avec le dispositif indigéniste. Formée par des hommes politiques et des intellectuels indiens comme Genaro V. Vásquez et Juan Luna Cárdenas, des organisations aborígenes comme la Confédération nationale des jeunes indigènes (CNJI, 1946) et, de manière plus éloignée, par des communautés rurales, cette vaste sphère sociale était unie par un seul et même objectif : celui d'indianiser l'indigénisme, aussi bien sur un plan pratique, en cherchant à contrôler les politiques menées par la Direction générale des affaires indigènes (DGAJ) ou par l'Institut national indigéniste (INI), que sur un plan symbolique, en forgeant une culture politique indienne, articulée à la culture révolutionnaire mexicaine. Cet article montre les liens qui ont uni les différents acteurs de cette « nébuleuse autochtone » et permet d'observer les reformulations stratégiques de l'altérité indigène face à la formation de l'indigénisme au Mexique.

ABSTRACT

INDIGENOUS INDIGENISMO: HISTORY OF AN "AUTOCHTHONOUS NEBULA" (MEXICO, 1940s-1950s)

This work analyzes the conformation of an 'autochthonous nebula' in postrevolutionary Mexico (1940s-1950s) which structured in close connection with the indigenist device. Formed by Indian politicians and intellectuals like Genaro V. Vásquez and Juan Luna Cárdenas, aborigine organizations such as the National Confederation of Indigenous Youth (CNJI, 1946) and in a more distant way by rural communities, this vast social sphere had one specific goal: to indianize indigenismo, that is to say to control, in practical terms, the policies implemented by the General Directorate of Indigenous Affairs (DGAJ) or by the National Indigenist Institute (INI), and in symbolical terms, to forge an Indian political culture articulated to the Mexican revolutionary culture. This article sheds light on the links that united the different actors of this 'autochthonous nebula' and helps to understand the strategic transformations of indigenous alterity facing indigenismo in Mexico.

Texte reçu le 6 mai 2019, accepté le 30 janvier 2020

PALABRAS CLAVE

- indios
- indigenismo
- México
- alteridad
- historia política

MOTS-CLÉS

- indiens
- indigénisme
- Mexique
- altérité
- histoire politique

KEYWORDS

- indians
- indigenismo
- Mexico
- alterity
- political history

Désarticuler l'indigénisme officiel

Regards sur l'Institut national indigéniste (1940-1960)

Dans cet article, j'expose certains aspects de l'histoire de l'Institut national indigéniste (*Instituto nacional indigenista*, INI, 1948-2003) et de ses politiques durant ses premières années d'existence. Au-delà de l'intérêt strictement historique, revenir sur les politiques et les acteurs associés à cette institution peut contribuer à éclairer la genèse d'un champ politique aujourd'hui largement structuré, celui de l'autochtonie, entendu comme la participation en politique au nom d'une identité autochtone [Gagné & Salaün, 2009]. Mon regard sur l'institution se veut décentré. À ces fins, je propose de l'examiner à partir des marges les plus diffuses de son action publique, en focalisant sur les acteurs et leurs pratiques sur le terrain. Pour ce faire, je m'appuie sur une source particulièrement riche mais inexplorée : un ensemble de carnets de terrain conservés dans les Archives historiques de l'INI (AH-INI). Les lignes qui suivent n'ont pas vocation à reconstruire un événement, un débat ou un processus social. Elles ont plutôt pour objectif de démontrer le potentiel analytique de ces documents quelque peu ignorés jusqu'aujourd'hui par les historiens, notamment les spécialistes de l'indigénisme et de l'anthropologie. Dans ce sens, je ne soumets pas un argumentaire causal mais j'expose, de manière non péremptoire, les possibles voies qui s'ouvrent grâce à l'analyse de ces documents¹.

Malgré sa centralité dans la discipline anthropologique et dans l'application de la politique indigéniste, le travail de terrain a reçu relativement peu d'attention

* CEIICH-Unam.

1. Cet article s'insère dans un projet de recherche plus vaste d'analyse conjointe de l'histoire des politiques indigénistes et de l'histoire des sciences sociales au Mexique à partir des pratiques d'observation et des interactions établies par les acteurs sur le terrain.

de la part des historiens en tant que lieu productif pour l'analyse². Pourtant, les pratiques scientifiques de terrain et leur évolution dans le temps, ainsi que les interactions sociales, nécessairement personnelles et subjectives, qui apparaissent dans cette expérience de recherche, représentent en effet de riches sources d'informations. Qui plus est, elles constituent une porte d'accès rare à une échelle analytique peu explorée: d'une part, le rythme quotidien et fortuit du monde rural que l'INI prétendait transformer; d'autre part, la vie au jour le jour de cette institution dans ses ramifications les plus ténues et décentralisées, loin – pour le dire de manière familière – du bureau d'Alfonso Caso à Mexico, d'où l'on prétendait établir l'orthodoxie institutionnelle. Dimension que nous pourrions, par un libre emprunt à la théorie du pouvoir de Michel Foucault, qualifier de «capillaire».

Comme nous le verrons, ces documents représentent un matériel exceptionnel dans l'effort de reconstruction d'une autre histoire de l'indigénisme et de l'anthropologie. Au lieu des doctrines, des programmes et des résultats, sont mis au centre de l'analyse les mécanismes, les acteurs et les contradictions qui ont conditionné à «ras le sol», sur le terrain, la construction et la reproduction de ce projet institutionnel.

Ce regard décentré sur l'institution cherche donc à problématiser ce que j'appelle «l'archive indigéniste», établissant ainsi un parallèle avec «l'archive coloniale» dont parle Ann Laura Stoler (2002, 2010). Selon cette anthropologue et historienne, ce concept fonctionne comme une métaphore puissante pour l'analyse de tout corpus de collections et d'oublis sélectifs qui reprend et actualise des systèmes énonciatifs préexistants, fortement liés au pouvoir politique. En mobilisant la notion d'archive de Michel Foucault, l'historienne suggère d'approcher l'archive non pas en appliquant une simple logique extractiviste, mais en comprenant les dynamiques et les ruptures qui l'habitent, ce qu'il est possible de dire et ce qui, à l'inverse, se trouve occulté [Stoler, 2002, p. 94]. En raison des liens avec le pouvoir politique dans le cas que j'étudie, cette approche de l'archive suppose, en dernière instance, la réalisation d'une ethnographie de l'État-nation mexicain.

Je commencerai par situer brièvement l'INI dans le panorama plus large des projets gouvernementaux destinés à la population rurale au Mexique. Dans un deuxième temps, je présenterai une synthèse de la littérature historique récente au sujet de cet Institut afin de situer ce travail historiographiquement. La dernière partie présente le corpus des carnets et examine leurs contenus.

2. Diana Schwartz-Francisco [2016] utilise des carnets de terrain dans son étude sur l'embouchure du Papaloapan. Eduardo González-Muñiz [2019] souligne également l'importance du travail de terrain pour l'histoire de l'anthropologie. Haydée Hernández López [2018], Mónica Salas [2018] et Manuel Burón Díaz [2017] étudient, quant à eux, le travail de terrain archéologique. Pour d'autres contextes que le Mexique, voir Lynn Schumaker [2001].



L'Institut national indigéniste

L'INI voit le jour en 1948, presque une décennie après la création, au Mexique également, de l'Institut indigéniste interaméricain (III), résultat des accords conclus en 1940 au Premier Congrès indigéniste interaméricain, tenu à Páztcuaro³. L'INI naît dans un contexte politique de consolidation de l'hégémonie du parti unique et d'orientation explicite vers l'expansion capitaliste [De la Peña, 2014]. Le potentiel transformateur de son action se trouve ainsi fortement amoindri. Cependant, l'INI fut la seule institution à établir une politique spécifique à l'égard des populations identifiées comme autochtones qui ait survécu aux élections présidentielles, malgré un budget rachitique et diverses périodes de crise avérées⁴.

La première mission de l'Institut est d'assister le gouvernement dans son projet de construction d'un barrage nécessitant le déplacement de milliers d'habitants ruraux identifiés par les indigénistes comme « indiens » [Schwartz-Francisco, 2016]. En 1951, divers aléas conduisent l'équipe de l'INI à créer le premier Centre coordinateur indigéniste tzeltal-tzotzil (CCI-TT) à San Cristóbal de las Casas, au Chiapas, principal noyau urbain de la région de Los Altos, où vit une population « non autochtone » ayant une relation complexe et violente avec les habitants des villages environnants identifiés comme « indiens » [López Caballero, 2015]. Le CCI-TT est donc implanté dans cette ville métisse d'où il prétend diffuser son « action intégrale » : création d'infrastructures (routes, hôpitaux, écoles, etc.), éducation, santé, développement du secteur de l'agriculture et de l'élevage, démocratisation de la vie politique des villages⁵.

Le modèle d'intervention élaboré au Chiapas jette les bases du développement de la politique indigéniste durant les vingt années suivantes et est utilisé comme mécanisme d'intervention dans les autres régions du pays où l'INI est présent : la Sierra Tarahumara (1952), la Haute Mixteca et la Mixteca côtière (1954), les États de Yucatán (1959), de Nayarit (1960), de Guerrero (1963), du Michoacán (1964), de Puebla (1968) et du Guanajuato (1969). L'accent étant mis sur l'intégration des populations autochtones à la Nation tout en conservant leurs cultures, la recherche anthropologique occupe une place prépondérante au sein de l'INI durant cette période. Théoriquement, chaque intervention publique doit s'appuyer sur des études approfondies de la réalité sociale, des besoins et de

3. Ce congrès est organisé par le Département des affaires indigènes (créé en 1936 et vidé de sa mission dès le changement de gouvernement de 1941). Avant la création de l'INI, les principales actions s'adressant spécifiquement aux populations autochtones concernent le domaine éducatif.

4. Pour une synthèse de ses mandats, voir la loi de fondation [DOF, 1948].

5. Selon Lewis [2018, p. 86], la focalisation sur les communautés indiennes comme domaine d'action privilégié du travail de l'INI a davantage été une conséquence du projet que son moteur.

la culture du groupe autochtone en question. L'indien et sa culture, thématique par excellence de la discipline anthropologique de l'époque, deviennent aussi les sujets de l'intervention de ce nouvel organisme gouvernemental.

Cette « affinité élective », dans le cas mexicain, entre indigénisme et anthropologie se traduit par la circulation de personnes, d'idées, de pratiques, etc. entre ces deux domaines, précisément au moment où ils sont en train de se consolider et de s'institutionnaliser. Cette correspondance entre un projet scientifique et une politique publique explique concrètement le nombre important d'employés de l'INI formés à l'anthropologie et l'utilisation des méthodes de celle-ci pour exécuter ses politiques. L'action indigéniste de l'INI s'inspire par exemple largement du travail de terrain (et de l'usage de carnets que les anthropologues rédigent au cours de celui-ci). Ces méthodes, qui sont la condition de possibilité de l'anthropologie, deviennent un passage obligé dans l'exécution des politiques de l'Institut.

L'analyse de ces carnets de terrain permet de chambouler la prose même de cette institution et contribue ainsi à nourrir la littérature sur l'histoire de l'indigénisme, désarticulant, depuis divers points de vue, ce que je nomme ici « l'archive indigéniste ».

Désarmer l'« archive indigéniste »

Les premiers travaux à avoir abordé les activités de l'INI furent l'œuvre des acteurs engagés dans la direction même de son projet. Ils célèbrent donc son programme [Aguirre Beltrán, 1957 (1992); Caso, 1954; INI, 1978; Romano Delgado, 2002]. La critique du projet fut énoncée de l'intérieur même de ce champ scientifique et gouvernemental, reproduisant ainsi nombre des présupposés de ses promoteurs [Bonfil, 1987; Friedlander, 1977; Warman *et al.*, 1970]. On retrouve la même tendance dans les récits les plus canoniques sur l'histoire de l'anthropologie mexicaine [Olivé Negrete, 2000; Fabre, 1996; Téllez Ortega, 1987; Portal & Ramírez, 2010]. Dans ces trois cas, il s'agit d'une histoire institutionnelle et, dans une certaine mesure, d'un regard rétrospectif, qui prend le résultat (la création d'institutions et de politiques publiques) pour la cause. En outre, cette littérature nourrit, au lieu de questionner, « l'archive indigéniste », c'est-à-dire l'ordre établi par l'institution via ses documents et ses publications.

Cette « archive indigéniste » est néanmoins réinterprétée et questionnée selon divers angles d'attaque, différentes stratégies. L'un des procédés utilisé pour désarmer l'ordre narratif institutionnel de l'indigénisme consiste à dépasser la « vitrine » où les institutions indigénistes exhibent leurs résultats (publications, rapports, allocutions publiques). Pour ce faire, il s'agit d'étudier l'ensemble des pratiques routinières et des décisions internes, quotidiennes, qui les ont lentement façonnés, donc de révéler les préoccupations et les intérêts propres aux acteurs pris dans le cours des événements – et ainsi éviter les lectures téléologiques dont nous parlions plus



haut. À titre d'exemple, les études fondatrices de Giraudo [2006, entre autres] et celle de Giraudo & Martín-Sánchez [2011] ont mis en lumière les tensions et complexités internes de l'indigénisme interaméricain des années 1940. Dans son étude pionnière, Sariego [2002] reconstruit l'histoire longue des interventions gouvernementales dans la Sierra Tarahumara (Chihuahua), dont celles de l'INI. Dans le même sens, l'excellent travail de Lewis [2018] met en lumière l'histoire complexe du Centre coordinateur indigéniste au Chiapas en faisant appel à la correspondance interne, aux rapports *in situ* et à toute la « littérature grise » conservée dans les archives de l'INI (voir Ayala dans ce numéro). Muñoz [2016] aborde l'indigénisme des années 1970 à travers l'analyse du Congrès indigène tenu cette année-là à Pátzcuaro, dont l'objectif est de « refonder » cette politique. Saldívar Tanaka [2008] propose enfin une ethnographie des pratiques institutionnelles de l'INI au cours de sa dernière phase, peu avant sa suppression définitive (1997-2003)⁶. Cette méthodologie qui aborde l'institution d'une manière que nous pourrions qualifier d'« internaliste » permet d'en donner une image différente : un agrégat plus hétérodoxe, évoluant dans le temps, aux limites matérielles et humaines rendues ainsi plus manifestes, en comparaison à l'image lisse et fonctionnelle que l'institution donne habituellement d'elle.

Une autre ressource utilisée pour déstabiliser « l'archive indigéniste » s'abreuve d'histoire conceptuelle. Elle part des prémisses suivantes : les concepts ne sont ni neutres ni objectifs ; et propose donc de retracer la généalogie des idées et des concepts clés de l'indigénisme. Les termes « race », « indien » ou « communauté indienne » sont ainsi interrogés à nouveaux frais. Ces études cherchent à démontrer qu'un grand nombre des catégories mobilisées par l'indigénisme sont profondément historiques – ou idéologiques. Ce qui signifie que leur contenu révèle, d'une part, le régime de vérité d'un moment historique donné, et ne se stabilise, d'autre part, que dans le temps, de manière progressive, souvent en parallèle des politiques indigénistes. Giraudo et Martín-Sánchez [2013] reconstruisent les débats au sujet de la « race » publiés dans diverses revues scientifiques au début des années 1940. Cunin [2020 ; ainsi que son article dans ce même dossier], pour sa part, s'intéresse à l'œuvre de l'anthropologue physique Juan Comas et à sa lutte pour une science anti-raciste. Giraudo [2014] montre les difficultés rencontrées par l'INI pour uniformiser la catégorie d'« indien » au niveau continental pendant les années 1940 et 1950. Legarreta [2018] discute également de la catégorie d'« indien » au Mexique et de l'altérité qu'elle instaure dans le cadre du projet national au début des années 1940. Schwartz-Francisco [2018] et López Caballero [2017] s'intéressent à différents processus ayant contribué à donner un contenu à la catégorie « indien » dans les domaines respectifs de l'histoire sociale et intellectuelle de l'indigénisme. Toutes

6. Au sujet du travail de l'INI dans l'embouchure du Papaloapan, voir aussi Schwartz-Francisco [2016]. Sur la création du Centre coordinateur indigéniste Tzeltal-Tzotzil, voir López Caballero [2015].

ces études permettent d'approcher le discours anthropologique et indigéniste au regard de ses catégories axiomatiques, offrant ainsi une analyse qui échappe aux vérités fixées progressivement par celui-ci.

Une dernière tentative cherchant à fracturer « l'archive indigéniste » consiste à retrouver les voix peu écoutées ou écrasées par le poids institutionnel de l'Institut, en particulier celles des acteurs autochtones liés à l'INI. Comparées aux stratégies précédentes, ces recherches optent pour une forme de « décentrement » vis-à-vis de l'institution en l'observant depuis ses marges physiques ou symboliques, raison pour laquelle certaines d'entre elles se focalisent plutôt sur l'échelle régionale ou locale. Ce choix met en lumière des processus ou des acteurs peu, voire inconnus, tout en diversifiant l'histoire de l'indigénisme à travers des narrations intégrant des temporalités et des centralités différentes de celles de l'histoire plus institutionnelle. Élaborée principalement à partir de témoignages oraux des habitants de la région, l'étude pionnière de Rus [1995] sur l'histoire de la présence étatique à San Juan Chamula (Chiapas), entre 1930 et 1960, constitue un travail exemplaire⁷. L'auteur montre de manière convaincante comment, au niveau local, les motivations des acteurs autochtones et les effets des politiques indigénistes ont, dans une grande mesure, échappé aux projections des concepteurs de cette politique. Dillingham [2015], pour sa part, se concentre sur l'indigénisme post-1968 à Oaxaca en s'intéressant à toute une génération de « promoteurs indigènes⁸ » et à leur participation au mouvement social exigeant de meilleures conditions de vie et davantage de droits politiques. Pour finir, Robinet [2020, *voir aussi ce dossier*] a analysé, d'après plusieurs points de vue, les témoignages des intellectuels se définissant comme des « indiens » ayant promu la création d'organismes exclusifs de représentation basés sur l'appartenance à la « race indienne », depuis les années 1940. Son étude montre comment la rhétorique officielle de l'INI a pu être appropriée et réutilisée par d'autres groupes sociaux. Toute cette littérature propose des analyses plurielles de l'indigénisme en s'écarter de la vision normative portée par ceux qui ont conçu le projet et l'ont mis en forme ; elle témoigne des usages, parfois stratégiques des institutions et des rhétoriques indigénistes par les intermédiaires et les bénéficiaires de cette politique publique.

La contribution de cet article peut être rangée parmi ce dernier groupe. Bien que cet article ne reconstruise pas des processus historiques à une échelle locale, en

7. Sur ce même sujet, voir le travail de Melenotte [2017].

8. Afin de promouvoir le changement culturel désiré, l'une des stratégies fondamentales de l'INI a consisté à former des jeunes issus des villages et régions où l'Institut souhaitait intervenir. Ces jeunes gens étaient désignés comme « promoteurs culturels bilingues » et censés jouer le rôle d'intermédiaires entre l'institution et les habitants, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation. La bibliographie concernant ces acteurs n'est pas très abondante, notamment concernant les débuts de l'INI. Au-delà des articles déjà cités, voir Luz Olivia Pineda [1993] et Alicja Iwańska [1977]. Sur les maîtres bilingues huicholes, voir Daniele Inda (dans ce dossier et plus bas dans cet article).



examinant plusieurs carnets de terrain ethnographiques, il recense des informations sur des acteurs et des événements agissant sur ce plan. L'accès à l'histoire de l'indigénisme par ces carnets offre des lignes de fuite aux récits complets, fermés, structurés et cohérents produits par les cadres de l'institution, base de la rhétorique officielle. C'est cette dimension qu'il cherche à restituer ici. Les carnets de terrain donnent en effet à voir, au contraire des discours officiels, la face chaotique, fortuite et non systématique de la politique publique et du savoir anthropologique. Ces sources offrent ainsi un contrepoids à la prose ordonnée et totalisante des cadres de l'INI, exclusivement riviée à des résultats. À des fins explicatives, les exemples suivants sont ordonnés selon trois axes : le monde rural à l'arrivée de l'INI, l'INI vu depuis le terrain, enfin, les acteurs locaux de la transformation indigéniste.

Le terrain de l'indigénisme officiel

Dans les Archives historiques de l'INI (AH-INI), les carnets de terrain ne font pas partie d'un dossier plus vaste (aux côtés de documents similaires ou d'autres types d'études portant sur la même région ou datant de la même époque). On y trouve rarement des renseignements concernant les objectifs poursuivis, les commanditaires, les domaines d'observation privilégiés ou le processus ayant conduit au choix du lieu de recherche. En général, il s'agit de documents écrits à l'attention de l'anthropologue lui-même. Du fait de ces caractéristiques, ces carnets établissent une sorte de discontinuité dans l'ordre des archives. Leur dimension et leur durée sont variables. Parfois, ils se présentent comme des carnets de bord journaliers, d'autres fois, les données sont recueillies sans que soient mentionnées les dates ni les lieux. Ils sont tous dactylographiés, preuve qu'un travail de synthèse et d'ordonnancement a été réalisé par le chercheur (voir tableau). Chaque carnet décrit des micro-situations circonscrites dans le temps et dans l'espace. Ils ont été rédigés entre 1941 et 1962 et portent sur différents villages principalement situés dans Los Altos (Chiapas), la Mixteca (Oaxaca), le bassin de Papaloapan, la région côtière de Oaxaca et la Sierra Tarahumara. Ils offrent généralement une information fragmentaire et partielle, au même titre, d'ailleurs, que la perception « au ras du sol » du chercheur.

SYNTHÈSE INFORMATIVE DES TRENTE CARNETS DE TERRAIN TROUVÉS DANS LES AH-INI

Lieu de rédaction		Année de rédaction		Auteur(e) par sexe	
Chiapas	5	1948-1954	6	Homme	27
Mixteca	8	1955-1960	19	Femme	3
Tarahumara	3	1960 et plus	2		
Bassin du Papaloapan	7				
Autres lieux	7				

Source : *Élaboré par l'auteure.*

La rencontre avec les mondes ruraux

En 1952, Sergio Morales (1926-1953), jeune spécialiste en anthropologie appliquée, est chargé par l'INI d'étudier la région de Los Altos, au Chiapas, dans le cadre de la préparation des différentes missions attribuées au CCI-TT [s.a, Homenaje póstumo, 1953]. Morales aborde des thématiques très variées, allant de l'organisation du marché de San Cristóbal de las Casas à l'alcoolisme, en passant par l'organisation politique des villages environnants (*parajes*), les difficultés d'établissement de l'INI, les fêtes, etc. Ses descriptions sont émaillées de multiples anecdotes retraçant l'oppression et l'inégalité de traitement entre indiens et *ladinos* [non-indiens], comme en témoigne entre autres la ritournelle d'injures quotidiennes :

«Un vendeur de *panela*⁹ fait un compte d'apothicaire¹⁰ à un groupe de *chamulas*¹¹ ayant acheté des *mancuernas de piloncillo*¹² avec un billet de vingt pesos. Ces derniers comptent la monnaie plusieurs fois, discutant entre eux en *tzotzil*, et se retournent vers le vendeur en lui faisant un geste négatif de la tête. Le vendeur refait bizarrement les comptes [...], d'une manière incompréhensible pour moi et qui doit sûrement embrouiller les indiens [...]. Finalement, peut-être parce qu'il a vu que je l'observais, il leur dit : "Prenez votre peso et dégagez"¹³». [AH-INI, Morales, 1952, p. 3]

Morales décrit également ses voyages dans les environs de San Cristóbal, par exemple dans le contexte du carnaval de San Juan Chamula. Il ne se limite pas à décrire les aspects les plus attirants de la cérémonie religieuse, mais observe également la dynamique sociale qui l'entoure :

«Voilà que les coups apparaissent. Il est bientôt trois heures de l'après-midi. Il y a déjà une bonne quantité de blessés. Les hommes frappent les femmes et les enfants [...]. Les autorités n'arrivent pas à couvrir tout le champ de bataille. Partout, des coups volent.» [*Ibid.*, p. 8, 27]

Il souligne également la stérilité des actions indigénistes dans le village dans le but de modifier les modèles de comportement les plus enracinés, en l'occurrence, ici, liés à la violence :

9. Bloc de mélasse de canne à sucre solidifiée [NdT].

10. En espagnol, *las cuentas del gran capitán*.

11. Ethnonyme des habitants de San Juan Chamula, village dont les habitants parlent la langue *tzotzil*.

12. Bloc de mélasse de canne à sucre vendue sous une forme pyramidale [NdT].

13. Autres exemples de situations similaires : les indiens ne peuvent pas entrer dans les magasins de San Cristóbal (p. 1), les indiens ne peuvent pas marcher sur le trottoir (p. 2), un perceuteur de marché (*cobrador de piso*) dans le marché (p. 10-11), idées reçues sur la propreté et la saleté chez les indiens selon un *ladino* de Tenejapa (p. 91) ; «les indiens sont embarqués [à l'entrée de San Cristóbal] pour réparer les routes» (p. 94).



« Un grand nombre de blessés auraient besoin d'une prise en charge médicale. Le dispensaire est plus que jamais nécessaire, et pourtant, il n'y a personne. J'ai demandé à Salvador et Domingo [les promoteurs locaux de l'INI] de recevoir les blessés, ils m'ont dit qu'ils ne pouvaient pas [...]. Je leur ai donc demandé de les renvoyer vers nous. Nous avons ouvert le dispensaire mais avons attendu en vain, ils n'ont envoyé personne. » [*Ibid.*, p. 28]

La visite de Morales aux côtés de l'anthropologue Julio de la Fuente, alors directeur du CCI-TT, à San Andrés Larraínzar, où ils se rendirent afin de discuter de la construction d'une route, est assez représentative des relations sociales qui règnent dans la région.

« Les *ladinos* nous ont accueillis en grande pompe. Nous sommes entrés en premier [à la mairie], eux ensuite, et enfin les autorités indiennes. Ils nous ont demandé de nous asseoir, ils se sont assis à leur tour, les Indiens sont restés debout. J'ai cherché des chaises et leur ai donné la mienne pour qu'ils s'assoient. » [*Ibid.*, p. 40]

La discussion au sujet de la construction d'une route reliant San Andrés à Chenalhó, où il est question de mobiliser de la main-d'œuvre autochtone, a principalement lieu entre les *ladinos* et de la Fuente. Morales retranscrit sa discussion avec le maire *ladino* à la fin de la réunion, durant laquelle ce dernier lui raconte la manière dont les autorités indiennes sont élues dans la région :

« Nous allons au *cabildo*¹⁴ écouter leurs discussions [celles des autochtones]. Ils débattent et proposent des noms... si on n'aime pas, on leur dit : "Non, il est mal élevé celui-là, il se bourre la gueule souvent et devient malpoli". La *indiada*¹⁵ répond : "Ok, patron"; et ils cherchent quelqu'un d'autre. Tout est très pacifique par ici. C'est la coutume, et comme la coutume fait la loi, alors tout roule. » [*Ibid.*, p. 58]

La violence de l'ordre socio-économique et interethnique est perceptible dans tous ces témoignages ; dans les actes, mais aussi, comme l'atteste l'exemple ci-dessus, dans le vocabulaire utilisé pour se référer aux autorités indiennes (*la indiada*). L'affirmation finale du représentant *ladino* quant à la stabilité et à la paix supposées caractérisant l'ordre politique local est d'ailleurs significative. Ce témoignage met de fait en évidence la fracture en train de se consommer, toute ténue et lente soit-elle. Cela transparait dans la discussion entre Morales et un individu ayant assisté à la réunion, que Morales identifie comme indien :

« J'ai mentionné la route afin de tirer des informations à ce sujet. Il était d'abord très méfiant : "Aux *ladinos* de décider", disait-il. Plus tard, alors qu'il était en confiance, il m'a avoué que les indiens ne veulent pas prêter *servicio* pour la construction de la

14. Conseil municipal [NdT].

15. Terme péjoratif qui se réfère aux autochtones et les dépeint comme une masse amorphe et homogène, barbare et parfois violente [NdT].

route [travail gratuit]. “Les gens ne veulent plus rendre service”, dit-il, “depuis que le papier du gouvernement a été publié. Le document dit que le service n'existe plus. Il existe bien, ce papier.” » [*Ibid.*, p. 65]

Les réalités décrites dans le carnet de Morales vont dans le sens des représentations les plus courantes circulant jusqu'à aujourd'hui dans les médias et dans de nombreux travaux universitaires concernant la situation des populations autochtones dans le Mexique rural. Les circonstances décrites correspondent également à l'image des autochtones que l'INI s'est efforcé de diffuser afin de justifier son travail : celle d'un ordre social dominé par une minorité « non indienne » exploitant la main-d'œuvre et les ressources des habitants indiens de la région, avec la totale complicité des différents échelons gouvernementaux. Cet ordre reposait sur un système de représentations sociales raciste et discriminant, qu'il nourrissait par ailleurs également. La violence interethnique et sociale qui transparaît dans les pages du carnet de Morales est indéniable. Mais, même si le schéma d'intervention conçu à Los Altos a été transposé à d'autres régions, les carnets de terrain d'autres régions permettent de dégager des éléments un peu différents.

Quelques années avant Morales, entre mai et juin 1949, l'anthropologue d'origine cubaine Calixta Guiteras (1905-1988) s'est rendue pour la première fois dans la région de Veracruz¹⁶. Elle est revenue à l'automne puis deux mois encore en 1950. Au cours de cette étape initiale de l'INI, avant même la création du CCI-TT, la mission de Calixta Guiteras était principalement associée au projet de construction du barrage Miguel Alemán, dans le bassin de Papaloapan. L'anthropologue a réalisé son travail de terrain dans le village de Sayula, une des quatre agglomérations popolucas de Veracruz, contribuant ainsi à une recherche plus vaste « incluant d'autres communautés indiennes du bassin de Papaloapan » [AH-INI, Guiteras Holmes, 1952, p. 6].

Ce carnet de terrain comprend 152 pages dactylographiées dans lesquelles sont traitées des thématiques aussi diverses que la situation agraire, les types d'agriculture, le commerce, les métiers, le corps, la santé, le mariage, la grossesse, la maladie, etc. Nous y trouvons également des témoignages sur l'histoire locale. Est fréquemment fait mention dans le carnet de la migration provoquée par la guerre pendant la Révolution :

« Un grand nombre des hommes et des femmes âgées sont partis pendant la période de la Révolution. Ayant travaillé dans les centres urbains [de la région], ils ont suffisamment appris l'espagnol pour se faire comprendre. Certains hommes ont travaillé pendant des années pour les compagnies pétrolières, ont intégré l'armée ou ont été

16. Calixta Guiteras Holmes s'est exilée après l'assassinat politique de son frère et est arrivée au Mexique en 1935. Elle a fait des études d'anthropologie entre 1940 et 1946, et s'est rapprochée du groupe d'anthropologues mexicains reliés à l'anthropologie sociale, alors caractéristique de l'université de Chicago. Voir Ecured [source anonyme, 2020].



employés dans les chemins de fer, avant de retourner dans leurs villages.» [AH-INI, Guiteras Homes, 1952, p. 122]

La représentation commune d'un monde rural aux villages isolés et renfermés sur eux-mêmes ne semble pas correspondre à la réalité décrite par Calixta Guiteras. L'éducation, l'un des axes centraux de l'action de l'INI, est la thématique la plus traitée par cette anthropologue, raison pour laquelle nous nous y attardons. Aux côtés des écoles départementale et fédérale, existait à Sayula la Mission culturelle numéro 22, dépendante du ministère de l'Éducation (SEP). Celle-ci était composée d'un maître d'école, d'une infirmière, d'une assistante sociale, d'un agriculteur, d'un menuisier, d'un tanneur, d'un maçon et d'un professeur de sport. Un témoignage recueilli par l'anthropologue fait le récit de ses débuts :

« À l'annonce de l'arrivée [de la Mission], la rumeur selon laquelle les hommes allaient être castrés se répandit. Tout le monde a fui. » [*Ibid.*, p. 132-133]

Pourtant, la chercheuse retient quant à elle que Juan Robles Castro, le directeur, « est devenu indispensable dans tous les actes publics et jouit d'une grande sympathie [...] » [*Ibid.*, p. 132-133]

Plus bas, l'anthropologue note encore que l'infirmière et l'assistante sociale ont produit des avancées dans le domaine de l'hygiène, de l'enseignement, de la couture et du tissage, etc. Selon elle, il y aurait grâce au travail de la Mission, entre autres, des progrès pour la population :

« [...] du matériel scolaire dans l'école fédérale [...], une bonne harmonie entre les écoles départementale et fédérale, la construction de quelques têtes de puits publiques, l'habillement des enfants, la mise en place de plusieurs cabinets [...] » [*Ibid.*, p. 132-133]

D'autres témoignages donnent à voir le fonctionnement interne de l'école (de l'intérieur de la salle de cours), l'action concrète des maîtres et la perception que l'on a d'eux dans le village :

« Pour les Sayuleños, le maître incarne une culture différente de la leur, méconnue à bien des égards et pour laquelle ils ressentent une grande curiosité. Au-delà de l'enseignement de l'espagnol écrit et parlé, ils attendent du maître qu'il montre l'exemple et soit de bon conseil. » [*Ibid.*, p. 137].

Pourtant, cette attente est souvent déçue :

« Quand ils [les habitants de Sayula] m'en parlent [dit Calixta Guiteras], ils expriment leurs désillusions, ils se sentent trompés ou déçus, et demandent à ce qu'on leur envoie des maîtres "compétents" qui sachent comment éduquer leurs enfants "pour qu'ils ne soient plus arriérés". » [*Ibid.*, p. 137].

Contrairement à l'idée selon laquelle les habitants ruraux seraient réfractaires aux transformations proposées par les différents organes gouvernementaux, dans cet exemple précis, ils semblent adhérer au discours étatique de la modernisation et du progrès¹⁷. Mais l'anthropologue confirme la mauvaise performance des maîtres :

« [...] ils [les maîtres] parlent généralement de manière péjorative de la mentalité indienne, en les qualifiant de “brutes” ou d’“arriérés”, ou, pour les plus indulgents, d’“enfants”. » [*Ibid.*, p. 139-140].

L'auteure considère que

« les maîtres et les maîtresses d'école manquent des connaissances nécessaires pour travailler dans une communauté indienne [...]. Le concept de “race inférieure”, pourtant déjà désuet, qui présuppose l'idée d'une mentalité inférieure – d'une mentalité liée à certaines caractéristiques physiques – perdure encore aujourd'hui chez un grand nombre d'entre eux. » [*Ibid.*, p. 139-140].

Guiteras conclut son carnet en adressant une série de recommandations à l'Institut afin de sensibiliser les maîtres à la cause indigéniste et de leur donner des outils pour leur travail quotidien.

Sur la base des informations contenues dans ces carnets, il est tout d'abord possible de rendre compte des réalités diverses du monde rural des années 1950. Il existe, par exemple, des différences très importantes dans la manière dont les instances gouvernementales sont présentes au niveau local ainsi que dans les réactions des habitants à leur égard. Par ailleurs, les trajectoires historiques de chaque localité (leur abandon pendant la guerre, l'importance du phénomène migratoire parmi ses habitants, la dépendance à l'égard des centres régionaux non autochtones, etc.) conditionnent significativement l'intervention différentielle de l'INI. Enfin, les anthropologues se voient confrontés à des réalités profondément hétérogènes en fonction des tensions ethniques et raciales et de l'ordre social propre à chaque village ou région. Le regard institutionnel a fini par obscurcir cette diversité. Par la suite, l'anthropologie produite au sein de l'INI (tout comme l'historiographie, qui a souvent pris ces perspectives pour des faits historiques) a contribué ainsi à la réification d'une « communauté indienne » homogène et atemporelle, au détriment des sociétés complexes, aux multiples facettes, qu'il est possible d'observer dans les carnets.

17. Ces dialogues, comme toute interaction, sont médiés par la présence de l'anthropologue et certains de ces témoignages peuvent chercher à « satisfaire » ses attentes.



Interactions significatives de l'INI sur le terrain : dépasser ou reproduire les relations de pouvoir verticales

Les carnets de terrain consultés contiennent également des témoignages, des observations et des réflexions au sujet de l'INI et de son fonctionnement local. En 1955, Delia Rizo se rend dans différents *ejidos*¹⁸ récemment créés dans la Sierra Tarahumara (Chihuahua) afin de réaliser un recensement dans le domaine de l'agriculture et de l'élevage pour le Centre coordinateur de la région¹⁹. D'après les informations recueillies, il est possible de déduire que l'auteure parle rarámuri, la langue autochtone de la région. Son carnet est essentiellement constitué de listes des familles rencontrées, avec une description du noyau familial, auxquelles elle adjoint des données socio-économiques (type d'habitat, possession ou non de bétail, niveau d'alphabétisation, etc.). Ce recensement s'accompagne parfois d'une description des activités réalisées par divers représentants gouvernementaux en visite dans la région, principalement des fonctionnaires d'État et le directeur du Centre coordinateur de la Tarahumara (CCI-T), Francisco Plancarte. Delia Rizo prend notamment des notes lors d'une visite de ce dernier dans le village de Cusárare, lors d'une assemblée avec les *ejidatarios* du lieu. À cette occasion, Francisco Plancarte leur explique :

« L'ingénieur Lozano Franco²⁰ va venir [...], vous devrez passer le bonjour au Président [...] et lui dire que les indiens savent travailler et pas seulement se souler, que nous sommes ici tous unis et au travail [...], nous allons distribuer des savons afin que vous soyez propres ; [...] parce que les *chabochis* [non indiens] aiment bien que les gens le soient. » [AH-INI, Rizo, 1955, p. 122].

L'association permanente entre propreté et civilisation – très souvent connotée de racisme – est ainsi présente dans le discours du directeur du CCI-T²¹. On y perçoit également l'effort déployé pour présenter aux fonctionnaires des travailleurs organisés et productifs, autres attributs habituellement associés aux idées de progrès et de développement.

Dans une autre assemblée à Schuarache, où se trouve la scierie *La Bocoína*, l'auteure décrit avec davantage de détails la négociation qui a trait à l'usage des fonds communaux, entre *ejidatarios* et fonctionnaires. Les fonctionnaires expliquent en espagnol que ces fonds doivent être investis dans des biens durables

18. Type de propriété de la terre attribuée à un groupe de paysans pour la cultiver. Ses spécificités juridiques sont définies par l'article 27 de la Constitution mexicaine [NdT].

19. Je n'ai pas réussi à trouver d'autres informations sur cette anthropologue.

20. La seule information que j'ai trouvée est qu'il s'agit d'un fonctionnaire de l'État de Chihuahua.

21. Cette association a été étudiée dans d'autres contextes historiques. Pour le XIX^e siècle au Mexique, voir Wilson [2012] ; pour les années 1920-1930, Acevedo Rodrigo [2012] ; pour un exemple contemporain, Yeh, [2015].

comme des outils ou du bétail, tandis que le commissaire ejidal ou le maître rural traduisent en rarámuri.

«L'un d'eux [des *ejidatarios*] dit qu'ils veulent l'argent en espèces car ils voudraient acheter la scierie [...]. L'ingénieur Rodríguez Gómez [du Ministère de la réforme agraire, SRA] leur dit de bien réfléchir à cette question, car *ils ne savent pas vraiment comment s'organise le travail dans la scierie, qu'ils voudront tous être le chef* et qu'ils ont donc besoin de quelqu'un pour les orienter [...], autrement, ils courent directement à leur perte. [...] Le mieux est qu'ils achètent des chevreaux, des agneaux, des bœufs et des outils de travail, ce dont ils ont le plus besoin. M. Álvarez [représentant de l'INI] [...] dit que, pour avoir une entreprise de la sorte, il faut avoir de l'expérience [...], mais que l'INI peut étudier la question. "Vous n'avez demandé conseil à personne et *l'Institut ne peut pas vous prendre en charge pour l'instant*, par contre, si vous voulez acheter la scierie nous verrons comment vous aider" [...] Un des indiens dit qu'on les paye 2,25 dollars pour la construction de la traverse alors que l'on devrait les payer 2,65 [...]. M. Álvarez promet d'en parler afin d'éviter ces anomalies. Les indiens se sont résolus à acheter du bétail et des instruments de travail. Sur cette décision, la discussion se clôt et nous avons procédé au recensement.» [*Ibid.*, p. 18; les italiques sont miennes].

Cette longue citation illustre parfaitement les contradictions inhérentes au projet indigéniste. Aucun des deux fonctionnaires ne refuse catégoriquement la proposition de ses interlocuteurs, sans pour autant être prêt à y adhérer. Leur discours exprime, par ailleurs, des préjugés. Ils renforcent aussi leur position hiérarchique, par exemple en reconnaissant l'impossibilité de la «prise en charge» par l'Institut. Cette position contraste avec les réponses des *ejidatarios*, fondées sur une logique économique et une exigence de justice. Il paraît clair, à l'aune de cette discussion, que la partie est jouée d'avance et que, bien que le programme de l'INI doive prendre en compte l'avis des acteurs afin de transformer leurs réalités locales, les rapports de pouvoir les plus généralisés continuent d'exister à l'intérieur même de l'INI.

Quelques années plus tard, entre 1957 et 1958, Susan Drucker, jeune étudiante en anthropologie, réalise son terrain auprès du Centre coordinateur indigéniste de Jamiltepec (CCI-J), un village côtier du Oaxaca, dans le cadre de sa licence, financée par l'INI²². Au cours de la première semaine de son séjour, Drucker raconte le déroulé de l'élection de la reine du carnaval. L'une des candidates, Rosita, fait partie d'une famille importante de la région, les Iglesias. Par ailleurs, sa «chef de campagne», Mme Mijangos, est l'épouse du directeur du

22. Le travail de Susan Drucker est analysé en détail dans López Caballero [2020].



Centre coordinateur, M. Rafael Mijangos²³. Chaque participante doit récolter des contributions monétaires au titre de votes. À la fin de la journée,

« pendant le décompte des voix, les Iglesias se moquent à gorge déployée des petites sommes recueillies par Irma [l'autre candidate]. Au moment de l'annonce de la victoire de Rosita, quelqu'un crie : "Ceux du Centre doivent être en train de pleurer, on leur a ôté leur salaire" » [AH-INI, Drucker, 1957, vol. 1, p. 8]

Notée au crayon à papier, en marge du texte, une parenthèse précise :

« [...] cela fait référence aux pressions exercées par Mme M. afin d'obtenir des contributions de la part des promoteurs. Celle-ci était de 10 pesos » [*Ibid.*, p. 8]

Cet épisode révèle la manière dont les relations locales de pouvoir jouent sur différents plans : d'une part, entre les membres de l'INI et les caciques locaux, comme l'illustre ici l'alliance entre l'épouse du directeur et la candidate d'une famille puissante de la région, et, d'autre part, entre le directeur du Centre et les employés autochtones, à qui la dame retire leur paye de la semaine.

Une autre anecdote révèle l'opinion qu'a Drucker du docteur Rafael Mijangos, directeur du CCI-J. Quand elle l'interroge sur le contrôle des naissances, le docteur lui répond qu'« une femme indienne est venue un jour avec une lettre et [lui] a demandé un médicament pour ne pas avoir d'enfants [...] ». Drucker note dans son carnet :

« Elle ne parlait pas l'espagnol, quelqu'un lui avait écrit une lettre [...]. Le docteur dit qu'il peut l'aider si elle vient avec son mari [...]. Elle n'est plus revenue. *Le docteur considère que la culture indienne cherche à procréer... C'est un stratagème de défense pour un peuple dominé.*²⁴ » [*Ibid.*, p. 57 ; les italiques sont miennes]

Drucker note aussi que plusieurs jeunes femmes mixtecas travaillent comme domestiques pour le compte de Mme Mijangos, reproduisant ainsi les relations de classe et la hiérarchie ethnique qu'il était question de combattre [*Ibid.*, p. 360].

Le témoignage d'un promoteur est également significatif de la socialisation faite par l'INI :

« Au Centre, on nous enjoint de dire aux nôtres de ne pas dormir sur le sol, dit Adalberto, alors que maintenant on nous envoie dormir sur de la paille ou dans le camion. Ils sont tous offensés par cet incident. Ils se sentent blessés car [...]

23. Rafael Mijangos Ross fut un cadre important de l'INI. En 1954, il est nommé directeur du CCI de Jamiltepec. En 1960, il est directeur du CCI – Peto (Yucatán) et, en 1964, de celui de Paploapan. En 1966, il dirige le CCI de la région nahua-tlapaneca (Guerrero) et, en 1972, celui de la zone tzeltal-tzotil. Une étude approfondie de son travail reste à faire.

24. La verticalité, traversée par le genre, des relations entre le CCI et les habitants de la région est perceptible dans d'autres témoignages. Sur le refus de se soigner dans le centre coordinateur, voir Susan Drucker, [1957, vol. 2, p. 326]. Sur la supposée bêtise des femmes dans les ateliers de couture, voir Susan Drucker [1957, vol. 1, p. 5 et 144].

M[ijangos] leur a dit : « Vous n'êtes pas des promoteurs. Vous ne promouvez rien. Vous n'enseignez rien. » [Ibid., p. 199]

Face à ce genre de situation, il n'est pas étonnant de voir un maître rural conclure dans un entretien avec Drucker que les « indiens y vont toujours méfiants » [Drucker, 1958, p. 477].

Pourtant, Drucker restitue aussi des témoignages allant dans le sens contraire. Elle fait mention, par exemple, d'une réunion entre les officiers municipaux et l'INI afin de répondre aux plaintes des voisins autochtones à propos des taxes demandées par la municipalité dans le cadre des démarches administratives [Drucker, 1957, p. 239-240]. Ces situations mettent en évidence les limites et le conditionnement du projet indigéniste, déterminés non par la doctrine ou les méthodologies adoptées, mais par les sujets mêmes qui les mettent en œuvre et les interactions sociales concrètes qu'ils construisent sur le terrain.

Écouter d'autres acteurs : promoteurs et destinataires locaux de la politique indigéniste

Le dernier aspect que nous explorerons dans les carnets de terrain est le témoignage d'acteurs que « l'archive indigéniste » finit par rendre impersonnels, voire invisibles : les employés indiens de l'Institut, désignés comme « promoteurs culturels ». Malgré la centralité de leur rôle comme intermédiaires dans les villages, aucun « promoteur » n'a jamais fait partie de la direction de l'Institut ni de ses centres coordinateurs. Aucune preuve n'existe que leurs idées aient explicitement contribué à définir ou à transformer les programmes de l'INI dans les régions où l'Institut fut présent²⁵. Leurs voix, préoccupations, désirs et intérêts ne transparaissent que très peu dans les documents officiels, témoignant ainsi de la position de dominés qu'ils occupent à l'intérieur de l'Institut. On ne trouve dans les carnets aucune trace systématique de leurs témoignages.

Cependant, dans deux témoignages recueillis par Susan Drucker à Jamiltepec, deux promoteurs, Miguel López et « Mané », expriment l'orgueil et la curiosité qu'ils éprouvent à faire partie du centre coordinateur :

« Quand Miguel a commencé à travailler au Centre, Don Diego lui a proposé le même salaire pour travailler avec lui : « Quand j'ai dit à mon parrain qu'on allait me payer quatre pesos, celui-ci m'a dit : 'je te donne la même chose et tu pourras venir travailler tous les jours ici [l'épicerie du village] avec moi'. Je n'ai pas voulu. J'ai voulu voir comment était le Centre, quel allait être mon travail. » » [Drucker, 1957, vol. 1, p. 235].

Mané, pour sa part, explique à Drucker comment les villageois perçoivent le Centre :

25. Voir, cependant, l'article de Giraudo dans ce même dossier.



«[...] Nous sommes des indiens, ils [les métis] sont furieux de nous voir travailler dans le Centre [...]. L'Institut prend parti pour les indiens. Aucun métis ne doit l'intégrer. Il y en a qui le veulent, mais comme ils ne savent pas parler [mixteco], ça ne sert à rien» [*Ibid.*, p. 331].

Ces témoignages ont été recueillis à peine quatre ans après la création du CCI-J. Il est révélateur d'y comprendre que ces intermédiaires considèrent l'Institut comme un allié, voire un complice des habitants auto-identifiés comme indiens. Ce regard devient ensuite marginal dans le récit qui prévaudra durant les années suivantes : l'INI, fer de lance d'un projet de colonialisme interne voué à l'acculturation des peuples autochtones et à la déstructuration de leurs organisations internes [Warman *et al.*, 1970].

On trouve également, dans des témoignages recueillis par Morales au Chiapas, la perception que l'INI et ses promoteurs culturels menacent les privilèges de certains groupes au niveau local. Selon le promoteur Pedro López Jiménez, de Tenejapa,

« nous [les promoteurs], nous nous entendons bien parce que nous nous entraïdons. [...] nous défendons les parents des écoliers quand les *ladinos* cherchent à les voler [...]. Les *ladinos* sont venus un jour où je n'étais pas à l'école, ils ont poussé la porte et sont rentrés. Sur le registre, ils ont écrit : "Pedro est un indien, un indien très indocile [alzado]." » [Morales, 1952, p. 111].

Pour finir, voici l'un des témoignages les plus éloquents. Domingo Jiménez Zenteno, promoteur chargé de l'école d'Ichintón, dans les *altos* du Chiapas, raconte comment la présence de l'INI touche aux fibres les plus sensibles de son milieu d'appartenance :

« Le fils d'un tel qui sait manier les armes m'a menacé de mort. Ils connaissent la route que j'emprunte, un jour ils seront là, à m'y attendre. Je ne suis pas procédurier. Je traite bien les gens, mais eux me maltraitent. Personne ne m'apprécie [au village]. Ils n'ont pas envoyé leurs enfants à l'école, personne n'y assiste et cela m'attriste [...]. J'ai dit cela à M. De la Fuente, il m'a dit qu'on en parlerait plus tard. Mais, à vrai dire, j'ai envie de démissionner [...]. Ils disent que je ne sais pas travailler d'arrache-pied, que je suis fainéant, que je ne sais pas travailler la terre [...], que mes parents ne m'ont rien transmis. Je leur dis que si, je sais. Et c'est vrai, oui Monsieur, j'ai toujours travaillé ma terre. Ils disent que si le gouvernement fédéral doit m'entretenir, c'est parce que je ne sais pas travailler. Voilà pourquoi je veux démissionner [...]. Je veux démissionner pour aller travailler à Tierra Caliente, pour leur montrer que je sais travailler la terre. Comment pourrais-je ne pas le savoir bon sang?! Ils disent qu'un beau jour ils vont en finir avec mes petits écoliers. Ce n'est pas bien ça, Monsieur. C'est pour ça que j'ai demandé à monsieur De la Fuente de me laisser démissionner » [*Ibid.*, p. 24-25].

Dans ces deux derniers témoignages, la position extrêmement délicate des promoteurs est parfaitement illustrée : ils sont membres de leur communauté tout en étant extérieurs à elle – parfois même opposés à elle – en raison de leur proximité avec l'Institut. L'alliance avec l'Institut se traduit par des menaces plus ou moins explicites selon les cas, qui mettent en évidence les conflits créés par l'action pourtant encore balbutiante de l'INI dans les villages, eux-mêmes révélateurs de la réalité complexe que l'Institut cherche à transformer. Mais, comme le montre clairement le dernier témoignage, les tensions engendrées ne tiennent pas simplement aux changements structurels voulus et instigués par l'institution, aussi ténus soient-ils, ils ont aussi une dimension plus incarnée, déstabilisant certaines représentations, et, ici, une certaine conception de la masculinité. Un défi pour les fonctionnaires de l'INI aura sans doute aussi été de reformuler les sens et les significations associés à ce que voulait dire être un sujet socialement légitime dans le monde rural.

Diversité sociale, genre et racisme au quotidien : l'INI à l'épreuve du terrain

J'espère avoir montré la richesse et le potentiel analytique des carnets de terrain d'anthropologues conservés aux archives de l'INI. En guise de conclusion, je souhaite présenter quelques axes transversaux pouvant être dégagés à partir de ce corpus afin d'ouvrir de nouvelles questions ou pistes de recherche que je continuerai de développer dans des travaux postérieurs.

Tout d'abord, les carnets de terrain montrent clairement que les habitants du monde rural ne peuvent être classés en un ensemble unique et homogène – « les indiens » –, caractérisés qu'ils sont par leur diversité, aussi bien au niveau des structures de pouvoir dans lesquelles ils s'inscrivent, que dans leurs relations avec l'État, ou encore dans la composition sociale des localités où ils vivent. Cette pluralité a été masquée par un concept indispensable à l'indigénisme officiel : « la communauté indienne ». Il est donc plausible de suggérer que l'indien en tant que sujet « national » est plus le résultat que la cause de l'indigénisme. D'où l'importance de prendre de la distance par rapport à ces catégories pour les appréhender plutôt en tant qu'objets de recherche.

Ces documents mettent en évidence une autre faille de l'archive indigéniste. En consultant les grands classiques de l'indigénisme, les ouvrages commémoratifs de l'INI, ou en recensant les principales figures associées à cet Institut, on ne trouve, sans exception, que des hommes. Or, quand on place le travail de terrain au centre de l'analyse, on découvre un grand nombre de femmes anthropologues qui ont collaboré et apporté leurs connaissances, et ce bien qu'elles aient été cantonnées à des positions de dominées et aient opéré en tant que « chevilles ouvrières » de l'Institut. Leur travail, les relations qu'elles entretenaient avec la hiérarchie de



l'INI, ainsi que leur rôle en tant qu'infirmières, promotrices ou autres dans les centres coordinateurs, constituant d'autres filons de recherche²⁶.

Un troisième problème se dégage de ce corpus. Le projet global de l'indigénisme a certainement consisté dans la transformation – supposément positive – des communautés indiennes. Les cadres et concepteurs de ce projet étaient probablement des anti-racistes convaincus. Pourtant, les interactions quotidiennes décrites dans ces carnets mettent en évidence l'existence de traitements discriminatoires de la part d'une bonne partie des fonctionnaires de l'INI. Bien que l'INI ait eu pour vocation d'attaquer les structures de pouvoir et d'offrir de nouvelles ressources institutionnelles à ceux qu'il catégorisait comme « indiens », cela n'a pas suffi à transformer les imaginaires raciaux et racistes profondément ancrés qui traversent les interactions quotidiennes et les subjectivités.

Enfin, les témoignages présentés ici peuvent fonctionner comme une stratégie pour lire « à rebrousse-poil » l'archive indigéniste [Stoler, 2010], c'est-à-dire pour désarmer autant que possible l'ordre que l'institution établit à travers ses documents et ses publications, que la critique la plus commune continue de reproduire. Bien que de façon imparfaite, il est ainsi possible d'accéder à l'Institution à partir non de son orthodoxie, mais de sa capillarité, en partant de ses marges les plus fines et effacées, là où le projet gouvernemental trouve sa condition de possibilité et sa limite, dans les manières d'agir des habitants ruraux et des intermédiaires.

BIBLIOGRAPHIE

Dans AH-INI (Archives historiques de l'Institut national indigéniste):

- DRUCKER Susan, 1957, *Diario de campo*, 2 vol.
- DRUCKER Susan, 1958, *Diario de campo III*.
- GUITERAS Homes Calixta, 1952, *Los Popolucas de Sayula*.
- "HOMENAJE póstumo", 1953, *Acción indigenista*, n° 2 (source anonyme).
- MORALES Sergio, 1952, *San Cristóbal Las Casas*.
- RIZO Delia, 1955, *Diario etnográfico que se realizara en la región indígea de la Alta Tarahumara en el ejido de Cusarare: 25 de agosto – 5 de octubre de 1955*.

Ouvrages

- ACEVEDO RODRIGO Ariadna, 2012, "Las apariencias importan. Indumentaria e higiene personal como marcas de civilización y ciudadanía en la educación para campesinos e indígenas. México, ca. 1921-1943", dans Ariadna ACEVEDO RODRIGO & Paula LOPEZ CABALLERO, *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, Mexico, El Colegio de México et Cinvestav, p. 131-167.
- AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, 1957 [1992], *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, Universidad

26. Je développe cet axe dans le projet de recherche que je mène actuellement.

- Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista (INI), Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica (FCE), coll. Obra antropológica, vol. 6, México.
- **BONFIL Guillermo**, 1987, *México profundo: una civilización negada*, Mexico, SEP, Ciesas.
 - **BURÓN DÍAZ Manuel**, 2017, "Comunidades, patrimonio y arqueólogos. Relaciones entre municipios e instituciones culturales de Oaxaca en el periodo indigenista", *Estudios ibero-americanos*, vol. 43, n° 1, p. 67-80.
 - **CASO Alfonso**, 1954, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Mexico, INI.
 - **CUNIN Élisabeth**, 2020, «L'Unesco, à l'origine de l'antiracisme ? Ethnographie historique de la question raciale (1946-1952)», *Critique internationale*, vol. 1, n° 86, p. 25-43.
 - **DE LA PEÑA Guillermo**, 2014, "The end of revolutionary anthropology? Notes on indigenismo", dans **Paul GILLINGHAM & Benjamin SMITH** (dir.), *Dictablanda: Politics, Work and Culture in Mexico, 1938-1968*, Durham, Duke University Press, p. 279-298.
 - **DILLINGHAM Shane**, 2015, "Indigenismo occupied. Indigenous youth and Mexico's democratic opening (1968-1975)", *The Americas: a quarterly review of Latin American History*, vol. 4, n° 72, p. 549-582.
 - **DOF (Diario Oficial de la Federación)**, 1948, "Ley que crea el Instituto nacional indigenista", 4 décembre.
 - **ECURED** (source anonyme), 2020, "Calixta Guiteras Holmes". https://www.ecured.cu/Calixta_Guiteras_Holmes [consulté le 8 juin 2020].
 - **FABRE Henry**, 1996, *L'Indigénisme*, Paris, PUF.
 - **FRIEDLANDER Judith**, 1977, *Ser indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, Mexico, FCE.
 - **GAGNÉ Natacha, MARTIN Thibault & SALAÜN Marie** (dir.), 2009, *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Laval, Les presses de l'université Laval.
 - **GIRAUDO Laura**, 2006, "'No hay propiamente todavía Instituto': los inicios del Instituto indigenista interamericano (abril 1940-marzo 1942)", *América indígena*, vol. 62, n° 2, avril-juin, p. 6-32.
 - **GIRAUDO Laura**, 2014, "Entre 'atraso estadístico' e 'indigenismo científico': uniformar los censos y definir a los indígenas en las Américas", dans **García Jesús BUSTAMANTE, Laura GIRAUDO & Celis Leticia MEYER** (dir.), *La novedad estadística. Cuantificar, cualificar y transformar las poblaciones en Europa y América latina, siglos XIX y XX*, Madrid, Polifemo, p. 127-201.
 - **GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan** (dir.), 2011, *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*, Lima, Instituto de estudios peruanos.
 - **GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan** (dir.), 2013, "Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952", *Revista mexicana de sociología*, vol. 75, n° 4, p. 527-555.
 - **GONZÁLEZ MUÑOZ Eduardo**, 2019, "Un trato directo con gentes y cosas. Apuntes para una historia del trabajo de campo antropológico en México", dans **Mechthild RUTSCH & José Luis VERA CORTÉS** (dir.), *La antropología en México: a veinticinco años de su publicación*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, p. 19-65.
 - **HERNÁNDEZ LÓPEZ Haydée**, 2018, *En busca del alma nacional. La arqueología y la construcción del origen de la historia nacional en México (1867-1942)*, Mexico, Instituto nacional de antropología e historia (INAH), coll. Arqueología.
 - **INI**, 1978, *El INI 30 años después. Revisión crítica*, Mexico, INI.
 - **IWAŃSSKA Alicja**, 1977, *The truths of others. An essay on nativistic intellectuals in Mexico*, Cambridge, Schenkman.
 - **LEGARRETA Patricia**, 2018, "Mesoamérica y la región Andina en la guerra imperialista: la Comisión de investigación indígena de Moisés Sáenz",



Ulúa. *Revista de historia, sociedad y cultura*, n° 31, p. 223-236.

- LEWIS Stephen E., 2018, *Rethinking mexican indigenismo. The INI's Coordinating Centre in the Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LÓPEZ CABALLERO Paula, 2015, "Las políticas indigenistas y la 'fábrica' de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro coordinador del Instituto nacional indigenista (1948-1952)", dans Daniela GLEIZER & Paula LÓPEZ CABALLERO (dir.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, Mexico, UAM/EEYC.
- LÓPEZ CABALLERO Paula, 2017, « Dire l'altérité autochtone. Débats anthropologiques et indigénistes sur le sujet indien au Mexique (1940-1948) », *Mots. Les langages du politique*, n° 115, p. 145-164.
- LÓPEZ CABALLERO Paula, 2020, "Domesticating social taxonomies: local and national identifications as seen through Susan Drucker's anthropological fieldwork in Jamiltepec, Oaxaca, México, 1957-1963", *Hispanic American Historical Review*, vol. 100, n° 2, p. 285-321.
- MELENOTTE Sabrina, 2017, « "Forger la patrie" dans la région des Hautes-Terres du Chiapas (1930-1970): caciquisme, indigénisme et hégémonie culturelle », *Nuevo Mundo, Mundos nuevos*, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71868> [14 mai 2020].
- MUÑOZ María, 2016, *Stand up and Fight. Participatory Indigenismo, Populism, and Mobilization in Mexico, 1970-1984*, Tucson, University of Arizona Press.
- OLIVÉ NEGRETE Julio César, 2000, *Antropología mexicana*, Mexico, Conaculta-Inah.
- PINEDA Luz Olivia, 1993, *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Puebla, Altres Costa Amic.
- PORTAL María Ana & RAMÍREZ Xóchitl, 2010, *Pensamiento antropológico en México: un recorrido histórico*, Mexico, UAM.
- ROBINET Romain, 2020, « Les indigènes de la République. Altérité, race et politique dans le Mexique post-révolutionnaire (années 1940-années 1950) », *Annales HSS*, vol. 74, n° 1, p. 129-163.
- ROMANO DELGADO Agustín, 2002, *Historia evaluativa del Centro coordinador indigenista Tzeltal-Tzotzil*, 3 volumes, Mexico, INI.
- RUS Jan, 1995, "La Comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", dans Juan Pedro VIQUEIRA & Mario Humberto RUIZ, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, Unam, Ciesas, Cemca UdG, p. 251-277.
- SALAS Mónica, 2018, "(In)visible ruins. The politics of monumental reconstruction in postrevolutionary Mexico", *Hispanic American Historical Review*, vol. 98, n° 1, p. 43-76.
- SALDÍVAR TANAKA Emiko, 2008, *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, México, Plaza y Valdez, Universidad iberoamericana.
- SARIEGO José Luis, 2002, *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Mexico, INI, Inah.
- SCHUMAKER Lynn, 2001, *Africanizing Anthropology. Fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa*, Durham NC, Duke University Press.
- SCHWARTZ-FRANCISCO Diana, 2016, "Transforming the tropics. Development, displacement, and anthropology in the Papaloapan, México, 1940s-1970s", Chicago, dissertation for PhD, Department of History, The University of Chicago.
- SCHWARTZ-FRANCISCO Diana, 2018, "Displacement, development, and the creation of a modern indígena in the Papaloapan, 1940s-1970s", dans Paula LÓPEZ CABALLERO & Ariadna ACEVEDO RODRIGO (dir.), *Beyond alterity. Destabilizing the indigenous subject in Mexico*, Tucson, The University of

- Arizona Press, p. 222-243.
- STOLER Ann Laura, 2002, "Colonial archives and the arts of governance", *Archival Science*, n° 2, p. 87-109.
 - STOLER Ann Laura, 2010, *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton et Oxford, Princeton University Press.
 - TÉLLEZ ORTEGA Raúl, 1987, "La época de oro (1940-1964)", dans Carlos GARCÍA MORA (dir.), *La antropología en México, panorama histórico*, vol. 2, "Los hechos y los dichos (1880-1986)", México, Inah, p. 291-338.
 - WARMAN Arturo et al., 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexico, Nuestro Tiempo.
 - WILSON Fiona, 2012, "Los cambios en el vestido: un espacio inesperado de formación de ciudadanía y de mestizaje, México-Estados Unidos de América, ca. 1889-1950", dans Ariadna ACEVEDO RODRIGO & Paula LÓPEZ CABALLERO, *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, Mexico, El Colegio de México et Cinvestav, p. 97-130.
 - YEH Rihan, 2015, "Deslices del 'mestizo' en la frontera norte", dans Daniela GLEIZER & Paula LÓPEZ CABALLERO (dir.), *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, Mexico, UAM - Cuajimalpa et Ediciones Educación y Cultura, p. 405-437.

RÉSUMÉ

DÉSARTICULER L'INDIGÉNISME OFFICIEL. REGARDS SUR L'INSTITUT NATIONAL INDIGÉNISTE (1940-1960)

Le terrain comme un lieu productif pour l'analyse historique est rarement interrogé, malgré sa centralité, autant pour la discipline anthropologique que pour la mise en place des politiques indigénistes. Dans cet article, j'explore un ensemble de cahiers de terrain ethnographiques élaborés pour l'Institut national indigéniste entre 1948 et 1960 dans différentes régions du Mexique. Sur la base de ce corpus, «à ras de terre», sur le terrain, il est possible de reconstruire une histoire de l'indigénisme et de l'anthropologie qui, au lieu d'examiner leurs doctrines, programmes ou résultats, fasse lumière sur les mécanismes, les acteurs et les contradictions ayant conditionné la reproduction de ce projet institutionnel. Ce regard «capillaire» sur l'institution permet de problématiser ce que j'appelle l'«archive indigéniste», c'est-à-dire le système de discursivités que cette institution a stabilisé au fil du temps. En disloquant ainsi les rhétoriques institutionnelles à partir du terrain, je prétends offrir, en dernière instance, une ethnographie de l'État.

RESUMEN

DESARTICULAR EL INDIGENISMO OFICIAL. MIRADAS AL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (1940-1960)

A pesar de su centralidad para la disciplina antropológica y para la puesta en práctica de la política indigenista, el "campo" como sitio productivo para el análisis histórico rara vez es interrogado. En este artículo exploro un conjunto de diarios de campo etnográficos elaborados para el Instituto Nacional Indigenista entre 1948 y 1960 en distintas regiones de México. Muestro que estos documentos permiten reconstruir otra historia del indigenismo y de la antropología que, en vez de partir de sus doctrinas, programas o resultados, se focalice en los mecanismos, actores y contradicciones que condicionaron la construcción y reproducción de ese proyecto institucional, "a ras del suelo", en el campo. Esta mirada "capilar" a la



institución, me permite problematizar lo que llamo el “archivo indigenista”, esto es, el sistema de discursividades que dicha institución fue consolidando. Al desarticular así las narrativas institucionales desde el campo pretendo ofrecer, en última instancia, una etnografía del Estado.

ABSTRACT

DISASSEMBLING OFFICIAL INDIGENISMO. ACTORS AND PRACTICES OF THE INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (1940-1960)

Despite its centrality for the discipline of anthropology and for the practice of indigenista policy, the ‘field’ has rarely been interrogated as a productive site of historical analysis. In this article I explore a set of ethnographic fieldnotes produced for the Instituto Nacional Indigenista between 1948 and 1960 in different parts of Mexico. I show that these documents allow us to reconstruct another history of indigenismo and anthropology. One that does not start out from their doctrines, programs and outcomes, but rather focuses on the mechanisms, actors and contradictions that condition the construction and reproduction of this institutional project, but down at the bottom, in the field. This ‘capillary’ gaze on the institution allows me to problematize what I call the ‘indigenista archive’, that is, the system of discursivities that this institution was in the process of consolidating. Thus by using the field to disarticulate these institutional narratives, I intend to offer, in the last analysis, an ethnography of the State.

Texte reçu le 19 juin 2020, accepté le 22 juillet 2020

MOTS-CLÉS

- cahiers de terrain
- promoteurs indiens
- femmes indigénistes
- racisme quotidien
- éducation rurale

PALABRAS CLAVE

- diarios de campo
- promotores indígenas
- mujeres indigenistas
- racismo cotidiano
- educación rural

KEYWORDS

- fieldnotes
- indigenous promoters
- indigenista women
- everyday racism
- rural education

Daniele Inda *

Les instituteurs bilingues dans les mobilisations autochtones du Nayarit (Mexique)

Au cours des trois dernières décennies du ^{xx}^e siècle¹, de nombreux pays latino-américains ont été confrontés à l'émergence de mouvements autochtones² revendiquant des droits politiques et culturels spécifiques. Dans le cas du Mexique, les premières organisations au caractère explicitement identitaire sont apparues au milieu des années 1970³. C'est le cas, par exemple, de l'Alliance nationale de professionnels autochtones bilingues (Anpibac), qui, dès 1976, réclamait la mise en place d'une politique qui favorise le renforcement de la « conscience ethnique » des populations autochtones⁴ [Anpibac, 1976].

* Postdoctorant à l'université de Bordeaux (Centre Émile-Durkheim).

1. Je remercie Élisabeth Cunin, Laura Giraudo, Paula López Caballero, ainsi que les évaluateurs anonymes des CAL, pour leurs remarques et leurs conseils.
2. L'expression « mouvements autochtones » est employée ici dans un sens restrictif. Elle désigne des mobilisations qui se caractérisent, d'une part, par l'appartenance de leurs membres à une population de langue amérindienne et, d'autre part, par le recours à un langage, un registre revendicatif et des répertoires d'action explicitement identitaires. Cette deuxième caractéristique est spécifique aux mouvements ayant émergé à partir des années 1970. Elle les distingue ainsi des cycles de mobilisation antérieurs, qui se caractérisaient par des registres revendicatifs à caractère socio-économique [Dehouve, 2003, p. 9 ; López Caballero, 2011].
3. À ce sujet, voir cependant l'article de Romain Robinet dans ce même numéro, qui étudie le cas d'une organisation plus ancienne.
4. J'utilise ici le mot « autochtone », plutôt que son synonyme « indigène », puisque, dans le contexte francophone, ce dernier est associé à un statut légal spécifique à l'histoire coloniale de la France. Le mot « amérindien », que j'utilise principalement en référence aux langues ainsi dénommées, est parfois utilisé comme synonyme d'« autochtone » afin de limiter les répétitions au sein d'un paragraphe.

Ce phénomène a fait l'objet de nombreux travaux scientifiques [Jackson & Warren, 2005 ; Martínez Novo, 2009a ; Robin & Salazar, 2009]. Plusieurs auteurs ont interprété les mouvements autochtones comme des formes de résistance vis-à-vis des politiques indigénistes des États latino-américains, qui auraient poursuivi l'assimilation forcée des populations de langue amérindienne et la destruction de leurs spécificités culturelles [Barre, 1983 ; Le Bot, 2009 ; Oehmichen Bazán, 1999 ; Postero, 2006 ; Reina, 2011 ; Stavenhagen, 2002 ; Van Cott, 2000]. Dans cette perspective, que l'on retrouve souvent aussi dans les discours des militants d'organisations à caractère identitaire⁵, l'émergence de ces mouvements s'inscrirait ainsi en rupture avec les États-nation et leurs politiques indigénistes.

Néanmoins, plusieurs recherches ont montré que ces mobilisations ont vu la participation d'un grand nombre de fonctionnaires de langue amérindienne, pour la plupart instituteurs bilingues [Barre, 1983 ; Gutiérrez Chong, 2001 ; Le Bot, 2009 ; Métais, 2016 ; Muñoz, 2009 ; Oehmichen Bazán, 1999 ; Pitarch Ramón, 1995 ; Vázquez León, 1992, 2010 ; Zárate, 1993]. Il apparaît que ces derniers ont été parmi les militants les plus actifs de ces mouvements [Barre, 1983, p. 165 ; Le Bot, 2009, p. 69 ; Oehmichen Bazán, 1999, p. 81], de même qu'ils ont été les premiers à adopter un registre revendicatif explicitement identitaire [Gutiérrez Chong, 2001, p. 53] – ce pour quoi ils ont été parfois définis comme les « intellectuels organiques du mouvement indien » [Oehmichen Bazán, 1999, p. 81].

Or, si les mouvements autochtones sont nés en opposition aux politiques indigénistes développées par les États latino-américains, comment expliquer qu'une partie non négligeable de leurs militants soient des fonctionnaires chargés de l'application de ces mêmes politiques ? Cet article vise à répondre à cette question, contribuant ainsi à la compréhension du rôle qu'ont joué les fonctionnaires bilingues dans l'émergence des mouvements autochtones⁶. Il montre notamment que la propension à l'engagement identitaire de ces agents publics repose sur des systèmes de dispositions et de croyances intériorisés au cours de leur socialisation professionnelle. En dernière instance, l'objectif de l'article est ainsi de montrer que l'émergence des mouvements autochtones s'inscrit dans la continuité de l'action des organismes indigénistes, plutôt qu'en rupture avec cette dernière.

5. Cf., par exemple : Anpibac, *Informe del segundo encuentro nacional*, 1977, cité par Natividad Gutiérrez Chong [2001, p. 195] ; ainsi que Natalio Hernández [1978] et Jaime Martínez Luna [1982].

6. Cet article se focalise sur l'intériorisation d'un rapport spécifique aux « cultures amérindiennes », dont l'analyse est indispensable à la compréhension du caractère explicitement identitaire des mouvements autochtones. Cela dit, le rôle des fonctionnaires bilingues dans ces mouvements relève également de l'intériorisation de dispositions qui leur ont permis de se poser comme leaders et porte-parole des populations de langue amérindienne. Ces éléments ne seront pas abordés ici, ayant été largement analysés par d'autres travaux [Martínez Novo, 2006 ; Muñoz, 2009 ; Pineda, 1993].



La démonstration porte sur le cas des instituteurs de langue huichol du Nayarit, dans l'ouest du Mexique. Les matériaux mobilisés sont issus d'entretiens biographiques menés auprès de vingt-cinq instituteurs (dont dix institutrices) et du dépouillement des archives de l'Institut national indigéniste (INI)⁷. Il s'y ajoute un document conservé dans les archives privées de Valerio De la Cruz, ancien instituteur bilingue du Nayarit.

Quelques éléments biographiques sur les instituteurs rencontrés

Tous les instituteurs rencontrés ont été recrutés entre 1970 et 2001. Leurs origines sociales sont très homogènes : à une exception près⁸, en effet, ils sont tous issus de familles qui pratiquaient une agriculture de subsistance, intégrée ensuite par le salariat agricole saisonnier. Leur parcours scolaire type varie en fonction des périodes de recrutement. Au cours des années 1970, ils étaient majoritairement sélectionnés à l'issue de l'école primaire. Après une formation à l'enseignement d'une durée de quelques mois (*Curso de inducción a la docencia en el medio indígena*), ils prêtaient service en qualité de « promoteurs culturels » (agents contractuels de l'INI principalement assignés à des tâches d'enseignement). Ils poursuivaient ensuite leur formation à l'Institut fédéral pour la formation du corps enseignant (*Instituto federal de capacitación del magisterio*) pendant les périodes de vacances scolaires. Ceux qui parvenaient à obtenir le brevet des collèges (*certificado de educación secundaria*) étaient enfin titularisés comme « instituteurs bilingues » par le ministère de l'Éducation. À partir des années 1980, les enseignants sont recrutés directement à l'issue du collège puis, dès le milieu des années 1990, à l'issue du lycée (*preparatoria*). Comme leurs aînés, ces enseignants suivaient néanmoins une formation à l'enseignement avant leur prise de service, ainsi que des formations complémentaires, pendant les périodes de vacances scolaires, auprès de l'université pédagogique nationale de Tepic, fondée en octobre 1979. Entre 1988 et 1993, plusieurs de ces instituteurs ont été à la tête d'une vague de mobilisations identitaires qui a amené à la fondation de sept « communautés autochtones ». Par la suite, et jusqu'à présent, la plupart d'entre eux ont été également engagés au sein d'organisations visant la préservation de la « culture » et des « traditions » huichols.

7. Ces dernières sont conservées à la bibliothèque Juan Rulfo de l'Institut national des peuples autochtones, à Mexico. Dans la suite de l'article, les documents issus de ces archives sont identifiés par l'acronyme INI suivi de la référence renvoyant à la cote (par exemple : INI, FD-18/10).
8. Il s'agit d'un instituteur dont le grand-père possédait près de 1 500 têtes de bétail ainsi que plusieurs vergers fruitiers. Il est également le seul instituteur, parmi ceux recrutés au cours des années 1970, à avoir suivi une formation longue (trois ans) en pédagogie auprès de l'École normale urbaine de Tepic, capitale du Nayarit.

L'action indigéniste et le recrutement des fonctionnaires bilingues

Au Mexique, le déploiement des politiques indigénistes au niveau local a été assuré par des agences territoriales de l'INI : les centres coordinateurs indigénistes (CCI). Ceux-ci étaient chargés de coordonner l'action indigéniste à l'intérieur de leur zone de compétence territoriale et disposaient ainsi de personnels spécialisés dans les différents domaines de cette action (par exemple, un anthropologue, un médecin, un vétérinaire, un économiste, un juriste, un agronome, un pédagogue) [Favre, 1998, p. 105-106].

Le projet de création d'un CCI dans la région étudiée dans cet article a émergé dès 1954 [« Los Huicholes », 1955]. Ce CCI est ainsi l'un des premiers à avoir été conçu après la fondation de l'INI en 1948⁹. Cet intérêt précoce peut s'expliquer par le fait qu'à la population de langue huichol était associée une image sociale [Avanza et Laferté, 2005] fortement primitiviste [Neurath, 2002, p. 14-16]. De plus, hormis deux internats religieux créés au début des années 1950, cette région était complètement dépourvue d'établissements scolaires et de services publics¹⁰. Aux yeux des cadres de l'INI, elle pouvait ainsi représenter une cible prioritaire de la « mission civilisatrice » de l'État, de même qu'un laboratoire idéal pour la mise à l'épreuve des politiques indigénistes, au même titre que le Chiapas [Viqueira, 2002]. Cependant, en raison de difficultés liées à la morphologie accidentée de la région et à l'absence de voies de communication¹¹, ainsi qu'aux limitations budgétaires de l'INI [Lewis, 2018, p. 130], ce projet ne se concrétise que le 1^{er} décembre 1960, un décret présidentiel actant alors la création du CCI *Cora-huichol*¹². Ce dernier commence son activité en 1964¹³.

Dès le départ, l'une des priorités des cadres du CCI est la constitution d'un contingent d'agents recrutés au sein de la population locale : les *promoteurs culturales bilingues*. Dans les projets de l'INI, ces promoteurs ont une importance stratégique pour le déploiement de l'action indigéniste. Tout d'abord, l'INI attend qu'ils assurent une présence capillaire sur le territoire. Ensuite, il espère que l'emploi de personnel recruté localement favorise l'acceptation des programmes indigénistes par la population. Enfin, les cadres de l'INI considèrent que l'émergence d'une

9. À cette date, il n'existait que cinq CCI dans l'ensemble du pays : un au Chiapas (1951), un au Chihuahua (1953) et trois au Oaxaca (1954) [Del Val et Zolla, 2014, p. 1718].

10. Fabila Alfonso, *Situación de los Huicholes de Jalisco*, publié en 1959 sous le titre *Los Huicholes de Jalisco* INI, FD-14/001.

11. *Ibid.*

12. Situé à Mezquitic (Jalisco), ce CCI devait s'occuper des populations de langue huichol et cora, d'où son nom.

13. *Rapports du CCI cora-huichol*, 1965, INI, FD-18/001.



élite amérindienne éduquée est une condition indispensable au développement des régions d'intervention¹⁴.

Jusqu'à la fin des années 1960, le recrutement de ces agents progresse néanmoins très lentement. Cela s'explique, d'une part, par la difficulté de repérer des candidats disposant d'un niveau de formation suffisant¹⁵ et, d'autre part, par une série de contraintes budgétaires qui freinent l'ensemble des activités du CCI, dont le recrutement de promoteurs¹⁶.

Cette situation évolue à partir de 1970, à la suite de la mise en place d'un vaste programme de développement régional donnant lieu à un déploiement de ressources sans précédent [Muñoz, 2009, p. 98-105] : le plan Huicot¹⁷ (1971-1976). Placé sous contrôle de l'INI, avec la participation de plusieurs organismes publics, ce programme vise principalement la construction d'infrastructures, ainsi que la mise en place de programmes de santé, d'éducation et de développement agricole¹⁸. Cette expansion de l'action indigéniste s'accompagne d'un recrutement accru de fonctionnaires bilingues, dont le nombre passe de 53 à 189 entre 1970 et 1976¹⁹. La plupart d'entre eux sont recrutés par l'INI en qualité de promoteurs culturels, statut contractuel particulièrement précaire [Métais, 2016]. Étant principalement employés pour des tâches d'enseignement, ils sont cependant ensuite titularisés comme instituteurs bilingues par le ministère de l'Éducation.

Compte tenu de ces éléments, on peut donc affirmer que, dans la région étudiée, l'action indigéniste ne s'est véritablement développée qu'à partir des années 1970 et qu'une majorité des fonctionnaires bilingues ont été recrutés au cours de la même période.

Ce phénomène ne constitue pas une exception dans le contexte mexicain, puisqu'il a été observé également à l'échelle nationale. En effet, plusieurs travaux ont montré que, au cours des années 1950 et 1960, l'INI a été confronté à des restrictions budgétaires minant sa capacité d'action²⁰ [Favre, 1998, p. 120; Lewis, 2018, p. 130 et 189-190]. Tout au long de ces deux décennies, l'action indigéniste

14. *Rapport Plan Lerma: operación huicot*, 1966, INI, FD-18/4.

15. En 1965, le CCI dispose de sept promoteurs de langue huichol (Ramón López Hernández, Pascual Valdés Regino, José Carrillo Tovar, Jerónimo Reza Valentín, Heliodora López Hernández, Francisco De la Cruz Villa, Faustino Serio De la Cruz). Quatre d'entre eux n'ont suivi que deux années d'école primaire, ce qui donne la mesure de la difficulté à repérer des candidats plus adaptés au poste. Source : *Rapports du CCI cora-huichol*, 1965, INI, FD-18/001.

16. Dans les rapports administratifs de cette période, par exemple, on trouve de nombreuses demandes d'ouverture de poste n'ayant pas abouti.

17. Du nom de trois groupes linguistiques amérindiens habitant la région : huichol, cora et tepé-huan.

18. *Rapport Plan Huicot*, 1975, INI, 1-306.0617235-157h-1975.

19. Chiffres renvoyant à l'ensemble des promoteurs et instituteurs bilingues de la région, tous groupes linguistiques confondus. *Rapport Plan Huicot*, 1971, INI FD-18/10; *Programme Coplamar pour la zone Huicot*, 1978, INI 338.97214.C66p-Z.Huicot.

20. Favre signale à ce sujet que, en 1968, le budget total de l'INI est inférieur à celui consacré à la décoration florale de la ville de Mexico.

a ainsi été marquée, d’une part, par une couverture géographique limitée²¹ [Del Val et Zolla, 2014, p. 17-18] et, d’autre part, par une faible pénétration des programmes, notamment en raison de l’impossibilité de recruter un nombre suffisant de promoteurs culturels [Favre, 1998, p. 119 ; Oehmichen Bazán, 1999, p. 72].

Comme au Nayarit, cette situation a évolué après 1970 [Olivera, 2012]. Au cours du mandat présidentiel de Luis Echeverría (1970-1976), en effet, l’INI a connu un développement sans précédent. Ainsi, durant cette période, son budget annuel est passé de 26 à 450 millions de pesos mexicains [Lewis, 2018, p. 243 ; Muñoz, 2009, p. 17], le nombre de CCI en activité de 12 à 68 unités [Muñoz, 2009, p. 270-271], et le nombre d’internats scolaires gérés par l’Institut de 29²² à 591 unités [Muñoz, 2009, p. 102]. Comme au Nayarit, cette expansion de l’appareil indigéniste a donné lieu à un recrutement massif de promoteurs culturels et d’instituteurs bilingues. Cette tendance s’est poursuivie lors des deux mandats présidentiels suivants (1976-1982, 1982-1988), comme le montre le tableau ci-dessous (tableau 1).

TABEAU 1. PROMOTEURS ET INSTITUTEURS BILINGUES EN SERVICE AU MEXIQUE, 1963-2013²³

Année	Promoteurs/Instituteurs
1963	350
1968	2150
1969	2788
1970	3 815
1972	4 023
1974	8 179
1976	14 500
1983	22 219
1988	27 631
2013	31 761

Ces éléments indiquent ainsi que, au Mexique, près de 90 % de l’ensemble des postes de fonctionnaire bilingue ont été créés après 1970. Or ce constat n’a rien d’anodin, puisque les politiques indigénistes de cette période ont été marquées par une valorisation croissante des « cultures autochtones ». La prise en compte de ces éléments est indispensable à la compréhension du phénomène étudié.

21. Entre 1951 et 1970, l’INI n’a pu implanter que douze CCI dans l’ensemble du pays.

22. *Programme de l’INI pour la période 1971-1975*, INI, I-972.00497-156.

23. Sources : *Programme de l’INI pour la période 1971-1975*, INI, I-972.00497-156 ; *Rapport sur l’action de l’INI*, 1972, INI-FD-09/036 ; Nahmad Sittón [1975] ; Citarella [1990, p. 26-28 et 74-76] ; Pineda [1995].



Une politique indigéniste « ethnocidaire » ?

À partir de la fin des années 1960, les politiques indigénistes mexicaines font l'objet de critiques virulentes, notamment de la part d'un groupe de jeunes anthropologues, parmi lesquels Guillermo Bonfil Batalla, Salomón Nahmad, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Rodolfo Stavenhagen et Arturo Warman [Giraud & Lewis, 2012; Olivera, 2012]. Ces derniers dénoncent le caractère colonial et assimilationniste de ces politiques dès le Congrès indigéniste inter-américain de 1968; deux ans plus tard, plusieurs d'entre eux publient un ouvrage collectif sur le même sujet [Warman *et al.*, 1970, p. 44].

Or, après l'élection de Luis Echeverría (1970), certains parmi les porte-parole de ces critiques sont promus à des postes très élevés au sein de l'administration publique. Ainsi, Salomón Nahmad est nommé directeur du département d'éducation autochtone du ministère de l'Éducation, puis directeur adjoint de l'INI; Guillermo Bonfil Batalla est nommé directeur de l'Institut national d'anthropologie et histoire (Inah); son frère Alfredo, juriste, est élu secrétaire général de la plus grande organisation du secteur agricole, la *Confederación nacional campesina*; tandis que Mercedes Olivera est nommée directrice de l'École de développement régional de l'INI [Muñoz, 2009, p. 130].

Le débat sur le respect des « droits culturels » des populations autochtones est donc désormais au cœur même de l'administration publique, ce dont témoigne l'organisation, en 1971, d'une rencontre visant à effectuer un bilan des politiques indigénistes, en vue de leur réforme éventuelle²⁴. Cette rencontre marque le début d'une évolution progressive des discours indigénistes, de plus en plus axés autour du respect de la diversité culturelle²⁵. Au cours de la même année, on voit par exemple émerger un projet de réforme du système d'éducation autochtone, en vue de l'adoption d'un modèle pédagogique valorisant les langues et les cultures locales [Porrás & Salmerón, 2015, p. 12]. En l'espace de quelques années sera ainsi mis en place un système d'enseignement dit bilingue et biculturel²⁶.

Dans le cas du CCI cora-huichol, cette évolution semble avoir commencé dès la fin des années 1960, vraisemblablement en raison du fait que, entre 1967

24. Cette rencontre a donné lieu à la publication d'un ouvrage significativement intitulé *Ha fracasado el indigenismo ? (L'indigénisme a-t-il échoué ?)* [Instituto nacional indigenista, 1971].

25. Les critiques des anthropologues cités plus haut, ainsi que les évolutions des politiques indigénistes ne concernent pas uniquement des questions d'ordre « culturel », mais aussi, entre autres, des questions de représentation politique. Une fois de plus, cependant, je me focalise principalement sur le premier aspect en raison de sa centralité dans le processus étudié ici.

26. Les langues amérindiennes étaient utilisées dans les écoles publiques depuis plusieurs décennies. Néanmoins, l'objectif était alors de favoriser l'introduction progressive de l'espagnol. C'est à partir du milieu des années 1970 que l'enseignement de ces langues a été conçu comme une fin en soi et non comme un moyen d'atteindre la castillanisation des élèves [Porrás & Salmerón, 2015].

et 1969, ce CCI a été dirigé par Salomón Nahmad, l'un des anthropologues cités plus haut. Lors d'un entretien réalisé en 2013, ce dernier affirme que, lorsqu'il était directeur du centre, le médecin du CCI (Enrique Campos) a cherché à instaurer une relation de respect mutuel entre la « médecine traditionnelle » et la « médecine moderne », ainsi que des rapports de collaboration avec des *mara'akate* (chamans)²⁷. Par contraste, jusqu'en 1966, les rapports de l'INI avancent la nécessité d'éradiquer les croyances locales en matière de santé²⁸.

Il semblerait néanmoins que, au cours des années 1960, ces pratiques de reconnaissance culturelle aient relevé surtout d'accommodements informels, puisque, dans les rapports officiels, les premiers indices d'une valorisation de la « culture » datent du début des années 1970. Dans un rapport de 1971, par exemple, le Dr Campos avance que la « médecine magique » remplit une fonction importante et qu'elle peut coexister de façon harmonieuse avec la « médecine moderne »²⁹, tandis qu'un autre rapport de la même année insiste sur la nécessité de respecter les « formes d'organisation traditionnelles » et les « schèmes culturels » que la population de langue huichol aurait conservés « depuis l'époque de la conquête et en dépit des pressions extérieures »³⁰.

Cette tendance s'est ultérieurement accentuée au cours du mandat présidentiel de José López Portillo (1976-1982). En effet, la rhétorique indigéniste de cette période tend à affirmer que les « autochtones ont le droit indiscutable de préserver leur identité » et que l'État doit assurer « la défense et la préservation du patrimoine culturel, [...] de l'organisation sociale [...] et des savoir-faire techniques des différentes ethnies du pays »³¹. On observe ainsi l'émergence de nombreux programmes dits de sauvegarde culturelle (*rescate cultural*), concept qui sera au centre des politiques indigénistes des décennies successives. Dans les documents du CCI étudiés, cette expression apparaît pour la première fois dans un rapport de 1978³².

Ce type de programmes vise « la préservation, la reconstruction et le développement » du « répertoire culturel et [de] l'organisation sociale traditionnelle des groupes ethniques »³³, souvent dans une optique ouvertement revivaliste [Laferté, 2009]. On trouve un exemple de cette tendance dans un programme de 1981 visant essentiellement à réintroduire des pratiques abandonnées par la population de la région. Parmi les actions envisagées, on repère notamment : la « reconstruction de maisons de type traditionnel » ; « la fabrication de vêtements de type

27. Source : entretien réalisé avec Salomón Nahmad, anthropologue et ancien directeur du CCI cora-huichol, 1^{er} novembre 2013.

28. *Rapport Plan Lerma: operación huicot*, 1966. INI, FD-18/4.

29. *Rapport Plan Huicot*, 1971, INI, FD-18/10.

30. *Programme Plan Huicot*, 1971, INI, FD-18/005.

31. *Projet Rescate cultural de los grupos étnicos del estado de Nayarit*, INI, FD-18/0009.

32. *Rapports CCI huichol*, 1978, INI, FD-14/0012.

33. *Projet Rescate cultural de los grupos étnicos del estado de Nayarit*, INI, FD-18/0009.



traditionnel [...] qui puissent servir comme modèles» aux habitants des villages; la réintroduction «des techniques traditionnelles [...] qui ont été remplacées [...] [par] des techniques industrielles ou modernes»; la réintroduction de la culture des plantes médicinales; ainsi que la réintroduction d'aliments «qui étaient auparavant consommés dans les communautés et qui ont désormais disparu»³⁴. Les politiques de sauvegarde culturelle émergeant au cours des années 1970 (et encore largement d'actualité de nos jours³⁵) reposent ainsi sur une logique de patrimonialisation [Davallon, 2010] valorisant davantage les pratiques perçues comme traditionnelles que celles perçues comme modernes.

Compte tenu de ces éléments, et à partir du cas du Nayarit, on peut donc affirmer que, tout au moins à partir des années 1970, les politiques indigénistes ont été marquées par une valorisation croissante des «cultures» et des «traditions» des populations de langue amérindienne.

Une socialisation aux valeurs de la «sauvegarde culturelle»

C'est donc au sein de ce contexte idéologique que s'est déroulée la socialisation professionnelle de la grande majorité des fonctionnaires bilingues. Ce constat se révèle essentiel pour appréhender les spécificités de leur rapport à la «culture huichol». En effet, les informations recueillies sur le terrain indiquent que, tout au long de leurs carrières, ces fonctionnaires ont été amenés à intérioriser une croyance en la valeur des langues et des «cultures autochtones», ainsi qu'en l'importance de leur sauvegarde.

Dès leur formation initiale, les futurs instituteurs apprenaient ainsi que la langue huichol était un élément essentiel de la vie sociale de la population du même nom et qu'il était donc indispensable d'en assurer la préservation :

«J'ai suivi une formation d'instituteur bilingue [au début des années 1970]. [...] On avait des cours de sciences sociales; [...] de bilinguisme; [...] d'anthropologie sociale. [...] On nous disait que nous ne devions jamais oublier notre langage... [...] parce que notre langage était essentiel pour nous [...] et [nous devions] l'enseigner à nos enfants. [...] Dans les cours d'anthropologie [...] [et] de sciences sociales, on nous apprenait comment nous devons vivre ensemble... quelle était notre organisation... [...] au niveau communautaire» [Valerio De la Cruz, ancien instituteur bilingue, entretien du 14 avril 2012].

L'intériorisation de ces croyances par les instituteurs ne s'arrêtait pas au moment de leur prise de fonction, mais se poursuivait tout au long de leur socialisation professionnelle. Lors des cours de formation continue, ainsi que lors des

34. *Ibid.*

35. Pour plus de détails, voir Daniele Inda [2015].

interactions avec leurs supérieurs hiérarchiques, en effet, les instituteurs étaient constamment confrontés à l'exigence de promouvoir la sauvegarde de la langue et de la « culture huichol » auprès des élèves et de leurs familles :

« Lors des formations continues, on nous disait [...] qu'il y avait une nécessité de sauvegarder la culture. [...] On parlait du fait que, dans les communautés, beaucoup de parents d'élèves ne [...] veulent plus parler la langue, ni porter le costume typique. [...] [Donc, on nous disait] qu'en tant qu'instituteurs bilingues, nous devons [...] les motiver pour la sauvegarde, afin que cela ne se perde pas » [Lupita Muñoz, institutrice bilingue retraitée, entretien du 26 septembre 2010].

À partir de la mise en place du système d'enseignement dit bilingue et biculturel, de nombreux renvois à cette exigence étaient également contenus dans les matériaux qui orientaient l'activité pédagogique des instituteurs (programmes, manuels, etc.). C'est le cas, par exemple, du *Guide du promoteur bilingue-biculturel* de 1978, qui avance que les instituteurs ont le devoir de « stimuler le développement de la langue et de la culture autochtone » auprès de leurs élèves :

« Lorsque tu parleras [aux parents d'élèves], [...] n'oublie pas de mentionner [...] l'importance de la conservation et de l'utilisation de la langue autochtone. [...] Les enfants doivent recevoir une éducation bilingue-biculturelle [...]. Ainsi, outre enseigner la langue espagnole, [...] tu devras stimuler le développement de la langue et de la culture autochtone.³⁶ »

En accord avec cet objectif, à partir de 1978, la Direction générale de l'éducation autochtone³⁷ (DGEI) dispense aux instituteurs des formations en « méthodes de recherche culturelle », afin de les préparer à « mener des actions en vue de la valorisation et de la défense du patrimoine culturel [des] groupes ethniques »³⁸. En 1987, les thématiques abordées dans le cadre de ces formations sont réunies dans un manuel distribué à tous les enseignants : le *Manuel pour la captation de contenus ethniques* [Alonso Zepeda, 1987]. Celui-ci invite les instituteurs à recueillir les « éléments culturels » spécifiques à leur groupe linguistique et à les inclure dans les programmes pédagogiques, afin de contribuer « à conserver, à recréer et à diffuser la culture, ainsi qu'à renforcer l'identité ethnique » des élèves [Alonso Zepeda, 1987, p. 13].

Depuis la fin des années 1970, l'un des volets du métier d'instituteur bilingue consiste ainsi à collecter des informations sur la « culture » et les « traditions » huichols. Pour ce faire, les enseignants sont invités à conduire des recherches

36. Eduardo Celorio Blasco et Gloria De Bravo Ahuja [1978.]

37. Organisme créé en 1978 au sein du ministère de l'Éducation et dirigé par Salomón Nahmad jusqu'en 1982.

38. *Programa de educación para todos. Informe anual 1978-1979*, Mexico, SEP-INI, 1978, p. 19. Cité par Rocío de Herrera Prats [1983].



auprès des habitants des villages où ils travaillent afin de recueillir des chants, des contes, des mythes, des descriptions de cérémonies et des témoignages de pratiques anciennes :

« Nous devons faire des recherches auprès des [personnes âgées]. [...] Nous devons aussi [...] recueillir des photographies, des enregistrements [...]. Par exemple, [...] j'ai enregistré une légende auprès [...] [d'un] monsieur [qui] connaît très bien tout ce qui est ancien. [...] J'ai beaucoup d'histoires que j'ai recueillies auprès de lui. [...] Il y avait beaucoup de choses que je ne connaissais pas encore, donc j'ai fait des recherches... et j'ai recueilli des histoires, des contes... aussi pour les raconter à mes élèves » [Francisco Robles, instituteur bilingue, entretien du 3 septembre 2010].

Les informations recueillies par ce biais sont ensuite mobilisées dans le cadre du travail pédagogique. Les instituteurs transmettent ainsi les chants, les mythes et les légendes recueillis à leurs élèves. Ils organisent aussi des ateliers pratiques, lors desquels ils leur apprennent à fabriquer des objets à usage rituel (hochets, tambours, etc.) ou des pièces d'artisanat dit traditionnel. Enfin, la plupart d'entre eux organisent également des simulations de cérémonies religieuses à l'école :

« Je disais [aux parents d'élèves] qu'il fallait conserver la langue maternelle, les traditions, les coutumes. On les mettait en pratique avec les enfants, pour que les parents voient aussi. Par exemple, on faisait la fête du tambour [...] en imitant le *cantador*, le *mar'akame* [chaman]. [...] Puis on faisait aussi des activités manuelles : réaliser des hochets, des tambours, des yeux de Dieu [trois objets utilisés lors des cérémonies], desalebasses décorées, des plumes » [Amanda Carrillo, institutrice bilingue retraitée, entretien du 15 septembre 2010].

Au-delà de leur fonction pédagogique, ces activités visent également à sensibiliser les parents d'élèves sur la nécessité de préserver, et souvent même de réintroduire, des éléments comme l'usage de la langue vernaculaire, le port du costume brodé, la réalisation des cérémonies liées au cycle agricole, ainsi que la transmission de mythes et légendes. En dernière instance, ce volet du métier d'instituteur bilingue constitue donc une mise en pratique des principes de la sauvegarde culturelle³⁹.

Compte tenu de l'ensemble des éléments analysés, on peut donc affirmer que, tout au long de leurs carrières, les instituteurs bilingues ont été amenés à intérioriser les valeurs de la sauvegarde culturelle et à les mettre en pratique, au quotidien, dans le cadre de leur activité pédagogique.

39. Pour plus de détails, voir Daniele Inda [2015].

Un rapport spécifique aux «cultures autochtones» à l'origine d'une forme d'engagement identitaire

La prise en compte de ces éléments est essentielle pour appréhender le rapport à la «culture huichol» que l'on peut observer auprès des instituteurs bilingues. Au fil des années, en effet, ces derniers ont été amenés à considérer l'appartenance à une population de langue amérindienne comme une source de fierté, de même qu'à concevoir la langue et la «culture huichol» comme des «trésors» à préserver à tout prix. Ils tendent ainsi à manifester une grande inquiétude concernant leur disparition éventuelle :

«Beaucoup de parents d'élèves pensent que la langue [huichol] ne sert à rien [...]. Ils disent : "Je veux que mon enfant parle bien l'espagnol" [...] Je leur disais : "Il ne faut pas que ça disparaisse, parce que notre langue est un trésor... elle est sacrée... et un jour ou l'autre elle va disparaître, donc nous ne devons pas l'oublier [...]" Mais il y a des parents qui disent [...] que le plus important est l'espagnol» [Célestin De la Cruz, institutrice bilingue retraitée, entretien du 18 septembre 2012].

Comme on le voit, cette inquiétude n'est pas partagée par les parents d'élèves, loin de là. Ces derniers tendent à se montrer réticents, sinon hostiles, à l'égard de toute initiative de sauvegarde culturelle. Cette divergence de points de vue constitue d'ailleurs une source de tensions permanentes entre les instituteurs et la population de langue huichol ordinaire⁴⁰ :

«La modernité a absorbé les enfants. [...] Ils préfèrent apprendre l'anglais et l'espagnol que leur propre langue. [...] C'est une question cruciale pour le maintien de la coutume, des traditions et de tout ce qui fait partie de leur culture. [...] [Actuellement,] ils préfèrent parler l'espagnol que leur propre langue... et ça ne doit pas arriver. [...] Dans beaucoup de communautés [...] on ne veut pas que l'on enseigne [la langue huichol]. [...] Beaucoup de parents d'élèves [...] pensent que c'est une perte de temps. [...] D'où [...] le conflit qui existe avec ceux qui pensent... nous, qui pensons qu'il faut préserver nos langues, parce que ce sont nos origines» [Salvador Muñoz, instituteur bilingue retraité, entretien de février 2014].

L'existence de ces conflits n'est pas spécifique au terrain étudié. En effet, plusieurs travaux ont signalé la présence de tensions analogues dans d'autres régions du Mexique et du continent américain [Canessa, 2004 ; Gutiérrez Chong, 2001 ; Martínez Novo, 2009b ; Métais, 2016 ; Pineda, 1995 ; Pitarch Ramón, 1995 ; Vázquez León, 2010 ; Zárate Hernández, 1993]. Quel que soit le contexte étudié, les instituteurs bilingues manifestent ainsi entretenir un rapport spécifique aux «cultures autochtones» et à leur sauvegarde.

40. Pour une analyse plus détaillée, voir Daniele Inda [2015].



Compte tenu de ce qui a été exposé précédemment, on peut raisonnablement affirmer que cette spécificité relève du processus de socialisation professionnelle auquel ont été confrontés les instituteurs. Par le biais de ce processus, ces derniers ont en effet intériorisé des schèmes de perception et des systèmes de croyances les amenant à concevoir la sauvegarde culturelle comme une fin en soi⁴¹.

Ce système de dispositions intériorisées est susceptible de favoriser l'émergence d'une forme d'engagement identitaire incitant les instituteurs à s'investir en faveur de la préservation de la « culture » et des « traditions » huichols. Si, pour certains d'entre eux, cet investissement se déploie principalement dans le cadre de leur pratique professionnelle, il se prolonge également dans bien des cas en dehors de celle-ci.

Au cours des années 1980, par exemple, ces fonctionnaires ont été parmi les principaux soutiens des programmes de sauvegarde culturelle de l'INI, comme le montre cet extrait d'une lettre plaidant pour la reconduction d'un Programme pour le développement et la défense des cultures autochtones, rédigée par un instituteur et un fonctionnaire bilingues du CCI local :

« L'une des actions les plus appréciées par notre peuple huichol est celle qui concerne la défense du PATRIMOINE CULTUREL [en majuscules dans le document]. [...] Il est nécessaire d'inciter nos gens à ne pas interrompre le cycle des fêtes cérémonielles. [...] [En effet,] nous croyons que notre monde magico-religieux nous offre une garantie de soutien de la part de nos dieux. C'est cela qui nous a maintenus jusqu'à présent comme un peuple uni et fier de nos coutumes.⁴² »

De manière analogue, plusieurs instituteurs ont participé à la réalisation d'émissions visant à promouvoir les langues et les « cultures » amérindiennes auprès de chaînes radiophoniques publiques du Nayarit. L'un d'entre eux souligne avec fierté que, par ce biais, il a contribué à sauvegarder une grande quantité de « traditions » :

« [Un élément] qui a été extrêmement important, pour moi, [...] a été la sauvegarde de la musique traditionnelle. [...] Nous motivions les gens des villages pour qu'ils conservent leur musique [...] [et] nous avons sauvegardé beaucoup de musiques. [...] Puis, il y a eu la sauvegarde des contes traditionnels... des histoires, des légendes, des mythes. Beaucoup de sauvegardes de légendes, de traditions qui existaient dans les villages. [...] Après les avoir enregistrées, nous les transmettions à la radio » [Salvador Muñoz, instituteur bilingue retraité, février 2014].

41. Cela n'est pas le cas des membres des autres fractions de la population de langue huichol, qui, pour leur part, n'ont pas fait l'objet de l'inculcation de ces mêmes croyances et schèmes de perception.

42. *Rapport d'évaluation de l'action indigéniste dans la zone huichol*, INI, FD-14/4.

Il arrive également que l'engagement identitaire des enseignants s'exprime dans un registre plus ouvertement revendicatif et conflictuel, débouchant parfois sur la genèse d'un mouvement autochtone structuré. Entre 1988 et 1993, par exemple, un groupe d'instituteurs du Nayarit a été à la tête d'une vague de mobilisations foncières aboutissant à la fondation de sept « communautés autochtones ». Dans un document de 1990, l'un d'entre eux justifiait l'émergence de ces mobilisations en évoquant la nécessité de vivre entre soi, afin de contribuer à la préservation de la « culture ethnique huichol » :

« Nous [...] sommes en train de lutter [...] pour la sauvegarde et la préservation de nos us et coutumes, de notre culture ethnique huichol, qui, depuis plus de cinq cents ans, ont été détruits par la culture occidentale. Ainsi, nous nous proposons plus que jamais de sauvegarder notre culture. [...] C'est la raison de la lutte de ce groupe ethnique huichol, qui s'est établi récemment à Sitakua, dans la ville de Tepic.⁴³ »

Au cours des deux dernières décennies, plusieurs instituteurs ont participé à la création d'organisations indépendantes revendiquant la protection des sites cérémoniels, la préservation des pratiques religieuses, la revitalisation des formes d'organisation coutumières, ainsi que la valorisation d'autres éléments de la « culture huichol ». C'est le cas, par exemple, du Mouvement autochtone Niwetsika (« épis de maïs séchés » [Neurath, 2002, p. 143]), association qui couple la vente d'artisanat dit traditionnel à des initiatives de sauvegarde culturelle :

« Mon association s'appelle Mouvement autochtone Niwetsika. [...] Nous pratiquons des rituels... nous faisons des fêtes traditionnelles. On a fait [...] la fête du tambour, on va bientôt faire la fête du peyotl [cactus hallucinogène à usage rituel] [et,] en décembre, nous irons à Wirikuta [lieu cérémoniel situé au San Luis Potosí]. [...] Notre objectif est [...] [de montrer] que nous n'avons pas oublié nos racines... [...], notre habillement, notre langue, nos fêtes traditionnelles... tout ce qui est culturel. [...] [Nous avons participé aussi à la] sauvegarde de notre lieu sacré qui se trouve à San Blas [Aramara]. [...] Nous avons lutté pour que l'on respecte ce lieu sacré » [Amanda Carrillo, institutrice bilingue retraitée, entretien du 13 novembre 2013].

C'est également le cas de l'association *Ta Yeiyari* (« Nos coutumes »), qui vise la promotion des réformes législatives susceptibles de favoriser la préservation des « us et [des] coutumes du peuple Wixárika, [...] afin d'éviter que l'urbanisation parvienne à effacer les traditions, la langue, les aliments, les habits, les rituels et les lieux sacrés »⁴⁴. Comme la précédente, cette organisation a été créée par des instituteurs bilingues retraités :

43. Extrait du projet *Tuki maíve Sitakua mieme*, 1990. Source : archives personnelles de Valerio De la Cruz.

44. *Nace la organización «Ta Yeiyari»*. <http://radiovip-evolucion-auditiva.blogspot.fr/2013/06/nace-la-organizacion-ta-yeiyari.html>.



« [Notre but est d'exiger que l'action publique tienne] compte des us et des coutumes [de la population]. [...] S'il y a de l'eau potable, des écoles, des routes et des cliniques, pourquoi n'y aurait-il pas un domaine culturel? [...] On envisage [...] que l'on impulse les cérémonies. [...] Puis, la musique... [...] Les pèlerinages à Wirikuta... Pourquoi ne pas les sauvegarder [et] les déclarer comme un fondement historique important pour les peuples autochtones? La médecine herboriste [...] Auparavant, les peuples autochtones se soignaient entièrement avec la médecine herboriste : ils n'avaient pas besoin de médecins. Cette association vise ces grands objectifs » [Salvador Muñoz, instituteur bilingue retraité, entretien de février 2014].

Un point central mérite d'être souligné : les contenus des extraits qui portent sur l'engagement des instituteurs au sein d'organisations autochtones indépendantes (mobilisations foncières, associations pour la défense de la « culture huichol »), sont très proches de ceux des documents indigénistes et des matériaux pédagogiques analysés dans les deux sections antérieures. Dans les valeurs qu'ils revendiquent, les initiatives qu'ils préconisent (préservation de mythes, pratiques religieuses, médecine herboriste) et le langage qu'ils mobilisent (sauvegarde, patrimoine culturel, monde magico-religieux), en effet, on retrouve plusieurs éléments caractérisant les politiques indigénistes et éducatives des années 1970 et 1980.

Une fois de plus, le même phénomène peut également être observé à une échelle plus large que celle du Nayarit. Dès le milieu des années 1970, par exemple, l'Alliance nationale des professionnels autochtones bilingues (Anpibac) a demandé la création d'un système éducatif autochtone orienté vers « l'identification ethnique [et] la revalorisation culturelle », afin « d'arrêter l'ethnocide culturel » perpétré au cours des décennies antérieures [Ortega et Rufrancos, 1980]. Là aussi, dans le registre revendicatif mobilisé par les porte-parole de cette organisation, on retrouve plusieurs éléments des politiques indigénistes de l'époque.

Tout se passe ainsi comme si les actions menées par les enseignants bilingues dans le cadre de ces contextes militants s'inscrivaient dans le prolongement du travail de sauvegarde culturelle qu'ils réalisent, au quotidien, dans l'exercice de leur métier.

Conclusion

Cet article se proposait de contribuer à la compréhension du rôle qu'ont joué les instituteurs et les fonctionnaires de langue amérindienne dans l'émergence des mouvements autochtones [Barre, 1983 ; Gutiérrez Chong, 2001 ; Muñoz, 2009 ; Oehmichen Bazán, 1999 ; Pitarch Ramón, 1995 ; Vázquez León, 1992 ; Zárate, 1993]. Comme il a été souligné, en effet, ces fonctionnaires ont été parmi les militants les plus actifs de ce type de mouvements [Barre, 1983, p. 165 ; Le Bot, 2009, p. 69 ; Oehmichen Bazán, 1999, p. 81], de même qu'ils ont été les premiers

à adopter un registre revendicatif explicitement identitaire [Gutiérrez Chong, 2001, p. 53].

Dans le contexte mexicain, cette tendance est illustrée par le cas de l'Anpibac, organisation composée presque exclusivement de fonctionnaires de langue amérindienne. En 1977, l'un de ses dirigeants a attribué l'engagement identitaire des militants de cette organisation à une prise de conscience qui les aurait amenés à se retourner contre l'imposition d'une « culture [...] faussement supérieure », ainsi qu'à lutter pour la préservation de leurs spécificités culturelles :

« Une nouvelle conscience a surgi : la conscience d'être un groupe de personnes dotées d'une culture, une langue et une philosophie propres [...] [ayant subi] l'imposition d'une culture et d'une race faussement supérieures.⁴⁵ »

L'analyse développée dans l'article a montré que cette prise de conscience relève, au moins en partie, du processus de socialisation professionnelle auquel ont été confrontés les promoteurs et les instituteurs bilingues. Par le biais de ce processus, en effet, ceux-ci ont intériorisé des schèmes de perception et des systèmes de croyances qui les ont amenés à concevoir la préservation de la « culture » et des « traditions » huichols comme une fin en soi. Leur propension à s'engager au sein d'organisations à caractère identitaire repose ainsi sur des dispositions qu'ils ont intériorisées au cours de leurs carrières. De plus, l'analyse a montré que les formes dans lesquelles se manifeste cet engagement (registres revendicatifs, objectifs envisagés, répertoires d'action, etc.) reposent elles aussi sur des dispositions et des savoir-faire acquis par le même biais, s'inscrivant ainsi dans la continuité du travail de sauvegarde culturelle qu'ils mènent, au quotidien, dans l'exercice de leur métier.

Le processus de socialisation étudié est ainsi l'une des conditions de possibilité de la genèse des formes d'engagement, des registres revendicatifs et des répertoires d'action qui caractérisent les mouvements autochtones. Ces éléments permettent de mieux comprendre les raisons pour lesquelles les membres de cette fraction des populations de langue amérindienne ont joué un rôle aussi déterminant dans l'émergence de ces formes spécifiques de mobilisation. Surtout, ils permettent d'affirmer que l'émergence de ces mouvements s'inscrit dans un rapport de continuité avec l'action des organismes indigénistes mexicains, plutôt qu'en rupture avec cette dernière.

45. Anpibac, *Informe del segundo encuentro nacional*, 1977. Cité par Natividad Gutiérrez Chong [2001, p. 195].



BIBLIOGRAPHIE

- ALONSO ZEPEDA Angélica, 1987, *Manual para la captación de contenidos étnicos*, Mexico, Secretaría de Educación Pública.
- ANPIBAC, 1976, *Conclusiones y recomendaciones del Encuentro nacional de maestros indígenas bilingües*, Vicam, Sonora.
- AVANZA Martina & LAFERTÉ Gilles, 2005, « Dépasser la "construction des identités" ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, n° 61, p. 134-152.
- BARRE Marie-Chantal, 1983, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Mexico, Siglo XXI.
- CANESSA Andrew, 2004, "Reproducing racism. Schooling and race in highland Bolivia", *Race, Ethnicity and Education*, vol. 7, n° 2, p. 185-204.
- CELORIO BLASCO Eduardo & DE BRAVO AHUJA Gloria, 1978, *Guía para el promotor bilingüe-bicultural*, Mexico, Centro de investigación para la integración social.
- CITARELLA Luca, 1990, "México", dans Francesco CHIODI (dir.), *La Educación indígena en América latina*, Quito, Abya Yala.
- DAVALLON Jean, 2010, "The game of heritagization", dans Xavier ROIGÉ & Joan FRIGOLÉ (dir.), *Constructing Cultural and Natural Heritage: Parks, Museums and Rural Heritage*, Gironne, Institut catalan de recherche en patrimoine culturel, p. 39-62.
- DEHOUE Danièle, 2003, *La Géopolitique des Indiens du Mexique : du local au global*, Paris, CNRS éditions.
- DEL VAL José & ZOLLA Carlos (dir.), 2014, *Documentos fundamentales del indigenismo en México*, Mexico, Unam.
- FAVRE Henri, 1998, *El indigenismo*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- GIRAUDO Laura & LEWIS Stephen, 2012, "Pan-american indigenismo (1940-1970). New approaches to an ongoing debate", *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 3-11.
- GUTIÉRREZ CHONG Natividad, 2001, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el estado mexicano*, Mexico, Conaculta.
- HERNÁNDEZ Natalio, 1978, "La nueva política indigenista", dans INI, *30 años después. Revisión crítica*, Mexico D.F., INI, p. 167-168.
- HERRERA PRATS Rocío DE, 1983, "La política indigenista en la actualidad", *Boletín de antropología americana*, n° 8, p. 41-57.
- INDA Daniele, 2015, « Réunir la communauté. Action publique et recompositions identitaires dans un village mexicain », *Genèses*, n° 98, p. 28-46.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, 1971, *Ha fracasado el indigenismo? Reportaje de una controversia: 13 de septiembre de 1971*, Mexico, Secretaría de Educación Pública.
- JACKSON Jean & WARREN Kay, 2005, "Indigenous movements in Latin America: 1992-2004. Controversies, ironies, new directions", *Annual Review of anthropology*, n° 34, p. 549-573.
- LAFERTÉ Gilles, 2009, « L'appropriation différenciée des études folkloriques par les sociétés savantes : la science républicaine rétive au folklore ? », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 20, p. 129-162.
- LE BOT Yvon, 2009, *La Grande Révolte indienne*, Paris, Laffont.
- LEWIS Stephen, 2018, *Rethinking Mexican Indigenismo. The INI's Coordinating Center in Highland Chiapas and the Fate of an Utopian Project*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LÓPEZ CABALLERO Paula, 2011, "The national utopia of diversity. Official multicultural discourses and their appropriation by the originarios of Milpa Alta (Mexico City), 1980-2010", *International Social Science Journal*, vol. 61, n° 202, p. 365-376.
- "LOS HUICHOLAS", 1955, *Acción indigenista. Boletín mensual del Instituto nacional indigenista*, n° 20, février.
- MARTÍNEZ LUNA Jaime, 1982, "Resistencia comunitaria y cultura popular. El caso de la Organización en defensa de los recursos naturales y desarrollo social

- de la Sierra de Juárez”, dans **Guillermo BONFIL BATALLA** (dir.), *Culturas populares y política cultural*, Mexico, Secretaría de Educación Pública, p. 65-78.
- **MARTÍNEZ NOVO Carmen**, 2006, *Who defines indigenous? Identities, development, intellectuals, and the State in northern Mexico*, New Brunswick, Rutgers University Press.
 - **MARTÍNEZ NOVO Carmen**, 2009a, “Introducción”, *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, Flacso, p. 9-35.
 - **MARTÍNEZ NOVO Carmen**, 2009b, “La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena”, *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, Flacso, p. 173-196.
 - **MÉTAIS Julie**, 2016, « “L'école indienne” au Mexique. Transactions contre-hégémoniques, de l'indigénisme au multiculturalisme », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 15, p. 52-83.
 - **MUÑOZ María L.O.**, 2009, “We speak for ourselves. The First National Congress of indigenous peoples and the politics of indigenismo in Mexico: 1968-1982”, thèse de doctorat (PhD), Tucson, University of Arizona.
 - **NAHMAD SITTÓN Salomón**, 1975, “La política educativa en regiones interculturales de México”, dans **Nancy MODIANO & Rudolph TROIKE** (dir.), *Proceedings of the First Interamerican Conference on Bilingual Education*, Arlington, Center for applied linguistics, p. 15-25.
 - **NEURATH Johannes**, 2002, *Las Fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
 - **OEHMICHEN BAZÁN María Cristina**, 1999, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México: 1988-1996*, Mexico, Unam.
 - **OLIVERA Mercedes**, 2012, “From integrationist ‘indigenismo’ to neoliberal de-ethnification in Chiapas. Reminiscences”, *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, p. 100-110.
 - **ORTEGA Fernando & RUFRANCOS Rocío**, 1980, “Los indígenas pretenden crear su propio sistema educativo”, *Proceso*, n° 205, disponible sur : <https://publicacionesdigitales.proceso.com.mx/reader/proceso-205?location=29> et <https://publicacionesdigitales.proceso.com.mx/reader/proceso-205?location=30>
 - **PINEDA Luz Olivia**, 1993, *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Puebla, Altres Costa-Amic.
 - **PINEDA Luz Olivia**, 1995, “Maestros bilingües, burocracia y poder en los Altos de Chiapas”, dans **Juan Pedro VIQUEIRA & Mario Humberto RUZ** (dir.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Mexico, Unam, p. 280-300.
 - **PITARCH RAMÓN Pedro**, 1995, “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas”, dans **Juan Pedro VIQUEIRA & Mario Humberto RUZ** (dir.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Mexico, Unam, p. 237-250.
 - **PORRAS Ricardo & SALMERÓN Fernando**, 2015, “Equidad educativa: igualdad de oportunidades, de acceso, de programas y de resultados”, *Miradas sobre la educación en Iberoamérica 2015. Educación de los pueblos y comunidades indígenas (originarios) y afrodescendientes*, Madrid, OEI. Disponible sur : www.oei.es/miradas2015/doc5.pdf
 - **POSTERO Nancy**, 2006, *Now we are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*, Stanford, Stanford University Press.
 - **REINA Leticia**, 2011, *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano. Historia e historiografía de los movimientos rurales*, Mexico, Siglo XXI.
 - **ROBIN Valérie & SALAZAR Carmen** (dir.), 2009, *El Regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, Ifea.
 - **STAVENHAGEN Rodolfo**, 2002, “Indigenous peoples and the State in Latin America. An ongoing debate”, dans **Rachel SIEDER** (dir.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 24-44.



- VAN COTT Donna, 2000, *The Friendly Liquidation of the past. The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- VÁZQUEZ LEÓN Luis, 1992, *Ser indio otra vez la purepechización de los tarascos serranos*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- VÁZQUEZ LEÓN Luis, 2010, *Multitud y Distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*, Mexico, Unam.
- VIQUEIRA Juan Pedro, 2002, "La otra bibliografía sobre los indígenas de Chiapas", *Nuevo Mundo - Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.618>
- WARMAN Arturo, NOLASCO ARMAS Margarita & BONFIL BATALLA Guillermo, 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, Mexico, Nuestro Tiempo.
- ZÁRATE HERNÁNDEZ José Eduardo, 1993, *Los Señores de utopía: etnicidad política en una comunidad phurhépecha. Ueamuo-Santa Fe de la Laguna*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- ZÁRATE Margarita, 1993, "Apéndice: algunas aproximaciones a los movimientos indígenas", dans Arturo WARMAN & Arturo ARGUETA (dir), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, Mexico, Unam, p. 225-233.

RÉSUMÉ

LES INSTITUTEURS BILINGUES DANS LES MOBILISATIONS AUTOCHTONES DU NAYARIT (MEXIQUE)

L'article vise à contribuer à la compréhension du rôle des instituteurs de langue amérindienne dans l'émergence des mouvements autochtones. Il montre que leur propension à l'engagement identitaire repose sur des dispositions intériorisées dans le cadre de leur socialisation professionnelle au sein des organismes publics indigénistes. L'émergence de ces mouvements s'inscrit ainsi dans la continuité des politiques indigénistes, plutôt qu'en rupture avec celles-ci.

RESUMO

OS PROFESSORES BILINGUES NAS MOBILIZAÇÕES AUTÓCTONES DO NAYARIT (MÉXICO)

O artigo visa a contribuir para a compreensão do papel dos professores de língua ameríndia na emergência dos movimentos autóctones. Ele demonstra que sua propensão ao engajamento identitário repousa em disposições interiorizadas no contexto de sua socialização profissional no seio dos organismos públicos indigenistas. A emergência destes movimentos inscreve-se antes na continuidade das políticas indigenistas do que em ruptura com elas.

ABSTRACT

BILINGUAL TEACHERS IN THE INDIGENOUS MOBILISATIONS OF NAYARIT (MEXICO)

The article aims to contribute to the understanding of the role of Amerindian teachers in the emergence of indigenous movements. It shows that their propensity for identity activism is based on dispositions acquired through their professional socialization within indigenist institutions. The emergence of these movements is thus a continuation of indigenist policies, rather than a break with them.

Texte reçu le 23 octobre 2019, accepté le 18 mai 2020

MOTS-CLÉS

- indigénisme
- multiculturalisme
- mouvements autochtones
- socialisation

PALAVRAS-CHAVE

- indigenismo
- multiculturalismo
- movimentos indígenas
- socialização

KEYWORDS

- indigenism
- multiculturalism
- indigenous movements
- socialization

Un indigenismo indígena y extra estatal a mediados del siglo XX: el caso de Chile

Bajo el rótulo de “indigenismo” circulan gran cantidad de publicaciones y producciones culturales y políticas, tanto en el marco de la discusión pública latinoamericana (e internacional) como en el campo académico y profesional. Además de la heterogeneidad y multiplicidad de significados que dicho concepto enmarca, su utilización ha acarreado bastantes confusiones, debidas principalmente a interpretaciones anacrónicas y a lecturas determinadas por la “polisemia” del término [Martínez Hoyos, 2018]. Así, sobre el uso que se le ha dado a la voz en época reciente, Laura Giraudo y Juan Martín-Sánchez señalan:

“[...] ‘indigenismo’ está siendo usado de forma difusa para referirse a los actuales movimientos indígenas o al movimiento internacional que promueve los derechos de las ‘primeras naciones’, sin tomar en cuenta su propio origen y recorrido histórico” [Giraudo & Martín-Sánchez, 2012, p. 85].

En sentido opuesto, interpretaciones anteriores usaron el mismo término para identificar la política de “colonialismo interno” de los Estados latinoamericanos [González Casanova, 1969] y para acusar al movimiento indigenista de ser, en realidad, una expresión propia de etnocidio¹.

* Universidad de Chile.

1. Esta posición, planteada por Robert Jaulin en el Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Stuttgart en 1968 [Alcina Franch, 1988, p. 2], sería recogida por acción de Arturo Warman y del mismo Jaulin en la Primera Declaración de Barbados de 1971. En ella se hace explícita la responsabilidad de antropólogos y misioneros en este proceso de “etnocidio”.

En general, el indigenismo se ha estudiado desde algunas ideas centrales difundidas por obras que se han convertido en referencias ineludibles. Probablemente la visión más amplia y aceptada (aunque también quizás una de las más ambiguas) sea la planteada por Luis Villoro en 1950, en pleno auge y consolidación del proyecto indigenista, en *Los grandes momentos del Indigenismo en México*. En dicha obra, la noción de indigenismo engloba “aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena” [Villoro, 1950, p. 14]. Esta definición, que implica hacerse cargo de prácticamente toda la historia del contacto entre colonizadores y pueblos indígenas, ha sido sumamente difundida. Es así como Henri Favre, cuarenta años después, se hizo eco de lo planteado por Villoro para el caso mexicano y lo hizo extensivo a la región entera: “El indigenismo en América Latina es [...] una corriente de opinión favorable a los indios” [Favre, 1998, p. 7].

Si bien no es posible rechazar las nociones planteadas por Villoro y luego retomadas por Favre, estas resultan poco operativas para el análisis histórico. Una definición más concreta es la que nos ofrece José Bengoa:

“El indigenismo contiene tres elementos a nuestro modo de ver inseparables: la denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de su integración al conjunto de la sociedad y la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano, del continente. Rescate de lo indígena para afirmar una identidad compleja, propia, autónoma y diferente de la cultura occidental” [Bengoa, 2000, p. 205].

Esos tres elementos introducen una mayor complejidad en la idea de indigenismo, integrando el aspecto de denuncia (presente en Villoro y Favre) y la necesidad de formular políticas de superación de las condiciones de opresión, en el marco de la promoción de una identidad continental mestiza e indoamericana.

Incluso en una acepción más restringida, aquella referida al movimiento y a la institucionalidad emergida con posterioridad al Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, 1940) y que se proyectó desde allí como una política y un ideario a nivel interamericano (lo que Bengoa denomina “indigenismo político” [2000, p. 226]), se mantienen algunos problemas interpretativos que parece todavía necesario recalcar. En general, la idea más común acerca del indigenismo se apoya en elementos bastante prototípicos que han pasado a conformar una especie de lugar común sobre el mismo. Giraudo y Martín-Sánchez identifican seis “tópicos” problemáticos de esta imagen hegemónica sobre el indigenismo interamericano:

“[...] el indigenismo es un fenómeno típicamente latinoamericano (primer tópico), cuya mejor expresión es el indigenismo mexicano (segundo tópico), sus actores, los indigenistas, son antropólogos de la corriente de la antropología aplicada (tercer tópico), se trata de una ideología y una política de los ‘no-indígenas’ sobre los



indígenas (cuarto tópico) que promueve el cambio cultural con el objetivo de transformar o, incluso, aniquilar a los indígenas (quinto tópico), gracias a su capacidad organizativa y política como parte del engranaje estatal (sexto tópico)” [Giraudo & Martín-Sánchez, 2012, p. 91].

Estos elementos, si bien pueden resultar válidos para determinados momentos y lugares específicos de la región, no lo son para todo tiempo y espacio. Se ha originado así un imaginario sobre el indigenismo que es, a lo menos, inexacto, pues no solo propone elementos que pueden ser desmentidos a la luz de la documentación existente, sino que funciona como una totalidad que no reconoce sus posibles distintas expresiones. Si el indigenismo es un fenómeno interamericano, las diferentes modulaciones que este adquirió en los distintos rincones del continente le proporcionan elementos que lo caracterizan y lo diferencian de esa visión tradicional determinada por el “modelo mexicano” (el segundo tópico). Así, el carácter totalizante que ha adquirido la noción de indigenismo criticada por Giraudo y Martín-Sánchez dificulta el análisis de las diversas realidades nacionales y, al mismo tiempo, impide ver los aportes de estas a la configuración del indigenismo entendido como un fenómeno interamericano.

Para contribuir a esta discusión, se propone aquí una revisión del caso chileno (supuestamente periférico en comparación con aquellos lugares donde el indigenismo habría tenido una mayor importancia institucional), que puede ayudar a complejizar nuestras definiciones y entendimientos del significado del indigenismo para la historia institucional, política e intelectual de América Latina.

Para ello, partimos de las interpretaciones que consideran que fue a partir del congreso de Pátzcuaro —a pesar de que hubo otros antecedentes— cuando el indigenismo interamericano comenzó a articularse como un campo de diversos actores, instituciones y posiciones. En ese entramado confluyeron una serie de intelectuales y profesionales de diversas procedencias y posiciones ideológicas [Giraudo, 2011; Giraudo & Lewis, 2012, p. 3-4], cuya complejidad queda aún en buena medida por estudiar. Son especialmente necesarias mayores investigaciones con fuentes primarias, tanto para el ámbito interamericano como para los diversos casos nacionales. Incluso para el caso mexicano (modelo desde el cual se han constituido la mayor parte de las lecturas) existe esa necesidad de volver a las fuentes y ponerlas en el contexto de su historicidad. Se olvida, por ejemplo, que a pesar de ser la sede del Instituto Indigenista Interamericano (III), el Instituto Nacional Indigenista de México fue fundado en 1948, solo un año antes de que se creara el Instituto Indigenista Chileno (IICH). De ahí que nuestras nociones sobre lo central y lo periférico deban también ser puestas en cuestión al pensar este campo interamericano.

Si bien la reflexión sobre el indigenismo en Chile es un campo aún muy poco explorado, algunos de los elementos que destacaremos aquí han sido estudiados

desde otros acercamientos, especialmente en el marco de la historiografía sobre las organizaciones mapuche –ya sea que se trate de textos clásicos [Foerster & Montecino, 1988; Bengoa, 1996] o de investigaciones más recientes [Menard, 2013; Crow, 2014]– o también desde la historia intelectual de algunas de las figuras aquí revisadas –Alejandro Lipschutz [Berdichevsky, 2004] o Venancio Coñuepán [Ancán, 2007 y 2010]. Aun así, con todavía muy escasas excepciones [Vergara & Gundermann, 2016; Parraguez, 2017; Stegeman, 2018], dichos actores no han sido pensados desde la perspectiva de su participación en el indigenismo o en la conformación de su campo interamericano. Este último enfoque es, precisamente, el que se adopta en este trabajo.

Junto con lo anterior, cabe mencionar la dificultad de acceso a las fuentes primarias. Dado que no existe un archivo que conserve la documentación de lo que fue el Instituto Indigenista Chileno, este tipo de investigación solo puede ser realizada a partir de la revisión del material sobre Chile conservado en el Archivo del Instituto Indigenista Interamericano (AHIII) o en los archivos personales de los actores que tuvieron un papel destacado en el mismo. Aunque sobre la Dirección de Asuntos Indígenas existe alguna documentación en el Archivo General de Asuntos Indígenas, para esta investigación se decidió privilegiar otras fuentes. Es el caso del Fondo Alejandro Lipschutz (FAL), resguardado en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (Lipschutz sería uno de los actores más relevantes en la relación del indigenismo chileno con el movimiento interamericano). Asimismo, se realizó una extensa revisión de las noticias publicadas sobre Chile en el *Boletín Indigenista*, publicado por el III desde agosto de 1941. Con ello, esperamos presentar al menos algunos elementos fundamentales del caso chileno, abriendo así un camino poco explorado tanto en los estudios sobre el campo indigenista interamericano como en la historiografía nacional.

Son dos las dimensiones que se atenderán aquí para cuestionar las definiciones tradicionales: el tema de la participación indígena (el “cuarto tópico” de Giraudo & Martín-Sánchez), esto es, la concepción de los indígenas como meros receptores de la política indigenista, desprovistos de cualquier clase de agencia dentro de dicho campo; y la organización del mismo únicamente desde el aparato estatal (“sexto tópico”), es decir, el hecho de que no se reconozca la presencia de organizaciones particulares que también podrían reclamar el nombre de indigenistas. Si bien se podrían analizar igualmente otros de los aspectos señalados como constitutivos de esa imagen todavía hegemónica, consideramos que es en torno a estas dimensiones en las que el estudio del caso chileno aporta los elementos más interesantes. Así, en el primer apartado de este artículo, se presenta un recorrido por las principales organizaciones mapuche de los dos primeros tercios del siglo XX en Chile, analizando su participación en la conformación de un indigenismo chileno, siempre en relación y correspondencia con lo que sucedía a nivel interamericano. Ello nos permite mostrar la importancia de la intervención



de los actores indígenas en este campo como parte fundamental en su constitución. En un segundo apartado se exponen algunas notas sobre el IICH, institución que –adelantamos– fue fundada al margen del Estado y que, con el pesar de sus miembros y de los representantes del III, no alcanzó nunca el reconocimiento de órgano oficial. Finalmente, el artículo cierra con algunas reflexiones sobre una doble necesidad: la de repensar el indigenismo como objeto de estudio y la de volver a pensar también los márgenes de este campo interamericano, que muchas veces han sido velados.

Organizaciones y actores mapuche² en el indigenismo

Desde principios del siglo XX existieron una serie de organizaciones mapuche que, ya como parte del espacio público chileno, poco a poco se fueron posicionando como fuerzas de importancia en términos de la discusión pública y política, sobre todo en el territorio que hoy compone las regiones de la Araucanía y del Biobío³. Estas organizaciones plantearon una serie de cuestiones y problemáticas ante la institucionalidad estatal nacional, en el marco de la reivindicación de sus demandas y de su visión del país. Los mapuche, más allá de su importancia numérica⁴, asumen generalmente la representación del indígena chileno y han jugado históricamente un papel importante en la construcción de la representación nacional dentro de sus fronteras y de cara al exterior [Bengoa, 1996; Pinto, 2003].

Esta participación activa en la vida política e institucional chilena por parte del movimiento mapuche es un elemento fundamental para entender el desarrollo del indigenismo en Chile. A pesar de ello, son todavía muy pocos los estudios que adoptan explícitamente un enfoque que analice conjuntamente, en sus conexiones, el activismo político de las organizaciones mapuche y el indigenismo (siendo una valiosa excepción el trabajo de Henry John Stegeman [2018]).

Las organizaciones mapuche, incluso pocos años después de la anexión de la Araucanía al territorio nacional, contarían con importantes dirigentes, así como

2. Optamos aquí por la voz “mapuche”, en singular, tanto para referirnos al grupo como para utilizarla como adjetivo invariable en número. Esta ha sido la tendencia en el último tiempo, incluso en autores que anteriormente utilizaban el plural “mapuches”. *Mapuche*, en mapudungún, es ya un plural (*mapu* = tierra, *che* = gente). Nos referimos al grupo indígena habitante de la zona central de Chile y Argentina (*wallmapu*), anteriormente nombrados como “araucanos” (tendencia que solo continúa en la historiografía más conservadora).
3. El proceso de ocupación del territorio mapuche por parte del Estado chileno hacia fines del siglo XIX ha sido comúnmente llamado por la intelectualidad chilena conservadora “Pacificación de la Araucanía”. Si bien no utilizamos aquí dicho concepto (por el sesgo implícito en el término “pacificación”), sí es importante resaltar que es este el proceso que marca el fin de la autonomía territorial mapuche y el inicio del proceso reduccional [Bengoa, 1996].
4. Según el censo de 2017, un 9,93% de la población del país se considera perteneciente al pueblo mapuche, lo que representa a su vez un 79,84% de la población indígena del país. Asimismo, dentro de la población mapuche existente en Chile y Argentina, aquellos que habitan el territorio chileno corresponden aproximadamente al 90% del total [INE, 2017].

con representantes en diversas instancias políticas y representativas, inclusive con diputados de la República y, posteriormente, un ministro. De este modo, se evidencia la importancia que dichas organizaciones tuvieron en cuanto a su incidencia en las políticas nacionales relativas al pueblo mapuche y, con cierta posterioridad, a los pueblos indígenas en general. Si el resultado obtenido fue muestra del éxito de su proceso o, antes bien, parte de una estrategia de cooptación, es una discusión aún abierta.

Las dos principales organizaciones mapuche que nos interesa señalar aquí, por su importancia con respecto a la discusión política regional y nacional y al desarrollo del indigenismo nacional e interamericano, son la Federación Araucana y la Sociedad Caupolicán, las cuales confluirán, a partir de 1938, en la Corporación Araucana.

La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía –conocida simplemente como Sociedad Caupolicán– fue fundada en 1910 por líderes mapuche y educadores de la zona de la Araucanía, provenientes especialmente de la Misión Anglicana. Entre ellos destaca la figura de Charles Seidler, tanto como evangelizador como por su participación política de apoyo a las comunidades mapuche [Mansilla *et al.*, 2016]. El tema de la educación y la denuncia de los hechos violentos que seguían ocurriendo en la Araucanía contra los mapuche fueron los principales ejes que articularon la acción de la Sociedad Caupolicán [Pinto, 2012, p. 179]. Tales asuntos serían desplazados hacia la segunda mitad de la década de 1920 por el tema de la propiedad de la tierra, giro propiciado principalmente por un cambio en la discusión nacional: la elaboración de una “ley indígena” que liberalizaría la posesión y compra de tierras indígenas. En la Sociedad Caupolicán militaron también importantes dirigentes mapuche del período, entre los que destaca Manuel Manquilef, quien representaba, en palabras de Joanna Crow, la “reconciliación entre tradición y modernidad” [2014, p. 61]. Desde su cargo de diputado, Manquilef promovió la Ley 4.169, conocida simplemente como “ley indígena”⁵, proyecto impuesto por la dictadura de Carlos Ibáñez del Campo en 1927, que implantó la partición y parcelación de la propiedad mapuche comunal⁶. Manquilef argumentaba que solo a través de la liberalización del mercado de la tierra los mapuche finalmente serían capaces de entrar en la modernidad. Sin embargo, esta posición no fue compartida por el conjunto de la Sociedad Caupolicán, la cual mantuvo una posición más bien ambigua ante dicha normativa [Albó, 1999, p. 789]. Es este desacuerdo el que explica el distanciamiento de Manquilef con

5. A lo largo de la historia institucional de Chile hubo varias “leyes indígenas”, reflejo de la lenta constitución de una administración estatal para las tierras y poblaciones denominadas como “indígenas”. Las más importantes de ellas para el período que aquí se estudia son mencionadas a lo largo del texto.

6. Ley 4.169 - Crea Tribunal Especial de división de comunidades indígenas y reglamenta procedimientos. (Asiento en Temuco), 8 de septiembre de 1927. Disponible en: <https://www.leychile.cl/N?i=24531&f=1930-02-11&p=>



el resto de la Sociedad Caupolicán. Fue justamente la oposición a esta ley la que condujo a un encuentro entre la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana en 1930, el cual, a su vez, fue el germen que posteriormente posibilitó la creación de la Corporación Araucana [Foerster & Montecino, 1988].

La Federación Araucana, por otro lado, fue fundada formalmente en 1922, pero sus antecedentes han de encontrarse en la Sociedad Mapuche de Protección Mutua de Loncoche, creada en 1916 por Manuel Aburto Panguilef. Aburto Panguilef había sido intérprete en el Protectorado de Indígenas de Valdivia y procedía de “un linaje con varias generaciones de *lonkos* letrados, dirigentes y mediadores políticos, que además había establecido una temprana alianza con funcionarios estatales” [Pavez *et al.*, 2020, p. 181].

Desde el comienzo, esta organización planteó un acercamiento con la Sociedad Caupolicán, a pesar de que sus espacios de acción diferían en algunos puntos, como por ejemplo la importancia central otorgada a una serie de tradiciones mapuche. La reunión de la Sociedad Mapuche de Protección Mutua de Loncoche con otras sociedades y mutuales mapuche de la zona llevó a fundar en 1922, ya oficialmente, la Federación Araucana. Se eligió como presidente al mismo Manuel Aburto Panguilef, quien ostentará dicho cargo durante toda la existencia de la organización. La Federación Araucana mantuvo un estilo más religioso y litúrgico en sus encuentros y, por lo mismo, bastante cercano a las costumbres espirituales del pueblo mapuche. Por lo general, todo encuentro comenzaba con alguna rogativa, y las argumentaciones y discursos de Aburto muchas veces hacían referencia a dicha espiritualidad⁷. Ello no impidió que la acción política de la Federación Araucana estuviese fuertemente basada también en la defensa de la propiedad de las tierras indígenas. De hecho, la Federación respondería inmediatamente al llamado de la Sociedad Caupolicán a organizarse y reunirse para manifestarse en contra de la ley indígena que Manquilef promovía desde el parlamento. Si bien sobre la figura de Aburto puede añadirse mucho más, para los objetivos de este artículo lo que resulta especialmente interesante es su entendimiento de sí mismo como representante encarnado de la alianza entre pueblo mapuche y Estado chileno [Menard, 2013].

Las manifestaciones y alocuciones de las organizaciones mapuche del período rindieron algunos frutos que, si bien fueron exigüos, significaron importantes victorias para pensar su trayectoria. La más importante de aquellas fue, sin duda, la presión ejercida en contra de la ya mencionada Ley 4.169, lo que tuvo como

7. La Federación Araucana ha sido catalogada como “fundamentalista” [Marimán, 1997, p. 20] y como un movimiento “de fuertes resonancias religioso-nativistas” [Bengoa, 1996, p. 21], lo cual sería expresión de una resistencia radical ante las lógicas impuestas por el Estado chileno. Sin embargo, la experiencia organizativa que significó es en realidad bastante más amplia que un simple nativismo fundamentalista, cuestión que se evidencia en la importancia central que tuvo en la política nacional chilena, como destaca, por ejemplo, André Menard [2003].

resultado la atenuación de dicha normativa⁸, cuestión a la que el Gobierno de Ibáñez cedió en contra de su posición inicial. Si bien este triunfo fue insuficiente en lo legal (la división de tierras podía llevarse a cabo, solo que a partir de entonces se necesitaría el acuerdo de a lo menos un tercio de los comuneros), demostró en buena medida la influencia que las organizaciones mapuche tendrían sobre las decisiones del Estado respecto a estas materias [Albó, 1999, p. 816-817].

Finalmente, y luego de varios años de encuentros, reuniones y discusiones (sobre todo en relación con la ley indígena y el asunto de la propiedad de la tierra), la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana, en conjunto con otras organizaciones mapuche de menor tamaño e importancia, y a pesar de las diferencias en sus enfoques y estrategias políticas anteriores, pasarían a conformar en 1938 la Corporación Araucana, la mayor organización mapuche en términos de su importancia en el período 1940-1950 [Vergara & Gundermann, 2016, p. 129]. Junto con ello, entró en escena una nueva generación de dirigentes, entre los cuales destacaría —por su posterior importancia— Venancio Coñuepán. Él, al igual que Manquilef y Aburto, defendía las tradiciones y el mapudungún, pero, a diferencia de ellos, sobre todo del primero, hizo de la protección de las tierras comunitarias su foco de acción política [Crow, 2010, p. 132].

La Corporación Araucana se convertiría en el principal interlocutor del pueblo mapuche con respecto al Estado chileno. Contó con importantes dirigentes, con diputados e, incluso, ya hacia mediados de los años cincuenta, con un ministro en el gabinete presidencial (el mismo Coñuepán). Al revisar su historia, José Ancán señala:

“[L]a CA [Corporación Araucana], mediante una estrategia y una política de alianzas elaborada autónomamente en su momento de apogeo, a principios del segundo gobierno de Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958), llegó a tener casi simultáneamente un ministro de Estado (Coñuepan, en el Ministerio de Tierras y Colonización), dos diputados (Esteban Romero y José Cayupi), dieciséis regidores elegidos en las diversas comunas de las actuales regiones de La Araucanía y Los Lagos, más algunos gobernadores departamentales designados. Todo ello es muestra de la solvencia alcanzada por la entidad, constituida por una sólida base organizada en torno a más de 150 Grupos Regionales que asociaban a miles de habitantes de sectores rurales, desde Arauco hasta Chiloé” [Ancán, 2007, p. 202].

Pero incluso antes de esta mayor participación en la institucionalidad política nacional, con la ocupación de cargos de designación o de elección popular, la Corporación Araucana contaba ya con reconocimiento nacional e internacional para situarse como una voz potente de las demandas y reivindicaciones de los mapuche

8. Decreto 4.111 - Texto definitivo de la ley sobre división de comunidades, liquidación de créditos y radicación de indígenas, 9 de julio de 1931. Disponible en: <https://www.leychile.cl/N?i=19412&cf=1931-07-09&p=>



en Chile y de los pueblos indígenas en general, a nivel interamericano. Esta importancia fue manifiesta cuando dos de sus dirigentes, Venancio Coñuepán y César Colima, fueron invitados al Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro en 1940. Tanto Coñuepán como Colima tendrían la categoría de representantes del Estado de Chile en el congreso (al igual que el tercer miembro de la delegación, el entonces embajador chileno en México, Manuel Hidalgo) y no la de “delegados indígenas” [Giraud, 2006, p. 8]. Esta situación, al menos a primera vista, pone de relieve la importancia que jugaron ambos delegados como voz de los movimientos indígenas en el ámbito de la política a nivel nacional, pero también permite hacer un cuestionamiento en cuanto al lugar que los dirigentes mapuche habrían jugado en la discusión sobre las políticas indigenistas nacionales y, en este caso, internacionales. Desde nuestro punto de vista, ello implica un reconocimiento de que movimiento indígena e indigenismo no fueron elementos tan distantes ni excluyentes entre sí.

Si bien en sus inicios la Corporación Araucana había planteado la necesidad de la creación de una agencia completamente autónoma (una entidad mapuche, dirigida por ellos), ya entrados los años cuarenta puede advertirse un cambio: se abre paso una nueva postura que favorece la creación de una agencia estatal con participación indígena. Para Foerster & Montecino [1988, p. 112], este tránsito de posiciones se puede explicar por la influencia que habrían tenido sobre los dirigentes de la Corporación las discusiones del congreso de Pátzcuaro, cuestión que los habría llevado a traicionar su anterior antiestatismo, planteando una “solución intermedia” con la participación del Estado. En un estudio más reciente, Vergara & Gundermann [2016, p. 131], a partir de una revisión de lo expuesto en Pátzcuaro por Coñuepán y Colima, defienden la idea de que esta renuncia podría en realidad ser previa a Pátzcuaro, dado que la creación de una subsecretaría indígena (controlada por indígenas, pero en el seno la de institucionalidad política nacional) habría sido planteada por Coñuepán y Colima en el mismo congreso. Señalan, sin embargo, que muy probablemente el discurso de Lázaro Cárdenas y la experiencia mexicana anterior (concretamente la fundación en 1935 del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas) podrían haber reafirmado esta nueva voluntad.

El paso por México de los principales dirigentes de la Corporación Araucana permitió la consolidación de un discurso político reivindicativo (ya anteriormente en ciernes), en consonancia con lo expresado por el indigenismo interamericano. Así, si bien la institucionalidad chilena tardó varios años en adoptar algunas de las políticas emanadas del III y en refrendar la Convención Internacional que formaliza su adhesión al mismo, fueron organizaciones extraestatales las que tomarían las reivindicaciones indigenistas como suyas en esos primeros años. Un dato muy interesante en este sentido es el añadido que la Corporación Araucana hizo a su nombre en 1945, cuando pasó a llamarse “Corporación Araucana. Movimiento Indigenista de Chile” [Vergara & Gundermann, 2016, p. 131].

Coñuepán jugó un papel importante en la configuración de las políticas indígenas en Chile y también en los comienzos de la relación con el movimiento indigenista interamericano. Él reunía en su figura la imagen de portavoz de la tradición político-cultural mapuche con la de dirigente y conductor político “moderno”. Tanta fue su importancia que “para mucha gente no existía ni Corporación Araucana, ni Movimiento Indigenista de Chile, lo que existía era el ‘coñuepanismo’” [Ancán, 2007, p. 205]. La por entonces todavía reciente derrota y los despojos violentos ocurridos durante el proceso de radicación (1884-1929) favorecieron una acentuación de la manera tradicional de ejercer el poder, ensalzando a las “autoridades ancestrales” y promoviendo el uso del mapudungún, como lo hacía el propio Coñuepán [Ancán, 2007, p. 206 y 211; Crow, 2010, p. 132]. Fue el dirigente mapuche más importante de mediados del siglo XX, siendo varias veces parlamentario y posteriormente ministro, cargos desde los cuales abogó por la protección de las tierras mapuche y la declaración de nulidad de las compraventas producidas entre 1943 y 1946, cuestión para la cual sorprendentemente consiguió articular una mayoría parlamentaria significativa [Marimán, 1999, p. 159]. Asimismo, en el análisis de sus discursos parlamentarios, es posible encontrar representadas gran parte de las ideas que serían promovidas en el accionar del III. Ejemplo de ello es la defensa de una construcción nacional y continental a partir de una mezcla en la que el componente indígena fuera imprescindible, un proceso que habría empezado en la misma conquista, como afirmaba él mismo en 1947 ante el Congreso Nacional: “En el vaivén de ese conflicto, encadenado a los sucesos posteriores, debía resultar la mezcla de sangres y espíritus, de la cual nacería una patria con caracteres especiales que enorgullecerían a sus habitantes: nacería Chile” [apud Marimán, 1999, p. 161].

Casi quince años después de la participación de Coñuepán y Colima en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, el proyecto de generar una institución estatal dedicada plenamente a la resolución de los problemas indígenas vería la luz, con la creación, en 1953, de la Dirección de Asuntos Indígenas (Dasin), en el segundo gobierno (ahora sí por la vía democrática) de Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958). El primer director fue el mismo Coñuepán, quien solo duraría un año en su cargo por haber sido posteriormente nombrado ministro de Tierras y Colonización, siendo el primer indígena en alcanzar un cargo de ese rango⁹. Para Ancán [2010], tanto la creación de la Dasin como el hecho de que su primer director fuera un importante dirigente mapuche muestran una victoria con respecto a las reivindicaciones planteadas por la Corporación Araucana y ponen nuevamente en evidencia la importancia que dicha agrupación tuvo durante el período. Ahora bien, aunque el papel de la Corporación Araucana fue

9. “Un representante del pueblo araucano ocupa el Ministerio de Tierras y Colonización”, *Boletín Indigenista*, vol. 13, n° 2, 1953, p. 116-119.



indiscutible en dicho proceso, el nombramiento de Coñuepán como director de la Dasin podría también ser interpretado como parte de un proceso de cooptación del movimiento por parte del Estado, en una clara lógica incorporacionista.

Otros autores consideran la Dasin una “institución mediadora”, un “instrumento político dirigido a conducir la relación del Estado con los pueblos indígenas” [Vergara, Foerster & Gundermann, 2005, p. 72]. Esta posición intermedia y de mediación entre los indígenas y el Estado de Chile, asumida por una institución oficial del mismo aparato estatal, pone nuevamente de manifiesto la importancia que había alcanzado la Corporación Araucana en el período. La Dasin sería así su principal logro histórico, dado el control que sobre ella ejerció el movimiento mapuche durante prácticamente toda su existencia [Vergara, Foerster & Gundermann, 2005, p. 73; Ancán, 2007 y 2010]. Fue mediante ella como logró frustrarse la acción de los juzgados de indios, lo que era uno de sus objetivos declarados. Dicho proceso se dio a partir de una serie de pequeñas acciones administrativas, pero con fuerte impacto: disminución del número de agrimensores (indispensables para la división de tierras según la ley entonces vigente), ampliación del número de defensores indígenas (en general con miembros de la Corporación Araucana) y supresión del Juzgado de Victoria.

En consonancia con lo expuesto en los congresos indigenistas interamericanos y en el III, la Dasin se organizó para estudiar las poblaciones indígenas y ayudar en la superación de sus carencias. Una de las particularidades del caso chileno y de su institucionalidad indigenista es, como se observa, la potente participación de una dirigencia e intelectualidad indígena (mapuche), que se mantendría en puestos directivos y de alta importancia durante toda su existencia.

El Instituto Indigenista Chileno: la voz no estatal del indigenismo

Además de la constitución de la institucionalidad estatal del indigenismo en Chile (principalmente la Dasin), en 1949 se fundó, por iniciativa privada y no del Estado, el IICH. Una serie de intelectuales, investigadores y personajes interesados en los asuntos indígenas, todos miembros de la delegación chilena que asistió al Segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Cusco, Perú, atendieron los llamados hechos en las resoluciones de este y del congreso anterior. Se agruparon en esta organización de tipo privado para promover los estudios sobre la situación de los indígenas en el país, pero también para presionar a las distintas instituciones del Estado chileno para que adecuaran sus políticas a las indicaciones de los organismos oficiales del indigenismo interamericano¹⁰. El único miembro de la delegación que no participó en la creación del IICH fue el

10. “Creación de un Instituto Indigenista”, 1949, *Boletín Indigenista*, vol. 9, n° 4, p. 336-340.

reverendo Guido Beck de Ramberga, probablemente por su profunda orientación conservadora y primitivista en temáticas indígenas.

Un antecedente fundamental para comprender la conformación del IICH y la posterior incorporación de Chile al III es la visita a Temuco, en 1942, de Ernest Maes, secretario del Instituto Indigenista Nacional de Estados Unidos. Dicha visita, documentada en el *Boletín Indigenista*, favoreció la constitución de una comisión que se encargaría de cuatro tareas fundamentales. La primera de ellas era “obtener del Gobierno y Congreso Chilenos la firma del Convenio y ratificación del Acta que creó el Instituto Indigenista Interamericano” para que Chile se incorporara oficialmente al Instituto, cuestión que, como veremos, no se logró sino hasta dos décadas después. La segunda tarea consistía en “ampliar la comisión provisoria con todos los elementos progresistas y amantes del movimiento indigenista interamericano”¹¹. El tercer objetivo muestra la importancia que dicha comisión asignaba a las redes interamericanas:

“Mantener con el interior e instituciones y hombres indigenistas de la Américas, intercambio de referencias, proyectos, informes, publicaciones, investigaciones científicas sobre legislación y administración de los grupos indígenas, aspiraciones formuladas por éstos y, en general, cooperar a la reunión de toda clase de elementos que puedan utilizar los Gobiernos en su política de mejoramiento económico social y educacional de las actuales condiciones de vida en que permanece la raza autóctona”.

Es clara, así, su vocación interamericana y la voluntad explícita de formar parte de ese campo indigenista y de su ideario. El cuarto y último de los objetivos preveía lo siguiente: “solicitar del Instituto Indigenista Interamericano y del Gobierno chileno el reconocimiento oficial de la Oficina o Comisión de Cooperación Interamericana sobre Asuntos Indígenas, después que se haya constituido en forma definitiva en nuestro país”. La comisión estaba formada por Venancio Coñuepán, César Colima, Andrés Chihuailaf, Avelino Ovando, José Cayupi y J. Andrés Paillalef. Se trataba mayoritariamente de miembros importantes de la Corporación Araucana, todos interesados en ser parte del campo del indigenismo interamericano y asegurar la participación institucional del Estado de Chile en él. Si bien la mayor parte de estos objetivos no se cumplieron, ello “representó una interesante posibilidad de trabajo conjunto entre las organizaciones mapuches y representantes del indigenismo interamericano; en este caso, del sector más proactivo en favor del autogobierno indígena, el de Collier” [Vergara & Gundermann, 2016, p. 132]¹².

11. Todas las citas relativas a los objetivos de dicha comisión son fragmentos de la noticia que se encuentra en “Comité Pro Indigenismo”, 1943, *Boletín Indigenista*, vol. 3, n° 1, p. 26.

12. John Collier, comisionado de Asuntos Indígenas del Gobierno de Roosevelt, fue, junto a Moisés Sáenz, uno de los organizadores del congreso de Pátzcuaro y, después, presidente del Consejo Directivo del III.



Un personaje fundamental para entender la conformación del IICH, pero también la aparición y consolidación del indigenismo tanto en Chile como a nivel interamericano, es Alejandro Lipschutz. Su figura ha recibido solo recientemente el interés que merecía por el papel que desempeñó en diversas ramas del saber y del campo intelectual nacional y continental. De origen letón, Lipschutz estudió medicina en la Universidad de Göttingen, Alemania, a pesar de su temprana y declarada inclinación por las ciencias sociales [Berdichevsky, 2004, p. 6]. Al finalizar sus estudios de medicina, obtuvo su habilitación en fisiología en Berna, Suiza. En 1926 aceptaría la oferta de la Universidad de Concepción, en Chile, para hacerse cargo de la cátedra y del Instituto de Fisiología. Mantendría dicha cátedra hasta su traslado definitivo a Santiago, en 1937. Allí, Lipschutz asumiría la dirección del nuevo Instituto de Medicina Experimental, lugar desde el que realizaría gran parte de su obra.

La relevancia de la figura de Lipschutz radica no solo en su amplia producción médico-científica (sobre todo en el campo de la endocrinología), sino también en su importante labor indigenista, tanto en términos de su reflexión académica como por el lugar fundamental que asumió como intelectual público. El interés indigenista de Lipschutz comenzó durante su estadía en Concepción, donde redactó *Indoamericanismo y raza india*, editado como libro en 1937, aunque originalmente pensado como artículo para una revista boliviana [Chiappe, 2018, p. 13]. Ya en aquella época de predominio del pensamiento eugenésico y de una ciencia que descansaba bastante sobre la noción de raza (sobre todo, pero no únicamente, en el campo de la medicina), Lipschutz discutía las ideas biológico-raciales que se aplicaban “de modo pseudo científico a fenómenos históricos y sociales para fines ajenos a la ciencia misma” [Lipschutz, 1937, p. 11]¹³. Así, el autor postulaba ya a mediados de los años treinta que la categoría de “raza india” no tenía nada de biológica, sino que era puramente social: “raza india es toda la gran masa popular indígena o mestizada, la que en su mayoría permanece en estado económico, físico y cultural lamentable” [Lipschutz, 1937, p. 63]. En contraposición con lo anterior, el “indoamericanismo” propuesto por Lipschutz implicaba la reivindicación de los derechos económicos y culturales de los indígenas, lo cual solo podría lograrse “con la incorporación de las masas indígenas como factor activo [...] en la vida de los pueblos hispanoamericanos”. Solo de este modo, consideraba Lipschutz, llegaría “a su término feliz el proceso formativo de las nuevas naciones indoamericanas” [Lipschutz, 1937, p. 67].

Se hace así presente la similitud y concordancia de los planteamientos de Lipschutz con varias voces del movimiento indigenista interamericano y con sus

13. Cabe destacar la cercanía de las propuestas del autor con las de Juan Comas, secretario del Instituto Indigenista Interamericano desde 1942 y ampliamente reconocido por su declarado antirracismo dentro del campo indigenista interamericano [Comas, 1951; Giraudo & Martín-Sánchez, 2013].

instituciones. Asimismo, queda en evidencia la vocación internacionalista que desde ese temprano texto enuncia Lipschutz, al reivindicar “el idioma común, las condiciones semejantes de estructura económica y social, la semejanza de la composición racial, las vastas posibilidades de desarrollo económico y cultural” [Lipschutz, 1937, p. 68]. El indoamericanismo de Lipschutz es probablemente entonces la primera versión criolla de un indigenismo interamericano [Giraud, 2020 y en este mismo dossier].

Su indigenismo no debe leerse como una mera coincidencia en el plano de las ideas con el indigenismo de otras partes del continente. Más bien, hay que entender al mismo Lipschutz como un actor más que estuvo implicado en la constitución de ese indigenismo interamericano y, por lo tanto, como partícipe de una relación que daría pie a esas ideas y propuestas en el entramado del campo que poco a poco se iría constituyendo. Así se desprende de la revisión de la correspondencia que Lipschutz mantuvo con Manuel Gamio o Juan Comas, así como con otros actores fundamentales del campo indigenista¹⁴. Gamio consideraba a Lipschutz un interlocutor privilegiado, de ahí que le haya solicitado, a nombre del III, información sobre el cumplimiento por parte del Estado de Chile de los acuerdos de Pátzcuaro o le haya enviado el temario del Segundo Congreso Indigenista Interamericano para que lo hiciera circular entre los indigenistas chilenos¹⁵. La importancia de Lipschutz queda también de manifiesto cuando se observa que fue él, por lejos, el autor chileno más publicado y mencionado a lo largo de la historia de *América Indígena*, revista oficial del III.

En correspondencia con su vocación de colaboración interamericana, Lipschutz tuvo un papel central en la fundación del IICH, aunque nunca llegó a presidirlo. Esta organización, además de haber sido uno de los pocos institutos indigenistas nacionales que no fueron obra del Estado, sino de la iniciativa privada, tuvo otras peculiares características que definieron bastante su accionar a lo largo de su existencia. Gracias a la correspondencia existente, sabemos que fueron las gestiones de Alejandro Lipschutz las que llevaron a la fundación del Instituto Indigenista Chileno, pero sobresale el hecho de que, desde sus comienzos, importantes cuadros militares hayan participado en su dirección¹⁶. Entre ellos destacan el teniente coronel Gregorio Rodríguez y el general y ex comandante en jefe del Ejército Ramón Cañas Montalva, quienes serían, en ese mismo orden,

14. Otros destacados indigenistas de la época que aparecen continuamente en su correspondencia, conservada en el AHIII y en el FAL, son John Collier, Alfonso Caso (quien prologaría su libro *La comunidad indígena en Chile y América*) y Miguel León-Portilla. El intercambio de misivas con estos dos últimos se dio incluso antes de que fueran directores del INI de México y del III, respectivamente.

15. FAL, caja AL6371, Cartas de Manuel Gamio a Alejandro Lipschutz, 1948.

16. También en Brasil los militares tuvieron una participación relevante y protagónica, pero en ese caso se trataba de un organismo estatal. Nos parece relevante señalar esta cuestión, aunque no la podamos analizar con detalle aquí.



los dos primeros directores del IICH, pero también importantes figuras para la geopolítica y la geografía militar dentro del ejército chileno¹⁷. Esta relación estrecha con el mundo militar y, específicamente, con aquella facción interesada en la ocupación y gestión del territorio y sus límites, parece ser una de las características propias del indigenismo en Chile, al menos en lo que respecta a sus comienzos.

Sobre el IICH podemos mencionar, además, que sus principales preocupaciones declaradas, al igual que las de muchos otros institutos indigenistas, serían las de difundir el indigenismo e influir en las políticas estatales dirigidas a los indígenas. Así podemos leerlo en la noticia enviada por Grete Mostny, importante arqueóloga y primera secretaria general del IICH, a la redacción del *Boletín Indigenista*:

“Tan pronto como el Instituto quede constituido efectivamente iniciará sus actividades mediante un programa de difusión sobre el indigenismo, por radio, prensas, conferencias y exposiciones; se nombrará a una persona conocedora del problema en cada una de las zonas donde hay núcleos indígenas, para que informe sobre el estado, actividades y necesidades indígenas e indigenistas; se colaborará con los diferentes Ministerios en el sentido que se dé preferencia dentro del plan de trabajo de cada uno, a las regiones y problemas indígenas; se fomentarán los estudios e investigaciones científicas de las comunidades indígenas en colaboración con los organismos docentes y científicos del país”¹⁸.

Con relación a este ambicioso programa, y a pesar de la precariedad y la falta de financiamiento estable, el IICH tuvo bastante éxito. Realizó actividades para el Día del Indio y ciclos de conferencias sobre temáticas indígenas e indigenistas¹⁹, además de pronunciarse públicamente sobre las temáticas de su interés. Quizás uno de los episodios más interesantes sea el de la oposición pública mostrada por el IICH ante el plan de erradicación de poblaciones indígenas de los alrededores

17. Rodríguez y Cañas Montalva fueron dos de las figuras más importantes en lo que respecta a la ocupación chilena del actual territorio nacional y al desarrollo del proyecto de ocupación chilena en la Antártica. De hecho, mientras Cañas era comandante en jefe se realizó la construcción de la base O'Higgins en el Territorio Antártico Chileno y la visita a la misma del presidente Gabriel González Videla. Asimismo, Rodríguez fue parte de uno de los relevos realizados en dicha base. Por otra parte, Cañas fue también director del Instituto Geográfico Militar y, como tal, profesor de la cátedra de geopolítica en la Academia de Guerra, cátedra que, luego de su retiro, sería heredada por su no muy destacado ayudante, el entonces todavía desconocido Augusto Pinochet.

18. “Creación de un Instituto Indigenista”, *Boletín Indigenista*, 1949, vol. 9, n° 4, p. 36.

19. El programa de actividades en conmemoración del Día del Indio de 1950, por ejemplo, incluía exposiciones de miembros del IICH sobre temáticas indígenas en general y, en particular, sobre cada una de las áreas culturales indígenas de Chile: Gregorio Rodríguez, “El Chile Indígena”; Alejandro Lipschutz, “Los Fueguinos”; Carlos Isamitt, “Los Araucanos”; Grete [sic] Mostny, “Los Atacameños”; Oscar Vila, “Isla de Pascua”. Además de lo anterior, se realizó la exposición fotográfica “Chile Indígena” y una muestra de cine. Cf. “Actividades indigenistas”, *Boletín Indigenista*, 1950, vol. 10, n° 2, p. 146-147.

de la ciudad de Temuco para reemplazarlas por inmigrantes italianos o alemanes. Reproducimos aquí solamente un extracto del discurso que en aquel momento pronunció el director del Instituto, pues resulta ilustrativo de la manera en que el indigenismo interamericano fue ganando terreno también en el campo del indigenismo chileno. Dice Gregorio Rodríguez:

“Nosotros admiramos el desarrollo técnico e industrial de los Estados Unidos de Norteamérica; sentimos respeto por la madura filosofía del pueblo chino; nos interesa la nueva y dinámica sociedad creada por los rusos y nos impresiona la extraordinaria virilidad del Japón. Aplicando un criterio ecléctico quisiéramos beneficiarnos de todos esos aspectos; pero no queremos ser estadounidenses, ni chinos, ni rusos, ni japoneses, queremos seguir siendo única y exclusivamente chilenos; queremos evolucionar dentro de nuestra idiosincrasia hacia más altas formas de vida.

De igual modo nuestros compatriotas araucanos desean beneficiarse de todo lo nuestro... ¡Pero no les pidamos que dejen de ser indios!”²⁰

Como se observa, las posturas de Rodríguez y del IICH se acercan mucho a la adoptada por el III en aquel momento, a saber, la de una integración del indígena a la vida nacional en el marco del respeto de sus particularidades culturales. Esto, que sabemos que es una tensión no resuelta, si bien aparece con claridad en las alocuciones de los representantes del IICH, no necesariamente tendrá la recepción suficiente como para hacerse realidad en las políticas estatales.

Un último elemento de confluencia entre el III y el IICH que debe mencionarse es la publicación de la *Legislación Indigenista de Chile*, volumen recopilado por Álvaro Jara, miembro del IICH, en un programa de ediciones especiales del III sobre la legislación indigenista de cada país de América. La obra no tenía un objetivo puramente heurístico o científico. Muy por el contrario, ya desde las primeras páginas de la introducción, redactada por Jara, aparecía de manera explícita que una de las razones para realizar ese trabajo era la existencia en Chile de medios interesados no solo en modificar la legislación indígena entonces en vigor, sino en suprimirla por completo. A este respecto, Jara añadía: “Mostrar, por lo tanto, la actividad legislativa de un siglo y medio aclarará el panorama y hará evidente muchas verdades olvidadas” [Jara, 1956, p. 11]. En este sentido, el interés de esa recopilación era también profundamente político e implicaba la necesidad de formar parte de la discusión pública sobre las transformaciones en la normativa. A pesar de la falta de reconocimiento oficial, las relaciones entre el III y el IICH parecen haberse desarrollado como si este último hubiera sido efectivamente una institución estatal.

20. “Contra la erradicación de los araucanos”, *Boletín Indigenista*, 1952, vol. 12, n° 3, p. 240.



Conclusiones

Hemos presentado a lo largo de este artículo al menos dos elementos que son centrales del indigenismo chileno, los cuales ponen en tela de juicio algunas de las ideas más arraigadas sobre el indigenismo interamericano. Así, nos situamos en la trayectoria de recientes investigaciones que, repensando los espacios del indigenismo y releando las fuentes sobre las cuales sus definiciones han sido construidas, han puesto en cuestión algunas de las interpretaciones más clásicas sobre el indigenismo interamericano [Giraud & Martín-Sánchez, 2012; Giraud & Lewis, 2012].

La idea de que los mismos indígenas no fueron parte del indigenismo más que como receptores de las políticas diseñadas para conseguir su integración a la vida nacional los posiciona como sujetos pasivos del accionar de otros en ese campo. En una apuesta absolutamente contraria, hemos intentado demostrar que, al menos para el movimiento mapuche, la voluntad de incidir en la institucionalidad nacional en el marco de la reivindicación de sus demandas propias fue un asunto central dentro de su estructura, de modo que no solo se adaptaron a las políticas que les concernían, sino que lograron formar parte de los lugares de toma de decisión de las mismas. El caso de la Dasin, una institución creada a partir de las demandas de la Corporación Araucana –y controlada por dicha corporación durante toda su existencia– nos muestra la preponderancia que las organizaciones mapuche alcanzaron en la discusión pública nacional referente a las cuestiones que directamente les atañían. Ahora bien, preponderancia no significa necesariamente hegemonía, pues la cuestión de la posible cooptación de dirigentes indígenas por parte del Estado es una dimensión que hay que tener en cuenta para el análisis, a pesar de que ese no parece haber sido el caso de Coñuepán.

Si bien dicha participación no implica necesariamente una única visión ni una única solución sobre el tema de lo indígena en Chile (ello equivaldría a decir que lo indígena funciona como una voz única y pura; nada más alejado de la postura sostenida en esta investigación), sí es fundamental reconocer que funciona no como una anomalía dentro del campo del indigenismo, sino como un elemento que nos invita a repensarlo y a revisar nuestros supuestos en torno a él.

Es necesario también reexaminar algunas de las personalidades y organizaciones mapuche en el marco de la constitución del indigenismo interamericano y del indigenismo en Chile. Un caso paradigmático en este sentido es lo que sucede con Venancio Coñuepán. Si bien existe una coincidencia bastante extendida sobre lo central que fue su figura en el desarrollo de la política indígena en Chile y sobre las grandes consonancias que su discurso y su actuar tuvieron con lo propiciado por el III y por las resoluciones de sus congresos, pocas veces se ha resaltado su papel como uno de los exponentes del indigenismo en Chile. Más bien, se suele resaltar su gran importancia como dirigente indígena (mapuche), dejándose de

lado esa dimensión al menos concordante con –y observadora del– indigenismo interamericano. Pareciera ser que esto ocurre por la dificultad que la historiografía sobre el indigenismo ha tenido para alejarse de la idea de que este ha sido solo una política de los no indígenas sobre los indígenas. Esto es lo que logra opacar la importancia que Coñuepán tuvo en la conformación de un indigenismo nacional en Chile, con sus políticas e instituciones, en relación directa con el campo del indigenismo interamericano. En todo caso, ello concuerda con lo poco que ha sido estudiado el indigenismo en Chile, sobre todo desde una perspectiva interamericana.

El caso del IICH se presenta también como una contradicción frente a la definición del indigenismo únicamente como una política de los Estados latinoamericanos que responde a la necesidad de integrar en ellos a las poblaciones indígenas. Dado lo señalado en torno al IICH –el proceso de su creación y fundación, así como la labor que desempeñó a lo largo de toda su existencia– resulta evidente que el indigenismo, además de haber sido una política de los Estados latinoamericanos, constituyó también un campo intelectual-profesional que, en casos como este, logró articularse también en organizaciones extraestatales. Esto, si bien no quita la centralidad que el indigenismo tuvo como política de los Estados americanos, sí nos permite problematizar esa correlación a veces demasiado simplista con la cual se equipara indigenismo con política estatal.

Una cuestión todavía por explorar es la relación entre la Dasin, el movimiento mapuche y el IICH. Al leer este artículo podría pensarse que sus apartados relatan historias paralelas que nunca se cruzaron, sin embargo, existe documentación que muestra la importante relación que al menos algunos actores del IICH mantuvieron con la Dasin y las agrupaciones mapuche, especialmente con la Confederación Araucana en los años cincuenta. Es el caso de Alejandro Lipschutz, por ejemplo, quien fue invitado continuamente por organizaciones mapuche a exponer sus trabajos, invitaciones que también recibió de la Dasin y otros órganos del Estado. En todo caso, siguen siendo necesarias mayores investigaciones sobre esas fuentes primarias para ir esclareciendo estas dimensiones.

Las escasas fuentes primarias siguen siendo una debilidad para el estudio del IICH, del cual no tenemos información más que a través de los archivos de sus participantes o de las noticias y comunicaciones que sobre él se publicaron (como en el caso de los números del *Boletín Indigenista* utilizados en esta investigación). Esto no deja de ser un problema fundamental, ya que queda todavía mucho por dilucidar sobre su funcionamiento interno, sus dinámicas y sus discusiones. Lo que sí queda claro, por la alta visibilidad que tuvo y las actividades que realizó, es el entusiasmo de sus miembros por crear dicho instituto y mantenerlo como un participante destacado de la discusión pública e intelectual nacional e interamericana.



Volver a –y profundizar en– las fuentes desde las cuales se ha escrito la historia del indigenismo sigue siendo entonces una cuestión central, al igual que lo es el estudio de aquellos espacios que han sido pensados históricamente como periféricos dentro de dicho campo, pero que, como se ha visto, ofrecen importantes lecciones para volver a cuestionarnos nuestras definiciones y certezas. Esperamos haber contribuido en algo a dicha tarea.

ARCHIVOS

- **FAL:** Fondo Alejandro Lipschutz, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

- **AHIII:** Archivo Histórico del Instituto Indigenista Interamericano, Ciudad de México.

BIBLIOGRAFÍA

- **ALBÓ Xavier**, 1999, "Andean People in the Twentieth Century", en **Frank SALOMON & Stuart SCHWARTZ** (ed.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 816-851.
- **ALCINA Franch José**, 1988, "El indigenismo en la actualidad", *Gazeta de Antropología*, n° 6, disponible : http://www.ugr.es/~pwlac/G06_01Jose_Alcina_Franch.pdf
- **ANCÁN José**, 2007, "Venancio Coñuepan: ñizol longko, líder regional, hombre de Estado. Resplandor y eclipse de la Corporación Aracana en medio siglo de organización indígena en el sur de Chile (1938-1968)", en **Claudia ZAPATA** (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, Ed. Abya-Yala, p. 201-230.
- **ANCÁN José**, 2010, *Venancio Coñuepan*, Santiago de Chile, Ed. Usach.
- **BENGOA José**, 1996, *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*, Santiago de Chile, Ed. Sur.
- **BENGOA José**, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- **BERDICHEVSKY Bernardo**, 2004, *Alejandro Lipschutz, su visión indigenista y antropológica*, Santiago de "Alejandro Lipschutz y los estudios andinos. De la Revolución Rusa a la 'Vía chilena al socialismo'", *Inclusiones*, vol. 5, n° 1, p. 11-28.
- **COMAS Juan**, 1951, *Los mitos raciales*, Paris, Unesco.
- **CROW Joanna**, 2010, "Negotiating inclusion in the Nation: Mapuche intellectuals and the chilean state", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 5, n° 2, p. 131-152.
- **CROW Joanna**, 2014, *The Mapuche in the Modern Chile. A Cultural History*, Gainesville, University Press of Florida.
- **FAVRE Henri**, 1998, *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- **FOERSTER Rolf & MONTECINO Sonia**, 1988, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago de Chile, éd. CEM.
- **GIRAUDO Laura**, 2006, "El Instituto Indigenista Interamericano y la participación indígena (1940-1998)", *América Indígena*, vol. 17, n° 3, p. 6-34.

- GIRAUDO Laura, 2011, "Un campo indigenista transnacional y casi profesional: la apertura en Pátzcuaro (1940) de un espacio por y para los indigenistas", en Laura GIRAUDO & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 21-98.
- GIRAUDO Laura, 2020, "La Colonia en la contemporaneidad: el 'indio americano' de los indigenistas", *Historia Crítica*, n° 75, p. 71-92.
- GIRAUDO Laura & LEWIS Stephen E., 2012, "Introduction. Pan American indigenismo (1940-1970): New approaches to an ongoing debate", *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, Rethinking Indigenismo on the American Continent, p. 3-11.
- GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2012, "Interindi: una nueva perspectiva de investigación acerca del indigenismo", *Historiografías*, n° 4, p. 84-100.
- GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan, 2013, "Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 75, n° 4, p. 527-555.
- GONZÁLEZ CASANOVA Pablo, 1969, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI editores.
- INE, 2017, *Censo nacional de población, hogares y viviendas* [en línea], Chile, Instituto Nacional de Estadísticas. En <http://resultados.censo2017.cl>
- JARA Álvaro, 1956, *Legislación indigenista de Chile*, Mexico, Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano.
- LIPSCHUTZ Alejandro, 1937, *Indoamericanismo y raza india*, Santiago de Chile, Nascimento.
- MANSILLA Miguel Ángel, LIBERONA Nannete & PIÑONES Carlos, 2016, "El influjo anglicano en el mundo mapuche (1895-1960). Charles Sadleir en los albores del liderazgo mapuche post-reduccional", *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 42, n° 2, p. 582-605.
- MARIMÁN José A., 1997, "Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura" [en línea], ponencia presentada al 49o Congreso Internacional de Americanistas, Quito, disponible sur: <http://www.mapuche.info/mapuint/jmar4a.htm>
- MARIMÁN Pablo, 1999, "Coñuepán en el Parlamento de 1947. Argumentos y propuestas de la Confederación Araucana", *Liwén*, n° 5, p. 157-175.
- MARTÍNEZ Hoyos Francisco, 2018, *El indigenismo. Desde 1942 hasta la actualidad*, Madrid, Ed. Cátedra.
- MENARD André, 2003, *Manuel Aburto Panguilef: de la República Indígena al sionismo mapuche* [en línea], Santiago de Chile, Universidad de Chile, disponible en: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/121816>
- MENARD André, 2013, "Estudio preliminar: Manuel Aburto Panguilef y los archivos de la Federación araucana", en Manuel ABURTO PANGUILEF (ed.), *Libro Diario del Presidente de la Federación araucana, 1940, 1942, 1948-1951*, Santiago de Chile, Ed. Co-Libris.
- PARRAGUEZ Isidro, 2017, "Alejandro Lipschutz y el Instituto Indigenista Interamericano. Una primera década de relaciones (1940-1950)", *Diálogo Andino*, n° 52, p. 15-25.
- PAVEZ OJEDA Jorge, PAYÀS PUIGARNU Gertrudis & ULLOA VALENZUELA Fernando, 2020, "Los intérpretes mapuches y el Protectorado de Indígenas (1880-1930): constitución jurídica de la propiedad, traducción y castellanización del Ngulumapu", *Boletín de Filología*, t. 55, n° 1, p. 161-198.
- PINTO Jorge, 2003, *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, Santiago de Chile, Dibam.
- PINTO Jorge, 2012, "El conflicto Estado-Pueblo Mapuche, 1900-1960", *Universum*, vol. 1, n° 27, p. 167-189.
- STEGEMAN Henry John, 2018, "To Plow a Lonely Furor: Indigenismo and Mapuche Politics in Chile, 1920-1960", PhD in Philosophy of History, Syracuse University.



- VERGARA Jorge I. & GUNDERMANN Hans, 2016, "Chile y el Instituto Indigenista Interamericano, 1940-1993. Una visión de conjunto", *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, vol. 48, n° 1, p. 127-144.
- VERGARA Jorge I., FOERSTER Rolf & GUNDERMANN Hans, 2005, "Instituciones mediadoras legislación y movimiento indígena. De la Dasin a la Conadi (1953-1994)", *Atenea*, n° 491, p. 71-85.
- VILLORO Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México.

RESUMEN

UN INDIGENISMO INDÍGENA Y EXTRAESTATAL A MEDIADOS DEL SIGLO XX: EL CASO DE CHILE

El presente artículo propone revisar dos dimensiones del indigenismo en Chile que ponen en entredicho algunas de las premisas fundamentales de las definiciones más clásicas sobre el indigenismo interamericano. La primera de dichas dimensiones consiste en la participación de indígenas como actores y no solo como receptores de las políticas del indigenismo. La segunda se refiere a la existencia de organizaciones indigenistas que fueron fundadas al margen del Estado. Con ello se pone de relieve la importancia que tiene el estudio y la reflexión de los espacios que han sido pensados como "periféricos" dentro del campo del indigenismo interamericano para iluminar algunos elementos que las nociones más totalizantes de indigenismo han tendido a obscurecer.

RÉSUMÉ

UN INDIGÉNISME INDIEN ET EXTRA-ÉTATIQUE AU MILIEU DU XX^e SIÈCLE: LE CAS DU CHILI

Cet article propose de réviser deux dimensions de l'indigénisme au Chili qui remettent en question certaines prémisses fondamentales des définitions classiques concernant l'indigénisme interaméricain. Premièrement, il s'agit d'affirmer la participation des indigènes en tant qu'acteurs et non plus uniquement comme récepteurs des politiques de l'indigénisme. Deuxièmement, nous mettons en lumière l'existence d'organisations indigénistes au-delà de l'appareil d'État. En ce faisant, nous soulignons l'importance des analyses et des réflexions sur ces espaces traditionnellement conçus comme des espaces « périphériques » au sein des études sur l'indigénisme interaméricain, afin de reconsidérer certains éléments que les notions d'indigénisme plus totalisantes ont eu tendance à rendre opaques.

ABSTRACT

AN INDIGENOUS AND STATE-EXTERNAL INDIGENISMO IN THE MID 20TH CENTURY: THE CHILE CASE

The present article reviews two dimensions of Chilean indigenismo that question some of the fundamental premises underlying the most classic definitions of inter-American indigenismo: the participation of indigenous people as actors and not mere recipients of indigenismo policies; and the existence of indigenous organizations not only within the state apparatus, but outside of it. This reveals how the study of and reflection around the more "peripheral" spaces in the field of inter-American indigenismo illuminate certain elements that the more totalizing notions of indigenismo have tended to obscure.

Texte reçu le 17 octobre 2019, accepté le 19 septembre 2020

PALABRAS CLAVE

- indigenismo
- Chile
- organizaciones mapuche
- Venancio Coñuepán
- Instituto Indigenista Chileno
- Alejandro Lipschutz

MOTS-CLÉS

- indigénisme
- Chili
- organisations mapuche
- Venancio Coñuepán
- Institut indigéniste chilien
- Alejandro Lipschutz

KEYWORDS

- indigenismo
- Chile
- mapuche organizations
- Venancio Coñuepán
- Chilean Indigenista Institute
- Alejandro Lipschutz

Del Indian New Deal al indigenismo interamericano: Moisés Sáenz y John Collier

A finales de 1933, John Collier, el entonces nuevo director de la Oficina de Asuntos Indígenas (Office of Indian Affairs, actualmente Bureau of Indian Affairs; en adelante, OIA) de Estados Unidos, envió a Moisés Sáenz a un viaje de inspección de algunas reservas del oeste de Estados Unidos. A principios de 1934, Sáenz, exsubsecretario de Educación Pública de México, quien más tarde, junto con el propio Collier, sería el principal organizador del Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, 1940), presentó sus resultados en una conferencia convocada por el secretario del Departamento del Interior (del cual dependía la OIA). Unos días después, junto con Collier, Sáenz estuvo presente en una reunión de activistas e interesados en la cuestión indígena estadounidense, en la cual se formuló el proyecto de ley que daría inicio al llamado Indian New Deal del Gobierno del presidente Franklin D. Roosevelt (1933-1945). Sin embargo, en su *Indians of the Americas* [1947], Collier apenas se refiere a Sáenz, y no dice nada sobre su papel protagónico en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano (en adelante, III).

¿Cuáles fueron las circunstancias del encuentro y de la relación entre Sáenz y Collier? ¿Por qué una de las figuras más connotadas de la historia del indigenismo mexicano estuvo presente en los primeros pasos de una transformación radical de la política estadounidense dirigida a su población autóctona? ¿Por qué la OIA buscó en México respuestas para solucionar su “problema indígena”? Y,

* Profesor-investigador emérito del posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México.

finalmente, ¿cómo fue que Collier, que contó con la colaboración de Sáenz en la organización del congreso de Pátzcuaro, enaltecería más tarde el papel de Manuel Gamio en el indigenismo interamericano, en menoscabo de la contribución de Sáenz? Me propongo responder a estas preguntas examinando la fuerte influencia que ejercieron, por mediación de Sáenz, las políticas educativas y agrarias de la Revolución mexicana en el giro radical de la política estadounidense dirigida a su población indígena. A partir de una revisión y relectura de algunos textos sobre Sáenz y Collier, propondré algunas hipótesis que explican su acercamiento y su posterior distanciamiento y plantearé algunas preguntas para continuar explorando el tema en futuras investigaciones.

El artículo se divide en cuatro apartados y unas reflexiones finales. En el primer apartado presento brevemente la situación de la población indígena en Estados Unidos como telón de fondo para examinar las políticas puestas en práctica durante la gestión de Moisés Sáenz como subsecretario de Educación Pública entre 1925 y 1928. Esta yuxtaposición permite comprender cómo las políticas mexicanas fueron vistas como posibles soluciones a la problemática indígena en Estados Unidos. Fue a través de Sáenz como se conocieron las políticas mexicanas que allí serían puestas como ejemplos de planeación estatal basada en la ciencia y que ejercerían una fuerte influencia en el diseño del Indian New Deal. En el segundo apartado resalto los datos biográficos y las bases ideológicas de John Collier que lo hicieron receptivo a las políticas educativas y agrarias de la Revolución mexicana, las cuales le parecían confirmar “verdades” que había descubierto en su propia experiencia. En el tercer apartado procuro reconstruir los eventos que condujeron al encuentro personal entre Moisés Sáenz y John Collier y la manera en que la relación entre ellos influyó en el lanzamiento del Indian New Deal. En el cuarto apartado analizo algunos puntos de coincidencia entre Collier y Sáenz y planteo varias hipótesis para matizar y complementar lo que se ha dicho sobre su aparente distanciamiento durante el proceso de fundación del III, después del congreso de Pátzcuaro de 1940. Concluyo con algunas interrogantes sobre la relación con el poder que tenían Sáenz y Manuel Gamio, las cuales quedan pendientes de investigar.

Circulaciones entre México y Estados Unidos: el papel de Sáenz en los años veinte

Durante el siglo XIX, tanto en México como en Estados Unidos, se implementaron políticas que promovían la propiedad individual entre la población indígena. Asociada con el progreso y la civilización, la propiedad privada era vista como una etapa más avanzada de la evolución que la propiedad comunal, vinculada con lo primitivo. El proyecto liberal decimonónico de México proponía abolir el corporativismo, y con la Allotment Act (o Dawes Act) de Estados



Unidos (1887) se pretendió parcelar las tierras tribales e instaurar la propiedad privada en las reservas. El objetivo era convertir a los “indios norteamericanos” en “norteamericanos indios”, destruyendo la organización tribal e integrando a los indígenas como individuos [Prucha, 1977, p. ix-x]. La tenencia de la tierra se convertiría en uno de los puntos centrales de los debates sobre los indígenas norteamericanos y sería clave en el Indian New Deal de 1934 [Kelly, 1983; Martone, 1976; Prucha, 1985].

El Informe Meriam de 1928 puso de manifiesto el rotundo fracaso de la política indígena estadounidense [Philp, 1977, p. 90]. Las recomendaciones del informe y otras propuestas formuladas por John Collier, influidas en parte por las experiencias educativas y agrarias mexicanas, formarían parte del Indian New Deal, y Moisés Sáenz fue el personaje central de esta dinámica. En México, entre 1925 y 1928, Sáenz se empeñó en consolidar, reforzar y expandir el proyecto educativo puesto en marcha en el campo con la creación de la Secretaría de Educación Pública en 1921 [Rosser, 1970, p. 135-137]. Collier vio en el ejido emanado de la Revolución mexicana un caso exitoso de una vuelta a la propiedad colectiva después de la imposición de la privada y un modelo de gestión autónoma para las tribus norteamericanas [Hauptman, 1986, p. 360].

Fungiendo como bróker cultural, Sáenz contribuyó a proyectar una imagen positiva de México e influyó en la opinión estadounidense en una época de tensas relaciones entre los dos países. Nacido en el seno de una familia presbiteriana en un pueblo cercano a Monterrey, Nuevo León, estudió en colegios fundados por misioneros protestantes estadounidenses en México y, posteriormente, en la prestigiosa Escuela Normal de Xalapa. Entre 1909 y 1912 cursó estudios de biología y química en una pequeña universidad de filiación presbiteriana en Pensilvania [Rosser, 1970, p. 26-34]. Su formación académica posterior fue en la Universidad de Columbia de Nueva York y en la Sorbona de París. De regreso a México, en 1923, fue nombrado director del Departamento Internacional y de la Escuela de Verano de la Universidad Nacional [Rosser, 1970, p. 69-77 y 79], un espacio desde el cual se proyectaba una imagen positiva de México [Delpar, 1992, p. 50]. Ahí nacieron diversos proyectos de intercambio internacional que afianzaron la imagen de Sáenz como vocero de la política nacionalista del Gobierno revolucionario, entre ellos, los seminarios del Comité de Relaciones Culturales con América Latina, fundado por Hubert Herring¹.

1. Pionero latinoamericanista, como coordinador social de la Iglesia congregacional, Hubert Clinton Herring (1889-1967) fundó y dirigió el Committee on Cultural Relations with Latin America. Promovió una política no intervencionista de Estados Unidos en América Latina a través de seminarios que reunían a especialistas de distintas disciplinas (de Estados Unidos y varios países latinoamericanos) e influyeron en la opinión pública estadounidense y en la política del “buen vecino” del presidente F. D. Roosevelt [Leib, 2017, p. 5-8].

Animado y apoyado por el Departamento Internacional y la Escuela de Verano, desde 1926 Herring organizó unos diez seminarios en México, con la participación de notables especialistas mexicanos y norteamericanos, y con la asistencia de educadores y formadores de opinión que difundieron impresiones positivas de México en Estados Unidos [Rosser, 1970, p. 90-91]. La conferencia de Moisés Sáenz en el seminario de 1930, “The genius of Mexican life” [Sáenz, 1931], dio el título al libro que contenía las intervenciones de los participantes de esa edición del seminario [cf. Herring & Terrill, 1931].

En ese período Sáenz dictó varias conferencias en Estados Unidos. Una de ellas, pronunciada en la Universidad de Chicago en 1926, marcó aparentemente el inicio de la difusión del programa educativo de México vinculado con el nombre de Sáenz. En su conferencia, Sáenz se refería en términos poéticos a una escuela rural, con sus huertos, conejeras, porquerizas, colonias de gusanos de seda y colmenas. Se trataba de una “escuela socializada”, cuyo propósito era de “integrar” a los habitantes que no hablaban español: “[incluir en] la familia mexicana a los dos millones de indígenas; hacerlos pensar y sentir en español e incorporarlos en el tipo de civilización que constituye la nacionalidad mexicana” [Sáenz, 1926, p. 69-72]. Orientado a la creación de un nuevo mexicano rural, este proyecto era consonante con la reforma agraria y la reforzaba, ya que buscaba “convertir el peón en campesino” [Sáenz, 1926, p. 74].

Sáenz destacaba también la enorme influencia de John Dewey en el programa educativo mexicano. Afirmaba que Dewey –el hombre– pronto viajaría a México, pero que, de hecho, Dewey –en su espíritu– ya estaba ahí: en las escuelas del país se aplicaban –o se buscaba aplicar– sus propuestas, entre ellas, “la vitalización del trabajo escolar, el aprender al hacer (*learning by doing*)” [Sáenz, 1926, p. 78]. Efectivamente, en la Escuela de Verano de 1926 John Dewey impartió dos cursos, al final de los cuales, acompañado de funcionarios de la SEP como Rafael Ramírez, visitó escuelas rurales y misiones culturales [Aguirre Beltrán, 1981, p. 30]. En las páginas de la revista progresista *The New Republic* describiría el proyecto de la escuela rural en México como “uno de los experimentos sociales más importantes jamás emprendidos en el mundo” [apud Crick & Tarvin, 2012, p. 69].

En este mismo tenor, una publicación de la Oficina de Educación del Departamento del Interior de 1932, *The House of the People*, atestiguaba el creciente interés en el sistema escolar mexicano en Estados Unidos. Entre las razones de dicho interés se destacaba el empeño de México para enfrentar un problema que también preocupaba al Gobierno de Estados Unidos: mejorar la situación social y económica de los pueblos nativos a través de la educación [Cook, 1932, p. 1]. En esta publicación se le atribuía al “Dr.” Sáenz la autoría del proyecto de la escuela rural mexicana, “establecida en gran medida por sus esfuerzos” [Cook, 1932, s/p]. Así, la imagen de Sáenz como creador de un novedoso proyecto de educación



rural, elogiado por nada menos que John Dewey, era la que John Collier tenía de él cuando lo llevó a ser su asesor en la OIA².

Una trayectoria original en el contexto de Estados Unidos: el Indian New Deal de John Collier

Las políticas de John Collier en la OIA en Estados Unidos han sido descritas como un “intento de última hora para impedir la muerte de las tribus” o para “parar la marea de la inevitabilidad histórica” [Martone, 1976, p. 613]. El antropólogo Julian Steward, quien a fines de la década de 1930 trabajó en la OIA, consideraba que la motivación del Indian New Deal era “extraordinariamente humanitaria”, pero que en gran medida tuvo poco éxito “porque las buenas intenciones fueron insuficientes” y el objetivo de “borrar el tiempo” era poco realista [Steward, 1977, p. 335 y 337]. Steward, además, acusaba a Collier de sostener que el “alma cósmica” o “cultura de los indios” era “espiritualmente superior” a la civilización occidental y estimaba que su política era un “movimiento mesiánico o de revitalización y que Collier era su profeta” [Steward, 1977, p. 338-339].

¿Es acertada esta caracterización que Steward hace de Collier? Lo que sí está claro es que Collier formaba parte de un movimiento reformista de distintos tintes que contaba con un gran número de adeptos en Estados Unidos a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Su experiencia como promotor y organizador comunitario en proyectos sociales urbanos y activista a favor de los derechos indígenas marcó su desempeño como director de la OIA, en el contexto del New Deal de Franklin D. Roosevelt. ¿Cuál fue el bagaje intelectual y político con que Collier llegó a su nuevo cargo? ¿Cómo y en qué momento conoció las políticas rurales del Estado revolucionario mexicano? En este apartado se pretende dar respuesta a estas preguntas.

John Collier (1884-1964) nació en el seno de una familia prominente, descendiente de esclavistas de Atlanta, en el sureño estado de Georgia [Kelly, 1983, p. 3-10]. Su formación intelectual, marcada por una amplia gama de intereses, incluyó estudios de letras y teatro francés en la Universidad de Columbia (Nueva York) entre 1902 y 1906, un trabajo en un laboratorio de zoología para aprender la “metodología de las ciencias naturales” y cursos de psicología con Pierre Janet en el Colegio de Francia [Philp, 1977, p. 7-9; Kelly, 1983, p. 11-12]. A principios de 1908 fue contratado como “trabajador cívico” por el People’s Institute de Nueva York, organización orientada a apoyar a la población inmigrante [Kelly, 1983, p. 23-25]. Allí, uno de sus proyectos fue un programa para utilizar los planteles

2. La “escuela rural mexicana” era producto de un movimiento educativo que se concretó en la llamada “casa del pueblo” de Enrique Corona, cuando José Vasconcelos fue secretario de Educación Pública (1921-1924) [Aguirre Beltrán, 1981, p. 24]. La política de Sáenz como subsecretario de Educación Pública fue expandir masivamente este modelo.

escolares como “centros sociales”, es decir, como medio de promover un sentido de comunidad [Kelly, 1983, p. 35-38]. Alimentada por las ideas del anarquista Kropotkin, esta experiencia fue el antecedente de su objetivo de revitalizar la tribu y restaurar la propiedad tribal como eje central del Indian New Deal. Como veremos, Collier pensó que esto se había logrado en México a través del ejido y un modelo particular de escuela, sus fuentes de inspiración en el diseño de su política indígena.

Según el propio Collier, la observación de los rituales de los indígenas Pueblo, en Nuevo México, fue el inicio del descubrimiento de la existencia entre los pueblos autóctonos del Nuevo Mundo de “instituciones formadoras de personalidad”, vigentes a pesar de los grandes y repetidos choques históricos, que perpetuaban “la producción de estados y actitudes mentales, lealtades con la tierra y con otros seres humanos, en un contexto de belleza que permeaba la vida del grupo” [apud Kunitz & Collier, 1971, p. 16-17]. Esas experiencias le revelaron la importancia de la comunidad y la necesidad de conservar ese “secreto fundamental de la vida humana”. Al respecto, en las primeras líneas de *Los indios de las Américas*, afirmó: “Ellos [los pueblos originarios del Nuevo Mundo] tenían lo que el mundo ha perdido. Todavía hoy, ellos lo conservan. Y lo que la humanidad ha perdido, lo ha de recuperar, o perecerá” [Collier, 1960, p. 29].

En un análisis de las ideas de Collier con respecto a la comunidad, E. A. Schwartz ofrece otra interpretación con respecto a ese *moment privilégié*. Plantea que lo que Collier describió en términos casi místicos, en realidad resumía una postura de compromiso con un tipo de sociedad y de valores por los cuales había luchado durante gran parte de su vida [Schwartz, 1994, p. 527]. De hecho, desde 1919 Collier había comenzado a trabajar en el manuscrito de un libro, *Crowds, Groups and the Great Society: with a Study of the American Community Movement*, que nunca fue editado [Schwartz, 1994, p. 527].

En 1922, Collier participó en la campaña para impedir la aprobación de la Ley Bursum que atentaba contra la propiedad indígena. Esa lucha puso la “cuestión india” en el punto de mira y culminó en la fundación de la American Indian Defense Association (Aida), con John Collier como su secretario general, y en la adopción de una nueva ley considerada más justa [Philp, 1977, p. 28-53]. Así, Collier se convirtió en una figura pública conocida en círculos progresistas, temido por muchos funcionarios por su tenacidad. El Informe Meriam de 1928 le dio la razón en muchas de sus posturas y es probable que ese activismo en torno a la cuestión indígena propiciara el cambio de rumbo del Gobierno de Herbert Hoover (1929-1933). Sin embargo, Collier pronto se decepcionaría de las medidas de Hoover y apoyaría entusiastamente la candidatura de Franklin D. Roosevelt, a quien consideró como de la corriente de un “gobierno científico” [Philp, 1977, p. 90-112 y 113]. Con la toma de posesión de Roosevelt en 1933, Collier fue propuesto como director de la OIA y entró en funciones el 21 de abril de 1933 [Philp, 1977, p. 113-117].



Moisés Sáenz, John Collier y el Indian New Deal

Al describir la gran atracción de lo mexicano en Estados Unidos en las décadas de 1920 y 1930, Helen Delpar [1992, p. 15] destaca la importancia de lo que llama “peregrinos políticos”, a saber, norteamericanos de izquierda que viajaron a México atraídos por la política aparentemente izquierdista del Gobierno, disidentes que vieron en el socialismo la vía para salir del materialismo y otros males del capitalismo. Además del creciente interés en “lo indígena” en esa época, esta autora [1992, p. 91-114] se refiere también al interés despertado por la escuela rural mexicana en Estados Unidos y describe brevemente el encuentro de John Collier con Moisés Sáenz, así como la influencia que ejerció la política agraria y educativa en las políticas del primero en el Indian New Deal [Delpar, 1992, p. 122-124].

Sin embargo, a pesar del interés generalizado por ese México, considerado como “laboratorio de innovación socioeconómico” por algunos observadores norteamericanos [Ahlstedt, 2015, p. 142], Lawrence Kelly [1983] y Kenneth Philp [1977] no indican que esa atracción fuera palpable en la etapa de activismo de Collier. Tanto Thaddeus Blanchette [2006] como Wilbert Terry Ahlsted [2015], quienes para sus tesis doctorales sobre la política indigenista de Collier revisaron los archivos de éste, hablan de un descubrimiento tardío y aparentemente repentino de México.

¿Cuál fue la vía mediante la cual el experimento social de México llegó a llamar la atención de Collier? En este apartado me esfuerzo por reconstruir cómo Collier descubrió las políticas educativas y agrarias de México, el papel de Sáenz en ese proceso y la manera en que esas políticas influyeron en el Indian New Deal. Aunque en 1930, en compañía de su familia, Collier viajó por México en coche y quedó favorablemente impresionado por la calidez y generosidad de la gente indígena del país [Ahlstedt, 2015, p. 148-149; Delpar, 1992, p. 121-122], no fue sino hasta 1931 cuando estableció contacto con Sáenz. Si bien las fuentes consultadas no son explícitas, sabemos que, en preparación para su viaje a México, Frank Tannenbaum había concertado reuniones con funcionarios mexicanos [Ahlstedt, 2015, p. 149]. Este mexicanista, que podría entrar en la categoría de “peregrino político” de Delpar, mantenía una intensa correspondencia con Moisés Sáenz, quien lo había animado a estudiar la educación rural [Hale, 1995, p. 244].

En ese primer encuentro, en la casa de Sáenz en Taxco, Collier descubrió que su nuevo colega mexicano había leído el Informe Meriam de 1928. Juntos, discutieron soluciones para la pérdida de tierras de los indígenas y “embarcaron en distintas misiones culturales” [Ahlstedt, 2015, p. 149]. También discutieron el establecimiento de mecanismos internacionales para los pueblos indígenas, lo que daría lugar casi una década después al III [Rosser, 1970, p. 356]. En su obituario a Moisés Sáenz, el propio Collier escribiría que, en esa ocasión, en la casa de Sáenz, había nacido la idea del III [Collier, 1941, p. 11].

Collier se llevó de aquel encuentro una impresión sumamente positiva de Sáenz. En una carta del 1 de septiembre de 1931, dirigida a Lewis Meriam (del Informe Meriam), lo describió con las siguientes palabras: “uno de los humanos más evolucionados, experimentados e instruidos que jamás he conocido” [Delpar, 1992, p. 192]. En la misma carta destacó la importancia de lo que se había logrado en México bajo la dirección de Sáenz. Afirmó que mucho se podría aprender de las políticas y experiencias de México [Blanchette, 2006, p. 324] y describió a Sáenz como “un comunicador de ideas” innato. Además, indicaba: “con respecto a contactos posteriores sobre nuestros trabajos pro-indígena y aquellos en México, el Dr. Sáenz parece gozar de un prestigio inigualado, dentro y fuera del grupo gobernante de México” [Ahlstedt, 2015, p. 154]. En septiembre de 1931 pidió a Meriam que Sáenz fuera invitado para trabajar para la OIA [Blanchette, 2006 p. 358].

La idea concreta de invitar a Sáenz como asesor de la política indígena estadounidense parece haber sido de Frank Tannenbaum. En la respuesta a una carta que éste escribió en enero de 1932, Collier expresó su acuerdo con la idea de que Sáenz estudiara las condiciones de los indígenas de las reservas e hiciera propuestas de reformas [Ahlstedt, 2015, p. 153]. Por su relación con Sáenz, es posible que Tannenbaum haya hecho esta propuesta a Collier antes de su viaje a México. Collier opinó que, por su experiencia, su formación académica y su personalidad, Sáenz estaba particularmente calificado para realizar esa tarea. Para Collier, la capacidad de Sáenz para contextualizar el problema de lo que él mismo llamaba “incorporación”, i.e. “la amalgamación de la herencia india con la blanca”, y sus habilidades como sociólogo garantizaban el buen resultado de esa inspección de las reservas [Ahlstedt, 2015, p. 152-153].

Es probable que Collier haya considerado a Sáenz como altamente calificado debido al proyecto que éste estaba por emprender. Desde principios de septiembre de 1931 hasta mediados de febrero de 1932, comisionado por la Secretaría de Educación Pública, Sáenz visitó Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia para estudiar sus programas de integración nacional [cf. Sáenz, 1933a y 1933b]. Collier y Sáenz debieron haber seguido en contacto, ya que en febrero de 1932 ambos contribuyeron con artículos en un número de la revista *Progressive Education* dedicado a la educación indígena. Los articulistas resaltaban la influencia en Estados Unidos de la estrategia indigenista mexicana y su identificación con Sáenz. W. Carson Ryan (director de Educación Indígena de la OIA) y el antropólogo Oliver La Farge pusieron a México como ejemplo de un país que se esforzaba por integrar a su población indígena a la sociedad mayor, y como modelo para las escuelas indígenas de Estados Unidos [Delpar, 1992, p. 121]. En su artículo, Sáenz destacaba la enseñanza para la vida cotidiana proporcionada por las nuevas escuelas mexicanas [Delpar, 1992, p. 121] y la idea de la escuela como “fuerza social vital” para incorporar al indígena, la cual “se convertiría en uno de



los medios más eficientes para fortalecer la nacionalidad y crear un México íntegro” [Ahlstedt, 2015, p. 179].

En su artículo, Collier resaltó que, a diferencia de los internados indígenas en Estados Unidos, que producían individuos de “almas partidas, mentes no preparadas y naturalezas sociales desarraigadas”, las escuelas rurales mexicanas eran propiedad de la comunidad y una herramienta comunal para mejorar la vida rural [Blanchette, 2006, p. 324; Delpar, 1992, p. 122]. Señaló también que una mayor explotación de la veta antropológica en México podría hacer emerger “los elementos estructurales de una nueva Civilización occidental” [Ahlstedt, 2015, p. 181].

En varias cartas sucesivas de mayo de 1932, Collier le pidió a Sáenz su ayuda en la organización de una exposición sobre la vida de las poblaciones indígenas de las Américas en el marco del III Congreso Internacional de Eugenesia que se celebraría ese mismo año en Nueva York. También le pidió su anuencia para proponerlo como presidente honorario del comité organizador de la exposición y le solicitó su apoyo tanto con respecto a los contactos que tenía en América Latina (incluso con Manuel Gamio) como con relación a sus conocimientos sobre los indígenas del área [Ahlstedt, 2015, p. 186-187]. Años después, Collier se referiría a esta colaboración como el primer paso concreto en el proyecto interamericano [Ahlstedt, 2015, p. 186-187]. No obstante, este evento no se encuentra en el catálogo de exposiciones de la memoria del congreso, por lo que, aparentemente, no se llevó a cabo [Perkins & Laughlin, 1934, p. 486-509].

Entre julio de 1932 y enero de 1933, Moisés Sáenz pasó la mayor parte de su tiempo en Carapan, Michoacán, donde se ponían en práctica medidas concretas en lo que se conocería como la Estación Experimental de Incorporación del Indio. Ahí, Sáenz se toparía con la cruda realidad: “Todos aquellos atributos que solemos asociar con las miles de escuelas rurales fundadas por la Revolución, están ausentes en éstas [...], que he llegado a preguntarme si al definir la Escuela Rural, no habremos sido víctimas de algún *miraje* del idealismo” [Sáenz, 1969, p. 37]³. Concretamente, lo que Sáenz encontró en las escuelas de la región de Carapan no coincidía con lo que había descrito ante un público universitario en Chicago, con lo que John Dewey había publicado en *The New Republic* en 1926 y con el cuadro pintado por Collier y otros en *Progressive Education* a principios de 1932.

Por su parte, al ser nombrado director de la OIA en abril de 1933, Collier comenzó a preparar los grandes cambios que tomarían forma en el Indian Reorganization Act de 1934, con medidas concretas para incorporar en el diseño de su nueva política lo que pensó haber encontrado en México. En dicho año comisionó al director de Educación Indígena para que fuera a México. Éste, tras haber

3. Las cursivas son mías; entiendo “miraje” como “espejismo”.

estado acompañado por funcionarios de la SEP, regresó convencido de la superioridad del programa de educación para adultos de dicho país en comparación con el programa norteamericano [Delpar, 1992, p. 121]. Sáenz llegó a Estados Unidos a finales de 1933 y en los números del 1 de noviembre de 1933 y del 15 de enero de 1934 de *Indians at Work*, el órgano interno de la OIA, Collier informó que el “Dr.” Sáenz trabajaría con la OIA durante dos o tres meses [Blanchette, 2006, p. 360].

En el editorial que publicó en 1933 en *Indians at Work*, Collier explicó claramente la importancia de la presencia del “Dr.” Sáenz:

“La actual política indígena de México (de la cual el Dr. Sáenz ha sido el líder creativo) servirá para expandir las tierras de los indios y para asegurar esa expansión por medio de una organización indígena —sociedades cooperativas de ayuda mutua, que prácticamente son corporaciones de uso y propiedad de la tierra” [Blanchette, 2006, p. 360].

Collier destacaba que el sistema mexicano había sido planeado por “un gobierno sociológicamente informado” y que “los planes habían sido ‘puestos a prueba’ por medio de experimentos y demostraciones controlados y cuidadosamente documentados” [apud Blanchette, 2006, p. 361].

Queda claro, por las siguientes palabras, que Collier había trasplantado el modelo mexicano a la nueva política indígena que estaba formulando:

“Aquí en la OIA de Estados Unidos, estamos intentando revisar las leyes y políticas territoriales —de la tierra en disminución a la tierra en expansión, de la tierra indígena usada por los blancos a la tierra indígena usada por los indígenas, de la tierra individualizada a la tierra corporativa— Y estamos intentando revisar la política social: en lugar de combatir la vida tribal, valorizarla y apoyarla” [Blanchette, 2006, p. 361].

El plan consistía en “una nueva institución perfectamente ejemplificada por los *ejidas* (*sic*) y las escuelas mexicanas”. Todo esto porque lo que se buscaba era “libertar los poderes y las ambiciones de los indios” para que siguieran conquistando su propio futuro “como los indígenas de México, con armas prácticas y estandartes místicos ondeando en el viento” [Blanchette, 2006, p. 361].

Tras su gira por las reservas, en enero de 1934, Sáenz presentó sus resultados en una conferencia convocada por Collier a la que asistieron los secretarios del Interior y de Agricultura y otros funcionarios. Recomendó que, en lugar de buscar la eficiencia burocrática, se tomaran medidas tendientes al desarrollo de un “programa basado en la comunidad en el que los indios jugaran un papel protagonista” [Ahlstedt, 2015, p. 210-212]. Desafortunadamente, esta breve mención en la edición del 15 de enero de 1934 de *Indians at Work* es lo único que sabemos del informe de Sáenz. Rosser [1970], que revisó los archivos personales de Sáenz, no hace mención de este documento ni del papel de Sáenz como asesor de la OIA.



Unos días después, Sáenz participó en una reunión convocada por Collier y presidida por Lewis Meriam para promover una nueva legislación que reemplazaría la Ley Dawes [Philp, 1977, p. 135]. Allí se formularon las bases de lo que sería la Indian Reorganization Act (Ley de Reorganización Indígena). Según la revista *Indian Truth*, órgano de la Indian Rights Association, “Moisés Sáenz ayudó a asentar las bases para la Ley de Reorganización India” [Ahlstedt, 2015, p. 212 y 214]. El proyecto de ley cubría cuatro grandes rubros: autogobierno, educación indígena, tenencia de la tierra y establecimiento de una corte federal de asuntos indígenas. Era un claro reflejo de la influencia de las políticas mexicanas de educación rural y tenencia de la tierra y representaba para Collier la materialización de los valores por los cuales había luchado. El apartado sobre tenencia de la tierra estaba inspirado en el ejido mexicano [Philp, 1977, p. 140-143]. En una forma muy modificada, la ley fue aprobada por el Congreso en junio de 1934. Con todo, la nueva ley permitía restaurar o reafirmar la organización tribal, suprimía las medidas que habían privatizado la tierra y promovía escuelas locales con elementos de la cultura indígena en su contenido educativo [Prucha, 1985, p. 63-64].

Durante toda la década de 1930, con frecuencia fueron enviadas a México misiones de educadores y funcionarios con el propósito de “observar y reportar, evaluar y recomendar”. Hasta su nombramiento como embajador en Ecuador, en mayo de 1934, Sáenz proporcionaba los contactos para esas visitas; posteriormente sirvió de enlace Mary Louis Doherty, quien era su secretaria [Ahlstedt, 2015, p. 339-341]. Algunas de las peculiaridades de la escuela rural mexicana se intentaron aplicar en las escuelas indígenas en Estados Unidos [Philp, 1977, p. 128-129]. Como admirador del sistema ejidal, Collier se interesó por el sistema mexicano de crédito rural [Collier, 1960, p. 150-155] y encargó una investigación comparativa de los dos países; sus resultados se presentaron en el congreso de Pátzcuaro [Ahlstedt, 2015, p. 228-230].

Finalmente, la política mexicana relativa a la conservación y promoción del arte popular y artesanías ejerció una influencia capital en el Indian Arts and Crafts Board, gracias a la contratación de René D’Harnoncourt, austriaco de ascendencia belga, activo en México desde 1926. Después de trabajar en el rescate de técnicas y en la revalorización del arte popular entre los artesanos, D’Harnoncourt organizó una exposición de arte popular mexicana auspiciada por la SEP que, en 1930, tuvo un gran éxito en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York. D’Harnoncourt, que participaba con regularidad en los seminarios de Herring, conoció a Collier en el seminario de 1936, en Ciudad de México, gracias a Sáenz. Como empleado de la OIA aplicó en EE. UU. el método que había desarrollado en México y promovió la apreciación del arte indígena [Schrader, 1983, p. 124-142].

Desencuentro y tergiversación: una interpretación de la “marginalización” de Moisés Sáenz en el establecimiento del III

Dado el papel de Moisés Sáenz en la creación del III, sorprende que las palabras iniciales del capítulo de *Los indios de las Américas* dedicado al congreso de Pátzcuaro de 1940 se refieran al trabajo de Manuel Gamio en Teotihuacán. Collier explica que Gamio, a raíz de su investigación, llegó a la conclusión de que solo la “educación integral”, es decir, “una educación aplicada a la comunidad en su conjunto [...] podría resolver la necesidad, desesperada, profunda y espiritual, de México y de sus indios.” Dicho enfoque incluía programas de salubridad, de agricultura y de promoción de las artes y oficios que, por motivos políticos, llegaron a su fin cuando Plutarco Elías Calles asumió la presidencia de México [Collier, 1960, p. 267]. De hecho, como parte integral del proyecto de Teotihuacán, Gamio llevó a cabo un experimento que fue el antecedente del modelo de escuela asociada con el proyecto de Sáenz en la SEP. Además de hacer un detallado diagnóstico, proponiendo remedios para combatir la baja escolaridad [Gamio, 1979, p. 259-263], incluyó un ejercicio que duró un año escolar en el que se incorporaron elementos de la vida local y conocimientos prácticos en el programa de estudios [Gamio, 1979, p. 422-437].

Es evidente que el propósito de Collier no es relatar “la verdadera historia”, sino elogiar a Gamio, pues, unas páginas después, destaca: “En este Hemisferio no existe un hombre que posea una capacidad mental y un espíritu más devoto a la causa indigenista que Manuel Gamio” [Collier, 1960, p. 270]. El hecho de que el capítulo relativo al congreso de Pátzcuaro de 1940 comience con la descripción del proyecto de Teotihuacán es el inicio de una tergiversación de la historia de los antecedentes de dicho congreso y de la creación del III. Al leer los párrafos siguientes, puede pensarse que Collier está refiriéndose a Gamio. Menciona un encuentro en México en 1931 con “trabajadores de la educación” de ese país, la exposición organizada por “un grupo interamericano” en el III Congreso Internacional de Eugenesia de 1931 y la Conferencia Interamericana de Lima de 1938, sin jamás referirse al papel protagónico de Sáenz en dichos eventos; se limita a decir que éste fue el primer director del III [Collier, 1960, p. 268 y 270]. Así, en la medida en que el relato comienza con la referencia a Gamio, un lector incauto podría fácilmente pensar que éste estuvo presente en los eventos mencionados, conducentes al congreso de Pátzcuaro, cuando en realidad fue Sáenz.

Seis años antes, en el obituario a Sáenz que publicó en el *Boletín Indigenista*, Collier no se había referido a un encuentro en México en 1931 con “trabajadores de la educación”, antes bien, había destacado el importante papel de Sáenz: “Fué [sic] en la casa del Dr. Sáenz, en Taxco, donde nació la idea de fundar el Instituto Indigenista Interamericano. Cuando hablamos de ello aquel día ya lejano,



sabíamos que la creación del Instituto sería el fruto de una larga labor” [Collier, 1941, p. 11]. En el momento de ese encuentro, Sáenz se preparaba para sus investigaciones sobre la situación de los indígenas en Guatemala, Ecuador, Bolivia y Perú, algo que debió haber sido un estímulo para que Collier ampliara sus horizontes, pensara en la problemática indígena en términos panamericanos y postulara para una beca Guggenheim para estudiar el mismo tema en Canadá, Estados Unidos y México [Ahlstedt, 2015, p. 150]. En el mismo obituario, Collier también afirmaba con respecto a Sáenz lo siguiente:

“[...] se dedicó a tratar de mejorar la condición del indio y su nombre siempre estará ligado al gran florecimiento —el gran período creativo— de la educación indígena en México. Fue Secretario General del Primer Congreso Indigenista Interamericano [...] y jugó un papel importante en la fundación del Instituto” [Collier, 1941, p. 11].

¿Cómo podemos interpretar esa reescritura de la historia por parte del mismo Collier? En primer lugar, en 1947, año de la primera edición (en inglés) de *Los indios de las Américas*, Collier se encontraba fuera del poder. Después de ver su campo de acción cada vez más restringido como director de la OIA, en enero de 1945 presentó su renuncia [cf. Philp, 1977, p. 192-211]. Sus vínculos con el III representaban para él el único nexo con el papel que antaño había tenido en su fundación. Continuó en su Consejo Ejecutivo como representante de Estados Unidos unos años más [Collier, 1960, p. 270] y, como muestran los índices de *América Indígena*, ahí siguió publicando artículos, notas y comentarios hasta 1963. Así, reconocer el aporte de Gamio al indigenismo, algo que Sáenz nunca fue capaz de hacer, y luego enumerar los aportes de este último, pero sin mencionar su nombre, parece haber sido la solución a la que llegó Collier para equilibrar su relación con las dos figuras clave del indigenismo mexicano.

Por otro lado, propongo que el enaltecimiento de Gamio y su desvinculación de Sáenz pudo haber sido una forma de legitimarse en la comunidad académica donde, después de la OIA, pretendía afianzar su carrera. Además de dar clases de sociología en una universidad, había fundado un instituto de estudios étnicos con el fin de realizar investigaciones y brindar asesorías, trabajando incluso para la Marina de Estados Unidos [Philp, 1977, p. 219-222]. Si bien Sáenz llamaba “antropología social” al método que desarrolló a partir de su experiencia latinoamericana y Carapan, se trataba de una “ciencia cargada de emoción social”, comprometida con el cambio en la estructura social y la justicia social [Aguirre Beltrán, 1970, p. xv-xvi]. Es probable que Collier personalmente no tuviera problemas con esos objetivos, pero asociarse con Gamio, que dirigía el III y cuya cientificidad era reconocida por sus homólogos norteamericanos, ciertamente ofrecía ventajas obvias en las mencionadas circunstancias.

Además, Collier tenía una larga historia de colaboración con antropólogos en los proyectos de la OIA. En el otoño de 1933 envió un cuestionario a una larga

lista de antropólogos norteamericanos, pidiendo su opinión sobre la política indígena y las tribus que habían investigado. Muchos respondieron con propuestas e información concretas y Collier citaba estos materiales en sus comparecencias ante el Congreso estadounidense [Blanchette, 2006, p. 363-368]. En mayo de 1934 convocó a una “junta de consultores” de antropólogos prominentes, para que ayudaran a identificar y formar a profesionales en los proyectos de la nueva política indígena [Kelly, 1980, p. 8].

A pesar de sus diferencias y disputas públicas con algunos antropólogos que colaboraron en la OIA [cf. Mekeel, 1944; Steward, 1977], Collier estaba convencido de que el conocimiento antropológico podría emplearse para crear e implementar una política social efectiva [Morgan, 2017, p. 438]. D’Arcy McNickle, quien colaboró con Collier, señala que los antropólogos de campo que trabajaron en la OIA durante su gestión tenían la tarea de recolectar datos. Aunque su trabajo se distinguía del de la “antropología científica”, ya que el objetivo era la cooperación en la solución práctica de problemas administrativos, el procedimiento era tan riguroso como en cualquier investigación científica [McNickle, 1979, p. 54].

Queda pendiente saber si ese uso que dio Collier a la antropología como medida para fundar sus programas de acción en la ciencia no se debió, de hecho, a su relación con Sáenz. Independientemente de su origen, quisiera plantear la hipótesis de que esa relación que sostuvo Collier con la antropología es un factor que debe tomarse en cuenta para explicar el enaltecimiento de la figura de Gamio en detrimento de la de Sáenz y, posiblemente, para entender dos incidentes que Laura Giraudo ha documentado e interpretado como una marginalización de Sáenz durante el periodo de formación del III.

A fines de 1940, Collier le propuso a Sáenz, entonces director provisional del III, que, en vista de su ausencia por ser embajador de México en Perú, Gamio fuera nombrado director interino. Esto no llegó a suceder, pero los mensajes de Sáenz a Collier y a Carlos Girón Cerna, quien a principios de 1941 había sido designado como secretario en funciones de director, muestran su profunda molestia [Giraudo, 2006, p. 15-18]. Esto no es de sorprender, considerando su papel protagónico en la organización del congreso y en la iniciativa de crear el III. Además, el perfil del director era un retrato hablado de Sáenz, pues debía ser “una persona de reconocida competencia en materia indígena y [con] un conocimiento comparativo del problema indígena en diversos países americanos” [Giraudo, 2006, p. 13].

En agosto de 1941, Girón Cerna, en su calidad de director de publicaciones, solicitó a Sáenz un artículo para el número inaugural de *América Indígena*. Al recibir el texto, Girón le pidió dos modificaciones, afirmando que el contenido contradecía los principios de la Convención de Pátzcuaro. Exponiendo su visión del papel del naciente III, Sáenz había escrito que, “en sentido amplio”, este era “eminentemente político” y que no había cabida para “investigaciones abstractas y científicas”, ya que los objetivos de sus indagaciones serían producir “datos y



elementos de acción cuya realización sería promovida por el III “ante las autoridades y organismos competentes” [Giraudó, 2006, p. 20-22].

Dado lo delicado que resultaba el tema de una posible intromisión de un organismo internacional en las decisiones políticas internas de sus países miembros, se podrían entender las objeciones al respecto por parte del Comité Ejecutivo Provisional, justo en el momento en que se procuraba la ratificación de un número mínimo de países para constituir formalmente el III. Considerando su experiencia diplomática, es difícil imaginar que Sáenz no fuera consciente de lo controvertido que era este asunto.

Por otro lado, la aversión que tenía Sáenz por las “investigaciones abstractas y científicas” parece constituir un choque frontal con el uso potencial que Collier veía en la antropología y en la antropología de Gamio, que abarcaba tanto fines “prácticos” como “científicos”. Sáenz había expresado opiniones similares en otras ocasiones. Por ejemplo, en su contribución a uno de los seminarios de Herring afirmó: “poco me interesa el indio como tema de investigación científica, como candidato para una vitrina en un museo” y “Tengo años de estudiar a los indios, pero aún no he visitado el Museo Nacional” [Sáenz, 1935 p. 173-174].

Por ello, considero que la negativa de Sáenz a modificar el artículo no solo debe interpretarse como una visión alternativa, como lo plantea Laura Giraudó [2006, p. 23-24], sino también como una forma de expresar que sabía que su destino estaba sellado y que habría de ser efectivamente excluido de la dirección del III. Al respecto, cabe recordar que para entonces ya habían pasado varios meses desde el 1 de diciembre de 1940, cuando había tomado posesión el nuevo presidente de México, y Sáenz seguía al frente de la embajada en Lima. Es decir, ante lo que el propio Sáenz debió haber sentido como su marginalización, optó por ser intransigente y expresar sus ideales, independientemente del contexto y las posibilidades reales. En consecuencia, el artículo fue excluido del número inaugural de *América Indígena*⁴.

Reflexiones finales

A partir de una relectura de materiales publicados y tesis, he intentado reconstruir la historia de la relación entre Moisés Sáenz y John Collier, reuniendo elementos previamente dispersos y ofreciendo interpretaciones de su acercamiento y posterior distanciamiento. En el proceso han surgido nuevas interrogantes, algunas de las cuales esbozo a continuación. Destaco, en primer lugar, preguntas generales relativas a la (no) relación entre Sáenz y Gamio. Sospecho que lo que parece ser una especie de relación de evitación entre estos dos pioneros del

4. El texto fue publicado en inglés en otra revista y forma ahora parte de la antología de Luis Vázquez León sobre la historia de la antropología sociocultural en México [Sáenz, 2014].

indigenismo mexicano tiene que ver en parte con sus vínculos con el poder estatal. En la década de 1920 ambos estuvieron al frente de organismos estatales y, de manera diferente, supervisaron proyectos que fueron la base del indigenismo mexicano. Pero en la coyuntura de 1940-1941, cuando Manuel Ávila Camacho asumió la presidencia de México y cuando se estaban dando los pasos concretos para la creación del III, los dos se encontraban relegados a puestos muy inferiores en comparación con aquellos que habían ocupado en los años veinte.

Es sabido que Sáenz estaba identificado con el callismo, su hermana era incluso esposa de uno de los hijos de Calles [Noyola, 1987, p. 148-149]. Es probable que, por eso, durante el cardenismo estuviera alejado de los círculos de poder, siendo embajador en tres países. No obstante, aprovechando su talento y dedicación, Cárdenas, además de confiarle la organización del congreso de Pátzcuaro, le pidió en 1935 que formulara un proyecto para establecer el Departamento de Asuntos Indígenas (DAI). Dicho organismo se estableció en 1936, pero, contrariamente a sus expectativas, Sáenz no fue nombrado como su director [Legarreta, 2016, p. 268-278].

Gamio, por su parte, a pesar de su distanciamiento con Calles tras su muy sonada renuncia y reemplazo por Sáenz como subsecretario de Educación Pública en 1925, seguía en correspondencia con él, proponiéndole proyectos y ofreciéndole sus servicios, aun durante su exilio y todavía en 1934, pocos meses antes de que Cárdenas asumiera el poder. Finalmente, en 1938, fue nombrado jefe del Departamento Demográfico de la Secretaría de Gobernación [Urías, 2002, p. 107-109; 111-112 y 116].

He planteado una hipótesis que pretende explicar por qué Collier sugirió a Sáenz que Gamio fuera director interino del III. Sin embargo, surge la pregunta de saber si Collier hizo esta propuesta sabiendo, por sus contactos en México –incluso con el mismo Gamio–, que bajo el nuevo Gobierno la candidatura de Sáenz no era viable. Al fin y al cabo, Collier no tenía poder de decisión en ese nombramiento y, aunque formalmente éste le correspondía al Comité Ejecutivo Provisional, era imposible concebir que quien habría de ser director no tuviera el apoyo o la anuencia del presidente de México.

Concluyo con dos preguntas más específicas. ¿Cómo y cuándo Collier conoció a Gamio? Sin citar fuentes específicas, Ahlstedt menciona que fue antes de 1923 y afirma que se encontró con Gamio durante el mismo viaje a México en el que conoció a Sáenz [2015, p. 68 y 149]. De ser así, resulta extraño que, poco después, Collier le hubiera pedido a Sáenz su ayuda para contactar a Gamio para la organización de la exposición en el congreso de eugenesia, aunque también esa petición puede ser interpretada como una deferencia a Sáenz o una forma de sondear la relación que este tenía con Gamio. Además, como hemos visto antes, en una carta enviada a Meriam, poco después de conocer a Sáenz, Collier encomiaba a éste al referirse a posibles colaboraciones con México: “el Dr. Sáenz parece



gozar de un prestigio inigualado, dentro y fuera del grupo gobernante de México” [Ahlstedt, 2015, p. 154]. Esto último sugiere que el tema de la relación de Sáenz y Gamio con el poder estatal en México, y probablemente el de las relaciones entre los dos, no le era ajeno a Collier.

Finalmente, es intrigante el hecho de que, al menos en sus obras publicadas, ni Sáenz ni Gamio jamás se refieran el uno al otro, aunque este último parece haber sido el blanco de los ataques de aquel al referirse a “las formas arcaicas de hacer y usar la antropología” [Aguirre Beltrán, 1970, p. xii]. Si bien Ángeles González Gamio afirma que entre Sáenz y su abuelo existía una relación de amistad [González Gamio, 2003, p. 160], la evidencia muestra más bien una relación de evitación. Espero que las interpretaciones propuestas aquí, así como las preguntas que han surgido de ellas, estimulen futuras investigaciones sobre estos y otros temas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, 1970, “El indio y la reinterpretación de la cultura”, en *Antología de Moisés Sáenz*, prólogo y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán, México, Ed. Oasis, p. ix-xviii.
- AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, 1981, “Introducción”, dans Rafael RAMÍREZ, *La escuela rural mexicana*, México, SepOchenta, p. 5-47.
- AHLSTEDT Wilbert T., 2015, “John Collier and Mexico and the shaping of U.S. Indian policy: 1934-1945”, PhD thesis in History, Lincoln (Nebraska), University of Nebraska-Lincoln.
- BLANCHETTE Thaddeus Gregory, 2006, “Cidadãos e selvagens. Antropologia aplicada e administração indígena nos Estados Unidos, 1880-1940”, tese de doutorado em antropologia social, Rio de Janeiro, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- COLLIER John C., 1941, “Moisés Sáenz, benefactor del indio”, *Boletín Indigenista*, vol. I, nº 2.
- COLLIER John C., 1960 [1947], *Los indios de las Américas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- COOK Katherine M., 1932, *The House of the People*, Washington, United States Government Printing Office.
- CRICK Nathan & TARVIN David, 2012, “A Pedagogy of Freedom: John Dewey and Experimental Rural Education”, *Inter-American Journal of Philosophy*, vol. 2, nº 2, p. 68-83.
- DELPAR Helen, 1992, *The Enormous Vogue of Things Mexican. Cultural Relations between the United States and Mexico, 1920-1935*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press.
- GAMIO Manuel, 1979 [1922], *La población del Valle de Teotihuacán*, t. IV, México, Instituto Nacional Indigenista.
- GIRAUDO Laura, 2006, “No hay propiamente todavía Instituto: los inicios del Instituto Indigenista Interamericano (abril 1940-marzo 1942)”, *América Indígena*, vol. LXII, nº 2, p. 6-32.
- GONZÁLEZ GAMIO Ángeles, 2003, *Manuel Gamio. Una lucha sin final*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- HALE Charles A., 1995, “Frank Tannenbaum and the Mexican Revolution”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 2, nº 2, p. 215-246.
- HAUPTMAN Lawrence M., 1986, “Africa view: John Collier, the British colonial service and American indian policy, 1933-1945”, *The Historian*, vol. 46, nº 3, p. 359-374.

- HERRING Hubert & TERRILL Katharine (ed.), 1931, *The Genius of Mexico*, New York, J. J. Little & Ives Company.
- KELLY Lawrence C., 1980, "Anthropology and Anthropologists in the Indian New Deal", *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 16, p. 6-24.
- KELLY Lawrence C., 1983, *The Assault on Assimilation. John Collier and the Origins of Indian Policy Reform*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- KUNITZ Stephen J. & COLLIER John Jr., 1971, "The Social Philosophy of John Collier", *Ethnohistory*, vol. 18, n° 3, p. 213-229.
- LEGARRETA HAYNES Patricia, 2016, "Ingeniería social en Mesoamérica. Revolución, intervención, desarrollo y cooperación internacional", tesis de doctorado en antropología, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- LEIB Joelle, 2017, "How to be a good neighbor: Christianity's role in enacting non-interventionist policies in Latin America during the 1930s and 1940s", thèse de fin de carrière, Claremont CA, Scripps College.
- MARTONE Frederic J., 1976, "American indian tribal self-government in the federal system: Inherent right or congressional license", *Notre Dame Law Review*, vol. 51, n° 4, p. 600-635.
- MCNICKLE D'ARCY, 1979, "Anthropology and the indian reorganization act", in Walter GOLDSCHMIDT (ed.), *The Uses of Anthropology*, Washington, The American Anthropological Association, p. 51-60.
- MEKEEL H. Scudder, 1944, "An Appraisal of the Indian Reorganization Act", *American Anthropologist*, vol. 46, n° 2, p. 209-217.
- MORGAN Mindy, 2017, "Anthropologists in unexpected paces: Tracing anthropological theory, practice and policy in *Indians at Work*", *American Anthropologist*, vol. 119, n° 3, p. 435-447.
- NOYOLA ROCHA Jaime, 1987, "La visión integral de la sociedad nacional (1920-1934)", en Carlos GARCÍA MORA (ed.), *La antropología en México. Panorama Histórico*, t. 2, México, Inah.
- PERKINS Harry F. & LAUGHLIN Harry H. (ed.), 1934, *A Decade of Progress in Eugenics. Scientific Papers of the Third International Congress of Eugenics, Held at the American Museum of Natural History*, New York, August 21-23, 1932, Baltimore, The Williams & Wilkins Company.
- PHILP Kenneth R., 1977, *John Collier's Crusade for Indian Reform*, Tucson, The University of Arizona Press.
- PRUCHA Francis Paul, 1977, "Preface", in Kenneth R. PHILP, *John Collier's Crusade for Indian Reform*, Tucson, The University of Arizona Press, p. IX-XII.
- PRUCHA Francis Paul, 1985, *The Indian in American Society. From the Revolutionary War to the Present*, Berkeley, The University of California Press.
- ROSSER Harry Edwin, 1970, "Beyond Revolution: the Social Concern of Moisés Sáenz, Mexican Educator", tesis de doctorado en Historia y Educación, Washington, D.C., The American University.
- SÁENZ Moisés, 1926, "Integrating Mexico through Education", in M. SÁENZ & H. I. PRIESTLY (eds.), *Some Mexican Problems*, Chicago, University of Chicago Press, p. 55-84.
- SÁENZ Moisés, 1931, "The Genius of Mexico", in H. HERRING & K. TERRILL (eds.), *The Genius of Mexico*, New York, J. J. Little & Ives Company, p. 3-30.
- SÁENZ Moisés, 1933a, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, Mexico, Secretaría de Educación Pública.
- SÁENZ Moisés, 1933b, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, Mexico, Secretaría de Educación Pública.
- SÁENZ Moisés, 1935, "Indian Mexico", in H. HERRING & H. WEINSTOCK (eds.), *Renascent Mexico*, New York, J. J. Little & Ives Company, p. 168-178.
- SÁENZ Moisés, 1969 [1936], *Carapan*, Morelia, Talleres Linotipográficos del Gobierno del Estado.



- SÁENZ Moisés, 2014, "El indio, ciudadano de América", en Luis VÁZQUEZ LEÓN (ed.), *La historia de la etnología. La antropología sociocultural en México*, México, Primer Círculo, p. 169-179.
- SCHRADER Robert Fay, 1983, *The Indian Arts and Crafts Board. An Aspect of New Deal Indian Policy*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.
- SCHWARTZ E. A., 1994, "Red Atlantis Revisited: Community and Culture in the Writings of John Collier", *American Indian Quarterly*, vol. 11, n° 4, p. 507-531.
- STEWARD Julian H., 1977, "Limitations of Applied Anthropology: the Case of the Indian New Deal", in J. STEWARD & R. F. MURPHY (eds.), *Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation*, Urbana, University of Illinois Press, p. 333-346.
- URÍAS HORCASITAS Beatriz, 2002, "Las ciencias sociales en la encrucijada del poder: Manuel Gamio (1920-1940)", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, n° 3, p. 93-121.

RESUMEN

DEL INDIAN NEW DEAL AL INDIGENISMO INTERAMERICANO: MOISÉS SÁENZ Y JOHN COLLIER

En la década de 1920, el nuevo Estado revolucionario mexicano adoptó para su población rural –en gran medida indígena– políticas de educación influidas por educadores reformistas como John Dewey. Estas políticas no solo fueron el semillero de lo que posteriormente sería la política indigenista del país, sino que también llamaron la atención en Estados Unidos. En este artículo se destaca la influencia que tuvo Moisés Sáenz, uno de los arquitectos de la escuela rural mexicana, en John Collier y en su concepción del Indian New Deal de Estados Unidos, a principios de los años treinta. Desde su primer encuentro, Sáenz y Collier discutieron la idea de una organización internacional dedicada al bienestar de los pueblos autóctonos de las Américas y, gracias al esfuerzo de ambos, en 1940 se organizó el Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro) que, un año después, dio lugar al establecimiento del Instituto Indigenista Interamericano. A partir de algunos aspectos biográficos de Collier y Sáenz, el artículo examina los factores que facilitaron su relación y la manera en que Sáenz llegó a ser identificado con una política considerada como de vanguardia en círculos norteamericanos. Concluye con una propuesta de explicación del distanciamiento posterior entre los dos y el nombramiento de Manuel Gamio como director del III.

RÉSUMÉ

DE L'INDIAN NEW DEAL À L'INDIGÉNISME INTERAMÉRICAIN : MOÏSÉS SÁENZ ET JOHN COLLIER

Dans les années 1920, le nouvel État révolutionnaire mexicain a adopté pour sa population rurale – dans sa majorité, autochtone – des politiques éducatives inspirées par des éducateurs réformistes comme John Dewey. Ces politiques constituaient non seulement le foyer de ce que plus tard deviendrait la politique indigéniste, mais attiraient également l'attention des États-Unis. Cet article souligne l'influence exercée par Moisés Sáenz – l'un des architectes des politiques d'éducation rurale du Mexique – sur John Collier dans la formulation du « Indian New Deal » aux États-Unis, au début des années 1930. Dès leur première rencontre, ils ont abordé l'idée d'une organisation internationale dévouée au bien-être des Amérindiens. Grâce à leurs efforts, le congrès de Patzcuaro a eu lieu en 1940 et, l'année d'après, l'Institut indigéniste interaméricain a été créé. Cet article analyse quelques aspects des biographies de Collier et de Sáenz qui ont pu favoriser leur relation et comment ce dernier a réussi à

être identifié à une politique dite «de pointe» dans certains milieux américains. Il conclut en mettant en avant une possible explication pour le distancement postérieur de ces deux hommes et pour la désignation de Manuel Gamio au poste de directeur de l'III.

ABSTRACT

FROM THE INDIAN NEW DEAL TO THE INTERAMERICAN INDIGENISM: MOISÉS SÁENZ AND JOHN COLLIER

In the 1920s, the new Mexican revolutionary state adopted for its mainly Indian rural population educational policies influenced by reformist educators such as John Dewey. These policies were not only the seedbed of what would later be the country's indigenist policy, but also drew attention in the United States. This article highlights the influence exercised by Moisés Sáenz, one of the architects of Mexico's rural education policies, on John Collier in drawing up the Indian New Deal in the United States in the early 1930s. From their first meeting they discussed the idea of an international organization devoted to the wellbeing of the indigenous peoples of the Americas. Thanks to their efforts, in 1940 the Patzcuaro conference met and the following year the Inter-American Indian Institute was established. The article analyzes those aspects of the biographies of Collier and Sáenz that favored their relationship and how Sáenz came to be identified with a policy considered to be in the vanguard in U.S. circles. It concludes with a proposal to explain the subsequent distancing between the two and the appointment of Manuel Gamio to the post of director of the III.

Texte reçu le 2 juin 2020, accepté le 6 juillet 2020

PALABRAS CLAVE

- Moisés Sáenz
- John Collier
- Indian New Deal
- Instituto Indigenista Interamericano
- Manuel Gamio

MOTS-CLÉS

- Moisés Sáenz
- John Collier
- Indian New Deal
- Institut indigéniste inter-américain
- Manuel Gamio

KEYWORDS

- Moisés Sáenz
- John Collier
- Indian New Deal
- Inter-American Indian Institute
- Manuel Gamio

Un indigénisme sans indiens¹ ?

L'Institut indigéniste interaméricain au prisme des organisations internationales

Dans les années 1940-1950, l'indigénisme² joue un rôle considérable dans la définition, par les organisations internationales, de politiques spécifiquement destinées aux populations autochtones. L'Amérique latine devient un modèle, notamment autour de la notion, mise en avant par l'indigénisme, d'« intégration », mélange de citoyenneté politique, de transformation culturelle et de développement socio-économique. Luis Rodríguez-Piñero analyse la rencontre de l'Organisation internationale du travail (OIT, ou ILO en anglais) et de l'Institut indigéniste interaméricain (III). Il met en lumière le passage de la catégorie de « native labour », construite dans le cadre de la législation coloniale européenne, à celle d'« indigenous », en référence aux groupes autochtones vivant dans les pays indépendants, en Amérique. « La politique de l'OIT concernant les populations indiennes des Amériques et, par extension, l'émergence du cadre international sur les peuples autochtones ne sont compréhensibles qu'à la lumière du mouvement indigéniste latino-américain, dont les théories, les valeurs et les hypothèses constituaient des références fondamentales de l'activité de l'organi-

* Urmis, IRD, Université Côte d'Azur.

1. J'utilise le terme « indien » plutôt que « indigène » qui, dans le contexte français, renvoie également à une catégorie coloniale, ou « autochtone » qui prend sens dans le cadre de mobilisations globalisées plus contemporaines.
2. Je reprendrai la définition d'Henri Favre [1996, p. 4], selon laquelle l'indigénisme vise à répondre à deux questions principales : « Par quel moyen résorber l'altérité indienne dans la trame de la nationalité ? Mais aussi, de quelle façon asseoir l'identité nationale sur la base de l'indianité ? »

sation dans ce domaine³ » [Rodríguez-Piñero, 2005, p. 54]. La Convention 107 de 1957 de l'OIT, première norme internationale en matière de droits autochtones, qui marque la consécration du paradigme intégrationniste, apparaît comme l'aboutissement de cette influence de l'indigénisme [Rodríguez-Piñero, 2004, p. 59]. De son côté, Todd Shepard montre que l'indigénisme mexicain a fortement orienté les experts de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco) dans leurs objectifs de lutte contre le préjugé racial et d'amélioration des relations entre groupes ethniques. « Le Mexique est un cas à part. Dans ses premières années, l'Unesco a adopté les précédents mexicains dans la réalisation de ses trois priorités : l'éducation de base, l'assistance technique et la lutte contre le racisme. Aucun autre pays n'a suscité un tel intérêt⁴ » [Shepard, 2011, p. 282]. Le « modèle intégrationniste » mexicain, porté par l'indigénisme, a ainsi directement orienté les réflexions et programmes de l'Unesco.

Cet article vise à analyser le rôle central joué par l'indigénisme, et en particulier l'III, au cours des années 1940-1950, dans la réflexion et les programmes d'action des organes des Nations unies, dans l'émergence d'une « question indienne » dans les politiques publiques internationales, dans la reconnaissance de l'« autre » comme objet d'institutions spécifiques. Alors que Luis Rodríguez-Piñero et Todd Shepard ont mis en lumière la continuité entre l'III, l'OIT et l'Unesco, notamment autour du concept d'intégration, j'insisterai davantage sur les malentendus, décalages, réinterprétations entre ces trois institutions. Je montrerai que l'indigénisme, tel qu'il est mobilisé dans les organisations internationales, ne correspond pas à l'indigénisme de l'III, porté par ses deux principaux responsables, Manuel Gamio⁵ et Juan Comas⁶. De fait, l'internationalisation de l'indigénisme semble signifier l'abandon de ses deux catégories d'acteur, l'« indien » et

3. The ILO's policy concerning the indigenous populations in the Americas and, by extension, the emergence of the international regime on indigenous peoples, is only understandable in the light of the Latin American Indigenist movement, whose theories, values, and assumptions constituted unavoidable references for the organization's activity in this realm.

4. Mexico stood apart. In its first years, Unesco embraced Mexican precedents in pursuit of its three priorities: basic education, technical assistance, and the fight against racism. No other country received triple billing.

5. Considéré comme le « père fondateur » de l'anthropologie mexicaine, Manuel Gamio fut étudiant de Franz Boas à l'université de Columbia. Ses travaux sur la population de la vallée de Teotihuacan marquent profondément l'orientation de l'anthropologie mexicaine (appréhension culturelle des populations indiennes, valorisation du métissage, anthropologie au service de la construction de la nation).

6. D'origine catalane, Juan Comas a soutenu un doctorat en anthropologie physique à l'université de Genève (sous la direction d'Eugène Pittard). Arrivé en 1940 au Mexique, il a travaillé au sein de plusieurs institutions universitaires et de recherche mexicaines. Si ses principaux écrits portent sur l'anthropologie physique, il a également pris position, au niveau national et international, pour dénoncer scientifiquement le racisme, et a contribué à l'écriture de l'histoire de l'indigénisme.



l'«anthropologue», désormais remplacés par le «sous-développé» et l'«expert de l'assistance technique».

L'indigénisme, dans sa dimension institutionnelle et internationale, prend forme avec le Premier Congrès indigéniste interaméricain, tenu dans le village de Patzcuaro, dans l'État de Michoacán⁷, au Mexique, en avril 1940⁸. La Convention internationale adoptée à Patzcuaro ouvre la voie à la mise en place de politiques spécifiquement destinées aux populations indiennes par les États américains signataires. Elle crée l'III, qui naît officiellement en mars 1942, prévoit l'organisation régulière d'un Congrès indigéniste international et la création d'instituts indigénistes nationaux. Les actes du Congrès de Patzcuaro transmettent 72 recommandations aux gouvernements nationaux pour alimenter la mise en place de politiques indigénistes. L'III, pièce centrale de ce dispositif, a essentiellement pour vocation d'initier, de coordonner, de diffuser des recherches sur les populations indiennes, de rassembler les législations les concernant, de coopérer avec les institutions indigénistes nationales et d'administrer les fonds publics destinés aux populations indiennes [*Actas finales*, 1959]. L'III publie deux revues : *América indígena*, centrée sur des articles de réflexion sur la situation des indiens en Amérique, les politiques adoptées, les notions clés de l'indigénisme ; *Boletín indigenista*, qui diffuse des informations sur les activités de l'III, des instituts indigénistes nationaux et des politiques indigénistes pays par pays. Manuel Gamio sera le directeur général de l'III jusqu'à sa mort en 1960, Juan Comas son secrétaire général jusqu'en 1955.

Je me centrerai plus particulièrement dans cet article sur le Mexique, siège de l'III et pays ayant fortement contribué (tant théoriquement que politiquement) à l'indigénisme latino-américain. Le Mexique est, de plus, particulièrement présent sur la scène internationale dans les années 1940-1950, époque durant laquelle les pays latino-américains constituent la majorité des États indépendants non occidentaux. De fait, la deuxième conférence générale de l'Unesco a lieu dans la ville de Mexico, du 6 novembre au 3 décembre 1947. Manuel Gamio et Juan Comas y participent en tant que membres du Conseil consultatif de la délégation mexicaine au titre de l'III [*Boletín indigenista*, 1947, p. 300]. Quelques mois plus tard, en 1948, Jaime Torres Bodet, intellectuel et homme politique mexicain, devient le deuxième directeur général de l'Unesco et le restera jusqu'en 1952. Pedro Bosch Gimpera, anthropologue et archéologue mexicain, occupe le poste de directeur de la Division de philosophie et sciences humaines de l'Unesco de 1948 à 1952. Juan Comas est sollicité à plusieurs reprises comme expert de l'Unesco et de l'OIT, et publie un grand nombre d'ouvrages et d'articles avec l'Unesco. L'Organisation

7. Le Mexique est un État fédéral aujourd'hui composé de 32 États fédérés.

8. Il existe de très nombreuses recherches sur l'indigénisme, voir notamment : Comas, 1953 ; Brading, 1988 ; Favre, 1996 ; de la Peña, 2005 ; Giraudo & Martín-Sánchez, 2011 ; Giraudo & Lewis, 2012.

des États américains (OEA), enfin, soutient l'III dès sa naissance et appuiera de nombreux projets portés par celui-ci. Le Mexique joue donc un rôle central, au tournant des années 1940-1950, dans la reconnaissance de la « question indienne » et dans la définition des orientations des agences internationales. En ce sens, il nous permet aussi de nuancer une vision ethno-centrée qui fait de l'Europe et des États-Unis les seuls acteurs de cette internationalisation⁹.

Ce texte s'inscrit dans les réflexions contemporaines sur les *policy transfer studies* [Delpuch, 2009], notamment sur les mécanismes de diffusion internationale, et sur le rôle des différents acteurs en jeu (médiation, réception, etc.). Néanmoins, au-delà des logiques d'homogénéisation ou de convergence des catégories, des institutions, des politiques, j'insisterai au contraire sur les incompréhensions, les malentendus, les transformations qui accompagnent l'internationalisation de l'indigénisme. De fait, en étudiant les échanges entre l'III, l'Unesco et l'OIT, mon objectif est de mieux comprendre les orientations des politiques différentialistes qui sont inventées à l'époque¹⁰. En insistant sur les malentendus et décalages, je m'intéresse à la fois à l'apport de l'indigénisme aux dispositifs de reconnaissance de la différence qui se mettent en place au niveau international au lendemain de la deuxième guerre mondiale, mais aussi à la distanciation progressive entre indigénisme et organisations internationales.

Cet article porte sur trois cas : le projet, soutenu par l'Unesco, de la vallée de Mezquital, région située dans l'État d'Hidalgo, au centre du pays, à forte présence de population indienne otomi ; le Programme indien andin coordonné par l'OIT, mis en place par plusieurs agences internationales dans six pays d'Amérique latine ; enfin le centre, également appuyé par l'Unesco, baptisé Crefal (*Centro regional de educación fundamental para el desarrollo de la comunidad en la América Latina*), basé dans le village de Patzcuaro.

9. Voir également les travaux de Sebastián Gil-Riaño [2014] et de Marcos Chor Maio [2007] pour le Brésil – et son modèle de « démocratie raciale » – qui confirment l'apport (en termes de personnes et d'idées) de l'Amérique latine aux politiques des agences des Nations unies à la fin des années 1940 et au début des années 1950.

10. Je m'appuie principalement sur trois sources. La première est constituée des publications et archives de l'Unesco, à Paris, entre 1947 et 1953, notamment les comptes rendus des conférences annuelles et les dossiers : *Instituto indigenista interamericano*, 572.9 A01 III ; Misiones culturales 375 (72) A 63 MCM ; Nayarit, 375 (72) A 63 EPN ; J. Torres Bodet X07.83. La seconde rassemble les publications de l'III et les informations sur les programmes soutenus par l'Unesco (vallée de Mezquital, Crefal) dans les fonds documentaires de la *Biblioteca nacional de antropología e historia* et de la *Biblioteca Juan Rulfo de la Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas* (héritière de l'Institut national indigéniste). La troisième renvoie au fonds Juan Comas, à Alaior, en Espagne, constitué des archives personnelles de Juan Comas (diplômes, conférences, articles, correspondance, photographies), réunies après son décès par la mairie de son village d'origine. Dans les trois cas, je me suis avant tout appuyée sur les rapports, publications et échanges de correspondance. Il manque une source fondamentale : les archives de l'III, conservées par l'Université nationale autonome du Mexique (Unam), auxquelles je n'ai pas pu avoir accès.



Le projet de la vallée de Mezquital : l'indigénisme revu par l'Unesco

Le projet de la vallée de Mezquital est évoqué dès 1942 dans un éditorial de la revue *Boletín indigenista* : il s'agit d'adopter des mesures « pour améliorer économiquement et culturellement » la situation d'un groupe indien, les Otomí, de la vallée de Mezquital, dans l'État d'Hidalgo. Ce projet revêt une « signification et une transcendance exceptionnelles » [éditorial, *Boletín indigenista*, 1942] et est évoqué à de très nombreuses reprises dans les publications de l'III. Il est présenté à l'Unesco par Manuel Gamio le 9 février 1949 sous le titre « Les besoins et aspirations indiennes et les moyens d'y répondre » (« Las necesidades y aspiraciones indígenas y los medios de satisfacerlas »)¹¹. Le projet est directement envoyé à Jaime Torres Bodet avec un message personnel de Gamio évoquant leurs discussions, à l'époque où le directeur général de l'Unesco est ministre de l'Éducation nationale et travaille sur l'alphabétisation des indiens du Mexique. Gamio demande alors à Torres Bodet « d'user de sa précieuse influence pour qu'une institution si puissante [l'Unesco] nous apporte son appui¹² », afin de soutenir un projet pilote intégral d'éducation des populations indiennes.

Le projet envoyé par Gamio vise à connaître les caractéristiques culturelles et mentales des populations indiennes, pour transformer leurs conditions de vie, en termes d'hygiène, d'alimentation, de santé, etc. Gamio demande à l'Unesco de prendre en charge des brochures (en langues indienne et espagnole), des radios et des projecteurs de cinéma afin de diffuser des messages pédagogiques, ainsi que des microscopes, pour faire comprendre aux indiens la présence de bactéries. Des pièces de théâtre, élaborées avec les populations indiennes, complètent le dispositif, mettant en scène des situations de la vie quotidienne, dans un croisement entre tradition et modernité. Sont demandés à l'Unesco 15 000 dollars, sur deux ans. L'extension possible du projet à d'autres pays d'Amérique latine est largement soulignée.

Les premières réactions de l'Unesco sont pour le moins défavorables. Elles émanent tout d'abord du Département d'éducation¹³. Clarence Edward Beeby,

11. Lettre de Manuel Gamio à Jaime Torres Bodet, 9 février 1949, Unesco, 572.9 A01 III. Ce texte est également diffusé, sous le même titre, dans *América indígena* [IX, 2, avril 1949]. Deux éditoriaux de la revue, en 1950 [X, 2, avril; X, 4, octobre], font état de la collaboration entre l'III et l'Unesco sur le projet de la vallée de Mezquital.

12. Interponer su valiosa influencia para que tan poderosa institución [la Unesco] nos preste su apoyo.

13. Au cours de la période étudiée, l'Unesco est structurée en six départements : éducation, sciences naturelles, sciences sociales, communication de masse, activités culturelles, assistance technique. Certains départements sont à leur tour organisés en divisions, notamment la Division de philosophie et sciences humaines (dirigée par Pedro Bosch Gimpera) au sein du Département des activités culturelles, la Division pour l'étude des questions de race (dirigée par Alfred Métraux) au sein du Département de sciences sociales, la Division d'éducation de base (*fundamental education*, en anglais) au sein du Département d'éducation.

sous-directeur général pour l'éducation, estime que ce projet n'entre pas dans le champ d'action de l'organisme et que Manuel Gamio n'est pas assez explicite sur ce qu'il veut faire¹⁴. F. J. Rex, représentant de l'Unesco pour les questions d'éducation, conteste la validité du diagnostic et de l'action de l'III¹⁵ : la situation « désespérée » des populations indiennes présentée par Gamio contredit, explique-t-il, les analyses de l'Unesco sur le Mexique ; la réputation de l'III pour améliorer les conditions des indiens n'est pas bonne ; ce projet ne s'inscrit pas dans les programmes du ministère de l'éducation mexicain, dont l'absence de lettre officielle est soulignée. Jaime Torres Bodet¹⁶ lui-même rappelle à Gamio la procédure officielle : un des pays membres de l'III devrait porter le projet lors de la prochaine Assemblée générale de l'Unesco, l'III n'étant pas considéré comme un acteur légitime dans la logique onusienne. Il renvoie le directeur de l'III au modèle de l'Institut international africain¹⁷, qui figure, lui, dans le programme d'activités de l'Unesco, et mène des « recherches sur les civilisations indiennes en vue de mettre en œuvre les objectifs de l'Unesco¹⁸ ». Ainsi, non seulement la trajectoire et le statut de l'III sont peu reconnus par les responsables de l'Unesco, mais son expérience de travail avec les « civilisations indigènes » semble mise en cause. Dans un brouillon de réponse de Torres Bodet à Gamio, le Département d'éducation suggère de ne pas soutenir le projet¹⁹. Il est conseillé à Gamio de s'inspirer des activités existantes de l'Unesco (diffusion de publications, projets pilotes, mise en réseau) ; la création d'un futur centre de formation en Amérique latine (qui deviendra le Crefal, *voir plus loin*), soumis à l'Assemblée générale de 1950, est privilégiée.

Néanmoins, la relation entre l'Unesco et l'III ne s'arrête pas sur ce constat d'échec. Deux mois plus tard, Pedro Bosch Gimpera, responsable de la Division philosophie et sciences humaines de l'Unesco, écrit à Juan Comas, secrétaire général de l'III. Bosch Gimpera « sauve » la collaboration entre les deux institutions en accueillant le projet de la vallée de Mezquital dans sa propre division, celle-ci dépendant du Département des activités culturelles, et en la faisant donc sortir du Département d'éducation. Les liens d'amitié entre Bosch Gimpera, Comas et Gamio, leurs relations professionnelles anciennes (tous les trois sont anthropologues au Mexique), leur trajectoire commune (catalans exilés pour les deux premiers) contribuent sans doute largement à donner une nouvelle vie au projet. Le 24 juin 1949, Pedro Bosch Gimpera s'inquiète en effet du « problème de

14. Lettre de C. E. Beeby au directeur général, 28 février 1949, Unesco, 572.9 A01 III.

15. Lettre de F. J. Rex au sous-directeur général, 7 mars 1949, Unesco, 572.9 A01 III.

16. Lettre de Jaime Torres Bodet à Manuel Gamio, 10 mars 1949, Unesco, 572.9 A01 III.

17. Probablement l'*International Institute of African Languages and Cultures*, créé en 1926 à Londres, et devenu l'*International African Institute*, en 1939, dont la vocation est de promouvoir l'éducation et la recherche sur les cultures et les langues africaines.

18. Investigaciones sobre las civilizaciones indígenas con miras de implantar los propósitos de la Unesco.

19. *Draft memorandum* de Cheng Chi-Pao au directeur général, 15 avril 1949, Unesco, 572.9 A01 III.



collaboration effective» entre l'III et l'Unesco, dont il souhaite s'entretenir avec Comas de façon non officielle en «profitant de [leur] amitié», «en toute liberté et franchise»²⁰.

En d'autres termes, l'acceptation du projet de la vallée de Mezquital par l'Unesco fut loin d'être évidente. Seuls l'intervention de Pedro Bosch Gimpera et ses liens personnels avec Manuel Gamio et Juan Comas ont permis d'associer l'Unesco aux activités de l'III. Les logiques internes à l'Unesco seront alors déterminantes dans la mise en œuvre de la collaboration entre les deux institutions. Pedro Bosch Gimpera demande ainsi à Juan Comas de veiller à inscrire le projet de la vallée de Mezquital dans plusieurs programmes de l'ONU afin d'obtenir un soutien financier²¹. Le projet doit servir «aux quatre fins suivantes : i) Résolution du Conseil économique et social (9^e session) sur les problèmes sociaux concernant les populations aborigènes et autres groupes sociaux sous-évolus du continent américain ; ii) Résolution de l'Assemblée des Nations unies sur l'enquête sur la situation culturelle dans le monde ; iii) Étude scientifique susceptible de servir de base à une action d'assistance technique ; iv) Histoire de la science et des civilisations». Ces demandes permettent de signaler la faible légitimité d'un projet tenu de répondre à plusieurs programmes de l'ONU pour être accepté et la distorsion nécessairement induite par la diversité des attentes de l'ONU.

En outre, le projet de la vallée de Mezquital a été inscrit au sein du Département des activités culturelles, plus précisément au sein de la Division philosophie et sciences humaines. Or, dans sa volonté d'institutionnaliser davantage la collaboration entre l'III et l'Unesco, Pedro Bosch Gimpera²² tend à assimiler l'III à des activités strictement culturelles. Il propose une enquête sur «la mentalité indigène», relevant de l'étude de la culture et donc des sciences humaines, plus que des sciences sociales ou de l'éducation, et de leur département respectif. Et d'ajouter : «en conséquence, je me permets de vous suggérer que, pour éviter des confusions et pour obtenir une efficience du travail, à l'avenir, chaque projet soit placé là où il appartient». L'organisation interne à l'Unesco, notamment sa structuration en départements et divisions, la nécessaire adéquation aux activités déjà définies au sein de l'ONU, le rôle des relations interpersonnelles orientent la réception du projet de l'III sur Mezquital ainsi que le type de soutien accordé.

On peut se demander si cette distinction entre sciences humaines et sociales, entre culture et acculturation, répondant à la logique interne de l'Unesco, était fidèle aux principes du projet de la vallée de Mezquital en particulier et de l'III en général. Dans le projet présenté par Gamio à l'Unesco²³, le «retard» des Otomi

20. Lettre de Pedro Bosch Gimpera à Juan Comas, 24 juin 1949, Unesco, 572.9 A01 III.

21. Lettre de Jean Thomas à Pedro Bosch Gimpera, 26 août 1949, Unesco, 572.9 A01 III.

22. Lettres de Pedro Bosch Gimpera à Jean Thomas, 24 et 25 novembre 1949, Unesco, 572.9 A01 III.

23. Projet «Las necesidades y aspiraciones indígenas y los medios de satisfacerlas», Unesco, 572.9 A01 III. Voir également *América indígena*, X, 4, octobre 1950, éditorial, p. 281.

s'explique par les conditions historiques défavorables (époques préhispaniques et coloniales) dans lesquelles ils ont vécu. Il ne renvoie pas à une spécificité culturelle indienne mais à des conditions de vie misérables et passe par une stratégie «intégrale» touchant simultanément l'ensemble des conditions de vie (culture, mais aussi santé, économie, éducation, etc.). L'anthropologie, qui appréhende la culture dans sa dynamique historique (voir par exemple les travaux menés par Manuel Gamio sur Teotihuacán), bien loin de la conception autocentrée et réifiante véhiculée par les propos de Pedro Bosch Gimpera, a pour objectif final l'intégration politique des indiens à la nation. En définitive, si l'Unesco a bien «embrassé» [Shepard, 2011, p. 295] l'indigénisme mexicain, il l'a fait selon sa logique d'action, dans le cadre de ses propres programmes et, en conséquence, en adaptant et transformant les concepts de l'indigénisme, notamment celui d'intégration, réduit, dans le projet de la vallée de Mezquital version Unesco, à sa dimension culturelle, et déconnecté de sa portée politique²⁴.

L'OIT, le Programme indien andin et les limites de la coopération internationale

Les rencontres internationales, centrées sur la place des populations indiennes en Amérique, se succèdent au cours de la période charnière 1940-1950 : premier Congrès indigéniste interaméricain à Patzcuaro en 1940, troisième conférence régionale américaine sur le travail à Mexico en 1946, deuxième Congrès indigéniste à Cuzco en 1949, quatrième conférence régionale sur le travail à Montevideo en 1949, troisième Congrès indigéniste à La Paz en 1954 [Rodríguez-Piñero, 2005, p. 53-82 ; Giraudo & Martín-Sánchez, 2011]. Les unes sont organisées par l'OIT, les autres par l'III. À chaque fois, les acteurs circulent et se retrouvent d'une manifestation à l'autre, en particulier Juan Comas, secrétaire général de l'III, et David Efron, responsable des questions indiennes de l'OIT. Leur correspondance est régulière durant la décennie 1950, à la suite d'une première visite de Juan Comas à l'OIT à Genève en décembre 1949, concluant à une nécessaire collaboration entre les deux institutions²⁵. Elle rend compte de leur intense débat d'idées, de leur confiance réciproque (avis sur telle ou telle personne, critiques sur un projet), de leurs rencontres sur le continent américain ou en Europe. Juan Comas envoie à David Efron les comptes rendus des congrès indigénistes, les revues *América indígena* et *Boletín indigenista*, ainsi que ses propres articles. David Efron envoie à Juan Comas les rapports de l'OIT sur le travail indigène. De fait,

24. Dans sa synthèse sur les populations indiennes dans le monde, l'OIT attribue désormais le projet de la vallée de Mezquital à l'Unesco, en collaboration avec l'III, et évoque un objectif de «développement matériel et culturel» [ILO, 1953, p. 604].

25. Juan Comas, «Informe de viaje a Europa en diciembre 1949», 4 de enero 1950, *Archives Alaoir*, Fons Juan Comas Comps, Secció correspondència 3, 1942-1952.



les responsables de l'OIT ne manquent pas de rappeler que plusieurs rapports de l'OIT se sont directement appuyés sur les publications de l'III²⁶ ; inversement, on trouve plusieurs articles sur l'OIT dans *América indígena*.

Cette période (tournant des années 1940-1950) constitue l'apogée de l'institutionnalisation et de l'internationalisation de la « question indienne » en Amérique. Celle-ci est désormais officiellement reconnue par l'ensemble des États de la région ; l'OIT, l'III et les instituts indigénistes nationaux initient des actions spécifiques destinées aux populations indiennes ; pour Luis Rodríguez-Piñero [2004], une véritable « communauté épistémique » émerge, autour de quelques administrateurs, experts et anthropologues issus des organismes internationaux et de l'indigénisme interaméricain. La Convention 107 de l'OIT en 1957 signe l'aboutissement de l'influence de l'indigénisme sur les activités menées dans le cadre des Nations unies et met en place une série de droits (fonciers, au travail, à l'éducation, à la santé) réservés aux populations indiennes, dans une logique d'intégration nationale.

Pourtant, cette reconnaissance marque également le début du déclin de l'indigénisme international et son repli sur l'échelle nationale. Pour Luis Rodríguez-Piñero, cette période, et en particulier la conférence de Montevideo de 1949, symbolise le dépassement de l'ancrage américain des politiques de l'OIT en faveur des populations indiennes. L'organisation se tourne désormais vers une action à l'échelle mondiale, tout en ayant incorporé des pratiques et des représentations issues de l'indigénisme américain, notamment le rôle des anthropologues et le principe d'« intégration » des populations indiennes. « L'OIT elle-même est devenue une organisation internationale indigéniste²⁷ » [Rodríguez-Piñero, 2005, p. 82]. Or cette internationalisation de l'indigénisme ne signe-t-elle pas, paradoxalement, l'abandon des principes mêmes de l'indigénisme, soit l'attention portée aux populations indiennes appréhendées dans leur spécificité culturelle et historique par les anthropologues ? Quels sont les effets de cette logique d'universalisation de l'altérité et d'invention d'une catégorie d'« indien universel », opératoire sur la scène internationale [Verdeaux, 2006], mais aussi décontextualisée et désincarnée ? Comment l'indigénisme se transforme-t-il du fait de son appropriation par l'OIT, organisation chargée des problèmes économiques et sociaux mondiaux, au moment même où s'impose un nouveau cadre normatif international fondé sur le développement [Rist, 1996] ? Comment la « question indienne » devient-elle une « question de sous-développement », s'éloignant des enjeux de reconnaissance des différences culturelles propres à l'indigénisme ?

26. Lettre de David Efron à Juan Comas, 24 octobre 1950 ; lettre de R. Rao, sous-directeur de l'OIT, à Juan Comas, 8 novembre 1950. *Archivo Alaoir*, Fons Juan Comas Comps, Secció Correspondència 4, 1948-1954. Voir également le document *Indigenous Peoples*, premier rapport à vocation internationale sur les populations indiennes, dont une grande partie des sources proviennent des travaux de l'III et des instituts indigénistes nationaux [ILO, 1953].

27. The ILO itself became an international indigenist organization.

Le rapport *Indigenous Peoples* publié par l'OIT en 1953²⁸ est symptomatique de ces transformations, alors que l'OIT s'impose comme un acteur incontournable de la « question indienne » internationale : création d'une Commission d'experts sur le travail indigène (première session en janvier 1951, à La Paz), lancement du Programme indien andin en 1952, adoption de la convention 107 de 1957. Tout au long de sa première partie, sur la définition et les caractérisations de l'« indien », le rapport insiste sur la multiplicité des critères (linguistiques, culturels, auto-identification, etc.), l'insuffisance des données quantitatives, l'indispensable mise en contexte national [ILO, 1953, p. 3, 8, 15, 25, 28]. Néanmoins, la catégorie « indigenous » est simultanément mobilisée pour qualifier des populations localisées non plus seulement dans les Amériques, mais également en Inde, Birmanie, Indonésie, aux Philippines, en Nouvelle-Zélande, en Australie. Par la suite, le rapport s'intéresse tout particulièrement aux conditions de vie (nourriture, logement, santé, etc.) et à la place des travailleurs indiens dans l'économie (type d'emploi, système agraire, etc.), thématiques qui occupent les deuxième et troisième parties du texte, les plus volumineuses. De fait, il est rappelé que l'OIT a pour vocation d'appréhender les enjeux économiques et sociaux ; la question indienne est donc abordée dans cette logique : « le problème des travailleurs indiens ne doit pas être considéré comme un problème concernant un secteur de la population qui, pour des raisons économiques ou historiques, n'a pas encore été intégré à la vie sociale et économique de la communauté dans son ensemble. C'est-à-dire que lorsque l'expression "travailleur indien" est utilisée, l'accent est mis sur le deuxième terme et non sur le premier²⁹ » [ILO, 1953, p. 588]. L'OIT se centre donc sur les « travailleurs » bien plus que sur les « indiens ». Et s'appuie sur le recours à des « experts », nommés par les différentes agences internationales, dans le cadre des programmes de l'assistance technique. Bien loin de la figure symbolique de l'anthropologue indigéniste, ces experts « devraient être familiarisés avec les techniques anthropologiques et sociologiques afin de mieux comprendre les influences culturelles³⁰ » [ILO, 1953, p. 592].

Ce nouveau décalage entre l'III et les organisations internationales est illustré par le Programme indien andin (également appelé Mission andine), principal programme international sur les populations indiennes en Amérique dans les années 1950. Initié en 1952, le Programme indien andin, porté principalement par l'OIT, en collaboration avec l'Unesco, la *Food and Agriculture Organization* (FAO) de l'ONU et l'Organisation mondiale de la santé (OMS) s'étend sur une

28. Dont Juan Comas fait un compte rendu dans *América indígena* en avril 1954 (vol. 14, n° 2).

29. The problem of indigenous workers should be seen not as a problem concerning a sector of the population which, for economic or historical reasons, has not yet been integrated into the social and economic life of the community as a whole. That is to say, that when the expression "indigenous worker" is used, the stress should be on the second word and not on the first.

30. Should be made familiar with anthropological and sociological techniques, to give them a better understanding of cultural influences.



décennie et concerne six pays, avec l'objectif explicite d'« intégrer » les populations indiennes [Rodríguez-Piñero, 2004, p. 66]. Il doit se faire directement en collaboration avec l'III [*América indígena*, 1949, p. 181]. Pourtant, au sein de la commission d'experts chargée de coordonner le projet qui se réunit à La Paz en janvier 1951 [ILO, 1953, p. 611], aucun membre ne représente l'III. Juan Comas a bien été sollicité pour en faire partie, mais la lettre d'invitation de l'OIT stipule qu'il est invité en tant que « conseiller en affaires indiennes latino-américaines » et non au titre de l'III³¹. Manuel Gamio s'est opposé à sa participation au nom de l'III en invoquant l'insuffisance de personnel au sein de l'III et des projets en cours avec l'Unesco et avec l'OEA, dont Juan Comas doit s'occuper³². Ce refus témoigne de la reconnaissance ambiguë de l'III, mais aussi de sa précarité. De fait, Juan Comas est à la recherche, depuis son arrivée au Mexique en 1940, d'un poste lui donnant une plus grande stabilité professionnelle et financière que celui de secrétaire général de l'III (quelques années plus tard, en 1955, il obtient un poste de professeur à l'Unam). Cette décision révèle également les divergences, au sein de l'III, entre ses deux principaux responsables, Manuel Gamio et Juan Comas. Le second regrette en effet, auprès de R. Rao, une décision « totalement non politique » et « préjudiciable » à la collaboration entre l'III et l'OIT et au respect des accords internationaux pris lors de la quatrième Conférence sur le travail de Montevideo et du deuxième Congrès indigéniste de Cuzco (1949)³³. Dans une lettre à David Efron qualifiée de confidentielle, Juan Comas renouvelle sa déception relative à l'échec de la collaboration entre l'III et l'OIT, qu'il attribue à Manuel Gamio et à une incompréhension croissante entre les deux hommes. Il insiste fortement sur l'importance, pour l'III, du travail en commun avec l'OIT, mais aussi avec l'Unesco, l'OEA et l'ONU³⁴.

Finalement, Juan Comas participe, ponctuellement, au Programme indien andin. En août 1958, il se rend sur le site de la Mission andine dans la région de Riobamba, en Équateur, puis dans la région de Puno Tambopata, au Pérou, à l'invitation des gouvernements équatorien et péruvien. Il en résulte des échanges avec les responsables du programme et avec les membres des gouvernements, et un rapport remis au Ministre de la protection sociale et du travail (*Ministro de Previsión Social y Trabajo*) équatorien, reproduit dans les pages d'*América indígena*

31. Lettres de R. Rao, sous-directeur général de l'OIT, à Manuel Gamio et à Juan Comas, 8 novembre 1950. *Archivo Alaior*, Fons Juan Comas Comps, Secció Correspondència, 2, 1939-1959.

32. Lettre de Manuel Gamio à R. Rao, sub-director general, OIT, 21 novembre 1950. *Archivo Alaior*, Fons Juan Comas Comps, Secció Correspondència, 2, 1939-1959.

33. Lettre de Juan Comas à R. Rao, sous-directeur général de l'OIT, 22 novembre 1950. *Archivo Alaior*, Fons Juan Comas Comps, Secció Correspondència, 4, 1948-1954.

34. Lettre de Juan Comas à David Efron, 22 novembre 1950. *Archivo Alaior*, Fons Juan Comas Comps, Secció Correspondència, 4, 1948-1954. Juan Comas continuera tout au long des années 1950 à diffuser des informations sur les activités de l'OIT dans les revues de l'III et à envoyer des avis et rapports à l'OIT. Il rappelle également à David Efron (et à Alfred Métraux, à l'Unesco) qu'il est intéressé par un emploi dans une organisation internationale.

[Comas, 1959]. Ce rapport donne un aperçu du regard de Juan Comas sur le Programme indien andin. Il rappelle tout d'abord la nécessité de mettre en place un « plan intégral » concernant les aspects culturels, éducatifs, sanitaires, familiaux, économiques, etc., dont l'objectif est l'accession des communautés indiennes à la « nationalité » équatorienne ou péruvienne. Cette logique intégrale passe par une coordination à l'échelle de chaque communauté, contrairement à la division du travail observée selon les domaines de compétence des membres de la mission (médecins, agronomes, etc.). Juan Comas regrette également que les experts et techniciens ne vivent pas dans les communautés mais dans les capitales régionales : ils ne parlent pas les langues indiennes et sont ainsi dans l'impossibilité de mener à bien un travail efficace. Il rappelle que le bilinguisme devrait être une priorité tant pour les populations indiennes que pour les coopérants. En outre, le choix des communautés n'est pas le plus judicieux : elles sont déjà fortement acculturées et ne présentent donc plus qu'un enjeu relatif pour les politiques mises en place. Par ailleurs, il s'interroge sur la pertinence de l'installation d'un atelier mécanique automobile et d'un atelier de menuiserie, dotés de machines modernes, dans des bâtiments construits *ad hoc*, dans une région (altiplano de Puno) où les déplacements motorisés et les ressources forestières sont minimes. Formées à la mécanique et à la menuiserie, les populations indiennes seront dans l'obligation de migrer à Lima pour obtenir un travail. Si ces migrations sont perçues comme un progrès vers la civilisation par Jef Rens, directeur de l'OIT [Rens, 1959, p. 18], Juan Comas s'inquiète au contraire de ses effets négatifs sur les communautés indiennes. Il précise enfin que la coopération internationale devrait être pensée comme provisoire et limitée : la Mission andine est une première étape, devant laisser place à un programme défini au niveau national. À l'inverse de la logique d'instauration de politiques définies à l'échelle internationale par des organisations supranationales, Juan Comas situe en priorité l'action de l'indigénisme au niveau national.

Juan Comas n'était donc pas entièrement convaincu de la pertinence du Programme indien andin et invitait même ses responsables à certains ajustements. On voit bien, au travers de ses propos, le malentendu qui s'instaure entre sa conception de l'indigénisme et les orientations suivies par l'OIT : émergence d'un nouveau statut d'« expert international » qui remplace l'anthropologue sur son terrain, ignorance des conditions socio-historiques locales au profit de projets pré-formatés, absence d'intérêt pour les spécificités culturelles, en particulier la langue, dans une logique exclusive de développement socio-économique.



Des missions culturelles au Crefal, des « indiens » aux « sous-développés »

Le *Bulletin international des sciences sociales* est une des revues créées par l'Unesco pour soutenir et diffuser la science. En 1952, un numéro du Bulletin est consacré à l'Amérique latine. On y trouve un article de Juan Comas intitulé « L'anthropologie culturelle et l'éducation de base en Amérique latine ». L'indigénisme y est considéré comme un modèle pour les programmes de l'éducation de base³⁵ de l'Unesco. Les programmes de l'III « représentent l'avant-garde théorique, la première esquisse de la grande idée de l'éducation de base, que l'Unesco a su de façon si heureuse préciser, divulguer et mettre en pratique » [Comas, 1952, p. 478]. Les missions culturelles mexicaines³⁶ sont citées comme un exemple à suivre. Juan Comas les associe explicitement à l'éducation des populations indiennes. Ces missions ont pour objectif l'« amélioration intégrale de la vie des indigènes américains » [Comas, 1952, p. 478], dont les caractéristiques culturelles et historiques sont soulignées à plusieurs reprises.

Les missions culturelles sont, aux yeux de Juan Comas, un modèle que l'Unesco devrait étudier, valoriser et reproduire. De fait, un programme lié aux missions culturelles a été appuyé par l'Unesco : le projet pilote de Nayarit, État situé sur la côte Pacifique, au centre ouest du Mexique. Celui-ci a été mis en place à partir de janvier 1949 ; il repose sur une collaboration directe entre le ministère de l'éducation nationale et le Département d'éducation de l'Unesco³⁷. L'III n'y participe pas. Cette absence est surprenante et révélatrice : les missions culturelles, telles que redéfinies par l'Unesco, ne relèvent plus, comme le laissait entendre Juan Comas, de l'indigénisme. Elles annoncent bien plutôt la logique d'action ouverte par le point IV de la déclaration de Truman de 1949 : le développement.

De fait, dans les nombreux textes de l'Unesco sur les missions culturelles, les populations indiennes sont oubliées. Les enjeux portent sur l'éducation

35. L'éducation de base est ainsi définie par l'Unesco : « On entend par "éducation de base" ce minimum d'éducation générale qui a pour but d'aider les enfants et les adultes privés des avantages d'une instruction scolaire à comprendre les problèmes du milieu où ils vivent, à se faire une juste idée de leurs droits et devoirs tant civiques qu'individuels, et à participer plus efficacement au progrès économique et social de la communauté dont ils font partie » [Unesco, 1952, p. 1].

36. Les missions culturelles naissent dans le contexte post-révolutionnaire mexicain avec la mise en place, en 1921, de la *Secretaría de Educación Pública* (SEP), dont la vocation est de rénover l'éducation, en modernisant ses enseignements et en l'ouvrant aux secteurs les plus marginaux. Même si certaines missions s'adressent aux populations indiennes, elles concernent plus généralement les « populations rurales », sans référence à une appartenance ethnique (de fait, José Vasconcelos, responsable de la SEP entre 1920 et 1924, n'est pas favorable à un statut spécifique pour les populations indiennes). Au-delà des débats sur les missions culturelles, ce qui m'intéresse ici est la divergence de présentation des missions culturelles entre l'III et l'Unesco, entre Juan Comas et Lloyd Hughes.

37. Unesco 375 (72) A 63 EPN.

fondamentale et le développement, sans aucune mention de différence culturelle ou de diversité ethnique. La question de l'altérité disparaît au profit d'une ambition éducative à vocation universelle. Dès son premier numéro, le *Bulletin trimestriel d'éducation de base* publie deux articles sur le sujet. Il s'agit d'apporter des techniques d'enseignement des langues nationales, de l'arithmétique, des sciences sociales, de la musique, de l'agriculture, de l'hygiène, etc. [Bonilla & Segura, 1949, p. 16]; de transformer le milieu physique et humain; de favoriser une élévation morale [Bonilla & Segura, 1949, p. 18-19]: et les missions culturelles ont pour vocation de faire disparaître l'ignorance et la pauvreté [Lamberto Moreno, 1949, p. 3]. Dans ces articles, la population cible est appréhendée en termes de cultivateurs, paysans, peuple; la catégorie « indien » n'apparaît jamais.

À l'été 1949, une étude de quatre mois, financée par l'Unesco, est confiée à Lloyd Hughes, expert des questions d'éducation à l'*Office of Interamerican Affairs*, en accord avec le *Secretaría de Educación Pública* du Mexique et la délégation permanente mexicaine à l'Unesco. Sous le titre « Les missions culturelles mexicaines », le résultat de cette étude fait l'objet d'un numéro spécial³⁸ des *Monographies sur l'éducation de base*, publiées par l'Unesco, en 1950. Comptant une centaine de pages, ce document est abondamment cité dans les archives de l'Unesco. Le ton est donné d'emblée: l'expérience des missions culturelles ayant « frappé l'imagination des éducateurs de nombreux pays » [Hughes, 1950, préface], il est nécessaire d'en rendre compte de façon plus précise. Or, si Lloyd Hughes fait bien le lien entre missions culturelles et populations indiennes dans les premières pages de son ouvrage [Hughes, 1950, p. 10, 11, 14], il rappelle également que cette première étape a été critiquée. Les missions ont donc été supprimées pour renaître en 1942, désormais en tant qu'activités extrascolaires sous autorité de la *Secretaría de Educación Pública*, avant d'être rattachées en 1947 à la *Dirección general de alfabetización y educación extracurricular*, dirigée par Guillermo Bonilla y Segura, lui-même contributeur du *Bulletin trimestriel d'éducation de base*, évoqué plus haut. L'objectif est alors d'atteindre le développement, terme qui revient désormais à plusieurs reprises [Hughes, 1950, p. 21, 31, 53]. La population est qualifiée par les expressions « communautés », « paysans », « habitants des villages », « villageois », la référence aux indiens étant secondaire et intervenant plutôt comme un élément de contexte: régions habitées par les indiens [Hughes, 1950, p. 30], invasion de familles indiennes [Hughes, 1950, p. 46].

Les populations indiennes sont davantage présentes à la fin du texte de Lloyd Hughes, qui semble se rapprocher des préoccupations de Manuel Gamio sur la reconnaissance et la transformation des valeurs culturelles. Néanmoins, le processus d'acculturation prend ici un sens négatif, voire accusatoire: les populations indiennes refusent les programmes proposés [Hughes, 1950, p. 72], elles ne

38. Le premier numéro porte sur les grands principes de l'éducation de base, le deuxième sur le programme mené par Alfred Métraux dans la vallée de Marbial, en Haïti.



participent pas [Hughes, 1950, p. 73]. À partir du même objet (les missions culturelles), il est intéressant de noter à quel point les propos de Lloyd Hughes, publiés par l'Unesco en 1950, divergent de ceux de Juan Comas également publiés par l'Unesco deux ans plus tard. Un exemple nous est donné par la langue : Juan Comas insiste fortement sur le bilinguisme, le recours à l'espagnol et aux langues indiennes ; Lloyd Hughes au contraire considère qu'il n'est plus nécessaire de parler les langues autochtones [Hughes, 1950, p. 74] et que l'apprentissage de l'espagnol devra être intensifié afin d'accélérer ce qu'il qualifie de processus d'« assimilation » des indiens [Hughes, 1950, p. 72]. Au même moment, le programme qui retient principalement l'attention de l'Unesco est celui du Crefal, dont les initiales signifient alors *Centro regional de educación fundamental para América Latina*, créé en mai 1951 et toujours en activité³⁹. Le Crefal a reçu un soutien considérable de la part du gouvernement mexicain (terrain, bâtiments, transport, matériel), de l'Unesco et de l'OEA ; sa naissance est le fruit d'un accord direct entre le directeur général de l'Unesco et le président du Mexique⁴⁰. Ses activités sont de deux ordres : formation de personnel enseignant et préparation de matériel pédagogique. Il devient le fer de lance de l'intervention de l'Unesco au Mexique et occupe une grande place dans les rapports annuels de l'État mexicain à l'Unesco. Or le Crefal se positionne comme le prolongement des missions culturelles, mais des missions culturelles définies dans leur version Unesco et non par l'indigénisme, c'est-à-dire dépourvues de préoccupation spécifique pour la question indienne. Cette continuité est symbolisée par Lloyd Hughes : après avoir été mandaté pour étudier les missions culturelles, il devient sous-directeur du Crefal.

Pourtant, le Crefal est basé à Patzcuaro. On l'a vu, ce village est associé au premier Congrès indigéniste interaméricain, en 1940, au cours duquel est créé l'III. En outre, la région a été le théâtre de nombreux projets éducatifs directement tournés vers les populations indiennes, en particulier le « Proyecto Carapan », mené par Moisés Sáenz en 1932-1933, lui-même pionnier de l'indigénisme mexicain et principal organisateur du premier Congrès indigéniste interaméricain de Patzcuaro, avant de décéder en octobre 1941. Néanmoins, il semble n'y avoir aucun lien entre le Crefal et l'indigénisme. Le 25 avril 1951⁴¹, Pedro Bosch Gimpera rappelle à Lionel Elvin, directeur du Département d'éducation de l'Unesco, l'existence de l'III et de son directeur, Manuel Gamio. Et conclut ainsi son message : « Je pense que le Centre de Patzcuaro serait intéressé d'avoir quelques contacts⁴² » avec l'III. Quatre ans plus tard, la collaboration ne semble pas plus effective lorsque Jean Guiton, directeur adjoint du Département

39. <http://www.crefal.edu.mx/crefal25/>

40. Rapport soumis au conseil exécutif de l'Unesco (28EX/4), daté du 22 octobre 1951. Voir <http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001624/162402fb.pdf>

41. Lettre de Pedro Bosch Gimpera à Lionel Elvin, 25 avril 1951, Unesco, 572.9 A01 III.

42. I think that Patzcuaro Center would be interested in keeping some contact.

d'éducation de l'Unesco, recommande au Crefal de s'intéresser aux activités des pays membres de l'III⁴³. La même année (1955), Miguel Leon Portilla, alors secrétaire général de l'III à la suite de Juan Comas, tout en remerciant le Crefal pour les nombreuses publications envoyées à l'III, juge nécessaire de rappeler que l'III se consacre « presque exclusivement à la diffusion de sujets ayant trait à la population indigène du continent⁴⁴ », que le Crefal semble ignorer.

De fait, au sein du Crefal, l'accent est mis sur l'« éducation intégrale et fondamentale⁴⁵ » et les réflexions portent sur les formations techniques préalables des futurs étudiants et sur les liens avec les agences internationales. Les enjeux, pour le Crefal, sont en lien avec les agences internationales (ONU, FAO, OIT, OMS) : il s'agit d'obtenir que celles-ci aient davantage recours au personnel enseignant formé par le Crefal et au matériel pédagogique produit par celui-ci. La priorité est accordée au développement, comme en témoigne le changement de nom du Crefal en 1961 : de *Centro regional de educación fundamental para América Latina*, il devient *Centro regional de educación fundamental para el desarrollo de la comunidad en la América Latina*, tout en conservant ses initiales. Selon le site web du Crefal⁴⁶, les années 1960 voient une réorientation de l'action du Centre. Suite aux directives de l'ONU, « l'éducation de base devrait s'inscrire dans un contexte plus large de développement, face à la nécessité d'organiser des coopératives, de stimuler le crédit et d'autres activités sociales et économiques. C'est pourquoi l'éducation de base a été considérée comme le service éducatif accompagnant le développement de la communauté⁴⁷ ». Lloyd Hugues inscrit le Crefal dans le cadre des programmes d'assistance technique des Nations unies et de la nécessité de former les agents des « programmes de développement ruraux et communautaires⁴⁸ » [Hugues, 1963, p. 226]. Ce glissement des « indiens » vers les « sous-développés » en accompagne un autre, des « minoritaires » vers les « majoritaires » : le Crefal ne s'adresse pas aux populations sous-développées en tant que telles, mais forme, dans le cadre de l'assistance technique, des éducateurs capables de se déplacer dans toute l'Amérique latine dont les interlocuteurs privilégiés sont les agences internationales.

43. Lettre de Jean Guiton à Manuel Gamio, 4 février 1955, Unesco, 572.9 A01 III.

44. Miguel Leon Portilla, cité par Guillermo Francovich, directeur du centre régional Unesco à La Havane, dans sa lettre à M. de Silva, Département d'éducation, 14 décembre 1955, Unesco, 572.9 A01 III.

45. « Proceedings of the first meeting of the joint advisory committee of Unesco and the OAS », tenu à Patzcuaro le 21 mai 1955. WS/085.128, Paris, 12 septembre 1955. <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001797/179700eb.pdf>, p. 3.

46. http://www.crefal.edu.mx/crefal25/index.php?option=com_content&view=article&id=27&Itemid=182

47. La educación fundamental debería actuar en un contexto más amplio de desarrollo, frente a la necesidad de organizar cooperativas, estimular el crédito y otras actividades sociales y económicas, por tanto, la educación fundamental se consideró como el servicio educativo del movimiento de desarrollo de la comunidad.

48. Rural and community development programmes.



Finalement, lorsque, en 2013, la revue *Decisio*, éditée par le Crefal, publie un numéro spécial sur l'histoire du Crefal, les termes « indigéniste » et « indigénisme » ne sont évoqués que deux fois, en référence à une collaboration avec l'Institut indigéniste national, pour l'organisation d'un atelier [Decisio, 2013, p. 49] et pour affirmer que les activités du Crefal dans les années 1960 ont contribué à la modernisation de l'anthropologie mexicaine et à la consolidation de l'indigénisme [Decisio, 2013, p. 21]. Dans cette revue de 64 pages, l'origine et la trajectoire du Crefal n'entretiennent aucune filiation avec l'indigénisme. Mieux : par une inversion de l'histoire, le Crefal aurait au contraire contribué à la reconnaissance de l'indigénisme... En définitive, l'« indien », en tant que catégorie renvoyant à une différence, perçue en termes culturels, historiques, sociaux, disparaît du discours du Crefal, en même temps que la problématique de l'« intégration ».

Conclusion

Les relations entre l'III, l'Unesco et l'OIT mettent en lumière l'influence incontestable de l'III sur l'émergence d'une « question indienne » à l'échelle internationale et la mise en place de politiques spécifiques. Elles témoignent également d'une histoire ambiguë d'échanges, d'emprunts, de collaborations, mais aussi de décalages, d'incompréhensions et de réinterprétations. De fait, l'indigénisme de l'Unesco n'est pas celui de l'III, et le projet de la vallée de Mezquital a connu un cheminement tortueux au sein des bureaux de l'Unesco avant d'y être accepté. Le projet indigéniste initial, centré sur l'amélioration des conditions de vie des indiens otomi, devient un programme culturel correspondant davantage aux attributions d'une organisation dédiée à la culture. Par ailleurs, dans le cas du Programme indien andin, la postérité de l'indigénisme est là encore ambiguë : alors que ce programme semblait matérialiser l'aboutissement des échanges institutionnels, personnels, idéologiques entre l'III et l'OIT, il signifie bien plutôt la rupture entre indigénisme et organisations internationales. Dans la logique propre à l'OIT, le Programme indien andin s'intéresse prioritairement aux questions économiques et sociales, confirmant ainsi une division internationale des compétences entre Unesco et OIT, entre culture et travail. L'internationalisation de l'indigénisme, autant que l'invention d'un « indien universel », apparaît comme une redéfinition de la catégorie indien par les agences, qui en font l'objet de leurs programmes : indien culturel pour l'Unesco, indien travailleur (voire travailleur indien) pour l'OIT. Finalement, l'émergence du développement sur la scène internationale à partir de 1949 résout la « question indienne » posée par l'indigénisme mexicain : les politiques des agences internationales portent désormais sur le sous-développement, qui se situe lui-même à une échelle planétaire. Le projet phare porté par l'Unesco au Mexique dans les années 1950, le Crefal, a tourné le dos aux représentants de l'indigénisme mexicain et rompu toute filiation avec une

origine indigéniste, alors même qu'il s'est établi sur l'héritage de l'indigénisme (missions culturelles, Patzcuaro).

Jaime Torres Bodet incarne ces glissements, tout en les redoutant. Dans ses mémoires sur l'inauguration du Crefal, la formation des éducateurs bénéficie aux « communautés rurales », les populations indiennes apparaissant, elles, comme une touche folklorique. « Paracho, Janitzio, Jarácuaro, Tzintzuntzan, Cherán et Carapan avaient envoyé leurs meilleurs danseurs à Pátzcuaro. Beaucoup d'indiennes, vêtues de leurs habits traditionnels, ont dansé devant nous⁴⁹ » [Torres Bodet, 1971, p. 199]. Jaime Torres Bodet contribue ainsi à la désindianisation des politiques de l'Unesco, selon deux logiques : en ignorant la catégorie « indien » dans la description des populations cibles des activités de l'Unesco ; en réintroduisant les populations indiennes comme idiosyncrasie culturelle locale. Dans les deux cas, les « indiens » disparaissent soit en étant intégrés à d'autres catégories (sous-développés, communautés, autochtones, etc.), soit en étant ramenés à une altérité indépendante des enjeux de développement. Pourtant, Jaime Torres Bodet ne se retrouve pas complètement dans l'institution qu'il préside (il démissionne de l'Unesco avant la fin de son mandat). Il s'inquiète notamment du rôle de plus en plus important joué par les « experts », aux salaires mirobolants, aux privilèges excessifs, accomplissant leur mission « comme une simple aventure de promotion matérielle⁵⁰ », voyageant « comme s'ils étaient les colonisateurs d'un nouveau régime absolu : le régime de la technique⁵¹ » [Torres Bodet, 1971, p. 134-135]. De fait, Lloyd Hughes lui-même en vient à s'inquiéter de la déconnexion du Crefal de la réalité locale et souligne un problème de l'organisation du Crefal : « nos élèves et notre personnel travaillent et vivent dans le petit monde du Crefal⁵² » [Hughes, 1963, p. 232]. Entre « petite causerie, thé, tennis et verres levés⁵³ », se recrée une « autre communauté » qui a tendance à se replier sur elle-même.

La figure de l'« indien », porteur d'une altérité incarnée, laisse la place à celles du sous-développé, de l'indien culturel de l'Unesco et de l'indien travailleur de l'OIT. L'anthropologue, autre grande figure de l'indigénisme, se transforme en expert mondialisé dans le cadre des programmes d'assistance technique des agences internationales. Si l'III a bien contribué à l'institutionnalisation et à l'internationalisation d'une « question indienne » au tournant des années 1940-1950, cette reconnaissance de la différence a finalement été de courte durée. L'III a alimenté la réflexion internationale sur la naissance d'un droit indigène, mais s'est trouvé en décalage par rapport à une politique internationale qui a tendance soit à

49. Paracho, Janitzio, Jarácuaro, Tzintzuntzan, Cherán y Carapan habían enviado a Pátzcuaro a sus mejores danzantes. Muchas indígenas, ataviadas con sus vestidos tradicionales, bailaron frente a nosotros.

50. Como una simple aventura de promoción material.

51. Como si fueran los colonizadores de un nuevo régimen absoluto: el régimen de la técnica.

52. Our students and staff work and live in the small world of Crefal.

53. Small talk, tea, tennis and uplifted glasses.



naturaliser la différence, soit à l'évacuer. Dans le même temps, on constate un certain repli de l'indigénisme au niveau national, comme c'est le cas notamment au Mexique autour de l'Institut national indigéniste, créé en 1948 [de la Peña, 2005].

Il faudra attendre les années 1970 pour que la question de la discrimination soit à nouveau mobilisée au niveau international (étude sur la discrimination contre les populations indiennes initiée par la Commission des droits de l'homme de l'ONU en 1971, première décennie de lutte contre le racisme et la discrimination raciale en 1973), puis la fin des années 1980 (Convention 169 de l'OIT, en 1989) pour que droit et différence soient à nouveau pensés ensemble, désormais selon un principe de droit collectif et d'autodétermination. Aujourd'hui, d'autres agences internationales (Programme des Nations unies pour le développement, Banque mondiale) promeuvent la construction d'« indicateurs avec identité », qui encouragent la réintroduction, au niveau national (notamment au Mexique), de la question indienne dans le développement, dans une démarche qui n'est pas sans rappeler l'indigénisme. Avec une différence de taille néanmoins : cette nouvelle « indianité » est reconstruite à partir d'un cadre conceptuel défini dans les organisations internationales [Parizet, 2013]. Ou, comme le soulignent Irène Bellier et Veronica González-González [2015], « l'universalisation d'une catégorie "peuples autochtones" qui transcende les spécificités locales » s'appuie sur des symboles d'altérité produits dans le cadre des Nations unies.

BIBLIOGRAPHIE

- **ACTAS FINALES** de los tres primeros congresos indigenistas interamericanos, 1959, *Publicaciones del Comité organizador del IV Congreso indigenista interamericano*, Guatemala, Nueva Guatemala de la Asunción, mai.
- **AMÉRICA INDÍGENA**, 1949, vol. 9, n° 3, juillet.
- **BELLIER Irène & GONZÁLEZ-GONZÁLEZ Veronica**, 2015, « Peuples autochtones. La fabrique onusienne d'une identité symbolique », *Mots. Les langages du politique*, n° 108 [en ligne] <http://journals.openedition.org/mots/22050>.
- **BOLETÍN INDIGENISTA**, 1942, « Éditorial », vol. 2, n° 4, décembre.
- **BOLETÍN INDIGENISTA**, 1947, vol. 7, n° 4, décembre.
- **BONILLA SEGURA Guillermo**, 1949, « Les missions culturelles au Mexique », *Bulletin trimestriel d'éducation de base*, vol. 1, n° 1, janvier, p. 15-23.
- **BRADING David**, 1988, "Manuel Gamio and official indigenismo in Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 7, n° 11, p. 75-89.
- **CHOR MAIO Marcos**, 2007, « Un programme contre le racisme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale », dans *60 ans d'histoire de l'Unesco. Actes du colloque international*, Paris, 16 au 18 novembre 2005, Paris, Unesco, p. 187-196.
- **COMAS Juan**, 1952, « L'anthropologie culturelle et l'éducation de base en Amérique latine », *Bulletin international des sciences sociales. Documents relatifs à l'Amérique latine*, vol. 4, n° 3, p. 476-486.
- **COMAS Juan**, 1953, *Ensayos sobre indigenismo*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.
- **COMAS Juan**, 1959, "La Misión andina y la aculturación indígena", *América indígena*, vol. 19, n° 3, p. 169-178.

- **DECISIO**, 2013, "El Crefal: ideario, trayectoria y perspectivas", n° 36.
- **DELPEUCH Thierry**, 2009, «Comprendre la circulation internationale des solutions d'action publique : panorama des *policy transfer studies*», *Critique internationale*, n° 43, p. 153-165.
- **FAVRE Henri**, 1996, *L'Indigénisme*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je ?».
- **GIL-RIANO Sebastián**, 2014, "Historicizing anti-racism: Unesco's campaigns against race prejudice in the 1950s", PhD Thesis, Institute for the History and Philosophy of Science and Technology, Université de Toronto.
- **GIRAUDO Laura & LEWIS Stephen E. (dir.)**, 2012, "Rethinking indigenismo on the american continent", *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5.
- **GIRAUDO Laura & MARTÍN-SÁNCHEZ Juan (dir.)**, 2011, *La Ambivalente Historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- **HUGHES Lloyd H.**, 1950, «Les missions culturelles mexicaines», Paris, Unesco, *Monographies sur l'éducation de base*, n° 3.
- **HUGHES Lloyd H.**, 1963, "Crefal: training centre for community development for Latin America", *International Review of Education*, vol. 9, n° 2, p. 226-235.
- **ILO, INTERNATIONAL LABOUR OFFICE**, 1953, "Indigenous peoples. Living and working conditions of aboriginal populations in independent countries", *Studies and Reports*, New Series, n° 35.
- **LAMBERTO MORENO J.**, 1949, «Les missions culturelles au Mexique», *Bulletin trimestriel d'éducation de base*, vol. 1, n° 4, octobre, p. 3-8.
- **PARIZET Raphaëlle**, 2013, «Mesurer le développement pour gouverner les peuples autochtones», *Revue Tiers Monde*, n° 213, p. 143-160.
- **PEÑA Guillermo de la**, 2005, "Towards indigenous peoples: perspectives from Latin America", *The Annual Review of Anthropology*, n° 34, p. 717-739.
- **RENS Jef**, 1959, "Latin America and the International Labour Organization: forty years of collaboration. 1919-1959", *International Labour Review*, n° 80.
- **RIST Gilbert**, 1996, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- **RODRÍGUEZ-PIÑERO Luis**, 2004, "La OIT y los pueblos indígenas en derecho internacional. Del colonialismo al multiculturalismo", *Trace*, n° 46, p. 59-81.
- **RODRÍGUEZ-PIÑERO Luis**, 2005, *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919-1989)*, New York, Oxford University Press.
- **SHEPARD Todd**, 2011, "Algeria, France, Mexico, Unesco: a transnational history of antiracism and decolonization, 1932-1962", *Journal of Global History*, n° 6, p. 273-297.
- **TORRES BODET Jaime**, 1971, *El Desierto internacional. Memorias*, t. II, Mexico, Porrúa.
- **UNESCO**, 1952, *Définition de l'éducation de base*, Paris, Unesco/ED/94 [en ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001260/126040FB.pdf>
- **VERDEAUX François**, 2006, «Y a-t-il un autochtone dans l'avion ? Des ethnies locales à l'autochtonie globale en passant par la gestion durable de la diversité», *Autrepart*, n° 38, p. 15-37.

RÉSUMÉ

UN INDIGÉNISME SANS INDIENS ? L'INSTITUT INDIGÉNISTE INTERAMÉRICAIN AU PRISME DES ORGANISATIONS INTERNATIONALES

Au tournant des années 1940-1950, l'indigénisme latino-américain a joué un rôle central dans la réflexion des agences internationales sur l'élaboration de politiques différentialistes



destinées aux populations indiennes. Luis Rodríguez-Piñero et Todd Shepard mettent alors en avant l'influence du Mexique sur l'OIT et l'Unesco, en particulier autour de la notion d'« intégration ». Sans remettre en cause une telle continuité, cet article insiste également sur les décalages, réinterprétations, incompréhensions entre l'Institut indigéniste interaméricain (III), l'OIT et l'Unesco. En s'appropriant les propositions de l'Institut, les agences internationales transforment les deux figures centrales de l'indigénisme (l'« indien » et l'« anthropologue ») en acteurs globalisés et relocalisables dans d'autres contextes (le « sous-développé » et l'« expert »). La question de la relation entre droits et différences, entre développement et discrimination, au cœur de l'indigénisme, demeure alors irrésolue.

RESUMEN

¿UN INDIGENISMO SIN INDÍGENAS? EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO Y LAS ORGANIZACIONES INTERNACIONALES

A comienzos de las décadas de cuarenta y cincuenta, el indigenismo latinoamericano desempeñó un papel central en el pensamiento de las agencias internacionales sobre la elaboración de políticas diferenciales destinadas a las poblaciones indígenas. Luis Rodríguez-Piñero y Todd Shepard han destacado la influencia de México en la OIT y la Unesco, en particular en torno al concepto de “integración”. Sin cuestionar tal continuidad, este artículo también insiste en las discrepancias, reinterpretaciones, malentendidos entre el Instituto Indigenista Interamericano, la OIT y la Unesco. Al apropiarse de las propuestas del Instituto Indigenista Interamericano, las agencias internacionales transforman las dos figuras centrales del indigenismo (el “indígena” y el “antropólogo”) en actores globalizados y reubicables en otros contextos (el “subdesarrollado” y el “experto”). La cuestión de la relación entre derechos y diferencias, entre desarrollo y discriminación, en el corazón del indigenismo, sigue sin resolverse.

ABSTRACT

AN INDIGENISM WITHOUT INDIGENOUS PEOPLE? THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE AND INTERNATIONAL ORGANIZATIONS

In the 1940s and 1950s, Latin American indigenism played a central role in the thinking of international agencies to elaborate policies for indigenous populations. Luis Rodríguez-Piñero y Todd Shepard have highlighted the influence of Mexico on ILO and UNESCO, particularly around the concept of “integration”. Without questioning such continuity, this article also insists on the discrepancies, reinterpretations, and misunderstandings between the Inter-American Indian Institute, ILO and UNESCO. By appropriating the proposals of the Inter-American Indian Institute, international agencies transform the two central figures of indigenism (the “indigenous” and the “anthropologist”) into globalized actors, relocatable in other contexts (the “underdeveloped” and the “expert”). The question of the relationship between rights and difference, between development and discrimination, at the heart of indigenism, remains unresolved.

Texte reçu le 24 mai 2019; accepté le 25 octobre 2019

MOTS-CLÉS

- indigénisme
- politiques de la différence
- développement
- circulation
- organisations internationales
- Mexique

PALABRAS CLAVE

- indigenismo
- políticas de la diferencia
- desarrollo
- circulación
- organizaciones internacionales
- México

KEYWORDS

- indigenism
- politics of difference
- development
- circulation
- international organizations
- Mexico

Gobernar el *Quenamitlan*. Jacques Soustelle en Argelia (1955)¹

Más que por sus trabajos antropológicos americanistas, la historia de la antropología francesa relegó al olvido al etnólogo mexicanista Jacques Soustelle (1913-1990) por su acción y su posicionamiento a favor de la Argelia francesa, y por su oposición a los movimientos de descolonización en África durante los años cincuenta/sesenta [Laurière, 2019].² Soustelle se oponía al proceso de descolonización de Argelia y a la independencia. Las tensiones belicosas relativas a la cuestión argelina en Francia, y la larga y sangrienta guerra colonial (1954-1962) estropearon profundamente las relaciones entre franceses y argelinos, entre políticos e intelectuales. La imagen de Soustelle, quien fuera el último Gobernador General de Argelia³, entre febrero de 1955 y febrero de 1956, resultó durablemente deteriorada. Soustelle cuenta entre los pocos etnólogos que apoyaron la causa de la Argelia francesa, postura que lo ubica en sentido contrario a la marcha de la historia. Mientras que la inmensa mayoría de los etnólogos considera que “las obligaciones de [su] profesión son comparables a las de los abogados, con la diferencia que éstas no llevan a defender a una persona sino a una población” [Tillion,

* CNRS, Iiac-Lahic. Traducción de Stéphanie Robert Le Fur (IHEAL).

1. Agradezco los comentarios de las personas que han evaluado mi artículo, así como a Laura Giraudo por su valioso apoyo sobre algunos puntos, en particular, sobre el indigenismo mexicano. El presente artículo encuentra su origen en un ensayo más amplio dedicado a Jacques Soustelle, redactado para una publicación colectiva que codirigí con André Mary: “Ethnologues en situations coloniales”, *Carnets de Bérose*, n° 11, Paris, *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. Accesible en: <http://www.berose.fr/article1675.html>
2. Para un avance biográfico, cf. Ullmann, 1995; Rolland, 1996.
3. [N.T.] Los sucesores de Soustelle ya no serán gobernadores generales sino ministros, ministros residentes y delegados generales.

1999, p. 18-19], Soustelle difiere de sus colegas sobre esa cuestión que se vuelve existencial para los etnólogos durante los años cincuenta, y termina por apartarse de ellos. ¿De qué lado situarse? ¿Colonizador o colonizado? ¿Qué proyecto político apoyar? Soustelle no considera la descolonización como “un gran movimiento de justicia” [Tillion, 1999, p. 9] en su alma y conciencia y decide optar por la integración política de Argelia a Francia, por la integración de las poblaciones indígenas y musulmanas argelinas al Estado francés. En 1955, propone una serie de reformas articuladas a partir de esa ambición centralista llamadas “Plan Soustelle”.

Para Soustelle, sólo la integración puede competir con el objetivo de la independencia: “no podíamos arrebatarle [al movimiento independentista] las almas de la población musulmana, sino alzando la bandera de la integración; es decir de la igualdad y de la dignidad en la República” [Soustelle, 1962, p. 26], según un modelo “multirracial” (como aún se le nombraba en aquel entonces) que habría que inventar. De hecho, la noción polisémica de integración ha sido modelo ideológico tanto para los partidarios de la Francia musulmana como para los de la Argelia francesa (muy distintos unos de otros). Inaceptable para algunos, ha sido percibida como un esperpento que conduciría a la pérdida de la identidad cristiana de Francia o como el miserable paliativo de un sistema imperial extenuado, que se miente a sí mismo sobre la naturaleza de las relaciones que mantiene con las poblaciones que domina.

Pese al hecho de que, en 1955, las relaciones entre Francia y Argelia estaban fuertemente marcadas por el colonialismo, cabe subrayar que, desde un punto de vista antropológico, la noción de integración no puede ser disipada tan fácilmente, en la medida en que sustenta un vínculo singular de diversidad humana y cultural —en particular cuando se la plantea un etnólogo que reflexiona sobre ella y se interroga sobre su aplicación, así como sobre el modelo francés de Estado-nación y sus posibles desarrollos para adaptarse a las realidades sociales, culturales y humanas de su (antiguo) imperio. Convendría observar más atentamente esta noción para comprender todos los aspectos que reviste en la visión del mundo de Soustelle, quien sueña “con un vasto espacio euroafricano”, en las antípodas de un “repliegue en el Hexágono” [Soustelle, 1964, p. 126-127]. Ese modelo de Estado y de sociedad multicultural no se impuso en los años cincuenta-sesenta, en el momento de las descolonizaciones.

Para intentar comprender la visión de mundo poscolonial de Soustelle, tenemos que recurrir a un ejercicio de historia *contrafactual* [Deluermoz, Singaravelou, 2016], imaginar una historia posible, soñada, pero que no ocurrió, la cual, por ende, ha sido calificada por sus detractores como vana, irrealista, poco razonable, mítica y hasta manipuladora o insincera. La comprensión del modelo de integración defendido por Soustelle cobra más profundidad si se toma en consideración su experiencia etnográfica mexicana, fundamental en su aprehensión



de la situación argelina, que primero descubrió mediante un prisma etnológico formateado por la cuestión indígena y por la política indigenista mexicana. De manera reveladora, Soustelle escribe que, para él, Argelia representa “el *Quenamitlan* de los antiguos mexicanos, *el país del ¿cómo?*, la tierra de la duda, que era uno de los nombres del infierno” [Soustelle, 1962, p. 93]. Esa palabra náhuatl le viene espontáneamente a la mente para describir en qué se ha convertido Argelia a lo largo de los años de guerra y, también, en qué se ha convertido para él. ¿Qué hacer con Argelia?, ¿Cómo gobernarla? El modelo mexicano de integración indigenista le proporciona herramientas que lo ayudan a esbozar las grandes líneas de su proyecto de reformas. Cabe notar que, tal vez, no se trate tanto del modelo mexicano de integración indigenista en sí, tal y como se despliega con todos sus matices y complejidades históricas y políticas, con sus contradicciones y ambigüedades económicas, sociales y culturales reales, como lo que Soustelle piensa saber y ha observado por sí mismo, de lo que percibe y entiende en los años treinta y cincuenta. Se trata de una visión muy fragmentada y parcial, no histórica, presentada de manera deliberadamente sucinta, ya que sólo se refiere a los aspectos que hacen eco a su aprehensión de la situación argelina tal y como la comprende y la piensa en 1955.

En enero de 1954, el nombramiento de Soustelle a la gobernatura general provoca acaloradas discusiones en la Asamblea Nacional. Su experiencia mexicana es explícitamente mencionada y un paralelo entre el México indio y la Argelia indígena se establece claramente:

“Un diputado de Constantina, Abdelmadjid Ourabah, accedió a citar algunas de las frases que, veinte años antes, había escrito en un libro sobre México [*Mexique, terre indienne*]: ‘Será cuando todos juntos, formados por la historia de sus razas y de sus tierras, todos juntos y enteros, sin olvidar a ninguno, sin renegar nada de ellos mismos, que los de abajo superarán su humillación y ganarán un mejor lugar. Ninguna de las riquezas de las civilizaciones de las cuales ellos son portadores debe perderse. Esas riquezas son como piedras preciosas, formadas en profundidades tan oscuras que ni siquiera tienen conciencia de ellas; la tarea de hoy es redescubrir las y tornarlas visibles para que todos las vean’. Ourabah agrega: ‘El lugar que el Señor Soustelle reivindicaba para el pueblo indio dentro de la nación mexicana, ¿cómo podría negarlo hoy al pueblo argelino dentro de la nación francesa?’; cómo me hubiera gustado, desde mi escaño, decirle: ‘Así es, ¡lo que pensaba ayer, lo sigo pensando hoy!’; luego de haber vivido en Argelia un difícil y apasionante año, lo pienso más que nunca [Soustelle, 1956, p. 6-7]”.⁴

4. Son las frases de conclusión del capítulo VIII, “Ceux d’en bas”, publicadas en Soustelle [1936, p. 153].

Antes de interesarse en cómo el indigenismo mexicano pudo inspirar el “Plan Soustelle” para la Argelia de 1955, conviene dar una vuelta al México de principios de los años treinta, cuando Soustelle descubre el país por primera vez. Para su primer trabajo de campo que se extiende del 7 de noviembre de 1932 al 15 de septiembre de 1934, lo acompaña su esposa Georgette. Realiza una segunda estancia de seis meses a finales de 1935.

De México, tierra india...

Soustelle no lleva a cabo sus investigaciones etnográficas entre prestigiosos descendientes de grandes civilizaciones, sino entre sociedades vivas, “oscuras, pobres, cuya arqueología es insignificante, cuyas lenguas y costumbres desaparecen rápidamente” [Ricard, 1937, p. 418]: otomíes de las tierras frías, poblaciones rurales de la meseta central, sociedades sin Estado ni escritura ni vestigios monumentales, despreciadas por los pueblos vecinos; escasos y misteriosos lacandones de tierras cálidas, lejanos herederos de los mayas que huyeron y resistieron a los conquistadores españoles refugiándose en la profundidad de la selva tropical de Chiapas, que los protege tanto cuanto los aísla.

Alterna sus trabajos de campo con estancias en la capital federal, donde se reúne con las élites políticas e intelectuales del país, o con viajes a otras regiones. A su regreso, el etnólogo publica sus trabajos universitarios, pero también un libro más personal, *México, tierra india* (1936), en el cual relata sus peregrinaciones etnográficas con su pareja y evoca sus recuerdos, sus “impresiones de buena fe” acerca de una serie de cuestiones de la actualidad política y social que conciernen la condición amerindia [Soustelle, 1936, p. 125]. En *México, tierra india*, llama la atención el tono muy social y sociológico, casi socializante de los análisis de Jacques Soustelle, tono muy poco habitual en los trabajos americanistas franceses de la época, cuando da cuenta de la “cuestión india”, de las relaciones entre los grupos amerindios –periféricos en todos los sentidos de la palabra– los Estados regionales y el Estado federal, de su problemática inclusión en el proyecto de constitución de un Estado-nación moderno y de la construcción de una identidad nacional propiamente mexicana. Esa obra tiene una resonancia muy particular cuando la leemos a la luz de 1955, año de su gubernatura general en Argelia.

El contexto político mexicano tiene una profunda influencia sobre el contexto etnográfico en el cual los Soustelle llevan a cabo sus investigaciones. Sus entrevistas con autoridades políticas, administrativas y con representantes de las élites intelectuales, científicas, regionales o capitalinas influyen en sus análisis de la situación política y social mexicana. El “filosovietismo” [Gouarné, 2013] de Soustelle –que él atenuará sistemáticamente después de 1945 por motivos políticos– su simpatía intelectual hacia el marxismo, así como sus contactos con personas que desempeñan responsabilidades oficiales contribuyen a desarrollar su



sensibilidad por la cuestión del lugar del indio en la vida nacional. Convencido, se inclina por el análisis en términos de clases sociales (el indio como campesino), por reflexionar sobre el desafío que representa la coexistencia de grupos culturales, étnicos y lingüísticos muy diversos en un proceso de unificación y de construcción nacionales. En el México de entonces, todas esas cuestiones eran intensamente debatidas por las nuevas élites urbanas, políticas, intelectuales y artísticas del país. Cuando Soustelle hablaba de México como un país profundamente mestizo, reconocía que convertir a México en una nación mestiza correspondía al proyecto posrevolucionario: “Lo que quieren, lo que siempre han querido los educadores revolucionarios mexicanos es perpetuar el sentido de la evolución que, desde tiempos de la Conquista y sobre todo de la Independencia, mezcla las razas y provoca que el número de mestizos tienda a formar la base humana del país. Desean crear una cultura mestiza en la cual los elementos indígenas tengan su lugar y sean aureolados de dignidad, pero sin rechazar los elementos europeos” [Soustelle, 1934, p. 13].

En otros artículos de tono claramente político, para revistas de ultraizquierda, firmados con seudónimo, revela sus análisis sobre el México contemporáneo. Sin ambigüedad, los títulos ostentan el posicionamiento del autor sobre “la cuestión religiosa en México”, explorando en particular las relaciones de dominación y de explotación de la Iglesia y de las órdenes religiosas hacia los indios en esa “antigua teocracia”, “verdadera lápida bajo la cual el indio mexicano está tendido”, y añadiendo artículos aún más políticos [Soustelle, 1933-1934]. En *Commune*, la revista dedicada a la cultura y a la literatura proletarias, publicada por la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios, el sombrío cuento *La tierra y el agua* narra la lucha desesperada, de antemano perdida, de unos campesinos indígenas guiados por un maestro rural comprometido con el pueblo en contra de terratenientes que no se detienen ante ninguna violencia [Soustelle, 1935]. En todas esas colaboraciones, Soustelle toma posición a favor de la causa india, principalmente campesina, mucho más que de la causa revolucionaria, con la cual mantiene una circunspecta distancia, por miedo a que esa, bajo pretextos de desarrollo económico, industrialización, modernización y nacionalismo ideológico, acabe con las singularidades culturales de los pueblos amerindios (lenguas, costumbres, tradiciones, vestimentas típicas, etc.). Para las élites, esas singularidades representan al México antiguo.

En 1932, México aún no había salido del largo período de turbulencias revolucionarias, violencias, ni de la guerra civil iniciada en 1910 y que no terminaría antes de 1940, dejando cientos de miles de muertos. La revolución estaba a punto de institucionalizarse dentro de las estructuras del Partido Nacional Revolucionario, lo mismo que dentro del Estado, cuyas ramificaciones administrativas y burocráticas eran tentaculares. Para presentar la situación política del país, Soustelle explicaba que:

“El hambre de tierras del campesino mexicano fue la principal causa del estallido de la Revolución de 1910. Con interrupciones e incluso retrocesos, [...] el movimiento revolucionario se desarrolló irresistiblemente en cuatro direcciones principales: nacionalismo (eliminación de intereses extranjeros en la industria y en la agricultura); agrarismo (restitución de las tierras de las grandes propiedades a las comunidades rurales); sindicalismo, debido a que la industrialización de México progresaba rápidamente desde 1920; entusiasta regeneración del indio en todos los niveles, económico, físico y cultural” [Soustelle, 1938, s. p.].

Invariablemente, Soustelle escruta las transformaciones políticas a través del tamiz de la situación de los indios que distingue según regiones y etnias: “Pocas veces está el indio enterado de doctrina revolucionaria alguna, no se apoya en ninguna autoridad, sobre ningún partido” [Soustelle, 1936, p. 146] Considera esas transformaciones de manera pesimista y resignada desde el punto de vista de “los de abajo”.⁵ Sabe que el agrarismo es necesario, pero piensa que su éxito es discutible (Soustelle, 1936, p. 145-149), piensa en los “malos recuerdos” que los indios tienen de los abusos revolucionarios (Soustelle, 1936, p. 126), en lo artificial que resulta la vida política en el campo, en la consolidación de nuevos agentes políticos parásitos, en la plaga del caciquismo, en la pervivencia del sistema de latifundios y peonaje, esa forma moderna de servilismo apenas atenuada en Chiapas:

“Pese a tantos años de guerra civil, los de abajo permanecen abajo y los que han logrado alzarse hasta la cima están dispuestos a aplastar a los demás con todo su peso. Debajo de todo, está el indio, el indio triste, el indio que está abajo desde hace tanto tiempo, que la idea misma de volver a la luz y a la vida le resulta novedosa” [Soustelle, 1936, p. 149].

La implementación de la política indigenista del gobierno mexicano recibe un trato más positivo y justipreciado: desde su primer trabajo de campo, a Soustelle le encanta el tema y le seguirá prestando atención a lo largo de los años cincuenta y sesenta, aun cuando deja de ser observador directo. Le dedica varios fragmentos en *México, tierra india* (1936) y en *Los cuatro soles* (1967), le hace múltiples referencias significativas en *Aimée et souffrante Algérie* (1956), así como en sus conferencias sobre la integración, en las cuales establece paralelos entre la situación de las poblaciones autóctonas mexicanas y argelinas, su relación con el Estado, su desarrollo, su lugar en la nación, así como con la naturaleza misma del modelo nacional. Quien se apasiona por esos temas es tanto el filósofo y el etnólogo como el intelectual seducido por Marx y habitado por las grandes cuestiones políticas y sociales de su época: cómo construir la nación, el sentido de la historia, el peligro que representan el fascismo y el racismo, la tensión entre lo universal y

5. Título del importante octavo capítulo de *Mexique, terre humaine*, inspirado en la hermosa novela epónima de Mariano Azuela (1915), *Los de abajo* [Azuela, 2009].



lo particular, el estatuto y el reconocimiento de las sociedades indígenas dentro de los Estados —ya sean imperiales o federales— el sentimiento de una urgencia etnográfica que atestigüe y documente las formas culturales y las socialidades que están desapareciendo o cambiando. La cuestión de “la integración del indio a la vida nacional” mexicana, término consagrado que encontramos en toda la literatura oficial de los años treinta, tal y como Soustelle la observa, la entiende y la piensa, constituye indudablemente una experiencia fundadora, ya que resurgirá en 1955 con su concepción de una política reformista de la integración de las poblaciones argelinas a Francia. En consecuencia, la política reformista de Francia será profundamente afectada en su contorno y en su esencia.⁶ Es tomando en cuenta este criterio que leemos aquí los análisis de Soustelle sobre el México indigenista:

“Una vez terminado el gran conflicto revolucionario, [...] los hombres de Estado y los intelectuales mexicanos se han confrontado con un problema: ¿qué hacer con y para el indio en un México principalmente mestizo, en cuanto a rasgos físicos, e hispánico en cuanto a lengua y religión?” [Soustelle, 1967, p. 206].

“Se plantea la cuestión del indio como portador de cierta cultura y de su futuro dentro de una civilización a la cual su país pertenece” (Soustelle, 1967, p. 203). La respuesta del Estado posrevolucionario radica en el desarrollo de la ideología indigenista y podría resumirse de esta manera: indigenizar la modernidad, modernizar al indio, de tal suerte que se unieran en una misma y única comunidad nacional todos los mestizos [Lomnitz, 1990, p. 231]. “Joya de la corona de la Revolución Mexicana” (*Ibid.*), el indigenismo fue pensado e implementado principalmente por antropólogos, arqueólogos e intelectuales (Manuel Gamio, Alfonso Caso, Moisés Sáenz, etc.) que gravitaban en las esferas del poder y deseaban poner sus conocimientos al servicio de la cohesión nacional, mediante proyectos de ingeniería social favorables a los grupos indígenas, así como rescatarlos y devolverles su lugar en la sociedad nacional.⁷ La política integracionista mexicana se declaraba sensible a las diferencias culturales, pretendiendo ser respetuosa de las raíces e instituciones indígenas, las cuales no debían impedir el desarrollo económico y agrícola, así que la modernización, cuadratura del círculo imposible de resolver. Las culturas indígenas, tal y como se encuentran con sus peculiaridades y diversidades, forman plenamente parte de la identidad del México moderno.

Puesto que el indio es sobre todo campesino, los principales instrumentos de la incorporación indigenista empleados hasta finales de los años treinta por la

6. Ver también Tyre, 2006; Shepard, 2011 y Cullingham, 2014.

7. La literatura sobre el indigenismo mexicano y sobre el período posrevolucionario es extremadamente abundante. Conviene sobre todo distinguir las miradas críticas de la generación posterior a la de los indigenistas [Warman *et al.*, 1970; Bonfil Batalla, 1990] de los estudios de la época [Villoro, 1950] y de las interpretaciones académicas [Favre, 1996; Lomnitz, 2001; Dawson, 2004; Giraudo, 2008; Lewis, 2011, 2018].

Secretaría de Educación Pública fueron el agrarismo (reforma y redistribución de tierras agrícolas con reactivación del sistema de ejidos) y la educación rural, establecida desde 1921. El proyecto de misiones culturales tuvo inicio en 1923, y en 1932 se lanzó un plan piloto de educación indígena en Michoacán.

Soustelle atestigua los inicios de esa educación de base, con la creación de escuelas rurales instaladas en las regiones otomí y chichimeca, así como en el estado de Oaxaca, y en Chiapas, y expresa su gran admiración por los maestros, a quienes percibe como “el verdadero fermento del México de hoy, cuyos esfuerzos y a veces sangre fundan poco a poco un pueblo nuevo a partir de 7 millones de campesinos de piel morena, oprimidos y despreciados” [Soustelle, 1936, p. 150]. También observa la instalación de las misiones culturales, de las cuales copiará y adaptará el modelo para aplicarlo en Argelia, junto con la etnóloga Germaine Tillion:

“El verdadero problema consiste en abrir del todo las puertas de la sociedad mexicana para los indios, sin llevarlos a un suicidio cultural. Algunas misiones culturales ya lo habían intentado: grupos itinerantes de maestros, médicos y técnicos iban de pueblo en pueblo, sin más objetivo que brindar a los campesinos indígenas conocimientos y métodos prácticos que les permitirían defenderse contra el entorno natural, curarse mejor, vivir un poco mejor. Pero el carácter transitorio de su acción era un obstáculo: una vez retirada la misión, volvían a la rutina, en la triste monotonía de los días y de las estaciones. Era la piedra de Sisifo” [Soustelle, 1967, p. 210].

Soustelle se muestra atento a la cuestión de la formación de los maestros que enseñan en esas escuelas rurales. Por haber presenciado el proceso y haberlo discutido con interlocutores mexicanos que se supone están en el núcleo del dispositivo indígena de Estado, evoca la cuestión en esos términos:

“Naturalmente, surgió la idea de formar maestros indígenas que, al volver a su tierra de origen, fueran capaces de enseñar con más eficacia gracias a su conocimiento de las lenguas indígenas. La Casa del Estudiante Indígena de la Ciudad de México fue creada con este propósito, pero no dio el resultado esperado, ya que los estudiantes nahuas o zapotecas, luego de haber vivido en la capital, no tenían ningún deseo de volver al campo. Con una capacidad de asimilación que ya había sorprendido y asombrado a los primeros españoles, aquellos campesinos se volvían ciudadanos muy rápidamente, y tan sólo un pequeño porcentaje de ellos regresaba al pueblo.

Entonces, se pensó en reunir a los muchachos y muchachas más estudiosos en internados implantados en el campo, en el corazón de la región, de tal manera que pudieran recibir educación sin ser desarraigados. Pude observar este sistema en el internado indígena de Quitiyé (estado de Querétaro), en pueblo otomí. Allí, los jóvenes estudiaban los rudimentos que tendrían que enseñar, a la vez que participaban en labores agrícolas, sin sufrir una separación demasiado brutal del medio en el que tendrían que vivir. Sin lugar a dudas, este método permite dotar a las aldeas de maestros y maestras



que ya están en la población, conocen las dos lenguas y no se consideran superiores a los campesinos por ser ciudadanos” [Soustelle, 1967, p. 208-209].

Desafortunadamente, no tenemos informaciones precisas sobre la fecha exacta (entre 1933 y el fin del primer semestre de 1934), ni sobre las condiciones de visita de Soustelle a este internado indígena, ni tampoco sobre la identidad de quienes lo acompañaron. Este viaje ocurrió en un momento en que, entre los instigadores de las políticas indígenas, se llevaban a cabo importantes debates acerca de la evolución de las escuelas para formación de maestros y sobre las misiones de las escuelas rurales para la población indígena. En 1932, hubo un cambio importante: considerada como un fracaso, la Casa del Estudiante Indígena de la Ciudad de México cerró sus puertas. A partir de 1933, una nueva red de centros de educación indígena la reemplazó. También, se trataba de internados, pero todos estaban situados en zonas rurales indígenas. Las preguntas eran afiladas: ¿se instruye a los alumnos en español o en su idioma materno?, ¿qué finalidad se persigue?

La lengua desempeña un papel fundamental en la construcción nacional y en el modelo de nación al cual aspiran las élites. En ocasión de su visita al internado indígena de Quitiyé, las contradicciones de la ideología indigenista de integración del indio a la nación se revelaron brutalmente a Soustelle:

“Sin embargo, en Quitiyé, al observar a los internos y conversar con los maestros, tomé conciencia de la dificultad fundamental que constantemente sale al paso: ¿qué queremos exactamente?, ¿ayudar al indio a vivir y progresar en el México moderno? Seguramente... pero ¿siendo todavía indio o dejando de serlo? Me parecía [...] que íbamos demasiado lejos hacia una negación del indio como tal. [...] En cuanto al lenguaje, claro que es necesario que el indio aprenda el español, lazo irremplazable con todos los demás mexicanos y ventana abierta sobre el amplio mundo de la América Latina. Pero, ¿qué tan necesario es que se le haga sentir aversión por su idioma materno, inspirándole una especie de vergüenza hacia un patrimonio que le es común con cientos de miles de otomíes, mayas o aztecas?” [Soustelle, 1967, p. 209-210].

Con el pretexto de la modernización y de la mexicanización, el riesgo de la des-indianización para incorporarse al pueblo mestizo y campesino ponía en peligro toda la diversidad humana y cultural amerindia. Es lo que temía el etnólogo cuando advertía: “Nunca el indio debería sentir vergüenza de sí mismo o de su civilización o de su lengua. Si siente vergüenza, es porque se la ha hecho sentir vergüenza y eso es un error. [...] Que el indio sea indio y, al mismo tiempo, mexicano, resulta perfectamente posible, [...] y es altamente preferible a suprimir lo que es esencial para el primero con tal de crear una copia del segundo” [Soustelle, 1936, p. 152-153]. A finales de los años sesenta, Soustelle seguía admirando el hecho que México recurriera a la valoración de los etnólogos para definir y aplicar su política

indigenista [Soustelle, 1967, p. 211]. De ese largo proceso iniciado en los años veinte, él conservaba una opinión positiva. Algunas frases de alcance político resuenan extrañamente cuando recordamos que Soustelle las escribió siendo exiliado, y que soñaba con una doble filiación para Francia (musulmana) y Argelia (francesa):

“Indudablemente, esta doctrina clara y generosa, científicamente fundamentada, representa, para América, la contribución más positiva de la etnología para resolver los inmensos problemas legados a las generaciones actuales por los eventos del pasado. Desafortunadamente, muy pocos son los Estados o gobiernos que, en este tipo de situaciones, solicitan el consejo de los científicos: en general, pese al resultado desfavorable para todos, incluyendo para los autóctonos, prefieren obedecer a la propaganda de moda y sacar conclusiones a tientas, dejándose guiar por las vociferaciones de los fanáticos y de los ignorantes [...] Si la orientación recomendada por los educadores y etnólogos logra mantenerse en México, vislumbramos que, en el futuro, podrán coexistir en este país una unidad nacional y una pluralidad cultural [...] Luego de haber logrado exitosamente tantas veces en el pasado la síntesis de varias culturas autóctonas, México puede implementar la de una filiación indo-latina, enlazada por una doble filiación: la de los constructores de Roma con la de los constructores de Tenochtitlán” [Soustelle, 1967, p. 212-213].

...a Argelia, tierra francesa

Cuando llega a Argel en febrero de 1955, Soustelle es un federalista convencido. Piensa que Francia y los países de su imperio colonial pueden permanecer en una unidad política, con la condición de aceptar plenamente todo lo que ello implica. La historia demostrará la imposibilidad de esa solución.⁸ Él piensa que, para que tal proyecto funcionara, a largo plazo, Francia tendría que aceptar, dentro de un conjunto euro-africano, ser una nación sin preeminencia alguna, una nación asociada a las demás. Posteriormente, confesó: “Soñaba con una coexistencia entre argelinos de condición musulmana y argelinos de condición cristiana o judía”.⁹ Pero Soustelle, tan etnólogo como político, temía que los prejuicios racistas de los franceses impidieran la realización de tan ambiciosa organización política:

“La aceptación leal de una unión francesa igualitaria implicaría desterrar toda discriminación. El Presidente de la Federación hubiera podido ser un africano, un malgache o un árabe, lo que no me habría molestado. Pero hay un racismo oscuro, una repulsión instintiva de muchos franceses hacia hombres que pertenecen a otros grupos étnicos, que tiene en la descolonización una coartada moral. Se ha preferido

8. Para un análisis detallado de su año en Argelia, cf. Laurière, 2019, p. 128-155.

9. Memorias inéditas de J. Soustelle en forma de entrevistas con Georges Suffert, capítulo XIV, “L’Afrique à bout de bras” [Fonds Soustelle, Archives nationales (AN), 112AJ/88].



una Francia pequeña pero ‘pura’ (el antropólogo que sigo siendo pide permiso de reírse: ¡la ‘raza’ francesa!), replegada en su hexágono, más que una Francia grande, multicultural y multirracial. Es una elección de pequeños burgueses timoratos” [Soustelle, 1962, p. 23].

Para Soustelle, como para la mayoría de la clase política francesa, el problema argelino no es un problema colonial. Argelia no es una colonia sino un departamento francés. Las raíces de la situación presente están en problemas económicos, sociales, de acceso a la ciudadanía y de discriminación racial, es decir, son problemas de política interior y no de posicionamiento sobre el empeño más global de descolonización que concierne a Asia y África. Las medidas de ingeniería social implementadas en México en el marco del indigenismo le parecen una pertinente fuente de inspiración. Compara los procesos de independencia y de descolonización de México y de África del Norte, con una marcada ventaja para México:

“Sin lugar a dudas, México se benefició ampliamente de haber conquistado su independencia hace más de un siglo, en una época en la que aún no se había imaginado la ‘descolonización’, que consiste en crear Estados sin pies ni cabeza, sin bases reales. México se hubiera balcanizado, dividido en 20 miserables repúblicas, hostiles unas con otras, en vez de convertirse en una de las primeras naciones del continente. México logró evitar el desmembramiento que se está infligiendo a África” [Soustelle, 1967, p. 203-204].

El etnólogo se vuelve el apóstol de la construcción de la unidad nacional mediante la diversidad, cantando las loas de las formaciones políticas plurales, las únicas capaces –según él– de “mantener la paz en África por encima de los intereses divergentes y de las pasiones antagónicas entre territorios, etnias y tribus” [Soustelle, 1973, p. 113].

Desde su primer viaje lejos de Argel, en el Aurés, el recuerdo de México se le hace presente: “[...] inmensidad, polvo, viento incansable, tierra a menudo agrietada por el sol, riachuelos secos que serpentean entre riberas de arcilla: vuelvo a encontrar el altiplano que conocí antaño, de Coahuila a Chiapas, alzado hacia el cielo por los brazos de las grandes sierras” [Soustelle, 1956, p. 14]. Cuando observa la situación de los campesinos argelinos, el México rural siempre le vuelve a la memoria: “En realidad, en Argelia, vuelvo a encontrar los mismos problemas que en México. A menudo, al ver las chocitas de adobe con sus techos de paja, rodeadas de nopales, me siento entre los otomíes del altiplano del Anáhuac” [Soustelle, 1956, p. 59]. Pero “la gran diferencia entre África del Norte y América Latina”, es indudablemente “la infranqueable [...] barrera de la religión”. Se trata de “dos sociedades yuxtapuestas [que] han vivido una al lado de otra sin mezclarse [...]

la situación tradicional de la mujer musulmana recluida y velada impide que las familias se encuentren, que las parejas se inviten” [Soustelle, 1956, p. 67].¹⁰

Si bien no se debe a Soustelle la paternidad del modelo de integración que comparte con los políticos franceses que lo nombraron Gobernador General de Argelia (Pierre Mendès-France y François Mitterrand), él defenderá a capa y espada la integración como modelo social viable para Argelia y Francia, incluso más allá de la independencia argelina de 1962, apoyándose especialmente en las experiencias indigenistas llevadas a cabo en México por etnólogos y sociólogos, las cuales desmienten a “los que todavía creen que la integración es un estúpido sueño de *ignorantes*”. Él no entra en el detalle de las acciones concretas realizadas en otros países fuera de México, pero en varias ocasiones cita de manera muy personal algunos fragmentos de los trabajos de la subcomisión especial del Cuarto Congreso Indigenista Interamericano de mayo 1959, organizado en Guatemala, el cual ofrece una definición de lo que debería ser la integración social dentro de una óptica política indigenista. Estos trabajos resultan de la reflexión colectiva de los antropólogos Darcy Ribeiro, Carlos Mejía Pivaral, Gregorio Hernández de Alba y Joaquín Noval, posteriormente publicada en *América Indígena* [Ribeiro, 1960]. En un opúsculo titulado *Algérie, le chemin de la paix (Argelia, el camino de la paz)* [Soustelle, 1960], desarrolla largamente lo que debería ser la integración y refuta las objeciones que le parecen erróneas. De este modo, en la sección titulada “La integración es antinatural” (entiéndase: las diferencias entre poblaciones árabes, bereberes y francesas son insuperables), él contesta con “el estudio que se ha hecho del problema, tal y como se plantea en diversos países de América Latina con fuerte población indígena” [Soustelle, 1960, p. 22]. Según él, este fragmento, libremente traducido y adaptado a las necesidades de su defensa,¹¹ refleja “consideraciones científicas basadas en estudios objetivos hechos por especialistas” [*Ibid.*, p. 23]:

“La integración social de un país no requiere que todos sus habitantes se vuelvan culturalmente uniformes. Simplemente requiere que desarrollen un acuerdo mutuo capaz de evolucionar y que les permita reconocer la existencia de una nación común a todos... Tampoco requiere que todos los habitantes de un territorio nacional dejen atrás su carácter de oriundos... Requiere más bien que los derechos garantizados a todos en principio puedan ser ejercidos prácticamente por todos y no sólo por algunos cuantos. Requiere que lo que es bueno para algunos también sea bueno para sus conciudadanos, requiere que los nativos puedan aspirar a estos beneficios sin que discutan su derecho a ellos.

10. Sobre el saber (o la ilusión de saber, ya que se trata de una construcción ideológica y de “traiciones”) construido por antropólogos sobre la Argelia colonial, ver Lucas y Vatin, 1975 y Lacoste-Dujardin, 1997.

11. Fragmento de Ribeiro [1960, p. 9-10]. Agradezco a Laura Giraudo por haberme señalado el artículo.



La integración social puede significar unidad nacional para todos los habitantes de un país, pero no su identidad, y ni siquiera una analogía fundamental. Supone el desarrollo gradual de adaptaciones recíprocas, pero no la homogeneidad absoluta de toda la población. Cabe decir que no es necesario eliminar las diferencias culturales que distinguen a una etnia de otra, sino simplemente... que la discriminación social basada en la diversidad étnica... deje de existir en la práctica, y que todos los habitantes de un país, sin discriminación por su origen, puedan competir por los servicios y oportunidades que la nación ofrece en un momento dado a sus habitantes y participar equitativamente de los recursos que existen en el país, tanto de hecho como de derecho.

He aquí la ventaja que la integración social tiene sobre las fórmulas (asimilacionistas) anteriores: la integración no requiere que los nativos se conviertan en no nativos.

La diversidad étnica no se opone a la integración... que aspira al entendimiento, al acuerdo recíproco, en pocas palabras, a la coexistencia equilibrada" [Soustelle, 1960, p. 22-23.]

Detrás del Gobernador General, el etnólogo mexicano, y también liberal aporta su definición de integración: "por integración, hay que entender incorporación gradual, aunque rápida (diez años como máximo) de Argelia a la metrópoli, en los ámbitos económico y político".¹² Tal pareciera que Soustelle no emplea aquí la noción de "incorporación" en el sentido de asimilacionista que tenía en los años veinte, en los comienzos de la política indigenista mexicana (tal y como la ejemplificaron Moises Sáenz y Manuel Gamio). De hecho, la doctrina de la "incorporación del indio a la vida nacional" exhorta el abandono del *modus vivendi* tradicional de los indígenas para incorporarlos a la nación y convertirlos en ciudadanos mexicanos. A la inversa, la política integracionista defendida luego por el propio Sáenz, a partir de los años treinta, y desarrollada posteriormente por Alfonso Caso, entre otros, es sensible a la diferencia cultural y desea convertir a México en una nación más respetuosa de sus raíces indígenas, mestizas y rurales, a la vez que se moderniza el país. Soustelle está en sintonía con esa visión para Argelia: "no se trata de cerrar los ojos ante las realidades ni de aplicar mecánicamente a esta tierra africana lo que fue concebido y realizado en otra parte. Al contrario, hay que tener cuidadosamente en cuenta la geografía, la historia y la etnología propias de esa región" [Soustelle, 1956, p. 36]. "La integración es la conjunción de tres hechos: personalidad étnica, cultural y religiosa; comunidad a nivel económico y social e igualdad a nivel político".¹³ Propone igualdad de derechos en el

12. Programa presentado por el Señor Gobernador General Soustelle, 1^{er} de junio 1955, p. 1 [Fonds Pierre Mendès-France (PMF), AN, 115 AJ 50].

13. Jacques Soustelle, Conferencia pronunciada en el Instituto de Altos Estudios de Defensa Nacional, "Le problème algérien", 16 de mayo de 1956 [Fonds PMF, AN, 115 AJ 57].

respeto de la diferencia. Por lo tanto, integración no significa asimilación ni “uniformización”: “resultaría nefasto ubicar a Argelia en el lecho de Procusto a partir de una concepción puramente jurídica y sin contacto con los hechos” [Soustelle, 1956, p. 265]. La “personalidad” argelina, “irreductible y legítima” (Ibid: 93), debe ser respetada y garantizada, en tanto se procure “convertir día a día a Argelia en una provincia, por cierto original, pero plenamente francesa” (Ibid: p. 93). Hasta en el discurso, el parecido con la ambición indigenista mexicana es sorprendente. El ideal universalista del ciudadano a la francesa, al igual que los automatismos políticos jacobinos y centralizadores, se beneficiarían con un poco más de flexibilidad, si se quiere luchar eficazmente en contra de las discriminaciones y tomar en cuenta la diversidad de las poblaciones gobernadas por Francia.

Entre las numerosas reformas contempladas en el “Plan Soustelle” de junio de 1955, Soustelle se compromete más particularmente a defender y garantizar la aplicación de las medidas destinadas a corregir las desigualdades sociales y la discriminación ejercida en contra de los musulmanes, luchar en contra de la pobreza de las poblaciones rurales, favorecer una mejor integración de los sectores autóctonos y marginalizados de la sociedad argelina, en particular en las zonas rurales. Los programas de educación básica para adultos, de aprendizaje profesional, de escolarización para niños (sobre todo en el campo), de inversiones en proyectos de desarrollo rural y de acceso a los empleos públicos están en el corazón de la política de integración de Soustelle. Es precisamente en este rubro de su acción donde más recurre al modelo indigenista mexicano y a sus propios estudios etnográficos de regiones rurales, inspirándose en el modelo de las misiones culturales mexicanas:

“Pero la escuela [para los niños], no lo es todo. La proporción de analfabetos es muy elevada. Peor aún, muchos adultos, en particular en las regiones retiradas, ignoran la higiene más elemental, así como las pequeñas labores cotidianas más sencillas. Al *fellah*, que ni siquiera sabe contar, lo engañan y roban. A menudo, las mujeres no saben curar a un niño ni coser. Para decirlo de una vez, existen pocas poblaciones tan mal preparadas para la vida. Para ellas, conviene prever algo adecuado, novedoso, a su nivel, sin dogmatismo ni rigidez, algo que asocie la educación de base y la post-escolar, la higiene y los oficios modestos. En mi discurso del 23 de febrero, hablé de ‘misiones culturales’ refiriéndome a la experiencia implementada en México desde hace más de 20 años y que pude estudiar con gran interés en distintas épocas, en 1953 por última vez. Basándome en este ejemplo, con el apoyo de la etnógrafa Germaine Tillion, quien ha vivido mucho tiempo con los pueblos nativos, concebí la idea de ‘centros sociales’, cuya función sería actuar humilde, pero eficazmente en los aduares y cinturones de miseria” [Soustelle, 1956, p. 83-84].

Esta visión de las sociedades indígenas puede parecer relativamente miserabilista y paternalista, pero se funda en un diagnóstico admitido: el empobrecimiento



y la pauperización reciente (*clochardización*, para retomar el término acuñado por Germaine Tillion) que trastornó profundamente los modos de vida tradicionales. Eso es lo que justifica las políticas de ingeniería social destinadas a los sectores más vulnerables de la población argelina. La creación de los centros sociales fue instaurada el 27 de octubre de 1955, lo que, a los ojos del Gobernador General, marcó “una etapa capital en la lucha contra el doble azote de la ignorancia y de la miseria” [Soustelle, 1956, p. 171].

Soustelle estaba muy comprometido con la idea. A petición suya, Germaine Tillion, su colega etnóloga, entró a formar parte de su gabinete civil a partir de finales de febrero de 1955. Ella puso en marcha los centros sociales, adaptándolos a las condiciones reales de campo que conocía muy bien. Al principio, los centros se encontraban principalmente en zonas urbanas, en los barrios bajos.¹⁴ Se trataba de centros educativos con técnicas pedagógicas innovadoras. Cada uno contaba con una sala de salubridad equipada, con atención médica incluida, e impartía educación profesional de iniciación a diferentes oficios, incluyendo asistencia para los trámites administrativos. Todo estaba pensado para elevar el nivel de vida de la población, que también encontraba allí soluciones para toda clase de necesidades complementarias. Es notable el parangón con las misiones culturales itinerantes rurales creadas por José Vasconcelos, así como con los programas educativos urbanos implementados en México. Lo mismo se podría decir de la instauración del bilingüismo árabe y francés en la escuela, prevista por el estatuto de 1947, aunque nunca aplicada, y que le parecía a Soustelle lo más importante si se trataba de lograr la integración. Esa propuesta le ocasionó “amargas recriminaciones” y provocó que lo calificaran de ser el “gobernador de los árabes” [Soustelle, 1956, p. 50].

Al leer cuidadosamente el “plan Soustelle” y los informes escritos de su administración, se advierte que el etnólogo mexicanista inspiraba al Gobernador General. Se trata de lo que Camille Lacoste-Dujardin, etnóloga especialista de la región argelina de Kabilia, llama “etnopolítica” [1997, p. 9], es decir, una estrategia política y administrativa de gobierno basada en un conocimiento etnológico de las poblaciones implicadas, con el fin de facilitar la pacificación del país y colmar “la brecha de incomprensión entre la administración y los administrados, así como la ignorancia recíproca entre ambas poblaciones”.¹⁵

14. Para más precisiones, ver los recuerdos de Tillion sobre Soustelle y su experiencia en su gabinete, en Tillion, [1999, p. 42-50]. Ver también Sacriste [2011, p. 35-113] y, sobre los centros sociales, Forget, 1992 y 2015.

15. Jacques Soustelle, “Politique de contacts”, 22 de julio de 1955 [consultado en la Bibliothèque de documentation internationale contemporaine (BDIC) de Nanterre. Nota confidencial del gabinete del Gobernador General de Argelia dirigida a los prefectos, subprefectos, alcaldes, administradores de servicios civiles, jefes de comunas mixtas, directores y jefes de servicio de la administración central].

Tal vez por su sensibilidad hacia los temas rurales mexicanos, Soustelle parecía más preocupado por la suerte de las poblaciones campesinas que por las urbanas, y dedicaba una parte muy importante de su etnopolítica de integración y pacificación a las regiones rurales.

“Para que la tierra produzca, no solamente se necesitan créditos; también se requiere cierta técnica, métodos racionales y herramientas colectivas como tractores, segadoras, etc. En realidad, en Argelia, volví a encontrar los mismos problemas que en México [...] Allí, luego de la fragmentación de los latifundios mediante la reforma agraria, todo quedaba por hacer porque la tierra por sí sola no alimenta a nadie. En Argelia, para ayudar al *fellah* a salir de su miseria, durante el mandato de Yves Châtaigneau, mi antecesor en tiempos de la inmediata posguerra, fueron creados los SAR (*Secteurs d'amélioration rurale*, sectores de mejora rural). Cuando llegué, había 200 y decidí crear otros 50 [...] pese a la hostilidad latente o confesa de la magna colonización y, luego, de la Asamblea argelina” [Soustelle, 1956, p. 59].¹⁶

Esos programas de ayuda a la modernización de la agricultura tradicional, complementados por una reestructuración del crédito agrícola, se reforzaron con la implementación simultánea de las SAS (*Sections administratives spécialisées*, Secciones Administrativas Especializadas), encargadas de cuadricular, en el sentido militar del término, las amplias zonas poco pobladas, carentes de administración regular. La filiación con las antiguas Oficinas Árabes¹⁷ es obvia, así como el parentesco con la experiencia mexicana de los años veinte-treinta, de aquellas misiones rurales que articulaban la presencia física de un representante del Estado con la atención sanitaria y médica, educativa y agrícola, la asistencia administrativa, la ayuda alimenticia y la implementación de labores de interés público. A principios de 1956, un centenar de SAS abrió sus puertas, lo que confirma el éxito de una fórmula que fusiona consideraciones de índole militar y de seguridad con preocupaciones médicas, socioeconómicas y de asistencia, en un marco de control del territorio y de la población. Sin duda, la dimensión militar y de seguridad tuvo un papel determinante en la aceptación del dispositivo por las autoridades militares, administrativas y civiles [Laurière, 2019, p. 138-155].

Muy rápidamente, es decir, a partir del verano de 1955, la violencia estalló y tornó el Plan Soustelle inaplicable.¹⁸ La guerra colonial de Argelia se volvió realidad para todos los argelinos y para todos los franceses. Lo que parecía posible

16. Programa presentado por el Señor Gobernador Soustelle, 1° de junio de 1955, p. 1 [Fonds PMF, AN, 115 AJ 50]. Sobre la violencia del orden colonial que conlleva “el despojo de tierras y la pauperización del campesinado argelino”, ver el artículo de André Nouschi [2014].

17. [N.T.] Las oficinas árabes eran estructuras administrativas establecidas por Francia después de la conquista de Argelia en 1830. Creadas en 1844, su propósito era brindar información y definir una política indígena.

18. Para una discusión más precisa acerca de los motivos, tanto internos como externos, del fracaso del Plan Soustelle, cf. Laurière [2019, p. 145-155].



hasta entonces, o sea, remediar la situación con medidas esencialmente políticas, económicas, sociales y culturales, apoyadas por un refuerzo de la presencia militar, dejó de serlo. El ideal de integración de Soustelle se tornó caduco, quimérico, incluso para los políticos y los intelectuales. Entre la pacificación y la represión, ya no había lugar para un modelo de integración inspirado en parte por el modelo indigenista mexicano, al cual Soustelle permanecería fiel más allá de la independencia de Argelia en 1962. No sería sensible a la profunda diferencia existente entre implementar una política de integración en un marco colonial o en un marco nacional, aun cuando se podría hablar de un colonialismo interior. Para Soustelle, resultaba indispensable que los conocimientos etnológicos sirvieran para orientar oportunamente las decisiones políticas al servicio de la construcción nacional, de la modernización y del desarrollo. Le parecía altamente recomendable que esos conocimientos fueran empleados a favor de las minorías étnicas y culturales. Por confiar tanto en su autoridad científica, la cuestión de saber si el etnólogo puede atribuirse el derecho de hablar en el lugar de las minorías mismas ni siquiera se la planteaba.

Tal vez fue Marguerite Duras quien, a nombre de un comité de intelectuales opuestos a la guerra, mejor resumió la compleja postura de Soustelle como político. El gobernador Soustelle blandía su autoridad científica y su pericia etnológica para proponer una política más justa y equitativa, pero Argelia se estaba hundiendo en una guerra colonial que aún no decía su nombre, y él se rehusaba a admitirlo: “Es una ‘concesión’ y una ‘desgracia científica’ asumir las funciones de gobernador. [...] M. Soustelle tiene derecho a respaldarse en su calidad de intelectual. Sin embargo, hoy en día no está en Argelia para realizar investigaciones científicas, sino como representante del poder. Su carta revela una fractura entre su vocación científica y su función de gobernador [...] y constituye un ‘documento humano’ sobre el cual cada uno podrá reflexionar individualmente”.¹⁹

19. Respuesta del Comité de Acción en contra de la continuación de la guerra en África del norte dirigida a Jacques Soustelle, *Combat*, 3 de diciembre 1955. Marguerite Duras es la autora anónima de esta respuesta. Para más detalles sobre la oposición de intelectuales y etnólogos a Soustelle, cf. Laurière, 2019, p. 156-160.

BIBLIOGRAFÍA

- AZUELA Mariano, 2009 [1915], *Ceux d'en bas*, Paris, L'Herne.
- BONFIL BATALLA Guillermo, 1990, *México profundo. Una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo.
- CULLINGHAM James, 2014, "Scars of empire. A juxtaposition of Duncan Campbell Sott and Jacques Soustelle", dissertation, Graduate Program in History, York University, Toronto.
- DAWSON Alexander S., 2004, *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.
- DELUERMOZ Quentin & SINGARAVÉLOU Pierre, 2016, *Pour une histoire des possibles. Analyse contrefactuelle et futurs non advenus*, Paris, Seuil.
- FAVRE Henri, 1996, *L'Indigénisme*, Paris, PUF.
- FORGET Nelly, 1992, "Le service des centres sociaux en Algérie", *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, vol. 26, p. 37-47.
- FORGET Nelly, 2015, "Le Services des centres sociaux dans le parcours algérien de Germaine Tillion", en Michel CORNATO, Nelly FORGET & François MARQUIS, *La Guerre d'Algérie. Ethnologues de l'ombre et de la lumière*, Paris, L'Harmattan, p. 21-78.
- 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.
- GOUARNÉ Isabelle, 2013, *L'Introduction du marxisme en France. Philo-soviétisme et sciences humaines 1920-1939*, Paris, PUR.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1997, *Opération "oiseau bleu". Des kabyles, des ethnologues et la guerre en Algérie*, Paris, La Découverte.
- LAURIÈRE Christine, 2019, "Jacques Soustelle, du Mexique, terre indienne à l'Algérie, terre française", en Christine LAURIÈRE & André MARY (eds.), *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose, n° 11, Paris, p. 109-174 [consulté le 27 mars 2020] [disponible en: <http://www.berose.fr/article1675.html>]
- LEWIS Stephen E., 2011, "'Problema indígena' o 'problema ladino' ¿Cinuenta años de pensamiento y política indigenista en Chiapas, Mexico", en Laura GIRAUDO & Juan MARTÍN-SÁNCHEZ (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 251-291.
- LEWIS Stephen E., 2018, *Rethinking Mexican Indigenismo. The INI's Coordinating center in Highland Chiapas and the fate of a utopian project*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LOMNITZ Claudio, 2001, *Deep Mexico Silent Mexico. An Anthropology of nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LUCAS Philippe & VATIN Jean-Claude, 1975, *L'Algérie des anthropologues*, Paris, Maspéro.
- NOUSCHI André, 2014, "La dépossession foncière et la paupérisation de la paysannerie algérienne", en Abderrahmane BOUCHÈNE, Jean-Pierre PEYROULOU, Ouanassa Siari TENGOUR & Sylvie THÉNAULT (eds.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale. 1830-1962*, Paris, La Découverte, p. 189-193.
- RIBEIRO Darcy et al., 1960, "Un concepto sobre integración social", *América Indígena*, t. XX, n° 2, p. 7-13.
- RICARD Robert, 1937, "La famille otomipame du Mexique central", *Journal de la Société des Américanistes*, t. 29, n° 2, p. 417-418.
- ROLLAND Denis, 1996, "Jacques Soustelle, de l'ethnologie à la politique", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 43, n° 1, p. 137-150.
- SACRISTE Fabien, 2011, *Germaine Tillion, Jacques Berque, Jean Servier et Pierre Bourdieu. Des ethnologues dans la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, L'Harmattan.



- SHEPARD Todd, 2011, "Algeria, France, Mexico, Unesco: a transnational history of antiracism and decolonization, 1932-1962", *Journal of Global History*, vol. 6, p. 273-297.
- SOUSTELLE Jacques (bajo el seudónimo de Jean Duriez), 1933, «La question religieuse au Mexique», *Masses*, 15 septembre 1933, n° 9, p. 10-13; 10 octobre 1933, n° 10, p. 16-18; 25 novembre 1933, n° 11, p. 8-9; 25 décembre 1933, n° 12, p. 10-12; 20 janvier 1934, n° 13, p. 12-13.
- SOUSTELLE Jacques, 1934, «Comment "ils" voient le Mexique», *Masses*, juillet 1934, n° 19, p. 13.
- SOUSTELLE Jacques, 1935, «La Terre et l'eau», *Commune*, juillet 1935, n° 23, p. 1279-1305.
- SOUSTELLE Jacques, 1936, *Mexique, terre indienne*, Paris, Grasset.
- SOUSTELLE Jacques, 1938, «Introduction et notes», en Pierre VERGER, *Mexique*, Paris, Paul Hartmann Éditeur.
- SOUSTELLE Jacques, 1956, *Aimée et souffrante Algérie*, Paris, Plon.
- SOUSTELLE Jacques, 1960, *Algérie, le chemin de la paix*, Paris, Centre d'information pour les problèmes de l'Algérie et du Sahara.
- SOUSTELLE Jacques, 1962, *L'Espérance trahie*, Paris, Éditions de l'Alma.
- SOUSTELLE Jacques, 1964, *Sur une route nouvelle*, Paris, Éditions du Fuseau.
- SOUSTELLE Jacques, 1967, *Les Quatre Soleils*, Paris, Plon.
- SOUSTELLE Jacques, 1973, *Lettre ouverte aux victimes de la décolonisation*, Paris, Albin Michel.
- TILLION Germaine, 1999, *L'Afrique bascule vers l'avenir*, Paris, Éditions Tirésias.
- TYRE Stephen, 2006, "From Algérie Française to France musulmane: Jacques Soustelle and the myths and realities of 'integration', 1955-1962", *French History*, vol. 20, n° 3, p. 276-296.
- ULLMANN Bernard, 1995, *Jacques Soustelle, le mal aimé*, Paris, Plon.
- VILLORO Luis, 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Colegio de México, Colegio nacional, FCE.
- WARMAN Arturo et al., 1970, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo.

RESUMEN

GOBERNAR EL QUENAMITLAN. JACQUES SOUSTELLE EN ARGELIA (1955)

En febrero de 1955, el etnólogo mexicano y político Jacques Soustelle fue nombrado Gobernador General de Argelia por un año, al comienzo del período que se convertiría en la Guerra de Argelia. Diseñó e implementó una serie de reformas llamadas "Plan Soustelle", en parte inspiradas en el modelo mexicano de integración y el indigenismo que había observado durante sus investigaciones etnográficas, en México, a principios de la década de treinta. Tras recordar los análisis de Soustelle sobre la política indigenista mexicana, el artículo repasa algunas de las medidas emblemáticas de su plan que tienen sus raíces en la ingeniería social indigenista.

RÉSUMÉ

GOUVERNER LE QUENAMITLAN. JACQUES SOUSTELLE EN ALGÉRIE (1955)

En février 1955, l'ethnologue mexicaniste et homme politique Jacques Soustelle a été nommé gouverneur général de l'Algérie pour un an, au tout début de la période qui allait devenir la guerre d'Algérie. Il a conçu et mis en place une série de réformes appelée le «plan Soustelle»

qui s'inspirait en partie du modèle d'intégration mexicain et de l'indigénisme, tels qu'il les avait observés pendant ses séjours ethnographiques au Mexique, au début des années 1930. Après avoir rappelé les analyses formulées par Soustelle sur la politique indigéniste mexicaine, l'article revient sur quelques mesures emblématiques du plan Soustelle qui trouvent leur racine dans l'ingénierie sociale indigéniste.

ABSTRACT

GOVERNING QUENAMITLAN. JACQUES SOUSTELLE IN ALGERIA

In February 1955, the mexicanist ethnologist and politician Jacques Soustelle was appointed Governor General of Algeria for one year, at the very beginning of the period that was to become the Algerian War. He designed and implemented a series of reforms called the "Soustelle Plan", which were inspired in part by the Mexican model of integration and indigenism as he had observed during his ethnographic fieldwork in Mexico in the early 1930s. After recalling Soustelle's analyses of Mexican indigenist policy, the article reviews some of the emblematic measures of the Soustelle plan that are rooted in social engineering of the indigenist policy.

Texte reçu le 16 avril 2020, accepté le 5 juin 2020

PALABRAS CLAVE

- Soustelle
- Argelia
- México
- indigenismo
- integración

MOTS-CLÉS

- Soustelle
- Algérie
- Mexique
- indigénisme
- intégration

KEYWORDS

- Soustelle
- Algeria
- Mexico
- indigenism
- integration

ÉTUDE

De la ville usine à la ville globale

Quand les chefs d'entreprise deviennent investisseurs (Monterrey, Mexique)

Depuis la fin des années 1980, l'influence croissante des marchés sur la production urbaine témoigne des mutations dans les rapports entre les marchés et la ville, et de l'intégration de la fabrique urbaine dans le capitalisme global. Les acteurs de marché sont des individus et organisations, de statut public ou privé, qui peuvent être publiques ou privées, cotées en Bourse ou non, familiales ou non, des associations, des collectivités et des sociétés d'économie mixte [Halpern & Pollard, 2013 ; Lorrain, 2013]. Lorsqu'ils interviennent dans la fabrique matérielle ou dans la gestion des villes, leur mode d'action est emprunté à la sphère marchande, par opposition aux sphères politiques et à la société civile. Ils participent à la conception, au financement et à la gestion des projets urbains et interviennent dans la gouvernance des villes.

Les travaux publiés sur la question portent notamment sur les relations entre les acteurs économiques de la production urbaine, mettant en évidence, d'une part, qu'ils sont de plus en plus interdépendants [Linossier, 2009 ; Maurice, 2017], et d'autre part que, dans certains contextes, l'influence des acteurs financiers prend l'avantage, conduisant à une financiarisation de la production urbaine, où les portefeuilles immobiliers sont acquis par des fonds d'investissement [Fields, 2014] ou par des gestionnaires d'actifs internationaux [Attuyer, Guironnet & Halbert, 2012 ; Cattaneo Pineda, 2011 ; Citron, 2017 ; David & Halbert, 2013 ; Guironnet & Halbert, 2016 ; Rouanet, 2016 ; Theurillat, 2011]. Toutefois, la littérature existante, à quelques exceptions près [Beauregard & Haila, 2000 ; Haila, 1988,

* Chercheure associée à Aix-Marseille Université, CNRS, Telemme, Aix-en-Provence, France.

2007, 2016 ; Moulaert *et al.*, 2003 ; Kaika & Ruggiero, 2016 ; Wood, 2004], n'offre pas encore une analyse des stratégies adoptées, des conflits et alliances entre les différents acteurs locaux, parmi lesquels les élites industrielles, grâce auxquelles la financiarisation du foncier et du bâti et son insertion dans la circulation mondiale des capitaux financiers peuvent s'opérer.

Cet article se concentre précisément sur cette dimension encore peu débattue de l'économie politique urbaine, en proposant d'explorer comment la mobilisation sociale du foncier en tant qu'actif financier a servi de catalyseur au processus de « capital switching »¹, entraînant une transition de l'économie urbaine « réelle » de la production du bâti, de biens et de services, vers une forme d'accumulation entièrement financiarisée de l'aménagement urbain. À ce titre, cette analyse se fonde sur un ensemble d'acteurs économiques de la production urbaine peu étudiés : les élites industrielles locales, qui contribuent de manière significative au processus de financiarisation de la production urbaine et, plus largement, à la production de la ville globale [Sassen, 2005]. Ce travail décrit les processus locaux de financiarisation urbaine et d'investissement dans des objets urbains, les complexes multifonctionnels, qui modifient le territoire et verticalisent le paysage. Il met en avant l'importance des alliances stratégiques entre l'élite industrielle et le pouvoir local et décrit la porosité des frontières entre les pouvoirs économique et politique.

Notre étude de cas détaille l'influence de l'un des membres de cette élite (Conrado)² sur le développement urbain, envisageant les différentes échelles de l'aménagement privé à San Pedro Garza Garcia, l'une des plus riches municipalités d'Amérique latine, dans l'Aire métropolitaine de Monterrey (AMM), la troisième plus grande agglomération urbaine du Mexique. Il s'agit d'un lieu de concentration du capital, caractérisé par la présence de grandes entreprises familiales anciennes, héritées de la première phase d'industrialisation de la fin du XIX^e siècle et consolidées tout au long du XX^e siècle. Depuis les années 1950, la commune de San Pedro Garza Garcia est devenue le berceau de cette élite économique, qui occupe aussi des fonctions politiques.

La démonstration prend appui sur l'analyse de deux projets urbains d'échelles différentes, construits dans la municipalité de San Pedro Garza Garcia (SPGG) par F. Conrado. D'abord, Naturalia, un complexe urbain multifonctionnel dont

1. Le *capital switching* est un argument exposé par Harvey à la suite d'Henri Lefebvre, qui l'avait formulé initialement dans les années 1970 et 1980 [Harvey, 1982 ; Lefebvre, 1970]. L'essentiel de cet argument était que, alors que la production capitaliste avançait vers des crises périodiques de suraccumulation, le capital « passait » de la production en soi à la production de l'environnement bâti urbain comme moyen d'absorber le capital excédentaire et donc d'éviter – ne serait-ce que temporairement – la crise [Christophers, 2011].

2. Pour des raisons de préservation de la confidentialité des informations collectées dans l'enquête encore en cours, les noms des acteurs, ainsi que les noms des districts et des opérations immobilières ciblées (Naturalia, Capitalia, El Bosquet) ont été changés.



la construction a débuté en 2014. Plus qu'un quartier résidentiel fermé, avec de logements *stricto sensu*, il s'agit d'une entité spatiale multifonctionnelle à part entière, qui regroupe, dans un périmètre compact (11 hectares) et hautement sécurisé, des logements, des bureaux, des zones commerciales, des infrastructures de loisirs et espaces « publics » réservés à une clientèle « exclusive »³. Les clients fortunés bénéficient à la fois d'une excellente connexion au reste de la ville et d'un système de fermeture et de surveillance drastique. C'est au cœur de l'espace de vie « historique » des élites industrielles, dans la zone d'El Bosquet, que F. Conrado a imaginé ce projet, créé par et pour ces héritiers industriels en quête de nouvelles activités économiques.

En 2015, cette innovation urbaine a donné lieu à un projet de rénovation urbaine de plus grande ampleur, le District El Bosquet, visant à sécuriser l'investissement aux alentours : cette échelle constitue notre second objet d'étude. Son périmètre d'action s'étend sur une aire urbaine de 500 hectares incluant des quartiers résidentiels, cinq écoles privées ainsi que des tours de bureaux accueillant les sièges sociaux des plus grandes entreprises internationales créées à San Pedro Garza Garcia (Cemex, Grupo Alfa, Femsa, Vitro, etc.). Ces projets sont portés par Capitalia, l'entreprise de gestion de fonds immobiliers de F. Conrado, entièrement dédiée à la production urbaine.

Pour cette étude, nous avons collecté et analysé les documents spécifiques aux projets (cadre légal à plusieurs échelles, permis de construire, analyses de marché, conventions, etc.) et réalisé une trentaine d'entretiens approfondis, entre 2015 et 2017, auprès des acteurs impliqués (dirigeants de ces entreprises, directeurs financiers, responsables de projets, architectes et employés municipaux, notamment).

Nous mettrons d'abord en lumière le contexte spécifique de la ville afin d'observer les liens étroits qui lient les élites économiques et politiques à la privatisation de plusieurs secteurs d'activité depuis les années 1990. Ensuite nous exposerons les stratégies et les pratiques de ces acteurs qui conduisent à la flexibilité des normes et des instruments de planification locale de la municipalité. Pour terminer, nous analyserons les stratégies économiques et organisationnelles de Capitalia, l'entreprise de gestion de fonds immobiliers de F. Conrado, entièrement dédiée à la production urbaine, à différentes échelles de l'urbain, afin de saisir l'importance du capital et des terrains industriels dans le processus de financiarisation de la production urbaine.

3. Terme également utilisé par les groupes immobiliers.

La privatisation de la production urbaine par les élites

Le fait d'identifier les acteurs de la gouvernance urbaine pour ensuite saisir leurs logiques productives permet de concevoir les systèmes d'action à l'œuvre dans la production urbaine. À l'évidence, tous les acteurs n'ont pas le même poids dans les négociations et c'est précisément en pondérant l'influence de tout un chacun que l'on peut analyser leur impact sur la morphologie des villes. Or, très peu de recherches ont concentré leur attention sur les processus de prise de décision qui, par le déploiement de certaines techniques et stratégies, façonnent le territoire (certains travaux vont toutefois dans ce sens : Heinrichs, Nuissl, Rodríguez & Seeger, 2009 ; Orellana, 2009). Dans ce cadre, nous ciblons ici les élites industrielles en tant qu'acteurs du marché orchestrant la production urbaine de la municipalité.

À partir de la fin des années 1980, dans un contexte de restructuration étatique au Mexique (et, plus généralement, en Amérique latine), pensé comme une réponse rationnelle pour restaurer l'équilibre économique, l'État promulgue une série de réformes décentralisant une partie de ses prérogatives vers les municipalités. Ces dernières deviennent autonomes pour l'élaboration de plans de développement urbain, la réglementation de la production urbaine, la délivrance de permis de construire, etc. Toutefois, cette autonomie est limitée par l'insuffisance de leurs ressources financières comme par leurs moyens humains (notamment manque de main-d'œuvre qualifiée pour répondre aux nouveaux enjeux de gestion). Par conséquent, cela ouvre la voie aux capitaux privés, favorisant l'instauration d'un modèle de gouvernance caractérisé par une forte participation des acteurs privés.

Berceau du capitalisme industriel mexicain depuis les années 1890-1900⁴, la métropole de Monterrey s'est construite sur une structure sociale marquée par les figures de l'entrepreneur et de l'ouvrier. Autour d'un petit nombre de familles, une bourgeoisie industrielle très influente dans la vie politique locale a fondé les principales entreprises motrices de la croissance économique⁵, réunies sous le nom de « Grupo Monterrey »⁶. La présence des entrepreneurs locaux dans la vie politique constitue « un dysfonctionnement profond, où les circuits institutionnels clés de l'État sont dominés (par l'entreprise privée) et n'obéissent pas aux critères minimums d'intérêt public, mais à des objectifs privés » [Flores, 2017, p. 1]⁷.

4. L'histoire industrielle locale s'articule depuis ses origines à la proximité avec les États-Unis [Cerutti, 1987, 1988].

5. Il convient ici de préciser que des liens étroits entre les élites politique, économique, sociale et religieuse (chrétienne) [Palacios, 2010] s'observent aussi dans les activités illicites, de contrebande et plus récemment de blanchiment d'argent [Flores, 2017], qui ont également permis cette importante croissance économique.

6. Le « Grupo Monterrey » se compose, entre autres, des entreprises Alfa, Cemex et Femsa, respectivement 390^e, 908^e et 1 061^e € au classement Forbes (2014) des 2 000 plus grandes entreprises mondiales.

7. Toutes les citations (de bibliographie ou d'entretiens) sont personnellement traduites.

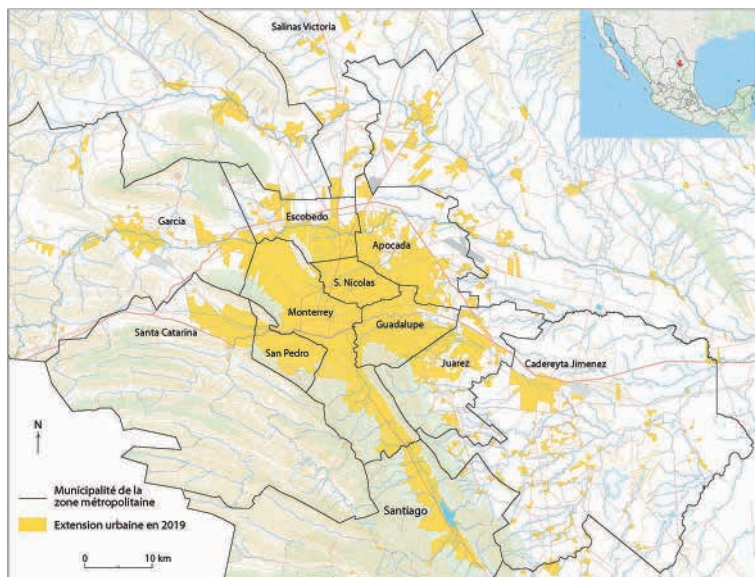


Depuis plus d'un siècle, ces entrepreneurs créent des équipements et des services privés portant leurs noms, à des fins de reproduction sociale : hôpitaux (Hospital Muguerza, Hospital Zambrano-Léon), universités (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Universidad de Monterrey), musées (Planétario Alfa, Museo de Monterrey). Ils investissent aussi dans l'urbain (urbanisation de Valle Oriente, à San Pedro Garza Garcia, réseaux d'eau, de gaz, d'électricité, infrastructures routières). Ils jouent ainsi un rôle moteur dans la modernisation et le développement de la ville, asseyant la reproduction des élites dominantes sur des institutions et des territoires. Assimilables à une oligarchie « de fait », ces grandes familles forment un groupe relativement homogène et très influent sur tout le continent [Palacios, 2007].

À partir des années 1980, ces derniers décident de rapprocher les sièges sociaux de leurs entreprises de leur municipalité de résidence⁸, faisant de San Pedro Garza Garcia le centre d'affaires de l'AMM. Des 12 municipalités qui constituent l'AMM, SPGG devient progressivement l'une des municipalités les plus riches et sécurisées d'Amérique latine et joue un rôle central dans la production de la richesse économique, en regroupant, avec Monterrey, 65 % du PIB métropolitain. En 2012, la municipalité qui concentrait seulement 3 % de la population de l'agglomération a produit 16 % du PIB métropolitain dans 4 % des entreprises [Inegi, 2014]. En revanche, les municipalités périphériques d'Apodaca, Guadalupe, Escobedo, Santa Catarina, Juarez y Garcia ont un profil socio-économique ouvrier avec une production (industries, *maquiladoras*, secteur tertiaire banal) peu génératrice de richesses pour la population qui y vit. Ces disparités économiques rythment les dynamiques spatiales métropolitaines puisque dans les municipalités de Monterrey et San Pedro Garza Garcia, plus de 60 % des résidents travaillent dans leur commune, tandis que Juarez, Guadalupe Escobedo affichent un profil de ville-dortoir [Inegi, 2014]. La municipalité de San Pedro Garza Garcia est devenue un espace de concentration des entreprises inscrites dans les flux hégémoniques globaux qui se singularise du reste de l'AMM par la rapidité de sa croissance.

8. Cette stratégie de rapprochement illustre les premiers indices d'une volonté de l'élite de faire territoire en dehors de la place centrale (la Macroplaza), dans la municipalité de Monterrey, qui avait été planifiée par le gouvernement pour accueillir les sièges sociaux des entreprises [Melé, 1998]. Lors du mandat de Felipe Calderón (2006-2012), la croissance sans précédent de l'insécurité, de la violence, et du poids des cartels – qui touche particulièrement le nord-est du pays et la région de Monterrey, à partir de 2009 – se traduit par de nombreuses recompositions socio-territoriales dans l'AMM. Toutefois, prisée des chefs d'entreprise, la municipalité « blindée » [Villarreal, 2015] le devient aussi pour certains chefs de cartel qui y élisent domicile. De fait, face à ce *boom* de la production immobilière, dans un pays gangrené par l'économie de la drogue, l'investissement de fonds provenant d'activités illicites à des fins de blanchiment dans l'immobilier ne peut pas être ignoré. Néanmoins, pour des raisons de sécurité et de manque d'informations fiables, cet élément ne sera pas étudié dans cet article. Au contraire, ce travail montre une origine de capitaux industriels et financiers.

CARTE 1. LES MUNICIPALITÉS DE L'AIRE MÉTROPOLITAINE DE MONTERREY



Réalisation : Patrick Pentsch, Leïly Hassaine-Bau, 2019.

Les politiques de décentralisation conduites au niveau national dans les années 1980 ont constitué une opportunité pour contrôler le développement urbain municipal pour les élites locales. En 1989, le maire, M. Fernandez Conrado, a demandé, pour la première fois dans l'AMM, la décentralisation de la gestion urbaine. Petit-fils de l'un des fondateurs du Grupo Monterrey, homme d'affaires (il est directeur des finances du groupe Constructores Monterrey), fils de l'un des fondateurs du Parti action nationale (PAN)⁹ de l'État de Nuevo León, il joue de son capital économique et de son pouvoir politique pour privatiser l'urbanisation d'un pan de ville, le Valle Oriente. En 1991, un accord a été signé entre douze grandes familles via le contrat de *Fidéicomis Valle Oriente*¹⁰ : 168 hectares de terrains leur ont été cédés par la municipalité, en contrepartie du développement de 2 000 maisons réparties en trois quartiers, de la construction des réseaux d'eau, de drainage, d'électricité, des infrastructures routières, d'un tunnel reliant San Pedro

9. Le PAN (Partido Acción Nacional) est l'un des principaux partis politiques du Mexique. Créé en 1939, il est resté dans l'opposition pendant environ soixante ans, en raison de l'hégémonie du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI), avant de gouverner le Mexique de 2000 à 2012, pour ensuite retourner à l'opposition. En 2020, le parti contrôlait neuf des trente-deux États fédérés du Mexique.

10. Un *fidéicomis* est un contrat en vertu duquel une ou plusieurs personnes mettent en commun des biens, de l'argent ou des droits, présents ou futurs, de propriété, en définissant les fonctions et les bénéfices de chaque personne (physique ou morale).



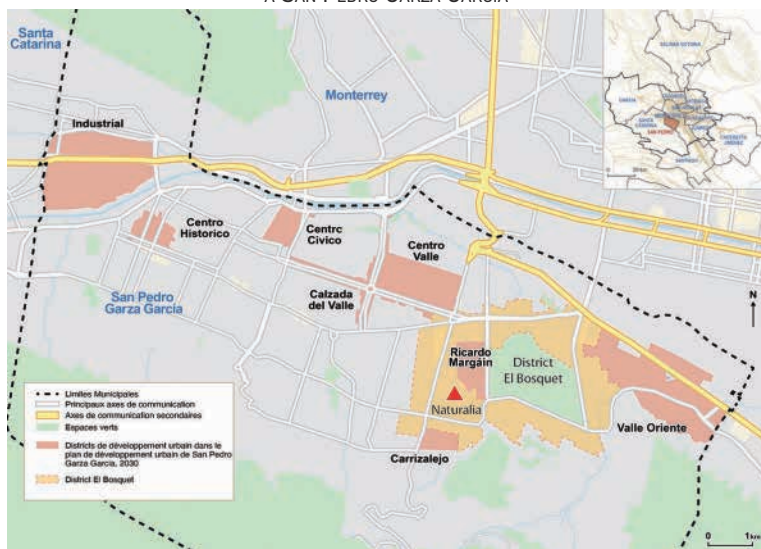
à Monterrey, ainsi que d'un parc récréatif. La privatisation de plusieurs sphères de l'administration publique a conduit progressivement à l'épuisement du modèle traditionnel de gestion et de planification urbaine dominé jusqu'ici par l'État. L'action conjuguée des acteurs privés et publics, qui appartiennent parfois aux mêmes familles – ou qui maintiennent des rapports avec elles depuis plusieurs générations –, crée des acteurs de la production urbaine très localisés et puissants.

En 1989, Longoria, architecte et responsable du développement urbain de la municipalité de San Pedro, a sollicité auprès de l'État mexicain l'autonomie municipale dans son aire d'action, en s'appuyant sur la loi de décentralisation de 1982, et a obtenu, entre autres, la possibilité de délivrer des permis, quel que soit le nombre de logements ou de lots concernés, ainsi que d'élaborer les plans de développement urbain. Dans un entretien, l'ancien employé municipal et promoteur immobilier a expliqué que cette mutation institutionnelle de la gestion urbaine profite aux acteurs privés : « les promoteurs immobiliers profitent alors des terrains vierges achetés à petits prix pour construire et revendre ensuite très cher, provoquant le désordre dans la ville et sur les réseaux routiers » ; « lorsque San Pedro obtient la gestion de l'usage du sol, les plans d'urbanisme se font avec les développeurs immobiliers¹¹ ». De toute évidence, les investisseurs endossent aussi le rôle d'aménageurs urbains. Si la nature de leur intérêt est « la construction et l'exploitation de la liquidité », ils y aboutissent en contournant les règlements. En effet, leurs gains économiques et financiers se réalisent grâce aux modifications des normes de planification : la suppression de certaines restrictions réglementaires quant au développement urbain (nombre d'étages, superficie des constructions) permet d'augmenter les retours sur investissement.

En mai 2014, cette privatisation s'est institutionnalisée dans le nouveau plan de développement urbain SPGG 2030, avec l'annonce de la création de huit nouveaux districts de développement spécifiques (DDE). Les districts sont des zones qui ont pour vocation « le renforcement des sous-centres urbains avec un usage mixte et une densité plus importante, et la régénération des principaux axes routiers comme des immeubles résidentiels avec de petits nœuds commerciaux » [Plan de développement urbain de San Pedro Garza Garcia 2030, p. 124]. Ces « périmètres d'action stratégique » (nommés en gras sur la carte n° 2) fonctionnent déjà comme des nœuds d'activités qui génèrent des ressources économiques importantes : ce sont des quartiers d'affaires (Valle Oriente, Ricardo Margáin) ou des parcs industriels (district industriel) qui attirent des populations locales et étrangères à la municipalité (flux de travailleurs, de chalands dans les centres commerciaux, etc.).

11. Entretien réalisé le 30 mars 2015.

CARTE 2. LOCALISATION DES DISTRICTS DE DÉVELOPPEMENT SPÉCIFIQUES (DDE)
À SAN PEDRO GARZA GARCIA



Source : Données issues du Plan de développement urbain de San Pedro Garza Garcia, 2012.
Réalisation : Patrick Pentsch, Leily Hassaine-Bau, 2019.

L'objectif des districts est le renouvellement des espaces¹² compris dans ces lieux ainsi que la densification du bâti produit. Dans un contexte de hausse des prix du foncier, il se produit dans les quartiers les plus attractifs où la hausse des prix du logement permet de rentabiliser l'opération immobilière [Piron, 2002]. À ce titre, le plan de développement urbain de San Pedro Garza Garcia précise la participation des acteurs du marché : « pour renforcer ces districts, il est nécessaire de les doter de l'infrastructure nécessaire à leur développement [...] Comme ces districts sont divisés en lots de propriété privée¹³, nous considérons que c'est une excellente opportunité pour un investissement public/privé¹⁴ ». Les districts permettent aux promoteurs immobiliers de proposer à la municipalité des projets urbains dont les caractéristiques ne correspondent pas au cadre réglementaire : « le fait de pouvoir changer les coefficients d'urbanisation permet d'accroître

12. Le renouvellement urbain, comme forme d'évolution de la ville par le biais du recyclage de ses ressources bâties et foncières [Le Garrec, 2006], a pour objectif de limiter l'étalement urbain et la périurbanisation en valorisant l'habitat dense et concentré. Il se traduit en général par une densification du tissu urbain existant.

13. Ces terrains sont dans la majorité non urbanisés ; dans le cas de Naturalia, il s'agit de l'ancien parc de l'entreprise multinationale Vitro, du groupe Monterrey, qui produit et commercialise du verre dans 34 pays (en Amérique, Europe et Asie).

14. Plan de développement urbain de San Pedro Garza Garcia 2030, p. 124.



considérablement le nombre de locaux dans le complexe urbain multifonctionnel¹⁵. Cette liberté normative permet un renforcement du pouvoir des acteurs de marché dans le développement urbain.

Grâce à l'assouplissement des normes urbaines observé à l'échelle du district, la liberté de planification et d'aménagement des acteurs de marché gagne du terrain : ces « zones stratégiques de développement permettront de développer des schémas directeurs ou plans partiels, résultat d'une réglementation adaptée et spécifique pour la zone, en remplaçant les orientations générales du plan de développement urbain municipal en vigueur¹⁶ ». Le document place la responsabilité de la création des schémas directeurs dans les mains des propriétaires des terrains, en collaboration avec l'Implan, l'organisme municipal de planification et de gestion du développement urbain¹⁷. Or, en janvier 2016, la première directive du maire de San Pedro (M. Fernandez), qui commençait alors son troisième mandat non consécutif, a été de supprimer l'Implan, sous prétexte « d'une pratique trop intense de corruption¹⁸ », laissant ainsi une marge de manœuvre considérable aux acteurs de marché dans la planification urbaine des DDE. Leur carte dessine d'ailleurs celle des propriétés des élites de San Pedro.

L'approbation de ce projet de renouvellement urbain (le 25 novembre 2015 pour le *District El Bosquet*), dont la finalité est l'accroissement de l'attractivité de la zone, témoigne de la flexibilité normative et des arrangements officieux entre les acteurs de marché issus de l'élite de Monterrey. Néanmoins, quels sont les mécanismes concrets qui expliquent et montrent comment ces derniers organisent une financiarisation de la production urbaine ?

La présence des élites industrielles locales implique des transformations institutionnelles aussi bien formelles qu'informelles [Theurillat, 2011]. L'étude de la chronologie de la gestion, de la régulation et de l'application du permis du premier complexe urbain Naturalia illustre la multiplication des conflits d'intérêts entre les acteurs municipaux et les investisseurs, tous acteurs du marché. Le complexe urbain multifonctionnel Naturalia constitue une innovation urbaine de par la combinaison de la verticalité, de l'hyper-sécurisation, de l'entre-soi et de la mixité des fonctions qui le caractérisent (voir schéma ci-dessous).

15. Entretien avec l'architecte J. I. Barragan, réalisé le 25 janvier 2015.

16. Plan de développement urbain San Pedro Garza Garcia 2030, p. 70.

17. Responsables : Implan San Pedro, Initiative privée des voisins, p. 191.

18. Entretien avec la responsable du développement urbain et architecte de Naturalia, le 27 mai 2016.

PHOTOGRAPHIE 1. LE COMPLEXE URBAIN MULTIFONCTIONNEL FERMÉ NATURALIA



Cette photographie représente le complexe urbain multifonctionnel Naturalia. Au premier plan, les deux tours de bureau (dont l'une est en construction à gauche) encadrent la zone de restaurants et de magasins de luxe de Naturalia. Au second, la partie résidentielle est fermée. La densité urbaine conférée par la multiplication des tours ainsi que l'utilisation du verre comme matériel de construction sont autant d'esthétiques architecturales promues par des modèles urbanistiques transnationaux [Peynichou, 2017; Monnet, 1999].

Source : Photographie du projet Naturalia, L. Hassaine-Bau, 2019.

Pour construire un tel projet urbain, les promoteurs immobiliers eurent néanmoins recours à diverses stratégies afin d'obtenir le permis de construire. Ainsi, le 25 mars 2014, lors du conseil municipal, la responsable du développement durable de la municipalité s'est opposée à la délivrance du permis de construire à Naturalia, sollicité par Edge Group, pour non-respect de la superficie minimum d'espaces verts dans le projet, qui devait être de 30% de la surface totale (soit 4744,66 m²) selon la loi municipale, alors qu'il n'en était prévu que 4299,18 m². Deux jours après, le conseil municipal a approuvé, dans les mêmes termes, le projet. Que s'est-il donc passé ? L'un des acteurs-clés de cette autorisation a été sans doute l'adjoint au maire siégeant lors des conseils municipaux. Le jour de l'autorisation, il a présidé le conseil en tant que directeur de la commission de développement durable, alors que la responsable, s'étant opposée à l'octroi du permis, ne figurait pas dans la liste des personnes signataires du document. L'étonnante agilité avec laquelle l'adjoint au maire a cherché à autoriser cette transaction coïncide avec le changement d'avocats contractés par l'entreprise de développement de Naturalia. En effet, les deux avocats du développement immobilier ont été remerciés au profit d'un autre cabinet, fondé par un membre du Partido de



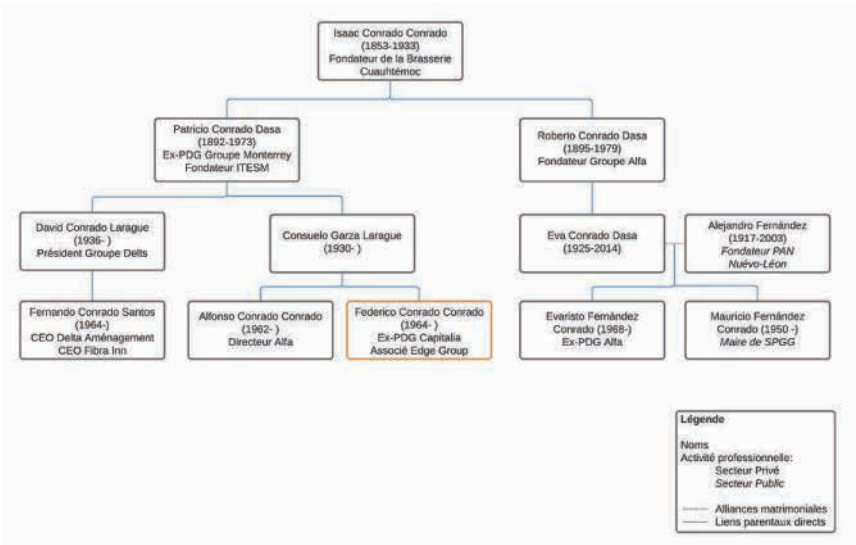
Acción Nacional (PAN) de l'État de Nuevo León et par l'ex-gouverneur du Partido Revolucionario Institucional (PRI), qui est l'un des partenaires de l'adjoint au maire. Or, ce cabinet d'avocats est connu chez les entrepreneurs locaux sous le surnom de « cabinet divin », ce qui ne laisse pas de doute quant à son influence. De fait, cet adjoint alterne entre son activité municipale et celle d'avocat dans ce cabinet. Par conséquent, dans un souci de transparence et pour éviter le conflit d'intérêts, il n'aurait pas dû siéger à la commission d'autorisation du projet. La procédure qui a conduit à l'autorisation de Naturalia révèle ainsi le rôle-clé des intermédiaires stratégiques, qui négocient les conditions légales et réglementaires de la production urbaine, en permettant la réalisation de projets dans lesquels se sont engagés certains acteurs financiers.

Vers la financiarisation de la production urbaine

La privatisation de l'aménagement urbain par les élites industrielles de Monterrey prend une forme particulière, celle de la suprématie des acteurs de marché locaux quant aux décisions relevant des politiques urbaines. Intéressons-nous maintenant à la manière dont le capital et les terrains industriels mobilisés par la famille Conrado deviennent des actifs financiers, la famille jouant un rôle non seulement de coordination mais aussi de transformation du capital industriel en capital financier.

Héritier de la quatrième génération, Federico Conrado, le dirigeant de Capitalia, est un membre central de l'élite économique, mais aussi politique et sociale de San Pedro Garza Garcia. Son aïeul, Isaac Conrado, fut le principal créateur de nombreuses entreprises qui deviendraient le Grupo Monterrey. En parallèle, les alliances matrimoniales réalisées avec l'élite politique et économique locale ont totalement faussé les rapports de force entre les deux secteurs, renforçant le poids des membres de cette famille.

SCHÉMA 1. GÉNÉALOGIE DE LA FAMILLE CONRADO : DU CAPITALISME URBAIN AU CAPITALISME FINANCIER, L'ENJEU DES RELATIONS POLITIQUES



Source : Enquête personnelle. Réalisation : Leily Hassaine-Bau, 2018.

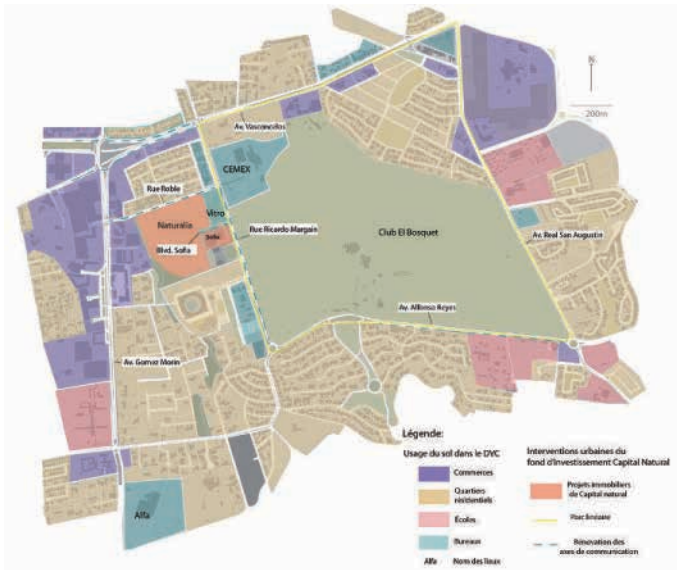
Comme l'indique le schéma de son entourage le plus direct, F. Conrado a accès au capital industriel ainsi qu'au pouvoir politique. Ce privilège, répété pour toutes les familles composant l'élite de Monterrey, conduit à une situation d'hégémonie de classe, rendant dérisoire et imperceptible la frontière entre acteurs économiques et politiques. Ce petit monde vit à San Pedro Garza García, notamment dans la zone d'El Bosquet, construite autour du très sélect¹⁹ club de golf El Bosquet, financé en 1940 par le grand-père de F. Conrado et par d'autres entrepreneurs de SPGG, qui en ont urbanisé les abords dès les années 1970. À partir des années 1980, ils y ont installé les sièges sociaux de leurs entreprises, ainsi que des écoles, faisant de cet espace le lieu de vie (résidences, bureaux, écoles et commerces) de cette élite. La zone d'El Bosquet se construit comme territoire, où l'osmose entre le système des entreprises et la communauté locale privilégiée devient le cœur du fonctionnement et de la dynamique du district [Becattini, 2000 ; Dumas, 2007]²⁰. La dérégulation des hauteurs permises dans les seuls

19. Le coût de l'action pour devenir membre s'élevait en 2017 à 1 million de dollars auquel s'ajoutaient les mensualités.
 20. Pour G. Becattini, le district représente une « entité socio-territoriale caractérisée par l'association active, dans une aire territoriale circonscrite et historiquement déterminée, d'une communauté de personnes et d'une population d'entreprises industrielles. Dans le district, à la différence de ce qui se produit dans d'autres milieux, par exemple la ville manufacturière, la communauté et les entreprises tendent, pour ainsi dire, à s'interpénétrer » [Becattini, 2000,



terrains encore non urbanisés de la zone d'El Bosquet du District Margáin provoque depuis 2011 une dynamique de construction frénétique.

CARTE 3. DISTRICT EL BOSQUET : UN ESPACE DE VIE CONSTRUIT
PAR ET POUR L'ÉLITE DE MONTERREY



Source : Document interne du district complété par des enquêtes de terrain.

Réalisation : Patrick Pentsch ; Leily Hassaine-Bau, 2018.

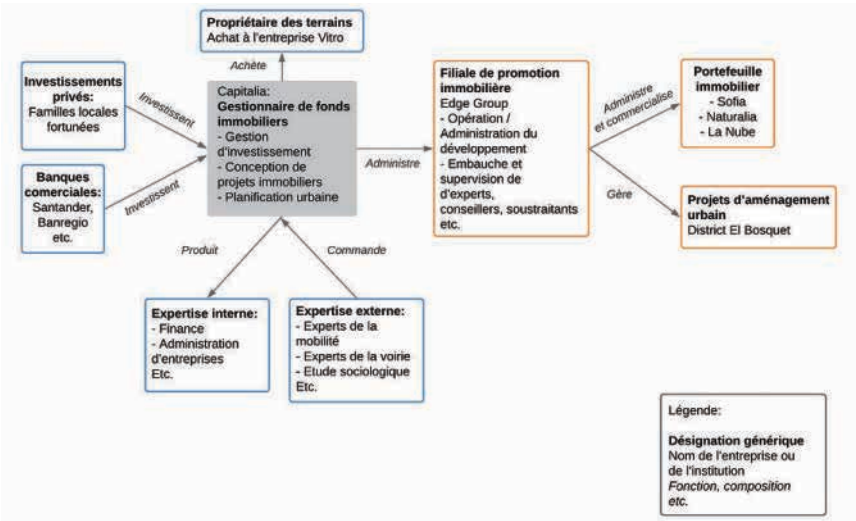
C'est donc dans cet espace, où le taux d'augmentation de la plus-value foncière demeure le plus important de l'AMM depuis près de trente ans, que F. Conrado a décidé de diversifier les secteurs d'activité de la famille, en se dédiant à la promotion immobilière puis à la gestion de fonds immobiliers.

L'entreprise de gestion de fonds immobiliers Capitalia, dont F. Conrado est le PDG, fonctionne avec sa filiale de promotion immobilière, Edge Group. Respectivement 25 et 85 employés travaillent à Capitalia et Edge Group, qui comptabilisent ensemble deux projets immobiliers terminés et deux en cours de réalisation (dont Naturalia et le District d'El Bosquet). Tous les projets se situent dans le District Ricardo Margáin. En achetant en 2011 les terrains qui constituaient les jardins de l'entreprise Vitro, F. Conrado a réalisé la première réserve foncière de l'entreprise pour les dix années suivantes. L'entreprise de promotion immobilière Edge Group a vu le jour en 2011, fondée par F. Conrado et six associés, tous

p. 111]. L'auteur rajoute alors une dimension sociale au district purement économique analysé par Marshall [Marshall & Marshall, 1879].

issus des familles fortunées locales. Néanmoins, le projet de Naturalia n'était pas seulement une opération immobilière, mais aussi un projet d'aménagement. Si à SPGG, les membres de l'élite avaient déjà mis en œuvre des projets d'urbanisation de quartiers, Naturalia représentait une nouvelle échelle d'intervention : le passage d'une production uniquement résidentielle à une production urbaine mixte, en termes de produits résidentiels et de fonctions urbaines. Comme le montre le schéma ci-dessous, l'entreprise assume alors le rôle « d'ensemblier urbain », selon la terminologie de D. Lorrain [1980], afin de désigner l'aménagement privé par de grands opérateurs immobiliers. Grâce à la possession de ressources économiques, humaines et techniques, l'entreprise peut agir à de plus grandes échelles que celle du quartier, produire de la mixité et réaliser de tels investissements.

SCHÉMA 2. LE FONCTIONNEMENT DE CAPITALIA : L'INTÉGRATION DES ACTIVITÉS À LA CHAÎNE DE PRODUCTION URBAINE



Source : Entretiens, données personnelles. Réalisation : Leily Hassaine, 2018.

Le modèle d'une production de la ville, orchestrée à l'échelle du projet urbain par les entreprises, demande un élargissement de leurs compétences traditionnelles dans l'objectif de capter de nouveaux marchés. Des mutations s'opèrent d'une part du côté des clients : il ne s'agit plus uniquement de personnes physiques en quête d'un logement à acheter, mais dorénavant des entreprises qui peuvent louer des bureaux et des locaux commerciaux. Ces deux produits, qui constituent le patrimoine de l'entreprise, sont en location. D'autre part, l'entreprise doit trouver des investisseurs pour faire fonctionner l'activité de Capitalia. Ainsi, de nouveaux métiers, sans lien direct avec l'urbanisme, sont représentés



dans cette entreprise de gestion de fonds immobiliers, contribuant à former un nouveau secteur d'activité, celui de l'investissement de capitaux financiers dans la production urbaine. En parallèle, à l'échelle des investisseurs, ce groupe de millionnaires « partage une vision claire, la majorité a étudié à l'étranger et possède un master »²¹ (Augustin Durand, investisseur et directeur général d'Edge Group). Augustin Durand, Federico Conrado, mais aussi d'autres collaborateurs, sont le reflet d'une génération d'entrepreneurs qui a réalisé des MBA (Masters en administration des affaires) à l'étranger, au début des années 2000, une pratique répandue chez les actuels chefs d'entreprise mexicains [Chardavoine, 2019]. Ces recompositions, depuis la conception du projet urbain jusqu'à sa mise sur le marché, témoignent que le nerf de la guerre n'est donc plus seulement une logique urbaine, mais bien financière.

Néanmoins, l'intervention de Capitalia ne s'arrête pas à l'échelle du complexe urbain multifonctionnel, puisque l'entreprise a initié le projet de régénération de toute la zone du Bosquet – sous le nom de District El Bosquet – dépassant les limites du District formellement établi, le district Margáin. L'initiative illustre bien la volonté de la part du dirigeant de Capitalia de continuer à œuvrer pour l'amélioration de l'environnement bâti du microcosme de l'élite *regiomontana*²², inscrit dans un territoire dont les frontières sont aussi celles du projet District El Bosquet. L'objectif de cette nouvelle entreprise est alors « d'attirer des capitaux pour améliorer El Bosquet et de favoriser les investissements dans cette zone »²³, sous forme de projets immobiliers. En effet, les échanges professionnels réguliers (événements sociaux clés à San Pedro, dîners, groupes de travail, etc.), la mobilisation des réseaux sociaux, le tout relayé par la presse spécialisée qui en fait la publicité, favorisent les investissements entre amis et famille. La volonté de rapprocher géographiquement les entreprises de gestion de fonds immobiliers dédiées à la production urbaine et les investisseurs est soigneusement entretenue par le choix de la localisation de Naturalia dans la zone El Bosquet. Ce choix est loin d'être « arbitraire », contrairement à ce qu'affirme le bras droit de Federico Conrado, puisque lui-même reconnaît avoir négocié pendant six ans pour que l'entreprise Vitro accepte de vendre le terrain où se construit Naturalia, que la crise de 2008 en a facilité la vente et que cette persévérance dans la négociation est liée « à sa localisation avant tout »²⁴. Cette proximité géographique entre les sièges sociaux des entreprises renforce par conséquent la circulation de l'expertise. Ainsi, le bras droit de Federico Conrado, Lucia García, a travaillé pendant six ans en tant que directrice des ressources humaines chez Cemex, avant de rejoindre l'équipe de Capitalia. La mobilité professionnelle des salariés favorise la porosité

21. Entretien réalisé le 18 avril 2015.

22. Terme en espagnol désignant les habitants de Monterrey.

23. Entretien avec F. Conrado, 8 mars 2015.

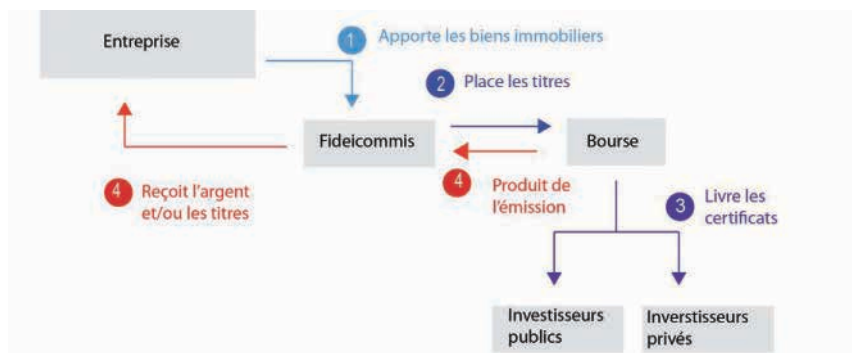
24. Entretien avec F. Conrado, *op. cit.*

entre les sociétés d'investissements, les entreprises et les professionnels de l'immobilier, comme l'illustre Federico Conrado, qui endosse une triple casquette (investisseur, aménageur et développeur). La concentration spatiale des sièges sociaux facilite également des rencontres formelles et informelles, essentielles dans les dynamiques des « villes globales » [Sassen, 2005]. Les fonds et les objectifs de Naturalia, ses relations avec les pouvoirs publics – notamment grâce à des lobbies puissants ainsi qu'à des relations sociales et familiales (cf. infra) – encouragent à analyser cette entreprise comme intégrée. C'est grâce à la valeur foncière d'une zone et aux dynamiques sociales, qui en font un milieu économique au sens géographique du terme, que des capitaux sont collectés auprès d'investisseurs locaux et ensuite placés dans la construction de plusieurs objets urbains.

La financiarisation des entreprises de promotion immobilière est également visible au travers du capital financier mobilisé dans la production urbaine, à deux moments des projets : lors de la planification de l'objet urbain, ensuite lors de l'achat des locaux par des entreprises. D'abord, lors de la planification, en plus des fonds institutionnels (fonds de pension) et privés, nous pouvons observer l'utilisation d'outils financiers tel que les fonds d'investissement immobilier ou fidéicomis portant le nom de Fibra (*Fideicomiso de Inversión en Bien Raíces* – Fonds d'investissement immobiliers). Entité juridique créée par la loi en 2004 au Mexique, un Fibra est une société foncière cotée en Bourse qui se charge de louer et d'administrer un portefeuille de biens immobiliers (résidences, bureaux, centres commerciaux, hôtels, hôpitaux, etc.). La société crée un fidéicomis, c'est-à-dire un fonds d'investissement coté en Bourse, constitué de biens immobiliers. Les propriétaires confient l'administration et la location de leurs biens à cette société en échange de titres boursiers (émis par la Banque de valeurs mexicaine, chaque certificat étant associé à une action). En parallèle, des investisseurs ayant d'autres formes de capitaux peuvent acheter des parts de ces portefeuilles et reçoivent à ce titre des rentes trimestrielles. Un Fibra peut également acheter des biens immobiliers ou en développer. Il s'agit d'une nouvelle entité juridique qui permet de soutenir l'activité immobilière par le recours aux capitaux boursiers, tout en facilitant l'accès aux particuliers à une épargne qui repose sur des titres de propriété (cf. schéma ci-après). Le mécanisme du Fibra s'est inspiré tant du système français des Sociétés immobilières d'investissement cotées (Siic), opérationnel depuis 2003, que du système des *real estate investment trusts* (Reits), créé par le Congrès américain au début des années 1960. Ces deux dispositifs ont en commun le fait de concrétiser le principe de titrisation, en transformant l'immeuble en titres de créances négociables en Bourse [Boisnier, 2012].



SCHÉMA 3. FONCTIONNEMENT D'UN FIBRA



Source : <https://www.bmv.com.mx>. Réalisation : Leïly Hassaine, 2019.

Dans le cas de Naturalia, nous assistons à la première constitution d'un Fibra « privé » (Fondo Patrimonial Privado Naturalia), au mode d'opération similaire à un Fibra, mais dont le fonds d'investissement n'est pas coté en Bourse. Selon J. Azurar, vice-président et directeur financier de Capitalia, « le contrat est calqué sur celui que propose la loi » : 95 % des ressources sont redistribuées aux investisseurs, un associé ne pouvant détenir plus de 20 % du total des fonds. La banque vérifie en principe l'identité et la provenance des fonds, et les actifs ne peuvent être que des biens en location. L'outil est utilisé très localement, puisque 90 % des investisseurs sont de Monterrey, les 10 % restants de Mexico, n'ayant que d'investisseurs institutionnels dans le fonds d'investissement Naturalia. Comme l'indique l'adjectif « patrimonial », son portefeuille est initialement constitué d'un patrimoine (s'élevant à 890 millions de pesos²⁵, dont 330 millions représentent le terrain investi) appartenant à quelques familles particulièrement aisées de San Pedro Garza Garcia²⁶. Sans s'associer à des investisseurs institutionnels, ni au système boursier, ce système constitue un exemple de stratégie de gestion dite « active » du patrimoine, par son investissement dans le développement et la gestion de propriétés immobilières. Enfin, les investisseurs, dans le cas de Naturalia mais aussi d'autres projets (des grandes familles industrielles, des écoles privées, des promoteurs immobiliers), n'influencent pas l'identité des projets urbains (usage, forme, design, etc.). Ils sont « invités » à investir dans un projet, ensuite « ce sont nous, les professionnels ; ils nous confient leur argent car ils se fient à notre savoir-faire »²⁷. Par ailleurs, Fibra Inn, une autre société foncière cotée en Bourse et dirigée par une autre grande famille locale, a signé en Suisse un accord de

25. Soit 39 808 144,32 € (taux de change septembre 2018, xe.com) dont 14 761 726,41 € du terrain investi.

26. Entretien avec F. Conrado, 8 mars 2015.

27. Entretien avec J. Azurar, 28 février 2017.

franchise avec Marriott Licensing Compagny Sarl pour l'utilisation de la marque J. W. Marriott afin d'implanter un luxueux hôtel d'affaires à Naturalia, et d'attirer ainsi les femmes et les hommes d'affaires.

L'étude des rouages de Capitalia aboutit à la mise en lumière d'une innovation en matière d'usage du sol: l'émergence d'une entreprise spécialisée dans le financement d'objets urbains. Si la stratégie adoptée par ces acteurs privés vise à maximiser les profits sur un territoire très attractif, grâce à des outils et pratiques financières, il apparaît que les fonds d'investissement immobiliers étrangers n'ont pas les commandes sur le marché de San Pedro Garza Garcia. À l'inverse, ces acteurs s'insèrent dans des flux financiers mondiaux [Ffrench-David, 2009].

Conclusion

La planification du complexe urbain multifonctionnel Naturalia, ainsi que la régénération urbaine du District El Bosquet par une entreprise de gestion de fonds immobiliers témoignent d'une forme de financiarisation de la production urbaine caractérisée par l'usage combiné d'outils internationaux et de capitaux locaux. L'ancrage d'une élite à la fois politique, économique et sociale dans le territoire de San Pedro Garza Garcia permet ici une reconversion du capital industriel qui, comme dans de nombreuses métropoles, s'effectue dans le secteur immobilier [David, 2013]. Les familles qui ont planifié et construit la ville industrielle produisent aujourd'hui la ville globale, déterritorialisée de l'ancien espace industriel pour se rapprocher de la finance, des holdings, pour créer une ville témoin, insérée dans des espaces patrimoniaux de luxe. Cette mutation s'opère grâce au cumul des fonctions politiques et économiques qui favorise une plus grande flexibilité normative et autorise une maximisation des rendements.

L'étude des convergences entre ces acteurs de marché a permis de penser la ville comme une construction sociale basée sur les relations de pouvoir qui s'élaborent entre des acteurs stratégiques. En termes de gouvernance urbaine, la domination des acteurs privés dans sa planification favorise la production de nouveaux objets urbains. La collusion des acteurs privés et publics est forte, dans un contexte où ils émanent du même microcosme social et familial. Par conséquent, à l'instar des promoteurs, les instances publiques se comportent comme des acteurs de marché, en valorisant les atouts les plus sûrs du territoire. L'analyse de la financiarisation de la production urbaine – illustrée ici par l'aménagement privé d'un pan de ville par l'élite de Monterrey – et ses relations avec les institutions gouvernementales locales, offrent une nouvelle dimension à la compréhension des pratiques locales de régénération urbaine et de leur rôle dans les mutations de l'organisation des économies mondiales.

Le fait que l'aménagement urbain et la création de grands projets pensés grâce à des logiques financières créent de la valeur afin d'être générateurs de profit,



engendre un développement urbain localisé dans des zones à forte plus-value foncière, concentrant les sièges d'entreprises mondiales, de luxueuses résidences ainsi que des services privatisés. La reconversion du capital et du foncier industriel témoigne du passage du capitalisme industriel à une nouvelle phase, celle du capitalisme financier, dans une dynamique localisée.

À San Pedro Garza García, l'adoption de stratégies capitalistes par les acteurs de la gouvernance urbaine aboutit à la légitimation d'opérations urbaines au nom de la compétitivité, à la consolidation de territoires exclusifs comme unique environnement possible pour le capital et à un accroissement des tendances historiques de polarisation des revenus dans une société déjà inégalitaire et fragmentée.

BIBLIOGRAPHIE

- ATTUYER K., GUIRONNET A. & HALBERT L., 2012, « La ville à 7% », *Urbanisme*, vol. 384, p. 72-74.
- BEAUREGARD R. & HAILA A., 2000, "The unavoidable continuities of the city", dans P. MARCUSE & R. VAN KEMPEN (dir.), *Globalizing Cities. A new spatial order*, Oxford, Blackwell, p. 22-36.
- BECATTINI, 2000, *Dal distretto industriale allo sviluppo locale*, Bollati Boringhieri, Turin, 251 p.
- BOISNIER C., 2012, « Le dispositif Siic, de la transparence fiscale à la financiarisation de l'immobilier », *Urbanisme*, n° 384, p. 46-47.
- CATTANEO Pineda R., 2011, "La financiarización de la ciudad: los fondos de inversión inmobiliaria y la emergencia de una nueva metrópolis", *Revista EURE-Revista de Estudios Urbanos*, vol. 37, n° 112, p. 5-22.
- CHARDAVOINE J., 2019, « Les dirigeants de grandes entreprises au Mexique au XXI^e siècle. La résistance du capitalisme familial face à la mondialisation », thèse de doctorat en sciences sociales, Paris, université Paris-Dauphine, 605 p.
- CERUTTI M., 1987, *Monterrey, Nuevo León, el noreste, siete estudios históricos*, Monterrey, UANL.
- CERUTTI M., 1988, *Monterrey, siete estudios contemporáneos*, Monterrey, UANL.
- CHRISTOPHERS B., 2011, "Revisiting the urbanization of capital", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 6, n° 101, p. 1347-1364.
- CITRON P., 2017, « Produire la ville grâce aux opérateurs immobiliers : quel modèle pour l'aménagement privé en zone dense ? », *Métropoles*, n° 20, p. 1-18.
- DAUMAS J.-C., 2007, « Districts industriels : du concept à l'histoire », *Revue économique*, vol. 58, p. 131-152.
- DAVID L., 2013, « La production urbaine de Mexico : entre financiarisation et construction territoriale. Une analyse de l'insertion du réseau financier transnational dans les marchés d'immobilier d'entreprise », thèse de doctorat en science politique, université de Paris-Est, 406 p.
- DAVID L. & HALBERT L., 2013, "Entering by the window when the door is locked. Finance capital, actor-network theory and the struggle over calculative agencies in the business property markets of Mexico city metropolitan region", *Regional Studies*, vol. 48, n° 3, p. 516-529.
- FIELDS D., 2014, "The Rise of the corporate Landlord. The institutionalization of the single-family rental market and potential impacts on renters", rapport publié par Homes For All Campaign of Right To The City Alliance, 28 p.
- FLORES C., 2017, "Correlacion historica entre actores licitos e ilicitos en el noreste", dans *Violentar la vida en*

- el norte de México. Estado, traficos y migraciones en la frontera con Texas, Mexico, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social.
- FRENCH-DAVID R., 2009, "Crisis global, flujos especulativos y financiación innovadora para el desarrollo", *Cepal*, n° 97, p. 57-76.
 - GUIRONNET A. & HALBERT L., 2016, "The Financialization of Urban Development Projects: Concepts, Processes, and Implications", *Urban Studies*, vol. 53, n° 7, p. 1442-1464.
 - HAILA A., 1988, "Land as a financial asset: the theory of urban rent as a mirror of economic transformation", *Antipode*, vol. 20, n° 2, p. 79-101.
 - HAILA A., 2007, "The market as the new emperor", *International Journal of Urban and Regional Research*, n° 31, p. 3-20.
 - HARVEY D., 1982, *The limits to capital*, Oxford, Blackwell, 512 p.
 - HAILA A., 2016, "Urban land rent. Singapore as a property state", *Métropoles*, n° 19, version électronique non paginée.
 - HALPERN C. & POLLARD J., 2013, « Les acteurs de marché font-ils la ville ? », *EspacesTemps.net*, version électronique non paginée.
 - HARVEY D., 1982, *The limits to capital*, Oxford, Blackwell.
 - HEINRICH D., NUISSL H. & RODRIGUEZ SEEGER C., 2009, "Dispersión urbana y nuevos desafíos para la gobernanza (metropolitana) en América Latina: el caso de Santiago de Chile", *Eure*, n° 35, p. 29-46.
 - INEGI, 2014, *Censo económico nacional*.
 - KAIKA M. & RUGGIERO L., 2016, "Land Financialization as a 'lived' process: The transformation of Milan's Bicocca by Pirelli", *European Urban and Regional Studies*, vol. 23, n° 1, p. 3-22.
 - LE GARREC S., 2006, « Le renouvellement urbain, la genèse d'une notion fourre-tout », *Plan Urbanisme Construction Architecture*, Puca, Paris, 91 p.
 - LEFEBVRE H., 1970, *La Révolution urbaine*, Paris, Gallimard, 256 p.
 - LINOSSIER R., 2009, « Le projet urbain au service du développement économique et international: la Cité internationale de Lyon », dans B. JOUVE. et al. (dir.), *Lyon, la production de la ville*, Lyon, Éditions Parenthèses, p. 172-193.
 - LORRAIN D., 2013, « La ville et les marchés: ce qui change au début du xxi^e siècle », *EspacesTemps.net*, version électronique non paginée.
 - MAURICE R., 2017, « L'inversion des rôles ? Aménageurs, promoteurs immobiliers et pouvoirs publics dans la régulation des ZAC du Grand Lyon », *Métropoles*, n° 20, version électronique non paginée.
 - MARSHALL A. & MARSHALL P., 1879, *The Economics of Industry*, Londres, Macmillan, 256 p.
 - MELÉ P., 1998, « Monterrey: construire un centre pour la métropole moderne », dans *Patrimoine et action publique au centre des villes mexicaines*, Paris, Éditions de l'IHEAL, p. 167-183.
 - MONNET J., 1999, *Ville et pouvoir en Amérique. Les formes de l'autorité*, Paris, L'Harmattan, 190 p.
 - MOULAERT F., RODRIGUEZ A. & SWYNGEDOUW E., 2003, *The globalized city. Economic restructuring and social polarization in European cities*, Oxford, Oxford University Press, 302 p.
 - ORELLANA A., 2009, "La gobernabilidad metropolitana de Santiago: la dispar relación de poder de los municipios", *Eure*, vol. 35, n° 104, p. 101-120.
 - PALACIOS L., 2007, "Consolidación corporativa y crisis económica en Monterrey 1970-1982", dans *Nuevo León en el siglo XX: Industrialización, del segundo auge industrial a la crisis de 1982*, Monterrey, Fondo Editorial Nuevo León, p. 206-244.
 - PALACIOS L. (dir.), 2010, *Cuando México enfrenta la globalización. Permanencias y cambios en el Área Metropolitana de Monterrey*, primera edición, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León en coedición con El Colegio de la Frontera Norte, el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, la



- Universidad de Monterrey, la Normal Miguel F. Martínez y el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamérica, Primera Edición, Monterrey, 482 p.
- PEYNICHOU L., 2017, « La verticalisation de Mexico: une nouvelle forme d'urbanité ? Le cas de Plaza Carso à Nuevo Polanco », *Géocarrefour*, vol. 91, n° 2, version électronique non paginée.
 - PIRON O., 2002, *Renouvellement urbain*, Paris, Puca, 66 p.
 - ROUANET H., 2016, « Quand les grands promoteurs immobiliers fabriquent la ville en Inde. Regards croisés sur Bangalore et Chennai », thèse de doctorat d'aménagement urbain, université Paris-Est, Paris, 307 p.
 - SASSEN S., 2005, *The Global City*, New Jersey, Princeton University Press, 397 p.
 - THEURILLAT T., 2011, « La ville négociée : entre financiarisation et durabilité », *Géographie, économie et société*, vol. 13, n° 3, p. 225-254.
 - VILLARREAL Ana, 2015, "Fear and spectacular drug violence in Monterrey, in violence at the urban margins", dans P. BOURGOIS *et al.*, *Violence at the Urban Margins*, Oxford, Oxford University Press, p. 135-161.
 - WOOD A., 2004, "The scalar transformation of The U.S. commercial property-development industry: A cautionary note on the limits of globalization", *Economic Geography*, vol. 80, n° 2, p. 119-140.

RÉSUMÉ

DE LA VILLE USINE À LA VILLE GLOBALE. QUAND LES CHEFS D'ENTREPRISE DEVIENNENT INVESTISSEURS (MONTERREY, MEXIQUE)

À San Pedro Garza Garcia, l'une des municipalités les plus riches du Mexique, située dans l'Aire métropolitaine de Monterrey, les acteurs du marché mobilisent de nouveaux outils et de nouvelles sources de capitaux dans des projets urbains. Aux mains d'une grande famille, ces espaces sont urbanisés ou rénovés sous forme de nouveaux objets urbains : des complexes urbains multifonctionnels privés et partiellement fermés. Cet article révèle les stratégies des élites locales, depuis la décision d'intervenir dans un secteur à forte valeur immobilière jusqu'à la conduite de négociations avec les acteurs politiques locaux, en passant par la mobilisation d'outils financiers. Il s'agit d'analyser la transition du capitalisme industriel au capitalisme financier, en mettant en évidence que les changements de gouvernance urbaine apportent alors des réponses aux besoins des élites traditionnelles locales, faisant écho aux demandes des élites financières mondiales.

RESUMO

DE CIDADE INDUSTRIAL À CIDADE GLOBAL: QUANDO OS EMPRESÁRIOS SE CONVERTEM EM INVESTIDORES (MONTERREY, MÉXICO)

Em San Pedro Garza Garcia, uma das mais ricas municipalidades mexicanas, localizada na área metropolitana de Monterrey, os atores do mercado mobilizam novas ferramentas e novas fontes de capitais em projetos urbanos. Nas mãos de uma grande família, estes espaços são urbanizados ou renovados como "novos objetos urbanos": complexos urbanos multifuncionais privados e parcialmente fechados. Este artigo revela as estratégias das elites locais, desde a decisão de intervir em um setor de grande valor imobiliário, passando pela mobilização de ferramentas financeiras até a condução de negociações com os atores políticos locais. Analisa-se a transição do capitalismo industrial ao capitalismo financeiro, evidenciando que

as mudanças na condução dos projetos urbanos trazem respostas às necessidades das elites tradicionais locais que, por sua vez, ecoam as demandas das elites financeiras mundiais.

ABSTRACT

FROM FACTORY CITY TO GLOBAL CITY: WHEN ENTREPRENEURS BECOME INVESTORS. A CASE STUDY IN MONTERREY (MEXICO)

In San Pedro Garza García, one of the richest Mexican municipalities, market players are mobilizing new tools and new sources of capital in district-level projects. In the hands of a large family, these spaces are urbanized or renovated in the form of new urban objects: a private multifunctional urban complex.

This article reveals the strategies of the local elites, from the decision to intervene in a sector with high real estate value, through the mobilization of financial tools, and the conduct of negotiations with local political actors. This work testifies the transition from industrial capitalism to financial capitalism, with changes in urban governance providing answers to the needs of local traditional elites echoing the demands of global financial elites.

Texte reçu le 18 novembre 2019, accepté le 22 juin 2020

MOTS-CLÉS

- elites
- projet d'aménagement (ou gestion immobilière)
- gouvernance urbaine
- financiarisation
- Mexique

PALAVRAS-CHAVE

- elites
- projeto de planejamento
- governança urbana
- financeirização
- México

KEYWORDS

- elites
- urban development projects
- urban government
- financialization
- Mexico

LECTURES



Stephen E. Lewis, *Rethinking Mexican Indigenismo. The INI's Coordinating Center in Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2018, 352 p.¹

El Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil (CCI) en los Altos de Chiapas al sureste de México fue creado para generar proyectos de integración nacional dirigidos a los pueblos mayas tseltales y tsotsiles.² Fue el primero entre los que estableció el Instituto Nacional Indigenista (INI) fundado por el gobierno mexicano tres años antes. En esta obra, Stephen Lewis reconstruye el trabajo del CCI entre 1950 y 1970 y muestra cómo las circunstancias sociales, las iniciativas de los actores y las coyunturas políticas locales determinaron sus acciones en el campo. Sin negar las críticas que se le han hecho al indigenismo desde la década de 1970, Lewis propone complejizar el análisis de esa política a partir de un acercamiento a los archivos del CCI. Estudia los documentos de circulación interna

y los complementa con datos obtenidos en entrevistas con actores directos de la institución. Emplea publicaciones periódicas y una extensa bibliografía para estudiar situaciones concretas y secuelas de la acción indigenista. Evidencia las dinámicas cotidianas y diversas posiciones ideológicas en el desarrollo de los programas de modernización social.

El libro se divide en tres partes que constituyen tres ángulos analíticos complementarios. La primera parte, "The Utopian Project" (cap. 1-3), describe, en su primer capítulo, el perfil de los antropólogos relacionados al CCI y analiza cómo los términos "indígenas" y "ladinos" se definían por las jerarquías socioeconómicas locales más que por características intrínsecas de las personas. Después presenta a los promotores culturales, jóvenes hablantes de tsotsil y tseltal con cierto nivel de bilingüismo y alfabetización en español. El segundo capítulo discute su rol ambiguo como mediadores institucionales vinculados a caciques locales y misioneros evangélicos. Los indigenistas buscaron inculcar en los promotores el sentido de lo que llamaban la "mística indigenista", esto es, el compromiso y la convicción por cambiar de manera positiva las relaciones de coexistencia entre indígenas y ladinos. Esa base ideológica, como explica el tercer capítulo, contribuyó a que los programas de economía comunitaria, educación bilingüe y salud constituyeran verdaderas innovaciones de política social.

Los antropólogos, lingüistas, médicos, enfermeras, ingenieros, maestros y trabajadores sociales del CCI

1. Este libro ha sido publicado en español bajo el título *Repensando el indigenismo mexicano. El Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista en los Altos de Chiapas y el destino de un proyecto utópico*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, 2020 (trad. Silvia Jiménez Barba).
2. En los documentos oficiales del INI se usa z en la escritura de estas lenguas, aunque desde 1999 se usa la s. En este texto, tal como en el libro de Lewis se usa z para referir al CCI y s en el resto de los casos.

encararon tensiones y luchas que se desarrollan en la segunda parte (cap. 4-9). El cuarto capítulo, basado en un informe que entonces se ocultó, muestra la confrontación entre los intereses de poder local y el CCI, en un contexto determinado por el acaparamiento en el negocio de las bebidas alcohólicas, la venta clandestina y la complicidad de las autoridades del gobierno local con los caciques. A continuación, el quinto capítulo describe la cancelación de algunos proyectos, la retención de las cooperativas comerciales por las familias con mejor posición económica y el decaimiento del programa de agricultura por la escasez de tierras. Lewis evidencia que el CCI trabajó sin aliados de las instituciones locales debido a las divergencias con los curas católicos, los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano, los políticos locales y los maestros rurales. Esa precariedad motivó la improvisación de vías de trabajo económicas. Las campañas de educación colectiva utilizaron un peculiar instrumento: los títeres. Así, como muestra el capítulo sexto, el Teatro Petul promovió la educación bilingüe y la escolaridad, además de instruir sobre temas de economía local, higiene y salud. El séptimo capítulo evidencia el carácter plural de los programas médicos que usaron los recursos de la medicina científica sin desdeñar las prácticas curativas tradicionales. Lewis discute cómo la apropiación de los títeres fortaleció las creencias y prácticas acerca de lo sobrenatural. En la década de 1960, el INI transfirió los programas de educación, salud y obras urbanas a

dependencias gubernamentales con mayor presupuesto. Esos cambios, nos revela el capítulo octavo, significaron un fracaso, al abandonar las experiencias y políticas innovadoras del CCI. En los años setenta los pobladores de los Altos comenzaron a emigrar hacia la selva en busca de mejores tierras. Para el historiador, este movimiento representó la derrota y la decadencia del CCI.

Entre las críticas al indigenismo resalta la conversión de los promotores culturales en caciques. Al respecto, el noveno capítulo explica los elementos de tensión social incrementada por la prosperidad económica de los promotores y las posiciones políticas que algunos ocuparon. En ese contexto, el obispo Samuel Ruíz creó la Misión Chamula que impulsó el liderazgo de jóvenes catequistas en diversas actividades eclesíásticas y comunitarias, lo cual provocó fuertes rivalidades con los caciques de Chamula. En el último capítulo de esta segunda parte, Lewis reconstruye y esclarece el primero de muchos enfrentamientos que derivaron en expulsiones violentas de población. Pero más allá de estas tensiones, queda claro que sus hábitos de consumo, aspiraciones económicas, laborales y de escolarización ya no encontraban solución en los programas del INI. Por otra parte, el personal del CCI cambió y hubo una crisis interna debido a la escasez de recursos, la incapacidad de responder a las nuevas realidades sociales y las suspicacias acerca de quiénes mantenían realmente los principios de la mística indigenista. Además, en el ámbito nacional, se vivía una crisis



política acentuada con el movimiento estudiantil de 1968 y se avecinaba una depresión económica.

El impacto de estas transformaciones sociales, institucionales, políticas y económicas se analizan en la tercera parte del libro “Crisis, Rekindled Populism, and the Fate of Mexican Indigenismo” (cap. 10-11). Aquí se retoman las críticas que las nuevas generaciones de antropólogos y otros especialistas hicieron al INI, señalando el carácter paternalista del indigenismo, la extinción de las culturas indígenas y cuestionando los objetivos reales de la antropología mexicana. En defensa, algunos indigenistas subrayaron el arduo trabajo en las comunidades y argumentaron que los derechos civiles de los indígenas para recibir tratamientos médicos adecuados, vivienda, servicios urbanos y educación estaban por encima de esas preocupaciones.

En esos últimos años del periodo analizado, incrementó el presupuesto del INI, pero no se reflejó en proyectos adecuados a las circunstancias. El CCI dejó de funcionar y en un intento por forjar un nuevo tipo de indigenismo se creó la Escuela de Desarrollo Rural, dirigida por una de las antropólogas más críticas. Pero las crisis nacionales y la propia complejidad de las relaciones de poder en los Altos terminaron por ahogar esos esfuerzos. Esta parte esclarece el tránsito hacia un indigenismo que se configura a partir de 1970, al que Lewis llama *pan-indígena* porque los pueblos indígenas se apropiaron de una identidad común a nivel nacional y se organizaron para trabajar en la solución de

sus problemas comunes. En Chiapas, representantes de grupos étnicos distintos hicieron a un lado sus diferencias para luchar por obtener tierras, combatir a los caciques y establecer medios de comunicación masiva en sus lenguas.

En suma, las conclusiones más notables de este libro son dos. Primero, que a pesar de la presencia de otras instituciones e incluso del INI a nivel federal, el CCI trabajó en solitario por muchos años. Segundo, que a pesar del paternalismo, la emergencia de una identidad común entre los indígenas mexicanos fue posible, al menos en parte, por las acciones de formación ciudadana que realizaron los indigenistas. Lewis sugiere que el trabajo del CCI en los Altos de Chiapas sentó ciertas bases para el levantamiento zapatista de 1994 que exigió el cumplimiento pleno de los derechos de la población indígena de México. Aunque, se extraña mayor análisis sobre cómo fue la apropiación de la educación ciudadana, sus secuelas y los elementos concretos que abonaron a la construcción de una identidad pan-indígena. Por otra parte, se analiza poco la dimensión del CCI como espacio de formación antropológica y el papel de los profesionales que contribuyeron a forjar los programas indigenistas, además de mayores detalles sobre las formas de trabajo interinstitucional en la realización de acuerdos y convenios. Todo lo cual confirma la importancia de repensar el indigenismo.

Esta obra aporta a los historiadores especializados elementos para visualizar las coyunturas, las contradicciones, las prácticas de ensayo y error

en el desarrollo y la transformación del indigenismo mexicano. Sus planteamientos tienen alcances para estudiar los indigenismos en otros países. Para quienes estudian la historia regional de Chiapas es un libro imprescindible para comprender las relaciones de poder y política locales. Finalmente, a los antropólogos interesados en conocer el desarrollo de la disciplina, muestra los dilemas que los funcionarios enfrentaron al ver comprometidos sus principios científicos y sus convicciones éticas en la gestión y puesta en práctica de los proyectos políticos. Además, aporta a la reflexión sobre la construcción teórica de la antropología mexicana. Por todo ello se trata de una investigación capital que abre múltiples diálogos y preguntas.

Susana Ayala Reyes
UNAM/Centro de Investigaciones
Interdisciplinarias en Ciencias y
Humanidades

Claire Launay Gama & Olivier Dabène (coord.), *Los efectos de los procesos participativos en la acción pública*, Buenos Aires, Teseo, 2019, 234 pp.

El despliegue de dispositivos de participación de actores de la sociedad civil en la acción pública ha sido un campo de indagación altamente prolífico en América Latina. Especialmente debe entenderse en el marco de los procesos que redefinieron los vínculos entre Estado y sociedad civil sucedidos a partir de las transiciones y consolidaciones a la democracia, la instauración de la agenda neoliberal o las experiencias gubernamentales denominadas “progresistas” de comienzos del presente siglo.

Esta nueva contribución coordinada por Claire Launay Gama y Olivier Dabène analiza un conjunto de experiencias no sólo recientes de participación de actores no estatales, sino de dispositivos escasamente conocidos, en cinco países latinoamericanos: Chile, Argentina, Brasil, Paraguay y Colombia. Lo hace apoyándose en estudios de casos con exhaustivos trabajos de campo. Se trata del producto de la labor de investigadores y especialistas en el marco del proyecto “Gobernanza y participación ciudadana en América Latina” que articula la acción de dos instituciones, una de corte académico (Observatorio Político de América Latina y el Caribe, Sciences Po Paris) y otra ligada al activismo y la incidencia política y social (Transparencia por Colombia, filial colombiana de Transparency International).



De acuerdo con los coordinadores, se trata de un proyecto que se propuso un doble objetivo: a) producir avances en el campo del conocimiento sobre los mecanismos de participación ciudadana; y, b) ofrecer herramientas a militantes y profesionales de la sociedad civil y de la cooperación internacional. La publicación incluye además de los cinco estudios de caso, un capítulo de análisis transversal sobre lecciones aprendidas y recomendaciones, y un epílogo que comprende un decálogo para potenciar la incidencia política de las organizaciones de la sociedad civil.

La introducción plantea las coordenadas o andariveles por donde se inscribirán y adquirirán sentido las contribuciones contenidas. Se trata de *una manera* de mirar la participación ciudadana en la acción pública. El libro parte de una constatación que permite hacer emerger el problema de investigación y su objeto de estudio. En el debate experto y en el del sentido común constantemente se afirma que la democracia está en crisis, lo cual la vuelve una suerte de verdad de Perogrullo. Empero se tienden a subestimar los progresos realizados en materia de profundización de la democracia. Éstos, de acuerdo con los autores, “pasan desapercibidos cuando se evalúa la democracia sólo por las condiciones de ejercicio de sufragio y las modalidades de la representación política. Empero cuando se desplaza la mirada a las prácticas participativas a nivel local emerge otro panorama” (p. 9). Los dispositivos que permiten a los ciudadanos discutir y aportar a la toma de decisiones se han incrementado; sin embargo,

la literatura experta que los aborda ha padecido de un sesgo positivo que tiende a invisibilizar las maniobras o degradaciones de las que pueden ser objeto. Pero si se lo estudia desde una adecuada distancia objetivamente podrá captarse cómo tales dispositivos logran contribuir a progresos democráticos significativos. Los más notables son los apoyados en “iniciativas espontáneas de individuos o de grupos ciudadanos que buscan poner a los gobiernos bajo vigilancia” (p. 9). Justamente, esto último define la perspectiva del libro. El interés está centrado en las modalidades y la incidencia de los dispositivos ciudadanos de vigilancia y control sobre la acción estatal.

El primer capítulo a cargo de Antonine Maillet, Antoine Faure y Sebastián Carrasco, titulado “Organizaciones ‘ciudadanas’ y coproducción de las políticas públicas. Ciudadano Inteligente, Espacio Público y la Agenda de Probidad en Chile (2015-2016)”, analiza el rol jugado por tres entidades en el proceso de posicionamiento de una agenda sobre probidad y financiamiento de la vida política en Chile. En una primera fase se trató de las organizaciones “Ciudadano Inteligente” y “Espacio Público” y, posteriormente, se sumó el “Observatorio Anticorrupción” que surge de la acción conjunta de los dos anteriores. El escrito revela cómo fue la articulación entre las agencias gubernamentales del Estado chileno y las mencionadas organizaciones de la sociedad civil. El papel desempeñado por éstas últimas revela la dificultad de ubicarlas en un lugar predeterminado y como su constitutiva ubicuidad las lleva a ocupar

la interseccionalidad de categorías tan diversas como grupos de interés y de presión, *lobbies*, *think tank* y hasta organizaciones de tipo *watchdogs*. Distinto parece ser el “Observatorio” que asume un perfil de grupo de interés siguiendo el repertorio tradicional del *lobby*.

La segunda contribución titulada “Poner el cuerpo’. La contingencia del círculo entre formatos de involucramiento y efectos en las formas de participación de la era digital” de Rocío Annunziata plantea un riguroso análisis sobre la eficacia de los dispositivos de participación y control ciudadano *online* en Argentina. La literatura experta suele indicar que esta forma de participación requiere un mínimo esfuerzo personal y está más ligada a la autosatisfacción que a los objetivos políticos de la acción; una “forma perezosa de hacer política” (p. 53). A partir del estudio comparado de una movilización contra la violencia de género (#NiUnaMenos) y la plataforma de peticiones Change.org el capítulo trabaja los efectos de las movilizaciones a través de las redes sociales (institucionales; político-electorales; sociales y culturales; y en los actores) y construye una tipología de movilizaciones que toma forma de *continuum* través de dos polos: el simple *like* que ella califica de “poroso”; y, en el otro extremo, la marcha en el espacio público. De la investigación surge que, además del trabajo o la inversión de recursos (tiempo, dinero, *expertise*, organización), otros elementos se comprometen en la participación en la era digital tales como la exposición de sí mismo, la publicitación de las posturas y hasta de la propia

identidad. Estos pueden involucrar un compromiso que muchas veces el cara a cara de las movilizaciones masivas puede dejar en el anonimato.

Marie-Hélène Sa Vilas Boas, en “Los efectos de la participación ciudadana desde una perspectiva relacional. El caso de las conferencias de mujeres de Recife y Londrina (Brasil)”, se interesa por dos dispositivos de participación similares en dos ciudades de Brasil. Estos son expresión de la política pública denominada “Conferencias de Mujeres” creada bajo la presidencia de Lula da Silva (2004-2010). Analiza las diferentes apropiaciones y usos de esta iniciativa, desplegada en dos contextos locales de implementación. El trabajo busca superar las aproximaciones que se dieron para analizar dispositivos como los presupuestos participativos donde la literatura se centraba en una serie de dimensiones (tradicción asociativa local, diseño del dispositivo y voluntarismo del gobierno) que tendían a plantear una distinción estricta entre Estado y sociedad civil. Desde aquí el trabajo propone la necesidad de observar las interacciones entre poderes públicos y sociedad civil. El escrito relata que en el caso de Recife la política fue implementada en el 2002 a través de la “Coordinación de la Mujer” la cual se integró formalmente al gabinete del alcalde. En Londrina fue en 1998 a través de la “Secretaría de Mujeres” sin inscripción institucional dentro del ejecutivo municipal. El análisis realizado sobre las dinámicas de ambas unidades administrativas revela diferencias de peso que tuvieron en términos de autoridad



legal, establecimiento de competencias y de monopolio sobre áreas de intervención específicas en la agenda de género. Elementos que derivaron en efectos diferenciales entre ambas experiencias.

El cuarto capítulo titulado “Innovación institucional, rendición de cuentas y control ciudadano en Paraguay. El caso del Fondo para la Excelencia de la Educación y la Investigación (FEEI)”, a cargo de Damien Larrouqué, analiza una propuesta institucional de nuevo cuño que permitió desarrollar el control ciudadano en un país con escasas experiencias de este tipo. El texto analiza el FEEI como iniciativa ciudadana. Puntualmente se trató de un grupo de periodistas que buscó proteger el fondo proveniente de la renegociación de un acuerdo con Brasil sobre los beneficios generados por una represa hidroeléctrica en el río fronterizo (Itaipú). El trabajo de *lobby* realizado condujo a la adopción de una ley para garantizar el buen uso de los recursos destinados a la educación previniendo —de acuerdo con el autor— tentativas de malversación. En la descripción pormenorizada que se realiza de la iniciativa se indica que el consejo de gestión del fondo al estar integrado por representantes de la sociedad civil logró imponer incluso ciertas decisiones a los funcionarios públicos, lo cual contribuyó a la transparencia de la gestión del fondo.

Finalmente, el capítulo “Espacios de diálogo público en contextos de polarización política. Control ciudadano al proceso de paz y al sector extractivo en Colombia”, de Claire Launay Gama y Ana Carolina González, analiza la

vigilancia ciudadana en el contexto de una sociedad con alta polarización política como es la Colombia contemporánea y en dos campos temáticos complejos: a) los procesos de pacificación (en particular, a partir del Acuerdo de Paz); y, b) la explotación de los recursos naturales (fundamentalmente, desde la puesta en marcha de la Iniciativa de Transparencia de la Industria Extractiva). Ambas acciones fueron conducidas por dos organizaciones de la sociedad civil: “Transparencia por Colombia” y “Foro por Colombia”. Respecto al primer tema se explica por qué se avanzó en poner bajo control ciudadano un conjunto de medidas destinadas a pacificar de manera sostenible el país; mientras que, respecto al tópico minero, por el contrario, ha desarrollado poco la participación ciudadana a excepción de algunos casos de consultas previas en las comunidades concernientes. Las autoras consideran que si bien han existido avances en términos de transparencia y rendición de cuentas ninguna de las dos experiencias logró resolver el delicado problema de la representatividad de los actores sociales llamados a integrar los dispositivos deliberativos.

Desde lo expuesto, la publicación contribuye en un registro teórico-práctico a un campo de vital importancia para el fortalecimiento de la democracia en la región. Empero quizás la principal crítica que pueda hacerse alude a las concepciones sobre el Estado y la sociedad civil que parecen funcionar como supuestos no explicitados. La puesta en primer plano de la sociedad civil y sus organizaciones tuvo sus orígenes más

contemporáneos en los procesos de “resurgimiento o reemergencia” societarista frente a los autoritarismos estatales [Garretón, 1996; Olvera, 1999; Torres Rivas, 2001]. Luego esta primera invocación, como diría Lechner [1995], se entroncó sin adecuadas distinciones a otras al amparo de los procesos de reforma neoliberal del Estado. Especialmente, aquella que hizo de la crítica lapidaria hacia el Estado —denominado indistintamente como “burocrático— social, interventor y/o desarrollista”—su eje de confrontación [Franco, 1996; Burki y Perry, 1998; Bresser Pereira y Cunill Grau, 1998]. Esta yuxtaposición en muchos casos impidió distinguir la crítica hacia las formas históricas que asumió la estatalidad con el cuestionamiento al Estado *tout court*. Buena parte de esta literatura societarista impuso la mirada más estrictamente liberal del Estado y la sociedad [Somers, 1995]. Desde aquí ambos se erigieron como esferas orgánicamente separadas, distintas y hasta inconexas. Asimismo, el Estado se constituyó en ámbito de sospecha el cual exige control y vigilancia permanentes [Bresser Pereira, 1998]. La sociedad civil, por su parte, debe protegerse y hasta defenderse de las injerencias e interferencias estatales. Ésta alberga ahora los mejores atributos, incluso aquellos que fueron perdidos por el Estado (o arrebatados a él). En ella radica el interés general, la transparencia, la ética pública, la solidaridad, etc. Una prolífica literatura dio cuenta de esto a través de la noción de “lo público no estatal” [Cunill Grau, 1997; Bresser Pereira y Cunill Grau, 1998]. No sólo eso, la sociedad se constituyó en el fundamento

mismo y único de la democracia [Cohen y Arato, 2000]. El Estado dejó de formar parte de esto también. Lo estatal será el espacio de la política, pero en su sentido más negativo, porque la polarización, el conflicto y la confrontación se oponen al pluralismo y la competencia que impregna el espacio social. Esto plantea serios problemas si realmente se quiere avanzar en la profundización de la democracia a través de un mayor involucramiento de todos los sujetos en la acción pública. En primer lugar, porque olvida que Estado y sociedad civil son resultado de procesos llevados a cabo por actores que participan en ambas esferas y por los efectos de sus (inter)acciones. Segundo, porque los problemas que se endilgan al Estado no son ajenos a la sociedad civil y a sus organizaciones, muchas veces se producen y reproducen en su propio seno. La ausencia de democracia interna, la opacidad en el financiamiento y en el manejo de los recursos, la manipulación de las agendas de acción, la corrupción, el clientelismo, la prevalencia de intereses estrictamente individuales y privados, la búsqueda del lucro, las acciones antisolidarias o antiéticas no son “esenciales” al Estado. Se trata de fenómenos sociales que exceden y desbordan su institucionalidad. Incluso aquellos atributos que dejaron de funcionar en el Estado y fueron trasladados al ámbito de la sociedad civil presentan serios problemas cuando sus reglas y principios fundamentales no pueden cumplirse. Esto resulta clave si se pretende comprender a cabalidad cómo los procesos participativos pueden conferir efectiva sustantividad a las democracias latinoamericanas.



BIBLIOGRAPHIE

- BRESSER-PEREIRA Luiz Carlos, 1998, "La reforma del Estado de los años '90. Lógica y mecanismos de control", *Desarrollo Económico*, vol. 38, n° 150, p. 517-550.
- BRESSER-PEREIRA Luiz Carlos & CUNILL GRAU Nuria (ed.), 1998, *Lo público no estatal en la reforma del Estado*, Buenos Aires, Paidós/CLAD.
- BURKI Shahid Javed & PERRY Guillermo, 1998, *Más allá del consenso de Washington: la hora de la reforma institucional*, Washington, Banco Mundial.
- COHEN Jean & ARATO Andrew, 2000, *Sociedad Civil y Teoría Política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CUNILL GRAU Nuria, 1997, *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social*, Caracas, CLAD/Ediciones Nueva Sociedad.
- GARRETÓN Manuel Antonio, 1996, "Movimientos sociales y procesos de democratización. Un marco analítico", *Excerpta*, n° 2, p. 1-11.
- LECHNER Norbert, 1995, "La problemática invocación de la sociedad civil", *Espacios*, n° 4, p. 4-20.
- OLVERA Alberto J., 1999, "Los modos de la recuperación contemporánea de la idea de la sociedad civil", en Alberto J. OLVERA (coord.), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, México, Colegio de México, p. 27-53.
- SOMERS Margaret R., 1995, "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere", *Sociological Theory*, vol. 13, n° 3, p. 229-274.
- TORRES RIVAS Edelberto, 2001, "La sociedad civil en la construcción democrática", *Espacios*, n° 14, p. 3-17.

Analía Minteguiaga
Instituto de Altos Estudios
Nacionales (Ecuador)

Émilie Dupuits, *Naviguer à contre-courant ? Les mobilisations transnationales pour une gouvernance communautaire de l'eau et des forêts en Amérique latine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020, 280 p.

Cet ouvrage porte sur l'engagement transnational des réseaux d'organisations communautaires de gestion de l'eau et des forêts en Amérique latine. Il est issu d'une thèse de doctorat soutenue au Global Studies Institute de l'université de Genève en 2017. L'auteure révèle les mécanismes de construction transnationale des modèles de gouvernances communautaires à partir de l'étude de deux réseaux d'organisations : la Confédération latino-américaine des organisations communautaires de services d'eau potable et assainissement (Clocsas) et l'Alliance mésoaméricaine des peuples et forêts (AMPB). Elle dépeint les dilemmes que traversent ces réseaux dans leur engagement transnational. Ce dernier ne va pas sans créer l'exclusion de certaines organisations nationales par la dévalorisation de leurs pratiques, et l'adhésion aux principes du néolibéralisme vert. L'auteure construit un cadre conceptuel pour décrire les rapports de pouvoir qui se jouent lors de l'insertion de ces réseaux dans les arènes internationales et qui redéfinissent les modèles de gestion communautaire. En ce sens, la proposition théorique de l'ouvrage repose sur l'analyse des « configurations inter-espace » qui se forment entre trois

espaces: l'«espace de régionalisation», l'«espace de professionnalisation» et l'«espace de transnationalisation».

L'ouvrage comprend cinq chapitres. Après avoir présenté, dans le premier, le contexte d'émergence des réseaux étudiés, dans les chapitres suivants l'auteure décrit successivement le fonctionnement de chacun de ces espaces, avant de proposer, dans un dernier chapitre, une analyse des «configurations inter-espaces». Dans le premier chapitre, l'auteure identifie les facteurs qui expliquent la formation des réseaux transnationaux des organisations communautaires. L'engagement transnational ne s'explique pas seulement par les menaces des États néo-extractivistes, notamment à travers la création de politiques de marchandisation des ressources naturelles. Les trajectoires des *leaders* des deux réseaux, ainsi que leurs expériences dans la coopération internationale, jouent un rôle fondamental. Les acteurs du développement ont également un intérêt à rendre visibles ces organisations communautaires jusqu'à présent très marginalisées des arènes internationales.

Le deuxième chapitre décrit les dynamiques à l'œuvre au sein de l'«espace de régionalisation» (comprendre à l'échelle latino-américaine) où les réseaux d'organisations communautaires se forment en intégrant – et en excluant – certaines organisations nationales. La formation d'un réseau transnational suppose de définir des critères d'adhésion reposant sur une définition partagée de la gestion communautaire. Faute de consensus en raison de l'existence

d'une pluralité de représentation et de pratique de gestion communautaire, l'auteure montre comment l'AMPB et la Cloccas harmonisent ou uniformisent les pratiques pour mettre en avant un modèle de gouvernance unique. Alors qu'au cours de ce processus l'AMPB respecte la pluralité des organisations locales en mettant en avant l'idée d'une gestion forestière autonome et son «modèle de la territorialité», la Cloccas impose le «modèle de l'associativité» ce qui crée des résistances et exacerbe les tensions entre les organisations nationales.

Dans le troisième chapitre, l'auteure montre comment l'intégration des réseaux d'organisations communautaires dans l'«espace d'internationalisation» influence la construction des modèles communautaires par le recadrage des normes globales. La Cloccas et l'AMPB déploient des stratégies opportunistes pour capter les ressources politiques et financières offertes par les acteurs du développement. La reconnaissance du droit humain à l'eau représente pour la Cloccas une opportunité de promouvoir le «modèle de l'associativité». Néanmoins, le rapprochement des experts internationaux la distancie des mouvements plus contestataires. L'AMPB, quant à elle, inscrit le «modèle de la territorialité» en opposition au programme Redd+, ce qui contribue à politiser son modèle de gouvernance par la mise en avant la sécurisation des droits territoriaux.

Le quatrième chapitre propose une analyse des modalités de professionnalisation adoptées par la Cloccas et



l'AMPB. La mobilisation internationale des réseaux transnationaux d'organisations communautaires repose sur le soutien technique, politique et financier des acteurs du développement, ce qui induit une professionnalisation des organisations et, à moyen terme, une transformation de leurs représentations des modèles de gouvernance communautaire. L'intégration des réseaux dans cet « espace de professionnalisation » implique une appropriation des pratiques proposées par les partenaires externes, impliquant souvent l'adoption d'une approche gestionnaire de la gouvernance communautaire compatible avec le néolibéralisme vert. Pour sa part, la Closcas soutient la formalisation des organisations locales, ce qui suscite de vives critiques par certains de ses membres. Elle défend une logique entrepreneuriale et gestionnaire du « modèle de l'associativité », au détriment de la valorisation de l'expertise communautaire. Les *leaders* de l'AMPB, quant à eux, détournent l'injonction de la formalisation des organisations, renforcent stratégiquement les compétences techniques de ses membres dans le but de répondre aux demandes des bailleurs, et valorisent l'expertise communautaire par la production d'étude.

Le dernier chapitre de l'ouvrage interroge les effets de la transnationalisation des réseaux d'organisations communautaires sur leur durabilité. L'auteure analyse les « configurations inter-espaces » en saisissant les articulations et les blocages entre les « espaces de régionalisation », « d'internationalisation » et « de professionnalisation ».

Ils donnent à voir la production par ces réseaux d'« exclusions culturelles » de certaines organisations nationales ainsi qu'une adaptation aux pratiques de gestion néolibérale. Ces deux processus menacent la durabilité des acteurs étudiés, le développement local et la reconnaissance des organisations communautaires par les gouvernements nationaux, raison pour laquelle plusieurs acteurs locaux les contestent, venant ainsi fragiliser les réseaux transnationaux d'organisations communautaires.

Cet ouvrage vient combler un véritable vide dans la littérature afférente à la gestion des eaux et des forêts, puisque les réseaux transnationaux d'organisation communautaires n'avaient pas fait l'objet d'études préalables. Il montre avec minutie le fonctionnement interne des réseaux transnationaux d'organisations communautaires, ainsi que les relations qu'ils nouent avec les acteurs du développement et de la coopération internationale. On comprend alors les difficultés qu'affrontent ces deux réseaux et les choix politiques qui se posent à eux. Toutefois, en termes méthodologiques, la recherche ne va pas sans soulever un certain nombre de questions. En premier lieu, les typologies des différents modèles de gestion communautaire des eaux et des forêts présentées en introduction ne sont pas justifiées empiriquement, ce qui fragilise nécessairement l'argumentaire déployé tout au long de l'ouvrage. Par ailleurs, l'enquête repose principalement sur les discours des *leaders* et, dans une moindre mesure, des partenaires externes (acteurs du développement).

La faible présence des représentants étatiques ou des organisations nationales et locales, ainsi que l'absence d'observation des pratiques quotidiennes de gestion communautaire des ressources naturelles – autrement dit une absence de terrain –, peuvent ainsi surprendre le lecteur. Par ailleurs, les études de cas locaux reposent uniquement sur des entretiens réalisés auprès du Réseau d'organisations sociales et communautaires de gestion de l'eau (Roscgae) de l'Équateur et l'Association des communautés forestières du Petén (Acofop). De ce fait, plusieurs idées avancées dans l'ouvrage n'ont pas d'ancrage empirique comme la marginalisation de certaines organisations et pratiques, la néo-libéralisation de ces dernières ou la faible durabilité des réseaux. On se demande alors si ces conclusions ne reposent pas, partiellement au moins, sur une réappropriation par l'auteure des discours des acteurs. En outre, une mise en perspective historique de l'objet d'étude aurait été utile afin de nuancer la qualification parfois hâtive de certains processus comme étant néolibéraux. Ainsi, lorsqu'est évoquée l'adaptation au néolibéralisme vert de la gestion communautaire sous l'influence internationale, on se demande en quoi, dans le cadre du Programme régional de renforcement des capacités, la proposition d'insérer le secteur privé pour renforcer l'efficacité des services, traduit-elle nécessairement un processus de néo-libéralisation ? De la même façon, en quoi l'intégration des organisations communautaires dans des structures formelles étatiques et la volonté de promouvoir des bonnes

pratiques se traduit-elle par une véritable néo-libéralisation des pratiques si celles-ci ne sont pas observées empiriquement ?

En outre, l'ouvrage n'offre pas toutes les conditions d'une lecture fluide. L'auteure utilise plusieurs notions et concepts sans les définir pleinement (associativité, politisation, gestion inter-culturelle), ce qui a parfois pour effet de donner l'impression d'une démonstration hors-sol. L'usage de la notion d'espace est maladroit et souvent inadapté, certainement en raison de l'étroitesse de la définition proposée (quelques lignes en introduction) ce qui contraste avec la fréquence de son emploi dans l'analyse. Par ailleurs, l'auteure utilise plusieurs notions géographiques sans en proposer de définitions solides (territoire, territorialité, territorialisation, régionalisation, etc.). Ainsi le territoire est-il tantôt une catégorie d'analyse, tantôt un critère de distinction dans une typologie et tantôt un sous-élément d'elle-même – quand il n'est pas défini comme un principe ou personnifié sous la forme d'organisation communautaire. Ces derniers éléments rendent donc le suivi de la démonstration ardu et fragilisent la portée des analyses proposées, ce qui est d'autant plus dommage que le sujet de cet ouvrage n'a jusque-là été que peu défriché.

Chloé Nicolas-Artero
 Université Sorbonne Nouvelle
 (IHEAL)
 Creda UMR 7227



Virginia García-Acosta (éd.), *The Anthropology of Disasters in Latin America. State of the Art*, Londres, Routledge, 2019, 233 p.

Publié chez Routledge dans la série «Routledge Studies in Hazards, Disaster Risk and Climate Change», dirigée depuis 2015 par le chercheur britannique Ilan Kelman qui est un spécialiste de la réduction des risques de catastrophe, ce volume est dédié à un état de l'art de l'anthropologie des catastrophes en Amérique latine. Virginia García-Acosta, anthropologue et historienne mexicaine qui fait partie des pionnières dans l'étude anthropologique et historique des désastres dans la région et dont les trois volumes qu'elle a coordonnés sous le titre *Historia y desastres en América Latina* sont désormais des classiques, a réalisé ici un important travail en réunissant des chercheurs de plusieurs pays et en les faisant travailler sur ce qui se produit en anthropologie sur la thématique des catastrophes dans chacun de leur pays. L'ouvrage constitue en ce sens une référence pour toute recherche dans ce domaine. Il présente, en plus d'une précieuse introduction rédigée par la coordinatrice du volume, des perspectives sur les travaux menés en Argentine, au Brésil, en Amérique centrale, en Colombie, en Équateur, au Mexique, au Pérou, en Uruguay et au Venezuela. Il met en lumière les points de convergence et les spécificités nationales de l'étude anthropologique des catastrophes. Les auteurs reviennent, en outre, sur l'histoire plus large de la discipline dans chacun des pays étudiés,

ce qui ajoute un intérêt supplémentaire au travail. Cette recension n'a pas pour vocation de résumer l'ouvrage ni ses différents chapitres, mais de revenir sur la place des chercheurs latino-américains dans la production de ce sous champ disciplinaire.

L'anthropologie des catastrophes est un sous-champ qui a considérablement évolué depuis les premiers travaux menés au Pérou, à la fin des années 1970, par l'anthropologue nord-américain Anthony Oliver-Smith qui est considéré comme l'un des fondateurs de la sous-discipline [Oliver-Smith 1977, 1979] et qui préface d'ailleurs l'ouvrage dont il est ici question. Comme celui-ci le rappelle, la contribution des chercheurs latino-américains à ce champ a été très soutenue, notamment au cours de la décennie 1990, avec la formation du réseau La Red (Red de estudios en prevención de desastres en América Latina) qui rassemblait des chercheurs de toutes les disciplines des sciences sociales, mais aussi des ingénieurs et des urbanistes travaillant dans une perspective inspirée de l'écologie politique et souhaitant mettre en lumière les facteurs historiques, économiques, sociaux ou politiques qui contribuent à accroître la vulnérabilité des sociétés confrontées à des événements destructeurs tels que les catastrophes dites «naturelles» [Revet, 2018]. Pourtant, comme le montre l'ouvrage, cette contribution diffère considérablement selon les pays qui n'ont pas tous participé aux travaux de La Red.

L'anthropologie porte un regard particulier sur les catastrophes et les risques. Par sa méthode, l'ethnographie,

qui s'appuie sur une immersion longue sur le terrain, l'observation et une importante réflexivité sur les conditions de production des données, elle permet à la fois de s'approcher au plus près des groupes et des sociétés confrontés à des événements destructeurs, de rendre compte de la façon dont ils sont affrontés, compris, mis en mémoire, expliqués et de restituer l'épaisseur du tissu social et historique ayant contribué à produire ou à aggraver la vulnérabilité aux phénomènes perturbateurs de tous types. Cette perspective permet de rendre compte non pas uniquement de la crise en tant qu'événement, mais aussi des dynamiques de long terme, des capacités locales, des interactions entre échelle locale, nationale et internationale qui se jouent sur les territoires affectés.

L'ouvrage dirigé par Virginia García Acosta expose de façon intéressante les dynamiques de recherche – et, dans de rares cas (Brésil, Venezuela), d'enseignement – dans les différents pays, sans privilégier les études de cas ou les approches ethnographiques même si, en fonction des contributions, certains auteurs entrent dans la présentation plus détaillée des travaux les plus marquants dans le pays qu'ils présentent. En outre, les pays représentés dans l'ouvrage (huit pays en plus d'un chapitre sur l'Amérique centrale qui est principalement consacré au Guatemala et au Honduras) couvrent à la fois une grande diversité géographique et une variété de situations. Dans certains pays, l'anthropologie des catastrophes est assez fortement structurée, même si ce n'est qu'autour d'une école ou d'un département comme

au Mexique (article de Virginia García Acosta) ou au Venezuela (article de Rogelio Altez) tandis que, dans d'autres, elle demeure peu visible – complètement voire absente – dans les recherches, tout du moins sous l'appellation spécifique d'anthropologie des catastrophes. C'est le cas en Amérique centrale (Roberto Barrios et Carlos Batres), en Colombie (Alejandro Camargo) ou au Brésil où Renzo Taddei montre avec talent l'invisibilité des catastrophes dans les travaux de sciences humaines et sociales. Les types d'événements étudiés par les chercheurs regroupés dans ce volume sont différents, allant des phénomènes hydro-climatiques et géologiques aux catastrophes provoquées par des accidents technologiques, des pollutions aux développements de grands projets comme les barrages. On notera ce qui semble une constante, à savoir que c'est souvent à la suite d'un événement majeur (les cyclones Mitch et Stan en Amérique centrale, les coulées de boues de Vargas au Venezuela, une rupture de barrage dans le Minas Gerais au Brésil, l'éruption volcanique d'Armero en Colombie, l'éruption du Tungurahua en Équateur, etc.) que les recherches en anthropologie se développent. Souvent, une catastrophe de grande ampleur est l'occasion pour la société dans son ensemble – et pour les sciences humaines et sociales en particulier – de s'inquiéter des raisons de sa survenue ou de chercher à comprendre les dynamiques sociales qu'elle met en lumière. Les catastrophes sont en ce sens considérées à la fois comme des ruptures et comme des événements révélateurs.



Un tel ouvrage est un outil de travail très utile pour tous les chercheurs qui entament une recherche sur une thématique proche dans la région latino-américaine puisqu'il leur permettra de se situer et de comprendre les traditions nationales et régionales de la discipline, tout en mettant à leur disposition la liste des travaux les plus importants qui ont été produits. L'introduction repart des principaux états de l'art rédigés sur ce sujet [notamment Oliver-Smith, 1996; Faas & Barrios, 2015; Baez Ullberg, 2017], ce qui lui permet de faire référence à des travaux réalisés dans des contextes que l'ouvrage n'aborde pas. Virginia García Acosta souligne ce qui caractérise selon elle les apports de l'anthropologie au champ de l'étude des catastrophes et des risques : une perspective holiste, sa dimension de recherche appliquée, la reconnaissance de la culture comme une totalité et l'approche par la construction historique des risques et des catastrophes (p. 1). Ces dimensions sont en effet très présentes dans les travaux latino-américains, contrairement à d'autres contextes comme en Europe par exemple où la dimension appliquée est moins présente.¹ Elle souligne également les points de convergence entre les différentes traditions, qui toutes considèrent que les catastrophes « ne sont pas naturelles » (p. 14), qu'elles ne constituent pas uniquement pas des événements mais aussi des « processus »,

qu'elles mettent en lumière l'importance du « contexte » de même que la nécessité de travailler de manière interdisciplinaire ou multidisciplinaire. Au chapitre de ces convergences, García Acosta souligne finalement les importantes contributions des géographes, qui apparaissent dans tous les chapitres.

À la lecture de cet important volume, de nouvelles questions se posent. L'ouvrage aurait peut-être pu aborder de façon plus systématique les questions de méthode ou les difficultés liées à l'accès au terrain dans de tels contextes, tout comme les questions éthiques soulevées par l'enquête auprès de personnes affectées par des événements de ce type, comme le fait le texte de Camargo sur la Colombie. Par ailleurs, pour bien comprendre ce qui fait ou non la spécificité d'une école latino-américaine en anthropologie des catastrophes, l'introduction aurait sans doute gagné à présenter rapidement les travaux qui se développent dans d'autres régions du monde (l'Asie notamment, mais aussi l'Europe et l'Amérique du Nord). Le lecteur aurait pu ainsi mieux saisir si l'Amérique latine constitue un contexte particulier pour l'étude des catastrophes en anthropologie ou si les similarités avec ce que Virginia García Acosta appelle le « Global South » sont plus importantes que les disparités. Autre question qui reste en suspens : le rapport que les anthropologues des catastrophes établissent avec leur discipline, l'anthropologie, et inversement, la façon dont l'anthropologie accueille ou reconnaît les travaux sur les catastrophes. Il est mentionné dans l'ensemble des contributions l'importance

1. Pour une présentation du Réseau européen « Disaster and Crisis Anthropology Network » (Dican) de l'Association européenne d'anthropologie sociale (Easa), voir <https://www.easaonline.org/networks/dican/>

de l'interdisciplinarité et des collaborations avec la géographie, mais également avec les sciences naturelles. En outre, des traditions disciplinaires nationales très diverses, comme celles de la Colombie ou du Brésil où l'anthropologie est solidement constituée ou, à l'inverse, comme celles du Pérou, du Honduras ou du Salvador, impliquent des processus d'institutionnalisation, de financement et de structuration très différents. Finalement, on voit poindre au fil des chapitres des tendances qui auraient pu être systématisées ou synthétisées dans une conclusion permettant au lecteur d'avoir une vision plus claire des dynamiques communes et différenciées dans la région.

L'ultime question qui surgit une fois l'ouvrage refermé est celle de l'élaboration des frontières sur ce que recouvre l'anthropologie des catastrophes. En effet, les auteurs ont opéré une revue de la littérature dans un pays donné, à partir de ce qu'ils considèrent appartenir à ce champ, mais sans toujours que les auteurs cités ne se reconnaissent dans ce domaine d'étude – quand ils ne résistent pas à l'usage du terme de catastrophe comme l'évoque Taddei dans l'article sur le Brésil. Dès lors, et c'est une question qu'il reviendra sans doute aux *Sciences Studies* d'aborder un jour, c'est la dynamique même de production d'un domaine qui devrait être abordée. Une question que Virginia Gracia Acosta ne pose que partiellement à la fin de son introduction en s'interrogeant sur la « fragmentation » (p. 16) des savoirs sur les questions environnementales. Cela n'enlève rien aux immenses qualités de

cet ouvrage, qui donne à voir la richesse des travaux d'anthropologie relatifs aux événements qualifiés de catastrophiques dans différents pays de la région, qui replacent ces recherches dans le paysage plus large de la discipline et qui reflètent la diversité des perspectives et des traditions nationales, tout en offrant une base bibliographique plurilingue impressionnante – fruit d'un travail de longue haleine menée avec brio par les auteurs et par la coordinatrice de l'ouvrage.

BIBLIOGRAPHIE

- BAEZ ULLBERG Susann, 2017, « La contribución de la antropología al estudio de crisis y desastres en América Latina », *Iberoamericana-Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 46, n° 1, p. 1-5.
- FAAS A. J. & BARRIOS Roberto E., 2015, « Applied anthropology of risk, hazards, and disasters », *Human Organization*, vol. 74, n° 4, p. 287-295.
- OLIVER-SMITH Anthony, 1977, « Traditional agriculture, central places, and postdisaster urban relocation in Peru », *American Ethnologist*, vol. 4, n° 1, p. 102-116.
- OLIVER-SMITH Anthony, 1979, « The Yungay avalanche of 1970: Anthropological perspectives on disaster and social change », *Disasters*, vol. 3, n° 1, p. 95-101.
- OLIVER-SMITH Anthony, 1996, « Anthropological research on hazards and disasters », *Annual review of anthropology*, vol. 25, n° 1, p. 303-328.
- REVET Sandrine, *Les Coulisses du monde des catastrophes « naturelles »*, Paris, Éditions de la Fondation MSH, 2018.

Sandrine Revet
Centre de Recherches internationales
(CERI), Sciences Po/CNRS



Angélica Cardozo Cadavid, *Historias del cuerpo. Experiencias de mujeres que ejercen la prostitución, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2019, 114 p.*

Desde la primera edición de *Outsiders*, trabajo clásico de sociología de “lo marginal” publicado por Howard Becker [1963], se han multiplicado las investigaciones etnográficas sobre las periferias sociales y la vida cotidiana de aquellos grupos humanos que han quedado “invisibles” (o, mejor, invisibilizados) en los contextos urbanos industriales y posmodernos. Además de ciertos trabajos paradigmáticos, como aquellos de Philippe Bourgois y Jeff Shonberg [2009], en la última década ha venido emergiendo un campo de estudios original dedicado a relatar “lo desagradable” [Shoshan, 2015] y, de manera más general, los fenómenos considerados tabús. Recientemente, Sherry Ortner ha introducido la noción de *dark anthropology* (etnografía de “lo oscuro”) para definir “una antropología que enfatiza la dimensión bruta y brutal de la experiencia humana, así como las condiciones estructurales e históricas que la enmarcan” [Ortner, 2016]. En general, los investigadores implicados en estos estudios han propuesto perspectivas críticas y aproximaciones percibidas, muy a menudo, como “peligrosas” o, en el mejor de los casos, “radicales”. No hay que olvidar, por ejemplo, el clamor que suscitó en la comunidad científica la publicación del primer número de la revista *Porn Studies* en 2014 por la prestigiosas ediciones Taylor and Francis; o,

más recientemente, las polémicas que desataron durante el congreso sobre *Dark Ethnography. Encountering “the Uncomfortable Other” in Ethnographic Research*, organizado por Lene Faust y Simon Pfeifer en el Departamento de Antropología de la Universidad de Mainz, en Alemania (el 11 y 12 de julio de 2019). Como lo ha señalado Didier Fassin [2008], “lo marginal” sigue siendo asociado a “lo inmoral” y la construcción de un saber crítico sobre estos fenómenos necesita de mucha paciencia, para recolectar un corpus de datos en contextos que son, muy a menudo, difíciles de integrar, y de mucha valentía para desmontar ciertos estereotipos que siguen profundamente enraizados en el discurso socio-antropológico moderno (y posmoderno).

El trabajo de Angélica Cardozo Cadavid, *Historias del cuerpo*, publicado en 2019 por la reconocida editorial de la Universidad del Rosario, se inscribe justamente en esta perspectiva crítica. El libro, como recita el subtítulo, relata las “experiencias de mujeres que ejercen la prostitución” a partir de una etnografía realizada en dos prostíbulos de Bogotá, en Colombia, en los que “se exploró la complejidad y la ambigüedad de las historias de vida de un grupo de mujeres que ejercen la prostitución” (p. xi). El objetivo general de la investigación es la reinterpretación “contextualizada” de una población paradójicamente ya investigada (porque la prostitución, por su carácter “oculto”, genera curiosidad), pero poco conocida en profundidad (debido a la dificultad para realizar observaciones de larga duración en un

ambiente que puede presentar ciertos peligros para el investigador y sus colaboradores). Con un lenguaje preciso y objetivo, evitando todo sentimentalismo y demostrando, sin embargo, mucha empatía, Angélica Cardozo nos invita a observar la vida ordinaria de unas personas que intentan sobrevivir en la arena del inframundo bogotano, adaptando su vida interior, sus emociones y sus sentimientos a las necesidades impuestas por el ecosistema político y económico de Colombia.

El libro está organizado en cuatro partes. En la primera, la autora describe el “escenario” de la investigación, es decir los actores, los tiempos y el entorno de la etnografía, introduciendo aquellos elementos que configuran el universo de valores de las personas que han participado en el estudio. También se presenta un panorama general de la prostitución en Bogotá (basado en datos estadísticos actualizados y en los reportes oficiales más recientes) y de la normativa vigente al nivel local, nacional y regional. La segunda parte está enfocada en el análisis del discurso de las mujeres investigadas para poner en relieve las dificultades que implica, para ellas, componer una vida profesional (en el contexto “teatralizado” de los prostíbulos) y una realidad familiar, entre dificultades económicas, marginalización social y estigma cultural. Se trata de una negociación, a menudo dramática, que impone incoherencias y frustraciones en la vida psíquica de estas personas, que siguen viviendo (como mujeres y madres) y “actuando” (como prostitutas) a pesar de la hipocresía de su rol. En la tercera parte, la autora nos

muestra los efectos de la mercantilización del cuerpo prostituido, basándose en el marco analítico iniciado por Sophie Day [2008] y Tiantian Zheng [2009], quienes han contribuido en estudiar la biopolítica de la prostitución, demostrando que las técnicas y cuidados del cuerpo propios a este oficio contribuyen a la estratificación profesional y a la creación de categorías en el interior de la misma corporación. Angélica Cardozo nos invita a escuchar la voz de estas mujeres, ayudándonos a dilucidar sus puntos de vista, sus expresiones jergales y sus referencias al contexto local gracias a su profundo conocimiento de la sociedad bogotana y colombiana. La cuarta y última parte relata las estrategias de interiorización del estigma que nuestra autora define como “la censura que una característica particular genera en la sociedad”, a través de la narración de las experiencias de las mujeres encuestadas, de sus sufrimientos y de la necesidad que expresan de sentirse “personas”, con una vida normal y con las ocupaciones regulares de cualquier mujer, madre, vecina o amiga.

Las conclusiones de este trabajo son particularmente reveladoras, por múltiples razones. Efectivamente, las experiencias que componen la cotidianidad de las mujeres que ejercen la prostitución en Bogotá son diversas y heterogéneas. Como nos recuerda nuestra autora, “las prostitutas no son heroínas ni son villanas; tienen sueños, inquietudes, equivocaciones, aciertos y proyectos como cualquier otra persona. El mundo en el que viven, por más exótico que parezca, no las aparta de tener



moral, vergüenza, pudor, sufrimientos ni placeres. Debajo de la máscara de las mujeres seductoras listas para dar placer, hay historias de vida complejas y personas que cumplen roles sociales como cualquiera” (p. 57). Y es exactamente esta normalidad “dramática” que Angélica Cardozo ha conseguido valorizar, dándole voz y deconstruyendo, en el mismo tiempo, los mitos nostálgicos de la prostituta “musa” (inspiradora y psicóloga) y su caricatura popular, que la describe como víctima de sus manías. Es suficiente pensar en la imagen lúbrica que ha sido asociada a ciertas mujeres y que nos ha sido transmitida por la historiografía tradicional como Valeria Mesalina (20 d.C. – 48 d.C.), la tercera esposa del emperador romano Claudio, o Teodora (500-548), emperatriz bizantina y esposa de Justiniano I, y vehiculada, más recientemente, por ciertas producciones televisivas, como la novela brasileira *O País do Futuro* (distribuida en Iberoamérica con el título *Nada será como antes*). Se trata de estereotipos que se han consolidado en el marco del “viraje positivista”, a finales del siglo XIX, y que han sido valorados por estudios pseudocientíficos, especialmente de carácter médico, que han contribuido a su difusión y a su normalización en el discurso popular y mediático contemporáneo [Blázquez Graf & Flores Lopez, 1996]. Al contrario, el libro de Angélica Cardozo nos devuelve una imagen más objetiva y realista de un fenómeno que es inscrito en un ecosistema social y que, a su vez, es el producto de una historia (poscolonial) y de una mentalidad (patriarcal) que han

modelado la arquitectura del poder y el panorama cultural colombiano.

Es importante destacar que en esta investigación la dimensión reflexiva se traduce en un texto muy denso en que la autora nos invita a reconocer ciertas tensiones éticas y morales propias a la labor etnográfica en contextos de difícil acceso, en que la confianza se construye gracias a la violación de ciertas normas y a la construcción de otras, para garantizar la seguridad del investigador y de las personas encuestadas [De Koning, Edien & Koning, 2011, 2014]. Efectivamente, ya hace más de medio siglo el padre fundador de la etnopsiquiatría, George Devereux [1976] nos había advertido del rol que juegan ciertas emociones (especialmente aquellas probadas por el etnógrafo durante su trabajo de campo) en el procesamiento de los datos y su interpretación; y Angélica Cardozo parece haber bien aprendido la lección puesto que, con mucha humildad, nos informa desde la introducción sobre su posicionamiento como intelectual crítica, exponiéndonos las posibles “contaminaciones” debidas a su cercanía con el terreno estudiado y produciendo, a pesar de todo, un texto culto en que el corpus etnográfico recogido (con su lenguaje popular y crudo) dialoga armoniosamente con una bibliografía rica y especializada.

Se trata de un aporte importante a la antropología latinoamericana en que la perspectiva feminista y la mirada poscolonial se asocian para contribuir a una mejor comprensión de la situación de ciertos grupos marginalizados. Esas comunidades constituyen, sin embargo,

una realidad demográficamente significativa y estadísticamente relevante no solamente en el contexto suramericano, sino que también en otros contextos poscoloniales, como lo han demostrado los trabajos de Rosalee Sylvia Dorfman [2011] y Richard Philips [2017]. El gran mérito de la autora es entonces de haber puesto en evidencia la paradoja que atraviesa la experiencia de las mujeres que ejercen la prostitución: “ellas están dispuestas a seguir trabajando en un oficio que les proporciona sufrimiento y que es juzgado por los demás como indecente, para, precisamente, conseguir un estilo de vida decente” (p. 61). Una constatación amarga, aquella de Angélica Cardozo, que nos pone de frente a la realidad macondiana que todavía se vive en muchas esquinas del continente, en que el capitalismo de rapiña y la negligencia de las élites políticas locales han permitido (y siguen permitiendo) una catástrofe social a la cual los ciudadanos intentan responder con adaptaciones, negociaciones y frustraciones que están paulatinamente minando las sociedades suramericanas. Un *beau livre*, finalmente, que encontrará el aprecio de los lectores motivados en la temática y, en general, de los americanistas y de los investigadores en antropología del cuerpo, en etnografía urbana, en sociología de la desviación y en análisis del discurso.

BIBLIOGRAFÍA

- BECKER Howard, 1963, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, Free Press.
- BLÁZQUEZ GRAF Norma & FLORES LÓPEZ Javier, 1996, “Ninfomanía, medicina y sexualidad femenina en el siglo XIX”, *Acta sociológica*, nº 16, p. 87-103.
- BOURGOIS Philippe & SCHONBERG Jeff, 2009, *Righteous Dopefiend*, Berkeley, University of California.
- DAY Sophie, 2008, *On the Game. Women and Sex Work*, Londres, Pluto Press.
- DE KONING Martijn, EDIEN Bartels & KONING Danielle, 2014, “Fieldwork on Identity: Contested and Politicized Research”, in André VON DROOGERS & Anton VAN HASKAMP (ed.), *Methods for the Study of Religious Change. From Religious Studies to Worldview Studies*, Sheffield/Bristol, Equinox Publishing, p. 141-158.
- DE KONING Martijn, EDIEN Bartels & KONING Danielle, 2011/2, “Claiming the Researcher’s Identity: Anthropological Research and Politicized Religion”, *Fieldwork in Religion*, nº 6, p. 141-157.
- DEVEREUX Georges, 1976, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Paris, Editions Mouton & Co. / École Pratique des Hautes Études.
- DORFMAN Rosalee Sylvia, 2011, “A Foucauldian analysis of power and prostitution. Comparing sex tourism and sex work migration”, *Polis Journal*, nº 5, p. 1-23.
- FASSIN Didier, 2008/4, “Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals”, *Anthropological Theory*, nº 8, p. 333-344.
- ORTNER Sherry B., 2016/1, “Dark anthropology and its others: Theory since the eighties”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, nº 6, p. 47-73.
- PHILIPS Richard, *Sex, politics and empire: a Postcolonial Geography*, Manchester, Manchester University Press, 2017.
- SHOSHAN Nitzan, 2015/83, “Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable”, *Nueva antropología*, nº 28, p. 147-162.
- ZHENG Tiantian, 2009, *Ethnographies of Prostitution in Contemporary China*, Nueva York, Palgrave.

Maurizio Ali
Université des Antilles
CRREF EA4538



Mercedes Prieto (dir.), *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*, Quito, Flacso Ecuador/Instituto de Estudios Peruanos, 2017, 336 p.¹

L'ouvrage, dirigé par Mercedes Prieto, est le résultat d'un travail interdisciplinaire, «collaboratif et régional», visant à rendre compte de la spécificité des «rapports du Programme avec les femmes indiennes et [la] formation des États andins» (p. 1), sans perdre de vue les dimensions régionale et globale². Le premier chapitre problématise l'émergence et les formes d'intervention du Programme, tandis que le dernier fait la synthèse de l'ouvrage tout en introduisant des notions issues du travail de terrain et d'archives, comme le couple «intégration-développement» et le concept de «double délégation féminine». Les chapitres restants présentent des études de cas dans des régions rurales d'altitude de la Bolivie, de l'Équateur, du Pérou et du Chili³.

Le Programme indien andin (PIA) est un programme d'aide au développement des populations autochtones des Andes, dirigé par l'OIT en coordination avec d'autres organismes de l'ONU. María Mannarelli (chap. 4), en s'appuyant sur les travaux de E. Ross [2005] et de J. Priblisky [2010], explique qu'après la Seconde Guerre mondiale, la question rurale a pris une place prééminente dans un contexte de restructuration géopolitique globale. Selon Mercedes Prieto et Carolina Páez (chap. 1), le PIA trouve son origine dans la période de l'entre-deux-guerres lorsque les grandes puissances de l'époque – les États-Unis et quelques pays européens – se penchent sur les limites du «rôle» et des apports du travail fourni par les populations autochtones à l'échelle mondiale (p. 47). Elles pointent les conditions de vie misérables de ces populations et cherchent à redéfinir leur place dans leurs sociétés respectives. Pour cela, elles proposent des programmes de scolarisation, de santé et d'hygiène, ainsi que des programmes visant à améliorer la productivité, l'organisation et la participation sociale (p. 8, 40, 48). Le PIA, qualifié par Prieto et Páez d'«initiative globalisée» (p. 8), s'inscrit dans ce vaste projet. Il est d'abord mis en place en Équateur, Pérou et Bolivie, puis en Colombie (1960), en Argentine et au Chili (1961) et, enfin, Venezuela (1964), perdurant jusque dans les années 1970.

Prieto et Páez (chap. 1) analysent les parcours professionnels des membres du PIA, constatant qu'ils relèvent davantage des sciences humaines que d'une «technobureaucratie enracinée dans les sciences dures» (p. 6). Nombre d'entre

1. Une première version de ce compte rendu a été publiée dans *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n° 47, janvier-juin 2018, p. 156-160. DOI: <http://dx.doi.org/10.29078/rp.v0i47.681>
2. Toutes les traductions ont été faites par l'auteure qui remercie E. Sinardet pour ses retours, ainsi que G. François et A. Joyeux pour leurs corrections.
3. María Zavala étudie le cas à Pillapi (Bolivie), Mercedes Prieto et Carolina Páez analysent les cas d'Imbabura et de Chimborazo (Équateur), María Mannarelli le cas de Puno (Pérou) et Mercedes Prieto le cas d'Arica (Chili).

eux ont participé à des expériences de «développement communautaire» dans des villages autochtones à travers le monde. Les résultats de ces expériences ont été présentés comme le modèle à suivre en termes de développement culturel et économique (p. 27) lors du III^e Congrès indigéniste interaméricain à La Paz en 1954. Pour élaborer le programme, la délégation du PIA a rencontré des acteurs du projet d'«éducation fondamentale» du Centre de coopération régionale pour l'éducation d'adultes en Amérique latine et la Caraïbe (Crefal), de l'Institut indigéniste interaméricain (III), ainsi que de l'Institut national indigéniste (INI) du Mexique. Elle s'est également rendue au Département des affaires indiennes et à l'INI, au Guatemala (p. 10).

D'une façon générale, le PIA pose un regard homogénéisant sur les habitants des Andes, s'appuyant sur la «triade que forment "l'indien typique", la terre et la communauté». Il névoque que très rarement les différentes ethnies et l'usage de leurs langues respectives (p. 19). Cependant, Prieto et Pérez distinguent quatre approches à l'intérieur du PIA pour expliquer la ségrégation et l'isolement (*apartness*) social des cinq millions d'Indiens recensés en Équateur, au Pérou et en Bolivie (p. 16-18). La première est défendue par des intellectuels indigénistes et se caractérise par le regard critique qu'elle porte sur la période coloniale, insistant sur l'exploitation de la force de travail indienne, sur l'*hacienda* et sur la période républicaine qui aurait été incapable d'intégrer l'indien et d'en faire

un réel agent économique (p. 17-18). La seconde approche est portée par les «missionnaires» du PIA et revient sur les causes structurelles ayant un impact sur le quotidien des indiens (p. 23). La troisième approche est celle de «fonctionnaires» du programme, depuis une perspective culturaliste: l'isolement des indiens s'explique par leur caractère «apathique et conservateur» (p. 25). Enfin, les auteurs identifient une quatrième approche qui insiste sur l'isolement des indiens et voit un héritage de la période précolombienne dans les valeurs de la «communauté», de «la solidarité, l'aide mutuelle et le travail collectif» qui auraient été des traits de l'empire Inca. Cette dernière approche est portée par J. Rens [1961], syndicaliste belge et fonctionnaire de l'OIT, et par l'anthropologue et américaniste A. Métraux [1969] (p. 24). En suivant A. Guerrero [2010], Prieto, dans le cadre de l'administration des indiens dans les Andes, qualifie les différentes approches de ces porte-parole comme «ventriloques» (p. 25). Les auteurs montrent aussi que la rencontre au sein du PIA des anthropologues soucieux de changement social et d'indigénistes préoccupés par la construction des États-nations provoque des désaccords autour des effets acculturants du programme sur les populations autochtones (p. 19).

Elles soulignent (chap. 1) que l'intervention du PIA transforme l'État dans le milieu rural des Andes. Ainsi, le Programme s'inscrit au Pérou dans les institutions existantes alors que, en Équateur et en Bolivie, il donne lieu à



la création de nouvelles instances administratives (p. 12-13). Le PIA veut intégrer l'indien paysan comme acteur productif de l'État-nation tout en incorporant des «sujets d'État» [Prieto, 2015] et des «modalités de délégation» (p. 19, 23, 111), différents de celles que l'«ordre tutélaire» [Nugent, 2010] – curé, *hacendado* et lieutenant politique – avait mis en place au début du xx^e siècle. Il s'agit de les remplacer par des promoteurs locaux chargés de devenir les «maillons entre les bureaucraties et la population indienne», les «délégués du programme» dans la communauté, et d'organiser le travail communautaire. Ce faisant, le PIA tente d'approfondir les «liens d'intimité» avec les habitants pour faciliter l'acceptation du Programme (p. 31-32).

D'après Prieto et Páez (chap. 1), l'immixtion du PIA dans le fonctionnement des États-nations andins implique un travail de négociation avec les différents gouvernements. Sa principale difficulté est d'introduire l'idée de «développement». Elle reste en effet prisonnière des notions anachroniques d'«intégration» et de «réhabilitation» de l'indien. Pour les gouvernants andins, le «développement» est toujours considéré comme un instrument de «sujétion des populations, à travers le développement communautaire» et la «croissance économique». Les auteures voient dans cette conception qu'elles nomment «intégration-développement» (p. 48) le résultat de la négociation entre niveau supranational et niveau national. L'ouvrage rend très nettement compte de l'impact de la globalisation sur la

région andine, mais aussi de ses limites, s'agissant de pays dont le processus de consolidation en tant qu'États-nations est toujours en cours.

Au-delà des spécificités des quatre cas d'études présentés, le PIA intervient systématiquement au sein du foyer. Il est identifié comme un espace social clé pour faire évoluer mentalités et pratiques concernant la santé, la nutrition, l'hygiène et le monolinguisme. Selon María Zavala (chap. 2), le PIA le conçoit aussi comme un espace inhérent aux femmes, leur attribuant une importance particulière dans le projet, comme le montrent les clubs de mères mis en place à Pillapi (Bolivie), coordonnés par des assistantes sociales. Ces clubs construisent une identité féminine paradoxale, à la fois de «domestication et d'autonomisation». Ils entendent doter l'indienne paysanne des compétences indispensables à l'«amélioration du foyer» – cuisine respectueuse des règles nutritionnelles, couture, soins adéquats aux enfants – pour qu'elle devienne cette figure moderne et urbaine de la «mère-femme au foyer», détachée des activités agricoles et productives traditionnelles. Cependant, parce qu'ils sont également des espaces de socialisation et de rencontre, les clubs leur ont permis d'acquérir une série de «petits pouvoirs» féminins dans la communauté (p. 89, 101). Cette évolution ne signifie pas pour autant la fin de la «tutelle domestique masculine», comme le soutient Mannarelli (chap. 4) en se basant sur le cas de Puno au Pérou (p. 230). De leur côté, Prieto et Páez (chap. 3) repèrent, dans les phénomènes d'interface entre les femmes indiennes et les entités

administratives, une «double délégation féminine» dans les cas de l'Imbabura et du Chimborazo (Équateur). Cette «double délégation féminine» puise dans la catégorie d'«État par délégation» [Krupa, 2010] pour expliquer la gestion des États andins au ^{xx}e siècle. L'État intervient dans l'intimité des foyers par l'intermédiaire d'assistantes sociales qui agissent sur les individualités et les corps des femmes, afin d'en faire les relais du projet modernisateur des élites au pouvoir (p. 112). Néanmoins, face à la tentative de domestication de leurs corps, les femmes ne restent pas passives. Dans le cas d'Arica (Chili), la plupart d'entre elles refusent d'abandonner leurs «travaux extra-domestiques» tout en défiant ce que Prieto (chap. 5) appelle «la frontière de genre» imaginée par le PIA : les femmes dans l'espace domestique et les hommes dans l'espace du travail communautaire (p. 43, 257).

Pour Prieto (chap. 6), l'objectif du PIA de civiliser, domestiquer et mater-niser les femmes indiennes diffère d'un cas à l'autre. Au Pérou et au Chili, le PIA tente d'encloîtrer les femmes dans les foyers. Ainsi, les familles et les communautés, sous la logique du «gouvernement des pères» [Elias, 1998], privent les femmes de participation politique. Tandis qu'en Bolivie et en Équateur, les femmes sont rapidement identifiées comme de possibles intermédiaires communautaires. L'État bolivien ignore la potentialité de ce rôle, contrairement à l'Équateur (p. 285, 290). Prieto nous apprend que le discours d'«intégration-développement» du PIA essaye, en ins-taurant le «gouvernement des pères»,

de créer des chaînes d'individuation des sujets nécessaires pour les États et les marchés. Cette démarche répond à la logique de la modernité au-delà de répondre à une question de préjugés masculins des gestionnaires du programme (p. 286).

Les quatre auteures font un usage rigoureux de plusieurs dispositifs méthodologiques complémentaires – analyse d'archives, entretiens approfondis, usage de sources secondaires – et confrontent à la réalité de leur terrain les catégories occidentales d'«État» ou de «bureaucratie rationnelle» de Weber [1977], la «gouvernementalité» de Foucault [1991], le «gouvernement des pères» de Elias [1998] ou la «féminisation de l'État providence» de Brown [2006] et de Pateman [2006]. Si les auteures s'appuient sur ces travaux critiques pour étayer certaines des catégories qu'elles emploient, elles en introduisent simultanément de nouvelles, à l'instar de la «double délégation féminine» (chap. 6). C'est une invitation à appréhender l'État dans les Andes selon une perspective *bottom-up* montrant, à la lumière de l'implantation d'un programme international, combien cet État reste fragmenté en plusieurs agents, tout au long du ^{xx}e siècle. Les études de cas mettent en évidence la place centrale du genre dans la problématique générale.

Les auteures cernent avec une grande pertinence les facettes du métier d'anthropologue tel qu'il a pu être exercé dans le cadre du PIA, ainsi que ses interactions avec l'indigénisme. Néanmoins, elles ne portent pas de regard critique sur l'idéalisation



et l'essentialisation de l'empire Inca de certains anthropologues et américanistes membres du programme. Ce manque de «réflexivité» des auteurs à l'égard de leurs objets de recherche est regrettable. En ce sens, une analyse de leurs propres «acte[s] d'objectivation», comme les conçoit Bourdieu [2003], et de leurs positionnements face à leurs différentes études de cas, en tant que sociologues, anthropologues et historiennes contemporaines, aurait été pertinente. Les implications épistémologiques de leur auto-analyse auraient éclairé ce que signifie «réinterroger l'indigénisme aujourd'hui»⁴.

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU Pierre, 2003, «L'objectivation participante», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, n° 150, p. 43-58.
- BROWN Wendy, 2006 [1995], «Finding the Man in the State», dans Adhana SHARMA & Akhil GUPTA, *The anthropology of the State: A reader*, Oxford, Blackwell Publishing, p. 187-210.
- ELIAS Norbert, 1998, «Les transformations de la balance des pouvoirs entre les sexes. Étude sociologique d'un processus à travers l'exemple de l'État romain antique», *Politix*, vol. 51, p. 15-53.
- FOUCAULT Michel, 1991, «Governmentality», dans Graham BURCHELL, Colin GORDON & Peter MILLER, *The Foucault effect. Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, p. 87-104.
- GUERRERO Andrés, 2010, *Administración de poblaciones, ventriloquía y transcritura: análisis históricos, estudios teóricos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Flacso Ecuador.
- KRUPA Christopher, 2010, «State by Proxy: Privatized Government in the Andes», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 52, n° 2 p. 319-350.
- MÉTRAUX Alfred, 1969, *The history of the Incas*, New York, Pantheon Books/A division of Random House.
- NUGENT Guillermo, 2010, *El orden tutelar. Sobre las formas de autoridad en América Latina*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- PATEMAN Carol, 2006 [1998], «The Patriarchal Welfare State», dans Christopher PIERSON & Francis G. CASTELS, *The Welfare State Reader*, Cambridge, Polity Press, p. 134-151.
- PRIBILSKY Jason, 2010, «El desarrollo y el "problema indígena" en los Andes durante la Guerra Fría: indigenismo, ciencia y modernización en el Proyecto Perú – Cornell en Vicos», dans Ralph BOLTON, Tom GREAVES & Florencia ZAPATA, *50 años de antropología aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 153-192.
- PRIETO Mercedes, 2015, *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*, Quito, Flacso Ecuador.
- RENS Jef, 1961, «El Programa Andino», *Revista Internacional del Trabajo*, vol. 64, n° 6, p. 1-49.
- ROSS Eric, 2005, «Anthropology, the Cold War and the Myth of Peasant Conservatism», *ISS Working Paper Series-General Series*, vol. 404, p. 1-44.
- WEBER Max, 1977 (1922), *Economía y sociedad*, México D.F., Fondo de cultura económica.

Salomé Cárdenas Muñoz
EHES, Centre d'études
sociologiques et politiques
Raymond-Aron (Cespra)

4. En référence à «Réinterroger l'indigénisme aujourd'hui. Acte I, Genèse», journée d'étude organisée par C. Boidin (IHEAL-Creda) et E. Cunin (IRD-Urmis).

AUTEUR·E·S



Élisabeth CUNIN est directrice de recherche à l'Institut de recherche pour le développement et chercheuse associée au Centro de investigación en identidad y cultura latinoamericanas (Universidad de Costa Rica). Elle a été directrice de l'UMR Urmis, Unité de recherche migrations et société (CNRS, IRD, université de Paris, université Côte d'Azur, 2015-2018) et directrice adjointe du Centre international de recherche sur les esclavages et post-esclavages (Ciresc, 2013-2019). Elle est membre des ANR Globalrace «Globalisation du référentiel racial, ^{xx^e-xxi^e} siècles» et Repairs «Réparations, compensations et indemnités au titre de l'esclavage, ^{xix^e-xxi^e} siècles». Ses recherches actuelles portent sur la jurisprudence ethnique de la Cour interaméricaine des droits de l'homme, à partir d'une ethnographie des audiences publiques et d'une réflexion sur la construction et les usages sociaux du droit.

Karina FELITTI est docteure en histoire de l'université de Buenos Aires, Argentine, chercheuse indépendante du Conicet et de l'IEIGE de l'UBA, auteure de *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en la Argentina de los sesenta* (Edhasa, 2012) et coordinatrice de *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina* (Ciccus, 2012); *Enseñar y aprender en contextos interculturales. Saberes, herramientas y experiencias de educación internacional* (Miño y Dávila, 2018); *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo* (Prometeo/Colegio Mexiquense, 2015), entre autres ouvrages. Ses intérêts de recherche portent sur l'histoire des droits reproductifs en Amérique latine, les articulations entre religion, spiritualité, sexualité et politique et les débats et expériences contemporaines dans le marché du sexe affectif hétérosexuel. Sa production est disponible sur: <https://uba.academia.edu/KarinaFelitti>

Laura GIRAUDO est historienne et chercheure titulaire à la Escuela de Estudios Hispano-Americanos del CSIC, Sevilla. Elle est également fondatrice et coordinatrice depuis 2009 de la Red Interindi: www.interindi.net. Parmi ses dernières publications: "‘A pack of cigarettes or some soap’: Race security, international public health, and medical experiments during Guatemala’s October Revolution", dans Julie Gibbings & Heather Vrana (dir.), *Out of the Shadow: Revisiting the Revolution from Post-Peace*

Guatemala, University of Texas Press, 2020 (avec Abigail E. Adams); "La Colonia en la contemporaneidad: el 'indio americano' de los indigenistas", *Historia Crítica*, n° 75, 2020, et «De la "race indigène" à l'essentialisme pratique», *Critique internationale*, n° 86, 2020 (avec Juan Martín-Sánchez).

Leïly HASSAINE-BAU est docteure en géographie de l'université d'Aix-Marseille. Elle se spécialise dans l'étude de la production des villes fermées, le financement des grands projets urbains et les modes de vie des élites dans les pays du Sud. Dans ce cadre, elle a réalisé plusieurs séjours de recherches au Centre d'études mexicaines et centraméricaines (Cemca) ainsi qu'au Centre d'investigations et d'études supérieures en anthropologie sociale (Ciesas), au Mexique. Elle a publié l'article "De los fraccionamientos cerrados a los conjuntos urbanos: ¿Una nueva forma urbana para una nueva forma de habitar? El caso de San Pedro Garza García (México)", dans l'ouvrage *Transformación del Estado y privatización de la seguridad pública: policías privadas, cárceles privadas y gated communities en México* (C. Jasso [dir.] et M. Pierre Magniat), paru en 2020.

Daniele INDA est post-doctorant à l'université de Bordeaux (centre Émile-Durkheim), où il mène une recherche sur les conditions de possibilité d'une «transition agro-écologique» au sein de trois filières agricoles. Sa thèse de doctorat porte sur l'évolution des formes de mobilisation de la population de langue huichol du Nayarit (Mexique), une attention particulière étant portée à la genèse des mobilisations à caractère identitaire.

Christine LAURIÈRE est chargée de recherche au CNRS (Iiac-Lahic), codirectrice de *Bérose*, *encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, en ligne, en libre accès, et de la collection électronique des *Carnets de Bérose*. Auteure de *Paul Rivet, le savant et le politique* (2008); *L'Odyssée pascuane. Mission Métraux-Lavachery à l'île de Pâques, 1934-1935* (2014). Elle a dirigé: *1913. La Recomposition de la science de l'homme* (2015); *Arnold Van Gennep. Du folklore à l'ethnographie* (2017, avec D. Fabre); *Les Années folles de l'ethnographie. Trocadéro 28-37* (avec A. Delpuech et C. Peltier-Caroff, 2017) et *Ethnologues en situations coloniales* (avec A. Mary, 2019).

Paula LÓPEZ CABALLERO est historienne et anthropologue, rattachée au Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la Unam. Son livre, *Indígenas de la nación* a été publié en France en 2012 et traduit par le Fondo de Cultura Económica en 2017. Ses dernières publications incluent la codirection de deux ouvrages collectifs: *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Subject in Mexico* (Arizona University Press, 2018) et *Regímenes de Alteridad* (publié également en français par l'université de Rennes, en 2016), publié au Mexique, Colombie et Argentine (2019). À présent, elle



mène une recherche sur les trajectoires historiques du « terrain » ethnographique au Mexique, comme un site clé pour observer autant les pratiques scientifiques anthropologiques que la mise en place des politiques dites indigénistes, et enfin, la progressive définition institutionnelle du sujet autochtone. Avec cette enquête, elle souhaite continuer à nourrir une ethnographie historique de l'altérité autochtone et de la formation de l'État-nation au Mexique.

Isidro PARRAGUEZ est sociologue et maître en études latino-américaines de l'université du Chili. Actuellement il est professeur adjoint de sociologie latino-américaine et sociologie chilienne à l'université du Chili, et assistant de rédaction de *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*.

David ROBICHAUX est enseignant-chercheur émérite en anthropologie sociale à l'université ibéro-américaine du Mexique, avec laquelle il collabore depuis 1977. Docteur en ethnologie de l'université de Paris-Ouest Nanterre, ses recherches, menées dans l'État de Tlaxcala et dans la région de Texcoco, portent sur l'organisation familiale mésoaméricaine, la démographie, les danses dévotionnelles, l'histoire de l'anthropologie et les catégories ethniques, thématiques sur lesquelles il a publié plusieurs ouvrages et articles au Mexique et à l'étranger.

Romain ROBINET est enseignant-chercheur d'histoire contemporaine à l'université d'Angers. Docteur en histoire de Sciences Po, Paris, et auteur de *La Révolution mexicaine : une histoire étudiante* (PUR, 2017). Il a publié plusieurs articles sur l'histoire du mouvement estudiantin mexicain, tels que "Sympathy for the Kaiser. Students facing the Great War in Revolutionary Mexico" (*Journal of Iberian and Latin American Research*, 2017) et « Discours, huées et pistolets. Les arcanes de la "politique étudiante" dans le Mexique révolutionnaire des années 1910-1920 » (*Le Mouvement social*, 2017). Actuellement, il mène des recherches sur l'« indigénisme autochtone » au Mexique.

À paraître

tm
Collection
Travaux et
Mémoires

tm
Collection
Travaux et
Mémoires

BLANDINE DESTREMAU

Vieillir sous la révolution cubaine

Une ethnographie



IHEAL
Institut Héraldique
de l'Éthnologie et de la Culture

CREDA

Sorbonne
Nouvelle

ONIS

IHEAL
éditions

Retrouvez nos ouvrages en ligne sur
<http://books.openedition.org/iheal>

À paraître

tm
Collection
Travaux et
Mémoires

tm
Collection
Travaux et
Mémoires

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

La naissance de la nation

Formation des altérités au Brésil



IHEAL
Institut d'histoire
et d'éthnologie
de l'Amérique latine

CREDA
Centre de recherche
en études
de l'Amérique latine

Sorbonne
Nouvelle

ONRS

IHEAL
éditions

Retrouvez nos ouvrages en ligne sur
<http://books.openedition.org/iheal>

Achevé d'imprimer en septembre 2021
Imprimerie Simon Graphic • Morteau
Dépôt légal en septembre 2021