

**El surgimiento del mestizo y la desaparición del indígena:
educación y la fase biopolítica del *discurso indigenista* en México**

René Carrasco

Harvard University

La diversidad cultural y de manera específica, la presencia múltiple de la civilización mesoamericana, ha sido entendida siempre [...] como un obstáculo que impide caminar por el único sendero cierto hacia la única meta válida. La mentalidad heredada del colonizador no permite ver o inventar cualquier otro camino: la civilización mesoamericana, o se da por muerta, o debe morir cuanto antes, porque su condición, según la mirada del colonizador, es de indiscutible inferioridad y no admite futuro propio.

Guillermo Bonfil Batalla
México profundo. Una civilización negada

1. Del discurso indigenista a un indigenismo biopolítico.

¿Qué es aquello a lo que llamamos *indigenismo*? La respuesta a esta pregunta es, como suele suceder, compleja.¹ Sin embargo, me aventuraría a responder que, aquello

¹ El término como tal comenzó a ser empleado en México durante los años que siguieron al conflicto armado conocido como la Revolución Mexicana, que detona oficialmente en el año de 1910. A partir de dicho conflicto, se forma en 1936 el Departamento de Asuntos Indígenas durante la gestión del presidente Lázaro Cárdenas (1895-1970). Para 1940, esta

que llamamos *indigenismo* es un “momento”—en alusión al clásico e influyente trabajo de Luis Villoro—dentro del concepto más amplio que he denominado *discurso indigenista*.² Una aclaración sobre la diferencia entre lo que llamo *discurso indigenista* y lo que conocemos como *indigenismo* como tal, puede resultar esclarecedora. El *discurso indigenista* es una práctica discursiva articulada por las clases poderosas o allegadas al poder que desde 1492, y con el “encubrimiento” de América, ha intentado responder a la pregunta, “¿qué se hace con los indígenas?”³ El *indigenismo* es, por su parte, discurso, teoría, ideología y práctica. En México, el *indigenismo* nació después de la gesta revolucionaria que en las primeras décadas del siglo XX sacudió al país. El *discurso indigenista* nació antes, en boca de los exploradores, misioneros y conquistadores españoles que por tierras americanas expandían los dominios de la Corona. El

dependencia gubernamental propicia el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán, cuyo objetivo era el de “reflexionar en torno a la situación de la población indígena de todo el continente” (INI 11). Durante el foro, representantes de los países convidados determinaron que era necesario tomar “acción política” con respecto a los pueblos indígenas del continente. En México, esto se tradujo en la formación del Instituto Nacional Indigenista en el año de 1948.

La primera definición del término fue delineada por el Instituto Nacional Indigenista en “Los Ideales de la Acción Indigenista” y establece que: “Entendemos por indigenismo en México, una actitud y una política y la traducción de ambas en acciones concretas. Como actitud, el indigenismo consiste en sostener, desde el punto de vista de la justicia y de la conveniencia del país a la necesidad de la protección de las comunidades indígenas para colocarlas en un plano de igualdad, con relación a las otras comunidades mestizas que forman la masa de la población de la República [...] Como política, el indigenismo consiste en una decisión gubernamental, expresada por medio de convenios internacionales, de actos legislativos y administrativos, que tiene por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación” (11). Así, el *indigenismo* se definía propiamente, y por primera vez, como una operación biopolítica del Estado mexicano.

Para más definiciones del término *indigenismo*, consultar el libro de Guillermo Bonfil Batalla *México Profundo. Una civilización negada* (1990), así como el ensayo del mismo autor titulado “Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica” dentro del libro *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), el ensayo de Héctor Díaz Polanco titulado “El indigenismo: de la integración a la autonomía” (2009); el libro *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) de Luis Villoro; *El movimiento indigenista en América Latina* (2007) de Henri Favre, *The Inner Life of Mestizo Nationalism* (2008) de Estelle Tarica, *Bartolomé de las Casas. Obra Indigenista* (1985), de José Alcina Franch, así como las actas y trabajos recopilados por el Instituto Nacional Indigenista bajo el título *Realidades y proyectos. 16 años de trabajo* (1964).

² La obra a la que me refiero es, por supuesto, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, escrita por el filósofo español radicado en México y publicada en 1950.

³ Enrique Dussel distingue entre los términos “invención”, “descubrimiento” y “encuentro”, ante los cuales prefiere utilizar la noción de “en-cubrimiento”. En sus propias palabras, “el concepto de “encuentro” es encubridor porque se establece ocultando la dominación del “yo” europeo, de su “mundo”, sobre el “mundo del Otro”, del indio. No podía entonces ser un “encuentro” entre dos culturas—una “comunidad argumentativa” donde se respetara a los miembros como personas iguales—, sino que era una relación asimétrica, donde el “mundo del Otro” es *excluido* de toda racionalidad y validez religiosa posible” (1492. *El encubrimiento...* 62).

indigenismo nació con ayuda de y ligado a la antropología aplicada. El *discurso indigenista* con la conquista, la empresa colonial y los procesos de evangelización. El *indigenismo* pretende una integración o inclusión—ideológica y material—de las poblaciones indígenas a un modelo y concepto de Nación propio del siglo XX, íntimamente ligado al proyecto civilizatorio de la modernidad occidental y al desarrollo capitalista en México, por medio de su negación o exclusión. El *discurso indigenista*, que arranca en la modernidad colonial, y después fue muchas veces articulado, siempre cambiante, ha pretendido la inclusión de las poblaciones indígenas a distintos modelos y estructuras hegemónicas, ya sean políticas, económicas, culturales o sociales a lo largo de quinientos años.

Hacia fines del siglo XIX y principios del XX, el *discurso indigenista* comenzó a ser articulado por la intelectualidad mestiza mexicana, entre ellos Justo Sierra (1848-1912), Manuel Gamio (1883-1960) y José Vasconcelos (1882-1959). En este preciso momento sufre una mutación que lo transformará para siempre: pasa del ámbito puramente retórico-discursivo e ideológico—como lo había sido hasta entonces en boca de españoles y criollos—para transformarse en una herramienta teórico-práctica del naciente Estado mexicano que influye de manera real en las vidas de las poblaciones indígenas.⁴ Es decir, entra en el ámbito de la biopolítica.

En el presente trabajo, desarrollo un análisis del *discurso indigenista* en su etapa biopolítica, es decir, al convertirse propiamente en lo que conocemos como *indigenismo*. Dado que las prácticas indigenistas del Estado mexicano postrevolucionario son numerosas y están ligadas a prácticas con dimensiones económicas—sanitarias, educativas entre otras—y políticas diversas, centraré mi análisis en los esfuerzos que se delinearon para escolarizar a las poblaciones indígenas en aras de homogeneizar a la población mexicana. Es decir, en lo que se dijo sobre *cómo* se debería escolarizar a la población indígena, que no en la práctica y en los resultados del proceso. Esto es, por lo tanto, no estudio exhaustivo sobre el proceso de escolarización postrevolucionario, sino apenas una serie de apuntes que iluminan cómo fue cobrando fuerza la idea de la escuela y la educación como parte de una especie de *máquina biopolítica pedagógica* en la mente y en el discurso de la intelectualidad mestiza mexicana a finales del siglo XIX y

⁴ Sería importante, por ejemplo, pensar en el *discurso indigenista* articulado por los conquistadores y misioneros Españoles, entre ellos Bartolomé de las Casas, o por los criollos del siglo XVII, entre quienes destacan Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, que jamás logró escapar el ámbito de la retórica y por lo tanto no consiguió formar parte de la ideología hegemónica. Para más información sobre este punto, revisar el trabajo de René Carrasco, *Gramática de la redención: Genealogía de la lógica discursiva del indigenismo en México* (2015).

principios del XX y cómo éste pretendía la inclusión de las poblaciones indígenas al nuevo paradigma nacional incrustado dentro del proceso del desarrollo capitalista en México.

Cabe también señalar el carácter paradójico de la inclusión propuesta por el *indigenismo* en México, ya que si bien el proyecto nacional buscaba “incluir” a las poblaciones indígenas en el modelo de nación que se planteaba, dicha “inclusión” sólo podía ser lograda por medio de la negación, de la alteridad que significa la indigeneidad. Es decir, y como bien apunta Carlos Jáuregui, lo que se propone es una in(ex)clusión de lo indígena en el proyecto nacional *mestizo* del México posrevolucionario. De acuerdo con Jáuregui, el concepto de in(ex)clusión se refiere a “various forms of inherently paradoxical economic, juridical and symbolic ‘inclusions’ that except and exclude those who are brought under State sovereignty and subjected to government intervention” (59).⁵ Así, las campañas de vacunación y de educación—como ejemplos de las muchas formas en las que el Estado mexicano ejercía (ejerce) la biopolítica—llevadas a cabo en comunidades indígenas buscaban *incluir* y hasta beneficiar a las poblaciones indígenas de México en el “pacto nacional,” al mismo tiempo que buscaban homogeneizar a una población naturalmente heterogénea al excluir aquellos elementos indígenas no conducentes al proceso de desarrollo económico.

A continuación, dividiré mi análisis en tres partes: la primera, en la que se sientan las bases y se articula un proceso de construcción de nación por primera vez, es la que cubre el *porfiriato* o los años entre 1875 y 1910; la segunda, la fase crítica de alzamiento revolucionario, que abarca desde 1910 hasta 1920 y que acelera los procesos de homogeneización y normalización—económica, política, social, y desde luego, cultural—iniciados durante el *porfiriato*; y la tercera, el periodo de la institucionalización de la Revolución, y de la cabal aplicación de las prácticas indigenistas por parte del Estado mexicano.

De esta forma, la práctica indigenista, el nacimiento del *indigenismo* tan citado, se da en tres movimientos: 1) se articula una idea de nación homogénea durante el período porfirista—tanto en lo político como en lo económico y en lo cultural—que se

⁵ Esta formulación es tomada, a su vez, del trabajo de Giorgio Agamben, quien afirmara que “it has been observed that the juridico-political order has the structure of what is simultaneously pushed outside. Gilles Deleuze and Félix Guattari were thus able to write, ‘Sovereignty only rules over what it is capable of interiorizing.’ [...] The particular ‘force’ of law consist in the capacity of law to maintain itself in relation to an exteriority. We shall give the name relation of exception to the extreme form of relation by which something is included solely through its exclusion” (18).

puede observar en el texto *México social y político* (1885) de Justo Sierra; 2) se plantean las bases de una teoría de la integración social, para lo cual el trabajo *Forjando Patria* (1916) del antropólogo Manuel Gamio fue fundamental; y 3) se busca una reforma institucional en todas las estructuras estatales, de las cuales, como muestra, se puede apreciar la obra *Indología* (1926) de José Vasconcelos, en la que se delinear por primera vez los esfuerzos por escolarizar a las poblaciones indígenas.

Es importante precisar que el *discurso indigenista* siempre ha sido biopolítico por naturaleza, en tanto que es un discurso que tiene en la modernidad pre-ilustrada sus primeras articulaciones y que, como apuntan Carlos Jáuregui y David Solodkow, “mediante diferentes diseños de gestión y gobierno de la población indígena y africana y de explotación de sus cuerpos, el colonialismo en América constituyó el mayor despliegue biopolítico de la modernidad” (154).⁶ No obstante, en los textos de los autores que analizaré dentro de este trabajo se pueden apreciar los primeros rasgos o esbozos de lo que se constituirá más adelante como un *indigenismo* biopolítico dentro de la modernidad capitalista industrial. Como bien señala Mabel Moraña, “aunque la biopolítica rige en América desde sus orígenes porque es parte esencial del colonialismo, será sin duda la modernidad [capitalista industrial] la que otorgará a la biopolítica una agenda actualizada y con nueva apertura filosófica para fijar las estrategias de control y disciplinamiento del cuerpo social.”⁷ Es precisamente en esta etapa del proceso de formación de México en la que centraré mi análisis.

Así mismo, si bien es cierto que en el centro del *sistema-mundo* los procesos de formación de identidades nacionales se dieron a lo largo del siglo XIX cronológico, en México estos tuvieron su inicio a partir de la gesta revolucionaria de la primera década

⁶ Entre las instituciones a las que Jáuregui y Solodkow apuntan se encuentran “la encomienda, la mita, el repartimiento, el yanaconazgo, la hacienda, el ingenio, la misión y otras formas de regulación y explotación de la vida. Asimismo, existieron *dispositivos* disciplinarios y biopolíticos para la población como las pacificaciones, los censos, los cuestionarios, los catecismos, la conversión religiosa, los bautismos masivos, el requerimiento, las guerras de exterminio y los traslados de pueblos enteros...” (154n).

⁷ De acuerdo con Mabel Moraña, los análisis sobre biopolítica en América Latina son de importancia ya que, “[e]l tema biopolítico es connatural al proceso de formación de naciones y componente esencial en la emergencia y consolidación de la soberanía política. Es un elemento esencial en la ideología del progreso, informa los planes de blanqueamiento poblacional [...] el pensamiento político del positivismo, los planes de mestización y los designios eugenésicos en distintos contextos” (8). Además, “[l]a dimensión biopolítica está presente no sólo en la retórica organicista que asimila tempranamente nación a cuerpo colectivo y enfermedad a conflicto social, sino en el vocabulario que define identidades y estrategias de control y disciplinamiento. El discurso biopolítico informa las aproximaciones al racismo, el mestizaje, la eugenesia, las políticas de género y sexualidad, las decisiones que afectan los índices de esperanza de vida, la explotación laboral y la manipulación demográfica” (10).

del siglo XX.⁸ En efecto, la Revolución Mexicana sirvió como un tipo de cataclismo que brindó a las élites políticas e intelectuales, continuadores de la *ciudad letrada*—que no a las masas de campesinos, trabajadores e indígenas—la posibilidad de elaborar discursos nacionalistas con la intención de establecer una “identidad nacional” mexicana.⁹

Para Michel Foucault, “uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es aquel mediante el cual el poder—por así decirlo—se hizo cargo de la vida” (*Genealogía*, 247). A lo que alude Foucault es al cambio en el modo en el que el poder se ejercía en el ser humano, y del paso de una sociedad de disciplina, a una sociedad de control; al movimiento de la *anátomopolítica*, es decir, el poder aplicado al cuerpo del ser humano, a la *biopolítica*, el poder aplicado a los seres humanos en su colectividad. En sus propias palabras:

[L]a nueva tecnología [disciplinaria] se dirige a la multiplicidad de los hombres, pero no en la medida en que esta multiplicidad se resume en cuerpos, sino en tanto que constituye una masa global, recubierta por procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. Podemos pues decir que, tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que efectuó siguiendo el modelo de la individualización, tenemos una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación. Se efectúa no en dirección al hombre-cuerpo, sino en dirección al hombre-especie. (*Genealogía* 250-1)

La biopolítica se constituye, entonces, en el ejercicio del poder, de las técnicas de gubernamentalidad en el ser humano no en tanto que individuo, sino como especie.¹⁰ Para Paolo Virno, sin embargo, la biopolítica incluye una dimensión

⁸ Para Immanuel Wallerstein, “[a] finales de siglo XV y principios del XVI, nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea. No era un imperio, pero no obstante era espaciosa como un gran imperio y compartía con él algunas características” (21). Es esta unidad, el llamado *sistema-mundo*, moderno y capitalista por definición, la que, según Foucault, desarrollará una *economía-mundo* a la cual estarán ligados los procesos de desarrollo de identidades nacionales en el siglo XVIII.

⁹ Según Ángel Rama, a partir de la época colonial en América Latina, dentro de “la ciudad bastión, la ciudad puerto, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, pero sobre todo la ciudad sede administrativa” que, efectivamente, “constituyeron la parte material, visible y sensible, del orden colonizador, dentro de las cuales se encuadraba la vida de la comunidad” existía otra ciudad que él denomina la *ciudad letrada*, ya que “su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias.” Además, la *ciudad letrada* “componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: Una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían [...] un país modelo de funcionariado y de burocracia” (24-5).

¹⁰ Para una discusión sobre el concepto de “gubernamentalidad”, referirse al artículo de Michel Foucault, “La gubernamentalidad” en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. (2007).

económica inherente, ya que se encuentra íntimamente ligada al modo de producción capitalista y a la demanda que éste tiene por mano de obra abundante y rentable. Según Virno, al modo de producción capitalista sólo le interesa el ser humano, en su forma de masa, en tanto a que en él encuentra la posibilidad de extraer trabajo, es decir, “the living body becomes an object to be governed not for its intrinsic value, but because it is the substratum of what really matters: labor-power as the aggregate of the most diverse human faculties” (271). Es posible hablar de la naturaleza biopolítica del *indigenismo* en México ya que los indígenas, aquella masa indígena de la que tanto se habla, es de importancia al Estado mexicano en tanto que son imaginados como mano de obra, “labor-power”, *in potentiam*. Es decir, las comunidades indígenas deben ser incluidas dentro del proyecto nacional, dentro del tejido social de la nación, ya que representan una fuente de trabajo, de mano de obra, no actualizada aún, y es la labor del Estado hacer todo lo posible por desarrollar dicha potencia para poder explotarla y de esa forma contribuir al “desarrollo” del modelo económico a partir del cual se moldeaba a la incipiente nación. Así, y siguiendo a Virno, quien declara que “bio-politics exists wherever that which pertains to the potential dimension of human existence comes into the forefront, into immediate experience: not the spoken word, but the capacity for speaking as such; not the labor which has actually been completed, but the generic capability of producing” (272), podemos hablar del aspecto biopolítico del *indigenismo* en México que pretende la in(ex)clusión de las poblaciones indígenas al proyecto del México posrevolucionario.

La meta final del *indigenismo* fue el mestizaje, la forja de una identidad nacional homogénea. Por lo tanto, el aspecto biopolítico del proyecto *indigenista*, no puede ser obviado; para poder ser incluido dentro del nuevo paradigma nacional, el indígena debía ser in(ex)cluido, absorbido por la masa “homogénea” perteneciente a la “mexicanidad”, debía ser *aculturado*, es decir, extirpado de su cultura propia. En otras palabras, para poder ser incluido, debía caminar el largo trayecto hacia el ocaso de su ser. ¿Cuál fue, entonces, el método predilecto por la clase política e intelectual mexicana para lograr estos fines? La escolarización: es en las aulas de enseñanza dónde el indígena aprenderá a dejar de serlo, absorberá los valores y verdades de la cultura hegemónica y será incluido en el proceso civilizatorio de occidente para por fin tener acceso al sueño desarrollista y progresista que por entonces se planteaba como la panacea a, y como el epítome de, la experiencia humana sobre la tierra.

2. Primer tiempo: Primeros pasos hacia la idealización de un programa nacional, 1876–1910

Esta primera sección de mi análisis, en la que se comienzan a sentar las bases del *indigenismo*, abarca el periodo comúnmente conocido como el *porfiriato*. Este periodo, que abarca los años de 1876 a 1910, está comúnmente asociado a los principios del desarrollo capitalista en México y a los esfuerzos de unificación nacional tanto material como ideológica.¹¹ Dicha unificación pretendía crear un país homogéneo a partir de tres regiones geográficas (el norte, centro y sur del país) con distintas historias y desarrollos culturales, políticos y económicos, a las que el historiador Carlos Antonio Aguirre Rojas se ha referido como *macroregiones*.¹² En lo económico, se dieron grandes avances, como “el desarrollo de la red de ferrocarriles por todo el espacio nacional y la modernización del sistema de correos y de telégrafos, [...] la inauguración de la red telefónica, el impulso al sistema de puertos marítimo o la supresión del sistema de alcabalas internas hasta entonces vigente” (Aguirre 101), que pretendían llevar a cabo dicha unión, al comunicar de manera efectiva el norte y el sur del país con el centro.

Sin embargo, esta unificación político-económica precisaba de un aparato ideológico y retórico-discursivo que le brindara legitimidad, que habilitara su completo funcionamiento y que hiciera posible su arraigamiento en la sociedad mexicana. De ahí la importancia del discurso nacionalista que comienza durante la época del *porfiriato* que tiene como uno de los pilares principales el concepto de *mestizaje*. Al mismo tiempo, este discurso nacionalista sentaría las bases para el *discurso indigenista* de esta nueva época, que daría paso, a la vez, a la novedosa práctica biopolítica estatal conocida como *indigenismo*.

¹¹ Como bien apunta Adolfo Gilly, “El régimen porfirista fue, bajo su aparente inmovilidad política, una *sociedad en intensa transición*, la forma específica que adoptó en México el período de expansión del capitalismo en el mundo de fines del siglo XIX y comienzos del XX, en el cual se formó y se afirmó su fase imperialista y monopolista [...] la acumulación originaria [...] bajo la forma brutal de las compañías deslindadoras y de la guerra de las haciendas contra los pueblos, fue un rasgo dominante del período, al servicio del cual estuvo toda la potencia del Ejército Federal y todas las argucias de jueces, abogados, funcionarios, políticos, intelectuales, profesores, caciques y sacerdotes. Este proceso fue acompañado, estimulado y luego crecientemente dominado por el desarrollo de las industrias: minera, petrolera, textiles, alimenticia [...] henequenera, en la figura de cuyos trabajadores se mezclaban inextricablemente la “libre” coerción capitalista del salario con las coerciones extraeconómicas de las relaciones de producción precapitalistas” (24-5).

¹² Según Carlos Antonio Aguirre Rojas, “el país que el porfiriato heredó a la Revolución Mexicana, puede ser comparado a un ‘motor de tres tiempos’, ya que dicho país era precisamente una nación *recién nacida*, en términos reales y no puramente formales, que acababa de constituirse a partir del precario ensamblaje de tres “países” menores o macroregiones, que habían *coexistido* dentro del territorio nacional durante varios siglos” (100). Para una descripción de cada macroregión, referirse a su *Contrahistoria de la Revolución Mexicana* (43).

Para poder analizar algunos rasgos del *discurso indigenista* durante esta etapa, he escogido un texto paradigmático de Justo Sierra (1848-1912), afamado y polifacético intelectual allegado a Porfirio Díaz y parte de la camarilla de pensadores positivistas conocidos como los *Científicos*, grupo íntimamente ligado al régimen porfirista.¹³ Ensayista, poeta, historiador, periodista y educador, Justo Sierra se distinguió por sus esfuerzos encaminados hacia sentar las bases de un plan nacional.¹⁴ La preocupación por primero definir y después encausar a la “nación” se vio fuertemente marcada por la influencia del positivismo imperante durante la época.¹⁵

Para Sierra, y para la historiografía positivista en general, el pasado indígena adquiere importancia en tanto que legitima un proyecto nacional en el que el indígena deviene *mestizo* por medio de un proceso de aculturación auspiciado por la maquinaria biopolítica del estado posrevolucionario—y *mestizo*—mexicano.¹⁶ Además, como

¹³ Sobre los *científicos* dice Charles Hale, “Una característica importante del positivismo europeo, según lo defendió principalmente Augusto Comte en Francia en la década de 1820, fue su repudio a algunos elementos importantes de la teoría liberal. Cuando el positivismo entró en México por primera vez en la década de 1860, su influencia inicial fue sobre la reorganización de la educación superior. Su efecto sobre las ideas políticas, incluidas las de Justo Sierra, no se ejerció sino hasta 1878 con la enunciación de la “política científica”, doctrina presentada por una “nueva generación” de intelectuales en *La Libertad*, periódico subsidiado por el gobierno de Porfirio Díaz. [...] La política científica (o “liberalismo conservador”), según fue defendido por Sierra y sus colegas, incluía el argumento de que debería utilizarse el método científico para analizar los problemas de México, así como para formular sus políticas. Argumentaban que se podían aplicar métodos científicos para obtener los fines prácticos de desarrollo económico, regeneración social y unidad política” (7-8).

¹⁴ Para más información sobre Justo Sierra, consultar el trabajo indispensable de Leopoldo Zea *El positivismo en México* (1953); el clásico ensayo de Edmundo O’Gorman “Justo Sierra y los orígenes de la Universidad en México, 1910” (1960); el estudio de Avelardo Villegas en *Positivismo y Porfirismo* (1972); así como el estudio introductorio de Charles Hale en *Justo Sierra. Un liberal del porfirato* (1997).

¹⁵ Como bien ha apuntado Nicola Abbagnano, la característica principal del positivismo, “es la romantización de la ciencia, su exaltación como única guía de la vida particular y asociada del hombre, esto es, como único conocimiento, única moral y única religión posible. Como romanticismo de la ciencia, el [positivismo] acompaña y estimula el nacimiento y la afirmación de la organización técnico-industrial de la sociedad moderna y expresa la exaltación optimista que ha acompañado al origen del industrialismo” (936). Para Leopoldo Zea, “en México no [es] posible desligar al positivismo de una determinada forma de política y de un determinado grupo social. Los positivistas mexicanos eran muy conscientes de este carácter instrumental de su filosofía. Cuando afirmaban el valor universal de su filosofía estaban afirmando en forma bien consciente el derecho a la preeminencia social de la clase que representaban” (32-3).

¹⁶ Joshua Lund, en *The Mestizo State*, habla de tres dimensiones que tiene la expresión, “Estado Mestizo, “First, it is meant structurally as a reference to Mexico’s institutions of sovereignty [...] Second, the mestizo state resonates symbolically as a way of indicating a “state of being” that can define a national subjectivity and a national family, specifically, in Justo Sierra’s influential terms, a *familia mestiza* that would rise and stand as Mexico’s fictive ethnicity, its national race. Finally, and most urgently, the mestizo state resonates materially as a historical-political process of state formation and capital penetration that explains itself to itself, indeed sustains itself, by drawing on a discourse of race. At once structural, symbolic, and material, the

apunta Edmundo O’Gorman, la interpretación histórica de Sierra “por primera vez presenta el pasado colonial como algo valioso y *nuestro*” (189 [énfasis mío]). Sin embargo, Sierra recurre a episodios del pasado indígena en su retórica solamente para iluminar la situación de atraso y de abyección en la que se encontraban las comunidades indígenas de su época. Por lo tanto, el indígena debe ser *redimido*, ayudado y, lo que es más, “incrustado” a eso que él llama la “gran familia mexicana.” Una buena alimentación y un mejoramiento de sus condiciones de vida podrán ser buenos puntos de partida, pero la *redención*, la verdadera *redención*, no la alcanzará el indígena sino a través del mestizaje, al mezclar su sangre, así como sus creencias y prácticas culturales, con otros, creando así lo que Sierra designa con el nombre del “neomexicano.”¹⁷ Y el *mestizaje*, proceso de hibridación por demás innegable, que depende en gran parte de una buena educación basada en valores liberales, contribuirá a la creación de una valiosa fuente de mano de obra de la que dependerá el desarrollo económico del país.

En el libro *México social y político* (1885), Sierra describe un pasado prehispánico problemático y prescribe posibles soluciones a las comunidades indígenas mexicanas en particular, pero a la incipiente nación mexicana en general. En su análisis, las civilizaciones que se desarrollaron en México son comparables a todas las “razas primitivas,” lo que demuestra su concepción occidental del mundo y del ser humano, visión eurocéntrica que resta valor tanto a lo mesoamericano como a todos los procesos civilizatorios no-europeos. Si bien Sierra atribuye el estado de “pasividad incurable” en que, según él, vive el indígena a los eventos de la conquista y la subsecuente dominación española, el historiador no es capaz de reconocer en las “masas indígenas” ninguna capacidad creadora de civilizaciones, y además opina que han existido miembros de esa “uniforme masa social” indígena que, por momentos, han demostrado “de qué vigor en los resortes morales [son capaces] todavía,” pero sin embargo, esas individualidades son la excepción y nunca la regla, ya que en su gran mayoría, “el mundo indígena permanece quieto, monótono, mudo” (6). Esta caracterización racista del indígena,

mestizo state is nothing less than the name for the historical consequences of the confluence of race and nation in modern Mexico” (xv). También relevante es el análisis que Serge Gruzinski desempeña sobre el trabajo del antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán y su descripción de la “cultura mestiza o mexicana” (45).

¹⁷ Después de trazar una separación entre el “neomexicano” mestizo y las poblaciones indígenas, Sierra afirma que “puede asegurarse que los descendientes de las antiguas castas, que el mundo mestizo, que el grupo nacional que llamaremos neomexicano, está en minoría en la población cultivadora del campo, y constituye, en cambio, la mayoría de la urbana e industrial, más ilustrada, más activa y más transformable que la rural; y en esta clasificación queda comprendida la población minera, que forma, a su vez, la mayoría de la población industrial de la República” (14-15).

tanto de su pasado como de su presente, le sirve a Sierra para después plantear el proyecto biopolítico de redención del indígena, del cual la escuela y el sistema educativo serán parte íntegra.

Para poder *redimir* al indígena, par incluirlo dentro del plan nacional, era necesario identificar las causas que afectaban su estado actual. Para Sierra la situación del indígena en la postrimería del siglo XIX se reducía a dos factores: nutrición y educación. Es decir, Sierra formula un plan biopolítico para el control, ordenamiento y gobierno de la población, en tanto a que adjudica al Estado Mexicano la necesidad u obligación de ejercer su “poder” sobre la vida de las poblaciones indígenas.

En cuanto a nutrición se refiere, Sierra declara que la base de la alimentación indígena, es decir, “maíz, chile y algunas frutas” además del ancestral pulque, puede hacer del indígena “un buen sufridor, que es por donde el hombre se acerca más al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de civilización” (7), y es por eso que se deben emprender esfuerzos para “alimentar mejor” al indígena. Por sí solo, opina Sierra, el indígena no será capaz de llevar esta tarea a cabo. Son necesarios agentes externos para poder “mejorar” su condición, ya que el indígena solamente se ha dedicado a copiar y asimilar la cultura ambiente, nunca de crearla o mejorarla. En palabras de Sierra, “el pueblo terrígena es un pueblo sentado; hay que ponerlo en pie [...] Lo repetimos, el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión” (7). De hecho, Sierra no duda en la capacidad de transformación del indígena, ya que la “familia mexicana” es producto de esa transformación. El indígena, según Sierra, ha devenido en mestizo, y es necesario que ese proceso de aculturación siga repitiéndose para llegar así a un tiempo, no muy lejano en su opinión, “en que el mexicano [...] formará la casi totalidad de los habitantes” (7). Para Sierra, *el y lo* indígena sólo cobran importancia en tanto que “elementos” genésicos que facilitaron el advenimiento de la “familia mestiza.” Su destino, según Sierra, es el de continuar la “mezcla” de sangres hasta que en algún momento desaparezca y de su mundo sólo quede lo que sobreviva en el mestizo, es decir, en el mexicano.

En la visión de Sierra, la escuela desempeñaría un papel primordial en el proceso de redención del indígena. Esta serviría como una especie de *máquina biopolítica pedagógica* que cumpliría dos funciones específicas: primero, se desempeñaría como una institución encargada de transmitir los conocimientos que las sociedades de corte occidental reconocen como fundamentales, procurando así la aculturación de las

comunidades indígenas; y segundo, “socializaría” a los indígenas al ponerlos en contacto, en palabras de Sierra, “con individuos en quienes el progreso se realiza plenamente” (34). Estos individuos son los neomexicanos o mestizos, quienes estarían a cargo de las instituciones escolares. Desde el gobierno de Benito Juárez (1806-1872), las reformas educativas habían tenido como meta “sacar a la familia indígena de su postración moral, la superstición; de la abyección fisiológica, el alcoholismo, a un estado mejor, aun cuando fuese lentamente mejor, y el principal instrumento de esta regeneración, la escuela, fue su anhelo y su devoción” (269). Esta labor pedagógica se vio encarnada después en la figura de Gabino Barreda (1819-1881) y los esfuerzos que llevó a cabo para formar los sistemas de enseñanza superior en el país. La educación, opina Sierra, marcada siempre por un celo de misionero con el que se debe conducir el pedagogo, aunada a la “evolución económica por medio de la vía férrea,” son los únicos caminos por los que el pueblo mexicano puede alcanzar su completa evolución. Así, la tarea que debe ser emprendida no puede ser más clara:

Convertir al terrígena en un valor social (y sólo por nuestra apatía no lo es), convertirlo en el principal colono de una tierra intensivamente cultivada; identificar su espíritu y el nuestro por medio de la unidad de idioma, de aspiraciones, de amores y de odios, de criterio moral; encender ante él el ideal divino de una patria para todos, de una patria grande y feliz; crear, en suma, el alma nacional, esta es la meta asignada al esfuerzo del provenir, ese es el programa de la educación nacional. Todo cuanto conspire a realizarlo, y sólo eso, es lo patriótico; todo obstáculo que tienda a retardarlo o desvirtuarlo, es casi una infidencia, es una obra mala, es el enemigo. (291)

Los indígenas, por lo tanto, deben ser educados. Educar, que en otras palabras, dice Sierra, “es fortificar, y la libertad, médula de leones, sólo ha sido, individual y colectivamente, el patrimonio de los fuertes; los débiles jamás han sido libres. Toda la evolución social mexicana habrá sido abortiva y frustránea si no llega a ese fin total: la Libertad” (292). Pero, vale la pena recordarlo, no es la educación en sí misma la que ayudaría y redimiría al indígena. Es la labor homogeneizadora de la educación, su misión como parte de la maquinaria biopolítica del Estado, que a través de la escuela lograría transformar al indígena en mestizo, y al mestizo en un ser humano “libre.”

Sin embargo, cuando Sierra habla de seres humanos “libres” también está hablando de los seres humanos en tanto que “fuerza de trabajo” libre y rentable. Unificar al país también significaba crear una masa de trabajadores e industrializarlos; sacar al indígena de sus rudimentarias prácticas campesinas y llevarlo a las fábricas, incipientes en la época de Sierra, pero necesarias para el desarrollo económico de la nación que la intelectualidad mestiza idealizaba y construía. En términos tangibles, por

ejemplo, la educación que recibirían las poblaciones indígenas ayudaría en la creación de un mercado interno, lo que en opinión de Aguirre Rojas, significó “formar la unidad de un conglomerado humano determinado, desde el nivel específico de la economía” (40).¹⁸

Al indígena, por lo tanto, se le augura un futuro en el que debe desaparecer para seguir siendo, y la escuela será propuesta como parte íntegra de esta visión. Lo que faltaba era desarrollar la idea, convertirla en dogma ideológico sostenido por una teoría que le diera valor. La labor que desempeñó el antropólogo Manuel Gamio fue fundamental en este sentido, y prosiguió así la era biopolítica del *discurso indigenista*, es decir, del *indigenismo*.

3. Segundo tiempo: Establecimiento y definición de las tareas revolucionarias y nacionales, 1910-1920

Este segundo tiempo dentro del análisis del *discurso indigenista* en su etapa biopolítica, es decir, del *indigenismo*, abarca los años de la fase crítica del conflicto armado conocido como la Revolución Mexicana. Alejándose de las disputas y debates por caracterizar dicho evento, es importante aclarar que si en el ámbito de lo político-económico—en cuanto al desarrollo capitalista se refiere—el país sufrió pocos pero importantes cambios, de igual manera sucedió en el ámbito de lo ideológico y lo retórico-discursivo en términos de la articulación del *indigenismo*. Como bien apunta Carlos Aguirre Rojas, este momento “no es más que el tramo [...] que establece y define el programa de las tareas, objetivos y proyectos a realizar, para llevar a término todo lo iniciado en el período inmediatamente precedente” (75). Además, según el historiador mexicano, en cuanto al aspecto económico de México, esta etapa,

es en cierto sentido la [...] que hace avanzar a ritmo de locomotora lo que el Porfiriato había llevado a cabo a ritmo de carretera, desarticulando ciertas relaciones sociales y reforzando otras, a la vez que modifica el rumbo de ciertas formas y procesos económicos y que entierra y gesta al mismo tiempo diversas figuras e instituciones. Y esta etapa más intensa del ciclo histórico mencionado, pare en dos el ya referido proceso de formación del mercado interno nacional para el capital industrial. (75)¹⁹

¹⁸ En opinión del historiador mexicano, formar un mercado interno era “forjar su *unidad económica orgánica*, el esqueleto o armazón de flujos y relaciones económicas que vincula las distintas “partes” constitutivas del espacio nacional al que se intenta dar coherencia y realidad, constituyéndolo como una totalidad interrelacionada que se mueva de manera coordinada y acompasada, que sea lo más autosuficiente posible y que proporcione la atmósfera adecuada para la consolidación y desarrollo de un cierto tipo de modo de producción que lo ha impulsado [...] Y sobre esta unidad económica, constituir también las formas restantes de su cohesión” (40).

¹⁹ Carlos Aguirre Rojas continúa de la siguiente manera su explicación, refiriéndose a los cambios claves de la década de 1910 a 1920: “Por lo que toca a la economía en su conjunto,

Con el *indigenismo* sucede algo parecido, ya que si bien se continúa la elaboración de dicho concepto en términos de una homogeneización nacional—*mestizaje*—se le da un papel indudablemente central a la función que el Estado, a través del proceso de la escolarización de las comunidades indígenas, debería de cumplir para lograrlo. Es durante este periodo que se producen documentos que permiten entrever el contenido ideológico de la gesta revolucionaria, como el Plan de Ayala (1911) o la Constitución de 1917. Sin embargo, en la obra *Forjando Patria* (1916) de Manuel Gamio (1883-1960) se puede apreciar con mayor claridad la nueva articulación de un *discurso indigenista* y el carácter biopolítico de esta nueva modalidad discursiva.

Publicado un año antes de la proclamación de la Constitución Mexicana, en el texto de Gamio—conocido como el padre de la antropología mexicana—se sientan las bases del *discurso indigenista* como institución.²⁰ A partir de este texto, dicho discurso escapará el ámbito de la retórica para pasar al de la práctica en forma de biopolítica estatal; las ideas redentoras del *discurso indigenista* no se ocuparán, de ahora en adelante, tan sólo en hablar del indígena y de su mundo, sino que se convertirán en práctica gubernamental de la que estará encargado el Estado Mexicano. En *Forjando Patria* se ven esbozadas las ideas a las que más adelante darán vida los estudiantes de antropología en los institutos fundados por Gamio. El *discurso indigenista*, entonces, goza de nueva vida y se convierte en una parte fundamental de la agenda del gobierno mexicano y su proyecto hegemónico, convertido cabalmente en *indigenismo*.

El libro en sí consta de treinta y cuatro capítulos cortos a través de los cuales Gamio discute muchos de los aspectos de la vida nacional que él consideraba de importancia y propone cambios prácticos a través de los cuales se pueda “forjar” o “gestar” una patria. La historia de América Latina se resume en la colorida analogía de la lucha entre el hierro, que representa a las civilizaciones europeas, y el bronce, que

creemos que el avance más importante que esta década aporta es el de la unificación definitiva de las distintas economías regionales del país en una sola y orgánicamente estructurada economía nacional. A través de la abrupta y cambiante interrelación que, por la mediación del Estado y de los grupos políticos dominantes, se establece entre las más alejadas y disímiles zonas del territorio nacional, es que se crea, a todo vapor, esa verdadera economía nacional [...] estamos ante una economía que se autosostiene a sí misma echando mano de todos sus recursos disponibles, ante el ensamblaje coordinado de las distintas piezas de lo que al ritmo de una auténtica *economía de guerra* (que se generaliza y expande a pasos de gigante) se va conformando claramente como *un solo mecanismo económico, como un mercado nacional único y unitario, como una sola dinámica general*” (83-4).

²⁰ Para información biográfica y demás datos sobre la vida y obra del autor, consultar el ensayo “Manuel Gamio y su propuesta de nación integrada” de Enrique Florescano en el libro *Imágenes de la patria a través de los siglos* (2005), y la biografía *Manuel Gamio. Una lucha sin final* (1987) de Angeles Gamio, nieta del propio antropólogo.

representa a las civilizaciones indígenas americanas. El problema, tal como lo plantea Gamio, es que durante la “forja” de las “patrias poderosas” que formarían la América Latina en los albores del siglo XIX:

se pretendió esculpir la estatua de aquellas patrias con elementos raciales de origen latino y se dio al olvido, peligroso olvido, a la raza indígena o a título de merced se construyó con ella humilde pedestal bronceo, sucediendo a la postre lo que tenía que suceder: la estatua, inconsistente y frágil, cayó repetidas veces, mientras el pedestal crecía. Y esa pugna que por crear patria y nacionalidad se ha sostenido por más de un siglo, constituye en el fondo la explicación capital de nuestras contiendas civiles. (6)

Es precisamente de la exclusión de los elementos indígenas de donde, en opinión del antropólogo, surgen los problemas que en el siglo XX afectaban a las naciones americanas. Los proyectos nacionales se habían construido sobre las espaldas de los indígenas, con su mano de obra, utilizando los recursos naturales de las tierras que habitaban, pero nunca tomando en cuenta sus necesidades. Así, para Gamio, la solución al problema era sencilla y se resumía en una palabra: *mestizaje*. Utilizando un lenguaje colorido y lleno de ripios, el autor exclama: “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil de forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos,” y remata a renglón seguido con: “Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid hermanos!” (6). Es así como funcionará el *discurso indigenista* articulado por Gamio, teniendo como fundamento la idea del *mestizaje* tanto biológico—o étnico—como ideológico.

Siendo antropólogo y habiendo estudiado bajo la supervisión y los parámetros antropológicos de Franz Boas, Gamio opinaba que solamente aplicando los saberes de la sociología, la estadística, la etnografía y la antropología, podría la Revolución cumplir los fines que se había propuesto.²¹ Según el antropólogo, sólo conociendo a la población podría cualquier gobierno entonces ejercer el poder justa y equitativamente, lo que conlleva a la biopolítica que, como ha sugerido Joshua Lund, es la meta final del

²¹ Regna Darnell resume el proyecto antropológico de Boas de la siguiente manera, y argumenta que su influencia es significativa hasta por lo menos finales de la segunda guerra mundial: "During the first two decades of the twentieth century, Boas' machinations established an institutional framework in universities for the professional training of anthropologists, with museum collaboration sponsoring and often publishing their fieldwork." Boas' former students rallied around to meet the challenges to his retrospective reputation as a theoretician. Most saw their own work as continuous with "historical particularism", the theory that replaced evolution for the Boasians. This paradigm involved commitment to reconstruct the past of each culture in its own terms on the basis of evidence specific to it" (33-34).

Estado mestizo.²² El error de la gran mayoría de las Constituciones latinoamericanas había sido precisamente, según el antropólogo, que proponían leyes que no se podían aplicar a toda la población nacional, dada su heterogeneidad, y por lo tanto estaban destinadas a fracasar. Dentro de todos los grupos y clases sociales que componen a la sociedad mexicana, Gamio opinaba que era el indígena el que más “ayuda” necesitaba, y de ese sentimiento nace su *discurso indigenista*. En el Capítulo Tercero, bajo el título “La dirección de la antropología,” Gamio delinea el trabajo del antropólogo:

Cuando ya se conozca científicamente el modo de ser de la gran familia [indígena] y el por qué de ese modo de ser, debe abordarse la meta final y práctica a la que principalmente tienden las investigaciones antropológicas, que no son meramente especulativas como en ocasiones se ha dicho: hay que determinar las necesidades actuales de esa gran familia, deducir y suministrar medios inmediatos para remediarlas y establecer la observación científica de su desarrollo a fin de colaborar desde hoy al acercamiento de su futuro bienestar físico e intelectual. (17)

Y concluye:

Cuando, de acuerdo con el procedimiento integral hasta aquí delineado, hayan sido incorporadas a la vida nacional nuestras familias indígenas, las fuerzas que hoy oculta el país en estado latente y pasivo, se transformarán en energías dinámicas inmediatamente productivas y comenzará a fortalecerse el verdadero sentimiento de nacionalidad, que hoy apenas existe disgregado entre grupos sociales que difieren en tipo étnico y en idioma y divergen en cuanto a concepto y tendencias culturales. (18)

De esta forma, se puede apreciar que para Gamio el indígena no puede continuar en su estado de “atraso” cultural y económico. Es más, el indígena representa fuerzas—ya sea en términos de capital o de mano de obra—“pasivas” que en una lógica capitalista no sólo son un obstáculo al desarrollo de plusvalías y a la acumulación de ganancias, sino que impiden al mismo tiempo el “progreso” del país. Según su análisis, los efectos de la conquista y de la consecuente situación colonial que vivieron los indígenas han afectado su desarrollo. Declara que el indígena, después de todo, “tiene aptitudes intelectuales comparables a la de cualquier raza” (21), y que además, “hurgando en las características étnico-sociales del indio se encuentran importantísimos factores que podrían coadyuvar a su decisiva y trascendental regeneración” (21). Sin embargo, el indígena no puede “redimirse” a sí mismo ya que, después de todo, según Gamio, “es tímido, carece de energías y aspiraciones y vive siempre temeroso de los

²² Según Lund, “The race war has fast-forwarded to its endgame, biopolitics, where what is at stake is naked life and the state takes on the task of permanent purification by directing ordenanzas militares at society itself” (111).

vejámenes y del escarnio de la “gente de razón,” del hombre blanco. Aún macula su frente el verdugón que alzara la bota ferrada del castellano conquistador” (21). Continúa Gamio:

¡Pobre y doliente raza! En tu seno se hallan refundidas la pujanza del bronco tarahumara que descuaja cedros en la montaña, el exquisitismo ático del divino teotihuacano, la sagacidad de la familia de Tlaxcallan, el indómito valor del sangriento mexica. ¿Por qué no te yergues, altiva, orgullosa de tu leyenda y muestras al mundo ese tu indiano abolengo? (21-22)

Y además:

¡Pobre y doliente raza! No en vano te oprimió durante siglos un yugo dos veces tirano: el fanatismo gentil que deificó a tus monarcas sacerdotes; y el modo de ser brutalmente egoísta de los conquistadores que ahogó siempre toda manifestación, por sana y elevada que fuese, si provenía de la clase inferior. No despertarás espontáneamente. Será menester que corazones amigos laboren por tu redención. (22)

Las últimas oraciones de la cita anterior son de suma importancia, ya que en ellas Gamio declara que el indígena jamás podrá alcanzar la *redención* por sí solo, lo que implica una obvia actitud paternalista. Es por eso que necesita de la ayuda de “corazones amigos” que lo asistan en el arduo camino a dicha redención que, recordemos, dentro de esta época es equiparada con el desarrollo capitalista industrial. Estos “corazones amigos” de los que habla Gamio son, sin duda, los antropólogos que quiere preparar en las escuelas que fundará.²³ Gamio lo explica de la siguiente manera:

La civilización europea no ha podido infiltrarse en nuestra población indígena por dos grandes causas: primero, por la resistencia natural que opone esa población al cambio de cultura; segundo, porque desconocemos el motivo de dicha resistencia, no sabemos cómo piensa el indio, ignoramos sus verdaderas aspiraciones, lo prejuzgamos con nuestro criterio, cuando deberíamos compenetrarnos del suyo para comprenderlo y hacer que nos comprenda. Hay que forjarse—ya sea temporalmente—un alma indígena. Entonces, ya podremos laborar por el adelanto de la clase indígena. Esta tarea no es del gobernante ni del pedagogo, ni del sociólogo; está exclusivamente destinada al antropologista [sic] y en particular al etnólogo cuyo apostolado exige no sólo ilustración y abnegación, sino muy principalmente orientaciones y puntos de vista desprovistos en lo absoluto de prejuicios. (25)

²³ Según Enrique Florescano: “Gamio rechazó la tesis evolucionista de los liberales, quienes pensaban que la obra subterránea de la mezcla de razas haría el milagro de integrar y blanquear la población, y con mayor rigor combatió el prejuicio compartido por liberales y conservadores de que los indígenas eran el lastre que frenaba el desarrollo nacional. Contra la tesis evolucionista manejó el argumento de la ingeniería social que entonces difundían antropólogos como Franz Boas, quienes aducían que las deformaciones y estancamientos sociales eran susceptibles de ser resueltos por la antropología, la ciencia que nació para pensar y dar respuesta a los desafíos del desarrollo humano” (294).

Esta es, entonces, la tarea del etnólogo o antropólogo. La de conocer al indígena, la de adentrarse en su mundo, la de forjarse—temporalmente, claro—un alma indígena y estudiar su comportamiento para poder analizar aquellos rasgos culturales que pueden ser aprovechados por la “nación” y aquellos que deben de ser modificados o, en el peor de los casos, extirpados. A lo largo del texto, Gamio analiza distintos rasgos de las culturas indígenas, y concluye que quizá el rasgo más importante, el que de más provecho puede ser para la “nación” mexicana es precisamente el arte indígena. Para el antropólogo, existe “una rama del trabajo indígena en la que no se debe intervenir bajo ningún concepto,” la que consiste en la “bella producción manual artística del indio, cuyo original y alto valor desaparecería si se le desnaturalizara, maquinizándola o introduciendo en ella exóticos motivos de arte occidental. Se pueden mejorar sus técnicas, pero sin variar los motivos originales de la inspiración” (141). Por lo tanto, solamente el arte indígena merece ser preservado ya que, de forma utilitaria y en un país cuya industria recreacional y turística representa uno de los pilares del producto interno bruto, este puede ayudar a generar capital.

Como se ha podido apreciar, en *Forjando Patria*, Gamio establece nuevas pautas y direcciones para el *discurso indigenista*. La apreciación que hace del pasado autóctono es que el indígena es vejado y reprimido constantemente por las fuerzas extranjeras invasoras. Los movimientos del siglo XIX que buscaron “formar una nación” fracasaron al no incluir dentro de sus proclamas las reivindicaciones de la “raza” indígena. Todos los movimientos anteriores a la Revolución de 1910, sugiere el antropólogo, olvidaron al indígena y eso es precisamente lo que ha creado las condiciones materiales para que el indígena viva un presente lleno de miseria, pobreza y degradación. La prescripción de Gamio es, entonces, que el nuevo Estado mexicano pueda crear escuelas en las que se formen antropólogos que sean capaces de estudiar a las poblaciones indígenas para poder entenderlas y, de esa forma, coadyuvar tanto a su progreso y desarrollo como individuos y comunidad, así como al país en general. Además, el antropólogo expresa la necesidad que tiene el estado mexicano, junto con todos los estados latinoamericanos cuyas poblaciones sean heterogéneas y contengan un alto componente indígena, de crear institutos gubernamentales que sean capaces de supervisar las tareas de lo que ahora llama *indigenismo* y que se entiende como una actitud, devenida en programa político, que “cuida” y “ayuda” al indígena. Gamio termina el libro con una muy clara síntesis de su pensamiento:

FUSIÓN DE RAZAS, CONVERGENCIA Y FUSIÓN DE MANIFESTACIONES CULTURALES, UNIFICACIÓN LINGÜÍSTICA Y EQUILIBRIO ECONÓMICO DE LOS ELEMENTOS SOCIALES, *son conceptos que resumen este libro e indican condiciones que, en nuestra opinión, deben caracterizar a la población mexicana, para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida*, [mayúsculas y énfasis original]. (183)

Este último llamado a la “fusión de razas” es precisamente el rasgo más característico del *discurso indigenista* tal y como fue articulado por la intelectualidad mestiza mexicana. Ya Justo Sierra había expresado la necesidad de educar al indígena, y había también insinuado, si bien veladamente, la necesidad de una mezcla o fusión no sólo epistémica ni cultural o ni siquiera económica, sino biológica, es decir, étnica. Ese camino a la redención, el del mestizaje, será tratado y desarrollado aún más por José Vasconcelos, quien en su obra *Indología* (1926) delinea no sólo la necesidad, sino la certeza del advenimiento de un mestizaje total—y la desaparición contundente del indígena—y la creación de un nuevo ser humano, de la llamada “quinta raza”. Sin embargo, para lograr el mestizaje adecuado, es necesario, primero, que el Estado eduque a la “gran masa” indígena.

4. Tercer tiempo: Institucionalización del programa “revolucionario” y nacional, 1920-1940

Este tercer tiempo abarca los años en los que se comienza a implementar un programa nacional de carácter “revolucionario” y en el cual el nuevo Estado crea las instituciones necesarias para solidificar los logros de la recién librada Revolución. Dentro de esta época destacan, por ejemplo, los esfuerzos por fundar un partido político que sería la encarnación misma del proceso revolucionario; se lleva a cabo una reforma agraria, se expropián tierras y terrenos a los grandes lugartenientes nacionales —entre ellos la Iglesia y los grandes hacendados— así como del capital privado extranjero, proveniente en su gran mayoría de Estados Unidos. Es también la época en la que el gobierno de Lázaro Cárdenas (1895-1970) nacionaliza diversas industrias, entre ellas la petrolera (1938), y comienza un proceso de desarrollo económico continuo.²⁴ Otra de las áreas en las que el nuevo gobierno “revolucionario” comenzó a centrar sus esfuerzos fue la creación de un sistema de escolarización nacional del que estaría a cargo

²⁴ Según el análisis de Sergio de la Peña, “El país se adentraba abiertamente, desde mediados de la década 1930-1940, en el capitalismo industrial en el doble sentido de procurar la industrialización y de convertir a todos los procesos económicos y relaciones sociales en industriales. La relación capital-trabajo quedó firmemente establecida como dominante y ordenadora de la reproducción social mientras que las otras formas entraron en un proceso más acelerado de disolución. Pero eran aún los primeros pasos del capitalismo industrial” (96).

la recién formada Secretaría de Educación Pública (SEP) y su primer presidente, José Vasconcelos.²⁵

Nacido en el año de 1882, el intelectual y escritor mexicano había luchado durante su juventud contra las ideas positivistas que la intelectualidad mexicana había propagado durante el *porfiriato*. Miembro desde los dieciocho años de un movimiento artístico-cultural conocido como el “Ateneo de la Juventud”, las ideas de Vasconcelos estuvieron siempre ligadas a una metafísica plena, como clara reacción al positivismo de la época anterior.²⁶ Ya en su obra más celebrada, *La raza cósmica* (1925), el intelectual mexicano había esbozado sus primeros apuntes sobre lo que veía como el destino de, no sólo México como nación—aunque claro, el lugar que le correspondía al país era importante—sino del mundo entero. Sin embargo, las sentencias y los enunciados sobre lo que es ser indígena, los problemas que acechan a las comunidades, y los remedios que había que seguir son tratados superficialmente y no fue sino hasta su siguiente obra que el escritor mexicano contribuyó plenamente a la articulación de un *discurso indigenista* que se institucionalizaría como práctica biopolítica del Estado mexicano.

Publicado en 1926, el libro *Indología. Una interpretación de la cultura-Ibero-Americana* no pretende llevar a cabo una historia (concepto del cual se aleja deliberadamente) sino una caracterización de la “existencia colectiva iberoamericana” (1), que sea capaz de representar a los hispanoamericanos, o lo que es más, “precisar los rasgos formativos de un organismo que apenas lleva un poco más de cien años de vida autóctona” (1).²⁷

²⁵ La bibliografía sobre José Vasconcelos, que trata tanto su vida como su obra intelectual y cultural, es extensa. Destacan, sin embargo, los trabajos de Ilan Stavans *José Vasconcelos. The Prophet of Race* (2011); Marilyn Grace Miller *Rise and Fall of the Cosmic Race. The Cult of Mestizaje in Latin America* (2004); así como la sección titulada “México” en el libro *The Impure Imagination. Toward a Critical Hybridity in Latin American Writing* (2006) de Joshua Lund.

²⁶ Para Leopoldo Zea, el Ateneo de la Juventud fue “un grupo contra el cual se tuvo que enfrentar el positivismo de México, un grupo formado en su propio seno, dentro de sus formas educativas. Se trata de un grupo de jóvenes que se sintieron estrechos dentro de la filosofía que se les había inculcado. Este grupo salió fuera de la doctrina en que se había formado y buscó nuevos horizontes. Se trata de una generación de autodidactas, de hombres que tuvieron que buscar fuera de la circunstancia cultural en que se encontraban una nueva forma de sentir la vida [...] Es un grupo que se sentía sin tarea, sin misión por cumplir dentro de la doctrina positiva. Considera que dentro del positivismo ya todo está hecho, que no queda nada por hacer. Este grupo tendió a interpretar el positivismo dentro de ésta su ansia por intervenir en la vida cultural, intervención que encontraba obstaculizada por los viejos positivistas sus maestros” (33-4).

²⁷ El título de la obra podría invitar al lector a pensar que el texto de Vasconcelos tratará ampliamente los temas relacionados con lo indígena, prejuicio que el pensador mismo aclara de la siguiente forma: “No pretendo, por lo mismo, amparar bajo tal nombre ninguna intención de predominio favorable a la tradición autóctona de América o a la raza indígena del continente, pues el factor particular y muy estimable que dicha raza representa lo juzgo únicamente en la proporción humana y fraternal a que tiene derecho junto con las demás razas que han de concurrir a la nueva era del mundo. La tesis misma de la existencia de la raza futura descansa en

Una vez más, se puede apreciar claramente que el *discurso indigenista* de Vasconcelos no se preocupa por el indígena como tal, por su pasado o por su presente, sino por su futuro. Y no es el futuro del indígena como tal lo que importa al filósofo mexicano, sino el papel que éste desempeñará y la contribución que aportará al mestizaje que detalla.

Respondiendo a intelectuales europeos—entre ellos Arthur Comte de Gobineau (1816-1882), Albert Mathieu Leclerc du Sablon (1859-1944) y Pierre Lecomte du Noüy (1883-1947)—que denigraban a los mestizos nacidos en América, el proceso de mestizaje se convertirá, para Vasconcelos, en mucho más que un simple acontecer histórico o una ley biológica. Es, en última instancia, una misión que los anglosajones y los hispanos deben cumplir en América, tierra prometida en la que nacerá la superación de todos los tipos humanos, la “quinta raza,” que se impondrá a la naturaleza y la dominará “con la mira de la superación de lo temporal” (15). De esta forma se manifiesta en Vasconcelos un sentimiento metafísico, casi religioso o espiritual del devenir histórico del ser humano en el cual el indígena no es más que un elemento constitutivo y no definitorio. Para Vasconcelos, la cultura occidental de corte europeo es la única capaz de “triunfar” y llevar al hombre hacia su destino y el elemento indígena, histórica realidad innegable, no tiene más remedio que adaptarse, que cambiar, o desaparecer por completo, es decir, ser incluido por medio de su exclusión.

Vasconcelos sostiene que hasta ese momento (circa 1926) países como México, Perú y Bolivia habían fracasado de forma evidente ya que no habían logrado homogeneizar a su población y contaban aún con “una población indígena numerosa y con un mestizaje que suele ser más antisocial y más inepto que los oscuros indígenas” (82). No hay en Vasconcelos una actitud paternalista hacia el indígena como la encontramos con Gamio o Sierra. Se observa más bien condescendencia hacia el indígena y su mundo, una suerte de desprecio. Al calificarlos como “antisociales” e “ineptos” y después “oscuros,” al decir que los indígenas son, en su mayor parte “feos” (91), al declarar que era la indígena una “civilización retardada” que fue reemplazada por una civilización en ascenso como lo era la española (88), Vasconcelos demuestra que para él, el indígena como individuo, como ser cultural, como ser ante la historia, no

una norma de universalidad que no excluye, que engloba y asimila caracteres y sangres. No hay, por lo mismo, ni qué hablar de estirpes condenadas, ni tampoco de estirpes privilegiadas. Donde el signo es lo universal, no cabe más que una ternura, la misma y fraternal para todos los colores de la piel y todos los caprichos del temperamento” (9).

sólo ha muerto, sino que debe morir; debe adentrarse en el fuego del mestizaje y fundirse con el blanco y las demás razas para ser una sola, uno solo.

No nos confundamos, el indígena, según Vasconcelos, vivió tiempos de esplendor. Las antiguas civilizaciones mesoamericanas son elogiadas constantemente por el filósofo mexicano, y nunca duda de su capacidad intelectual—en tanto que descendientes de los grandes atlántidos. Dice,

[E]l hecho es que nuestras razas indígenas, por lo menos los indígenas del trópico, distan mucho de ser una raza primitiva, como tantos antropólogos han querido juzgarlas. Podrán acaso constituir casos de decadencia, pero de ninguna manera ejemplares de evolución retardada o apenas iniciada [...] es evidente que no se puede calificar de razas primitivas a las que construyeron antes de la llegada de los españoles los centros de cultura de México y de Guatemala y del Perú. (85-6)

Sin embargo, para Vasconcelos, las civilizaciones florecen y decaen, van y vienen. Es por eso que el indígena ya no puede seguir siendo indígena, sino que debe de transformarse en mestizo, en lo que Vasconcelos llama el “Totinem”.

La “quinta raza” vasconceliana, formada tanto por el indio como por el negro, el blanco y el asiático, tiene nombre. De la mezcla “armoniosa” de todos los grupos étnicos no nacerá “el super-hombre nietzschiano” o el “selecto de Darwin, de maxilares de tigre que devora a sus afines. Lo que puede salir es el Totinem (del latín *totus*=todo; *inem*=hombre), el hombre todo, el hombre síntesis, el prototipo y tipo final de la especie” (93). Esa es la redención del indígena, contribuir lo que pueda a la formación del “Totinem,” ese hombre ya no sólo planetario “sino universal, el hombre cósmico” (106), que Vasconcelos vislumbra como el paradigma de la civilización.

¿Cuál será la ideología que permeará el pensamiento de esta nueva raza? En esta ocasión, Vasconcelos precisa volver la mirada al pasado precolombino para tomar elementos de éste que, fusionados con lo europeo, le puedan servir al “nuevo hombre” para enmarcar sus pasos por la vida. Sobre la “ideología indígena,” Vasconcelos opina lo siguiente:

Todos sabéis cuán escasos son los datos que poseemos sobre la ideología indígena. Se ha culpado a los españoles de haber destruido documentos y construcciones; lo cierto es que ya cuando los españoles llegaron al continente la civilización autóctona se encontraba en completa decadencia; de otra manera ni hubiese sido posible la ya increíble hazaña de la conquista. Los aztecas vivían dentro de una cultura estimable para un pueblo bárbaro, pero ni el régimen de la tierra sometida a señoríos más absolutos que el feudalismo, ni el régimen político autocrático, ni los hábitos sanguinarios, les hubiesen permitido elevarse... (116)

Se puede observar que para Vasconcelos, las culturas mesoamericanas se encontraban en “decadencia” al arribo de los españoles en América, lo cual, de cierta manera, justifica los eventos de la conquista y el subsecuente periodo colonial. Resulta interesante que si para Vasconcelos el pasado precolombino tiene cierto valor y lo califica de forma positiva, es porque, en su análisis de la situación, los “atlántidos”, los mismos que habían llevado la cultura occidental a Europa, ya habían habitado en América y por lo tanto la función de los españoles era la de traer de vuelta la civilización a tierras americanas. Dice Vasconcelos: “cuando los españoles llegaron a la América diciéndose portadores de la civilización, o por lo menos una de las más grandes manifestaciones de la civilización humana, no sólo se había manifestado, sino había ya pasado en la América” (116), y más adelante apunta que llegó Europa a América, “creyendo bastarse a sí misma, suponiendo que la tarea era sólo ocupar la tierra con los prodigios de la invención de Europa, y se encuentra con que ya ha habido aquí antecedentes en la gran tarea de adaptar la naturaleza a los fines superiores del hombre” (117). Esta forma de pensar y concebir el pasado precolombino es una muestra más del auténtico racismo y eurocentrismo que domina el pensamiento de Vasconcelos. Quizá los únicos juicios positivos que sostenía sobre el indígena, aquel de su pasado ilustre, no son obra de las civilizaciones indígenas mismas, sino de la influencia que habían recibido, en épocas por demás remotas, de Europa. América siempre se entiende como producto de Europa. Nunca ha podido ser por sí sola.

La razón por la que todas las clases sociales y etnias que componen los estratos más desfavorecidos de la población no han podido “ascender” y lograr la “fusión” que finalmente redimirá al ser humano es, según Vasconcelos, porque no tienen acceso a la literatura y a la filosofía, al conocimiento, ese “vago ensueño de las clases relativamente acomodadas” (132), y al no tener “conocimiento,” las clases bajas, incluidos mestizos pobres e indígenas, no tienen acceso al “pensamiento.” En la visión vasconceliana, “sólo del pensamiento derivan las formas más humildes y más altas del progreso; sólo del pensamiento podemos esperar redención” (132). Esto se traduce, según Vasconcelos, en la labor biopolítica que forzosamente tiene que realizar el Estado para llevar la educación a todos los sectores de la población, pero con más urgencia a las clases bajas, entre las que se encuentra el indígena.

Lo que propone Vasconcelos es el uso de la enseñanza pública como factor que logrará la “redención” de las poblaciones americanas y las sacará de la “miseria y la ignorancia” (140). El modelo que utiliza Vasconcelos para proponer su esquema educativo es el de los misioneros españoles en América durante el siglo XVI. A pesar

de que acepta el hecho de que los mismos misioneros hayan sido los principales “destructores” de la arquitectura y del arte indígena, afirma también que son los estudios emprendidos por ellos los que hoy en día sirven de fundamento en cuanto a lo que se sabe de las civilizaciones antiguas. Además, afirma que la ideología indígena fue reemplazada por una que tenía amplia “ventaja” sobre ella (144). De no haber sido por los misioneros, los indígenas mesoamericanos y sudamericanos habrían corrido la misma suerte de los indígenas norteamericanos y habrían emprendido el “camino de la Reservación que es el camino de la muerte por el aislamiento, o el camino de la perpetua sumisión y el exterminio periódico en que viven las poblaciones indígenas de determinadas colonias europeas” (144). Fue la labor del misionero la que ha servido de puente entre la civilización occidental y la mesoamericana, y es por eso que el nuevo sistema educativo debe basarse en ese modelo. Según Vasconcelos:

Vano es entonces todo intento de romper la alianza ajustada entre la virtud y la ciencia del misionero y el apetito de saber del indio, la alianza del indio con la vida civilizada a través de la modalidad castellana. Cualquier intento de educación que no tome en cuenta esta alianza equivaldría a truncar ramas que ya tienen savia y que ya están próximas al fruto, para volver a desenraizar y a sembrar. Y esto se llama destruir, no educar ni construir. (145)

Este modelo educativo encarnará en la Escuela Normal Rural, la cual toma el método de los misioneros españoles para adentrarse en las comunidades indígenas, estudiar y aprender de ellas su lenguaje—de la misma manera que lo había planteado Gamio con anterioridad—para poder entonces traducir los evangelios y de esa manera “cristianizar” a las comunidades. De lo que se trata es de filtrar al indígena en la máquina biopolítica de la escuela, una máquina que “normaliza” las identidades para integrarlas, por un lado, a la gran masa de “mexicanos,” pero por otro, y lo que es quizá más importante, a la gran masa de trabajadores asalariados capaces de vender su fuerza de trabajo y contribuir de esta forma al desarrollo del capitalismo industrial en el país. La educación, efectivamente, es el método que exaltara Sierra anteriormente, es también el mismo método que propusiera Gamio en su tiempo. Los mestizos articuladores de un *discurso indigenista* valoran el método pedagógico misionero de forma tan positiva, que el mismo método vuelve a aparecer en la escena nacional siglos después de haber sido instaurado.

5. *Conclusión: El sistema nacional educativo como máquina biopolítica pedagógica del Estado mexicano.*

Pensar al *discurso indigenista* dentro de este momento en el que se constituye cabalmente como *indigenismo* desde la óptica de la biopolítica no es gratuito. Recordemos, con Foucault, que la inauguración de las prácticas biopolíticas de los Estados-Naciones al centro del sistema-mundo coincide con la formación de los mismos a mediados del siglo XIX. En México, sin embargo, este proceso de formación nacional, y de un mercado interno en términos económicos, no sucede dentro del mismo marco temporal, sino que tiene lugar en los años que abarca este trabajo. Fue entonces que el Estado comenzó a hacerse cargo de las vidas de la población y a forjar en ellas un sentimiento de “nacionalidad” basado en valores y éticas relacionadas con el modo de producción capitalista. Dentro de las múltiples prácticas biopolíticas del recién creado Estado mexicano, resultan de importancia para mi estudio las que se centraron en las poblaciones indígenas del país. Particularmente, en el establecimiento de un currículum y programa escolar para dichas comunidades. También es importante recalcar que esta es, indudablemente, una de las características más visibles del *indigenismo* mexicano, pero no la única.

De esta forma, el *discurso indigenista* articulado por estos tres pensadores, demuestra lo que ha sido llamado el “surgimiento” de lo que críticos como Joshua Lund han llamado el “Estado mestizo.”²⁸ Para los pensadores y escritores mestizos, el indígena sólo importa como elemento constitutivo de un proyecto de nación más amplio en el que debe de ser in(ex)cluido. Así, para Justo Sierra el indígena debe ser integrado a la “gran familia mexicana,” mientras que para Gamio el indígena debe ser estudiado y apre(he)ndido para que pueda ser entonces un mexicano. Para Vasconcelos, finalmente, el indígena y su pasado son importantes en tanto a que constituye un elemento más—aunque subordinado en la jerarquía constitutiva—de la quinta raza, la “raza cósmica,” de la que depende el destino de la humanidad entera. Los indígenas empíricos, reales, fueron apaciguados, es decir, masacrados empíricamente, durante el periodo del *porfiriato*; proporcionaron la “carne de cañón” durante el periodo revolucionario; y su identidad y pasado fueron apropiados e incluidos dentro de la ideología estatal pos-revolucionaria que, al mismo tiempo, los recluía cada vez más en

²⁸ Ver Nota 16 arriba.

sus propias comunidades. Los triunfos de la revolución no fueron, en definitiva, para ellos.²⁹

Una de las manifestaciones materiales y prácticas del pensamiento de estos tres intelectuales, mestizos todos, fue el establecimiento de la Escuela Normal Rural en México en la década de 1920, y la función de ésta como una suerte de *máquina biopolítica pedagógica*. Quizá la mejor formulación del papel de la educación rural en México se encuentra en el texto de Moisés Sáenz titulado *México Íntegro* (1939). Haciendo eco de las ideas de Gamio sobre la “forja de una nación,” Sáenz apunta que la educación en México es el “esfuerzo para hacer, con el diseño cultural mexicano, una civilización” (116). Tras definir su papel como uno de “agencia civilizadora,” Sáenz señala que “la escuela mexicana regada por los ámbitos de un país de culturas diversas, encara también problemas y funciones diversos. Ante el indio primitivo la tarea es primordialmente, aculturización” (116-7). Para Sáenz, el proceso revolucionario recién librado en México había redefinido la función de la escolaridad, que ahora dejaba de ser la de alfabetizar, para convertirse en una *máquina biopolítica pedagógica*—en tanto que se ocupa de la gran “masa” de indígenas esparcida por distintos puntos del país—de aculturación. En sus propias palabras:

[E]l México de la Revolución ha creado una institución que si bien diferente aún, contempla resueltamente un plan de civilización integral, destinado a los pequeños y mayores; programa en el que introducir agua al pueblo, hacer que las gentes [léase “indígenas”] cambien su dieta alimenticia, enseñar el castellano, conservar o revivir el genio artístico o acostumar a las gentes a la acción coordinada, son todas actividades estimables y valiosas. (117-8)

De esta forma, para Sáenz, la escuela rural fungiría un papel fundamental en la implementación de una serie de prácticas biopolíticas que conllevarían, de ser exitosas, a la erradicación de todo aquello relacionado con la indigeneidad. Claro, menos los trabajos manuales y folklóricos que pueden fácilmente traducirse en plusvalías gracias a la importancia de la industria turística en México. Más aún, Sáenz llama “apóstoles civilizadores” a los hombres y mujeres que se desempeñarían como maestros dentro de las Escuelas Rurales. Esto, inevitablemente, es una reformulación de la misma idea, mítica en su naturaleza, del pensamiento de Vasconcelos.

De esta forma, la Escuela Rural en México comenzó a funcionar. A partir de 1921, a petición del propio Vasconcelos y durante el gobierno del presidente Álvaro

²⁹ Sobre este punto, es importante consultar la obra de Miguel León Portilla *Independencia, Reforma, Revolución. ¿y los indios qué?* (2011).

Obregón, nace la Secretaría de Educación Pública (SEP) y designa al escritor e intelectual como su Secretario General. Según las estimaciones de David L. Raby, para cuando Vasconcelos deja la SEP en 1924, ya existían cerca de 1000 escuelas rurales, con cerca de 100 profesores, a los que se les conocía como “misioneros” dado que su trabajo no era remunerado. Ya hacia 1941, después del periodo cardenista, existían aproximadamente 12,758 escuelas rurales esparcidas por todos las zonas campesinas del país, en las que enseñaban 15,616 maestros, o misioneros, a 683,432 alumnos (43). Es importante recalcar la función biopolítica de dichas escuelas, que además de llevar a cabo esfuerzos hacia la aculturación de las comunidades indígenas, influían directamente en los aspectos biológicos de la vida misma de los indígenas no en tanto que individuos, sino en su conjunto, como “masa,” y en cuanto a sus posibles contribuciones al modelo de desarrollo y producción capitalista. Según Mary Kay Vaughan,

La vacunación, los antibióticos y, por último, la disponibilidad de alimentos enlatados ayudaron a que los niños crecieran más saludables; la educación también les ofrecía nuevos conocimientos y habilidades. La escuela aumentó la capacidad productiva de los miembros de la familia, tanto en los campos como fuera de ellos, e intensificó la flexibilidad e ingenio de las familias al enfrentarse a las presiones del desarrollo capitalista. (*La política cultural*, 188)

Después de todo, el desarrollo capitalista industrial en México precisaba de mano de obra barata que pudiera ser movilizada a los grandes centros de producción y manufactura ubicados lejos de las zonas de extracción de materia prima. Y es precisamente en este punto en el que recae la importancia de entender al *indigenismo*, este importantísimo momento del *discurso indigenista*, como una práctica biopolítica del Estado Mexicano y la in(ex)clusión que propone.

Sobre la Escuela Nacional Rural y su historia hace falta todavía llevar a cabo una gran cantidad de estudios. Este, en última instancia, no es el lugar para analizar detenidamente las relaciones entre el sistema escolar mexicano, las ideologías nacionalistas y la población ya sea blanca, indígena o mestiza.³⁰ Es importante recalcar que los esfuerzos por alfabetizar y escolarizar a la población indígena pueden entenderse como un logro más de la Revolución Mexicana. Después de todo, educar a las masas indígenas significa “incluirlas” dentro de un proyecto nacional. Sin embargo, como señaló en su momento Guillermo Bonfil Batalla, no es deseable “reivindicar la escuela

³⁰ En este sentido, los trabajos de Mary Kay Vaughn han cubierto mucho terreno e indican líneas de investigación importantes para entender esta problemática. Entre ellos, *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940* [1997] y *Estado, clases sociales y educación en México* (1982).

por la escuela misma” (184), si no se puede cuestionar el contenido de dicha educación, así como la meta final que la misma propone.

Falta precisar, a modo de conclusión, que los planes biopolíticos del Estado han sido contestados por las comunidades indígenas de muchas y muy diversas maneras, creando tensiones fuertes entre ellas mismas y los distintos gobiernos que han ocupado el poder desde entonces. Después de todo, fue del entorno de las Escuelas Normales Rurales que se produjeron personajes como Genero Vásquez, Lucio Cabañas y sus respectivos movimientos armados y emancipatorios. En un movimiento dialéctico perfecto, los intentos por llevar a cabo un proceso de aculturación produjeron la antítesis a los mismos; procesos revolucionarios y libertadores.

Lo que sucede en México, finalmente, es una batalla entre dos proyectos civilizatorios diametralmente opuestos y antagónicos por naturaleza. En su momento, Guillermo Bonfil Batalla se adentró en el *México profundo*, y desde ahí, pudo constatarlo: “la civilización mesoamericana, o se da por muerta, o debe morir cuanto antes” (102). Los hechos cotidianos de las comunidades indígenas a lo largo de los últimos ochenta años confirman la hipótesis del antropólogo mexicano; la inclusión sistemática de las poblaciones indígenas al proyecto de nación del México posrevolucionario, las ha excluido—sistemáticamente—al privarlas de sus prácticas culturales autóctonas y al admitirlas en su seno siempre y cuándo lo indígena, la alteridad indígena, sea puesta a un lado. Urge, tanto en México como en el resto del mundo, un cuestionamiento profundo del proyecto civilizatorio que actualmente se propone como el único deseable y posible de entre todas las opciones. Y urge, más que nada, porque las poblaciones indígenas de México, así como las del mundo, no pueden seguir siendo in(ex)cluidas.

Obras Citadas

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. Impreso.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *Contrahistoria de la Revolución Mexicana*. San Nicolás de Hidalgo: Contrahistorias. La otra mirada de Clío, 2009. Impreso.
- Alcina Franch, José, ed. *Bartolomé de las Casas. Obra indigenista*. Madrid: Alianza Editorial, S.A. 1985. Impreso.

- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. México D.F.: Editorial Grijalbo S.A., 1990. Impreso.
- _____. “Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”. *De eso que llaman antropología mexicana*. Arturo Warman, et al. México, D.F.: Editorial Nuestro Tiempo, 1970. Impreso.
- Carrasco, René. *Gramática de la redención: Genealogía de la lógica discursiva del indigenismo en México*. 2015. The University of Texas at Austin, Disertación Doctoral. Impreso.
- Darnell, Regna. *Invisible Genealogies A History of Americanist Anthropology*. Lincoln: Univesrity of Nebraska Press. 2001. Impreso.
- De la Peña, Sergio. “Un ensayo sobre clases objetivas y fuerzas clasistas en México” en *La Clase Obrera en la historia de México. Vol. 4. Trabajadores y sociedad en el siglo XX*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1984. Impreso.
- Díaz-Polanco, Héctor. “El indigenismo: De la integración a la autonomía” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. Enrique Dussel, ed. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2009. Impreso.
- Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la “modernidad”. Conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Santafe de Bogotá: Ediciones Antropos, 1992. Impreso.
- Favre, Henri. *El movimiento indigenista en América Latina*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007. Impreso.
- Florescano, Enrique. “Manuel Gamio y su propuesta de nación integrada” en *Imágenes de la patria a través de los siglos*. México D.F.: Editora Taurus, 2005. Impreso.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid. Las ediciones de la Piqueta, 1992. Impreso.
- _____. “La gubernamentalidad” en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, compiladores. Buenos Aires. Editorial Paidós, 2007. Impreso.
- Gamio, Manuel. *Forjando Patria*. México D.F.: Editorial Porrúa, 1982. Impreso.
- Gilly, Adolfo. “La guerra de clases en la revolución mexicana (Revolución permanente y auto-organización de las masas)” en *Interpretaciones de la revolución mexicana*. Héctor Aguilar Camín, prólogo. México D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1979. Impreso.
- González Gamio, Ángeles. *Manuel Gamio. Una lucha sin final*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987. Impreso.

- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000. Impreso.
- Hale, Charles. "Introducción" en *Justo Sierra. Un liberal del Porfiriato*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. Impreso.
- Instituto Nacional Indigenista. *Realidades y proyectos. 16 años de trabajo*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1964. Impreso.
- Jáuregui, Carlos. "Huacayñán (1952-1953) and the biopolitics of in(ex)clusion" en *Journal of Latin American Cultural Studies*. 25:1 (2016), 35-64. Impreso.
- Jáuregui, Carlos y David M. Solodkow. "Biopolítica colonial, gestión de la población y modernización borbónica en Santo Domingo. El proyecto de Pedro Catani (1788). *Perífrasis* 5.10 (2014): 140-168. Impreso.
- León-Portilla, Miguel. *Independencia, Reforma, Revolución, ¿y los indios qué?* México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Impreso.
- Lund, Joshua. *The Mestizo State. Reading Race in Modern Mexico*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. Impreso.
- Moraña, Mabel. "Introducción. Heridas Abiertas", en *Heridas Abiertas. Biopolítica y representación en América Latina*. Mabel Moraña e Ignacio M. Sánchez Prado, eds. Madrid: Iberoamericana, 2014. Impreso
- O'Gorman, Edmundo. "Justo Sierra y los orígenes de la Universidad de México. 1910 (1949)" en *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1960. Impreso.
- Raby, David L. *Educación y revolución social en México, (1921-1940)*. Roberto Gómez Ciriza, traductor. México D.F.: Secretaría de Educación Pública, 1974. Impreso.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984. Impreso.
- Sáenz, Moisés. *México Íntegro*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1939. Impreso.
- Sierra, Justo. *México Social y político*. México D.F.: Dirección General de Prensa, Memoria, Bibliotecas y Publicaciones, 1960. Impreso.
- Tarica, Estelle. *The Inner Life of Mestizo Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. Impreso.
- Vaughan, Mary Kay. *Estado, clases sociales y educación en México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982. Impreso.
- _____. *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. Impreso.

- Vasconcelos, José. *Indología. Una interpretación de la cultura Ibero-Americana*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1930. Impreso.
- . *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Argentina y Brazil*. México, D.F.: Colección Austral, 1976. Impreso.
- Villegas, Abelardo. “Introducción” en *Positivismo y porfirismo*. México D.F.: Secretaría de Educación Pública, 1972. Impreso.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*. México, D.F.: Ediciones de la Casa Chata, 1984. Impreso.
- Virno, Paolo. “An Equivocal Concept: Biopolitics” en *Biopolitics. A Reader*. Timothy Campbell, ed. Durham: Duke University Press, 2013. Impreso.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema-mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México D.F.: Siglo XXI, 1999. Impreso.
- Zea, Leopoldo. *El positivismo en México*. México D.F.: Ediciones Studium, 1953. Impreso.