

MANUEL GAMIO Y LA EMERGENCIA DE SABERES SOCIALES EN EL MÉXICO POST-REVOLUCIONARIO

Rodrigo GARCÍA DE LA SIENRA
*(Instituto de Investigaciones en
Educación, Universidad de Guanajuato)*

1. LA VOCACIÓN DEL OTRO

Nacido en 1883, proveniente de la burguesía criolla de la ciudad de México, Manuel Gamio pertenece a una generación que se formó bajo el régimen del general Porfirio Díaz. Y no se trata aquí de señalar una simple coordenada biográfica, sino, sobre todo, de subrayar el hecho de que, como tantos otros personajes de la época, Gamio pasó por las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria, comúnmente considerada como un bastión institucional e ideológico del positivismo mexicano —el cual, a su vez, es considerado por muchos historiadores como la “filosofía oficial del porfiriato”¹. Aunque, por supuesto, la importancia de

¹ Raat (1975) contradice, o al menos matiza esta opinión, derivada del trabajo clásico de Zea (1968); ver también Hale, 1989: 139-168.

esa institución se acrecenta si se tiene en cuenta el hecho de que varios miembros del famoso Ateneo de la Juventud —que, dentro de esa misma lógica historiográfica, representa una “ruptura ideológica” en relación al positivismo mexicano— pasaron por sus aulas. En todo caso, sin pretender abordar los problemas de la historia intelectual más común acerca del período, me interesa recordar que ese centro educativo fue la institución en la que se formó la parte más significativa de la elite intelectual del país a finales del siglo XIX y principios del XX².

Ahora bien, a este aspecto de la formación de Gamio, que por supuesto resulta determinante, cabe agregar uno más. Coincidentemente con su nieta y biógrafa, aunque bajo una perspectiva evidentemente distinta, me parece que este segundo aspecto de la formación de Manuel Gamio puede ser considerado como un ingrediente “vocacional”, o, por decirlo con un término más cercano al planteamiento metodológico de este trabajo, “genético”, que más tarde se actualizará en la conformación de esta figura intelectual, y, sobre todo, de una serie de prácticas específicas, que son las que pretendo esbozar aquí. Este aspecto formativo se encuentra elaborado de manera autobiográfica por el propio Gamio en un artículo periodístico de 1956, retomado más tarde por su biógrafa en guisa de anécdota ilustrativa de la “vocación quijotesca” (González Gamio, 2003: 30) que, según la autora, llevó a Gamio a convertirse en una figura fundacional de la antropología y del indigenismo mexicanos:

² Ver González Cárdenas, 1972; para una historia de las vicisitudes de la Institución en la vida pública nacional de la época, ver Díaz y de Ovando, 1972.

Empecé a interesarme en la población indígena, cuando viví cerca de tres años, en un rancho de mi familia, llamado Santo Domingo, a orillas del río Tonto, Veracruz, a poca distancia de donde hoy se construye la presa Alemán. Mi hermano Rodrigo y yo éramos dizque administradores de ese rancho palúdico, incrustado entonces entre salvajes bosques milenarios. Como era natural, dada nuestra falta de experiencia, fracasó a la postre esa explotación agrícola, pero alcancé en cambio, una ventaja y fue la de aprender algo del idioma náhuatl, que hablaban casi todos nuestros trabajadores procedentes de la cercana sierra de Puebla. Cierta día, estando a la vera de ese río, bogaba en medio de él un indio que erguido en estrecha piragua siguió mirando impassible hacia el horizonte, sin atender a las repetidas voces con que le pedí se acercara; disparé al aire mi rifle de caza para llamar la atención, pero no hizo aprecio. Entonces le dirigí unas palabras en su idioma e instantáneamente viró la canoa, vino hacia mí y disculpó su desdeñoso silencio; dijo que no quería a quienes hablaban “castilla” o sea español, pues había sufrido maltrato y ofensas cuando trabajó con ellos, pero como yo hablaba el idioma indio, seríamos amigos.

La ayuda de tan valioso auxiliar me permitió convivir con remontadas familias indígenas, durante mi estancia en el rancho, pudiendo vislumbrar desde entonces sus grandes necesidades y legítimas aspiraciones (González Gamio, 2003: 30-31).

En este relato, que el propio Gamio considera seminal respecto a su “vocación indigenista”, se insinúa la posibilidad de rastrear

lo que podríamos llamar un “texto cultural lascasiano”³; se trata de un esquema semiótico, en el que el sujeto de la escritura —encomendero o hacendado, respectivamente— descubre mediante el contacto con la otredad del Indio un sendero que habrá de conducirlo hacia una nueva posición enunciativa, cuyo fundamento será la voluntad de desdibujar, al menos en parte, un esquema socio-cultural etnocéntrico, denunciado frente al Estado como fuente de injusticia⁴. Pero debemos dejar el análisis de la eventual desconstrucción o recodificación de este esquema para otra ocasión, y limitarnos a observar, en líneas generales, lo que este relato transcribe desde el punto de vista de la práctica discursiva que representa la “forja” de la que habla Gamio.

Cabría también detenerse en la manera en la que ese “rancho palúdico, incrustado [...] entre salvajes bosques milenarios” evocado en la anécdota, reformularía eventualmente un *locus* de la literatura etnológica, cuya función sería operar un bloqueo de las constricciones simbólicas del espacio civilizado, permitiendo la liberación de fuerzas latentes con las que el sujeto de la escritura debe negociar, dando pie a una interacción en la que la batería

³ La noción sociocrítica de texto cultural, acuñada por Edmond Cros, da cuenta de un “esquema narrativo de naturaleza doxológica [...] que corresponde a un modelo infinitamente retransmitido, el cual, como consecuencia, se presenta como un bien colectivo cuyas marcas de identificación originales han desaparecido”. Este esquema presenta un núcleo semántico invariable, alrededor del cual se agrupan otros elementos periféricos sumamente variables. Pero el texto cultural “no existe más que reproducido en un objeto cultural con la forma de una organización semiótica subyacente, que sólo se manifiesta fragmentariamente en el texto emergido a través de huellas imperceptibles, fugaces, susceptibles de un análisis sintomático en cierto modo” (Cros, 2003: 189).

⁴ En relación al proceso personal de Bartolomé Las Casas, ver Yáñez, 1942; respecto a su proceso como historiador, ver Hanke, 1951.

de marcos cognoscitivos predeterminados que aquél lleva consigo son exigidos, modificados, e incluso fisurados⁵. Pero lo que más me interesa es resaltar cómo la explotación agrícola implica una situación etnológica, de relación con el otro, que sólo requiere de un fracaso (“programado”) para ser detonada: es decir cómo, gracias a la falta de éxito de la empresa producida por la “inexperiencia”, es decir por el déficit de un saber específico, la interacción con el “Indio-mano-de-obra” genera una herramienta cognoscitiva de otro tipo (un nuevo saber), y se transforma en la estela lingüística conducente hacia la morada del mismo Indio transfigurado en “informante”, así como hacia la supuesta comprensión de sus “necesidades y legítimas aspiraciones”. Es inevitable subrayar, sin embargo, que esta “conversión humanista”, paradójicamente simbolizada por la transformación del “castilla” de Gamio y de su rifle de caza en la “palabra del Otro”, se presenta en el propio relato como la substitución de una plusvalía por otra: al fracasar la explotación agrícola, Gamio se ve privado de las ventajas materiales que ésta ofrecía; pero, como él mismo señala, a cambio gozará de “una ventaja”, a saber, de la adquisición de algunas nociones de náhuatl.

En tanto capital familiar, el rancho es un bien hereditario asociado con un saber técnico-social específico, que manifiestamente encuentra en este episodio, si no una interrupción definitiva, al menos una transmutación significativa. El espacio insalubre del rancho implica pues un lugar tradicional de intercambio cultural con el Indio; pero no es sino gracias al cortocircuito que se pro-

⁵ La descripción hecha por James Clifford de las resonancias de *El corazón de las tinieblas* presentes en el *Diario de campo en Melanesia* de Malinowski, da cuenta de una semejanza con este esquema, que quizás podría ser considerado como un texto cultural. Ver Clifford, 1995: 119-145.

duce en la transmisión (comúnmente familiar) del saber asociado a la explotación agrícola que dicho intercambio puede dar lugar a un nuevo saber; el cual, por su parte, a pesar de estar inscrito de cualquier manera en la semántica del intercambio, invierte supuestamente el flujo de las plusvalías y del provecho de la interacción. Desde ahora, el dominio de la lengua del otro es visto como una ventaja, pero también, o quizás esencialmente, como una herramienta por la cual el sujeto de conocimiento puede salir de su aislamiento epistemológico y etnocéntrico, y acceder al ámbito nuclear (hogar) del otro, para poder así “abogar” por él.

El término “abogar” adquiere una pertinencia particular en este contexto, pues, si se toma en cuenta su etimología (*advocare*, derivada de *ad-vocare*) —cuyo significado según Corominas sería “llamar como abogado”— constatamos, en efecto, que aquí opera una extraña inversión, ya que el que en un principio “llama”, o más bien interpela, es el propio Gamio. Esta *inversión* representa un momento central en la *emergencia* del saber etnológico con el que estamos tratando, dado que basta con que el sujeto adopte la voz del otro para que la acción de interpelar se revierta en “escucha”. La adopción de la voz del otro actualiza un “llamado”, es decir, desata el proceso por el cual la posición del sujeto-agente se torna en una “receptividad”, moldeada por la confluencia semántica proveniente de las etimologías de los términos “vocalización” y “abogar”. Es así como la adquisición de esa nueva voz, que es la lengua del otro, permite “transponer” las barreras de su “no representabilidad”⁶, y sentar las bases para la creación de un

⁶ También perteneciente al repertorio conceptual de la sociocrítica, la “no representabilidad del Otro” es una noción manejada por Edmond Cros en relación a lo que él denomina el “sujeto cultural colonial”. El basamento de este esquema,

nuevo campo de visión desde el cual es posible “vislumbrar sus grandes necesidades y legítimas apreciaciones”.

2. LA REVOLUCIÓN DISCONTINUA

He decidido situar mi reflexión en un “periodo post-revolucionario”, aun cuando los textos por analizar, recopilados bajo el célebre título de *Forjando patria*, hayan sido publicados durante una época oficialmente considerada como todavía revolucionaria. Pero esta relativa indefinición en las fechas tiene una razón de ser. Más allá de las discusiones acerca de los momentos en los que la Revolución es aún “ella misma”, impulso originario, o por el contrario, la institucionalización de un ideal enterrado, considero necesario crear un flujo contrario a la teleología que hace de la Revolución Mexicana un advenimiento progresivo, continuo, algo así como la realización de un ideal, que por lo demás coincide con un proceso de integración nacional. Es decir que, si rehúso la periodización exacta, la clausura de las fechas, es precisamente para contrarrestar la tendencia que, con el fin de afirmar el advenimiento continuo de un proyecto contenido en su propia evolución, se empeña en distinguir fechas y períodos que no son sino momentos de una progresión unitaria. Tal es la visión que, me parece, se desprende del texto que, cuarenta y tres años después

nos explica este autor, es el hecho de que “la ‘alteridad’ no puede representarse puesto que la identificación con el Otro sólo puede producirse a partir de mis propios modelos discursivos, producidos precisamente para expresar lo que soy, lo que sé o lo que imagino y no han sido producidos sino por eso; de ahí, su incapacidad para dar cuenta de todo lo que me es exterior y es exterior a mi universo” (Cros, 2003: 52).

de la publicación de *Forjando patria*, el célebre historiador del arte mexicano Justino Fernández escribiera en guisa de prólogo a la segunda edición del libro:

Cuando el doctor Gamio dice (1916) que toca hoy a los revolucionarios de México hacer que surja la patria nueva “de hierro y de bronce confundidos”, está pidiendo la unificación de todos los elementos dispersos que deben componerla. Sus programas de acción están realizados, realizándose o por realizarse, de manera que su libro podría titularse también: “La Revolución en proceso”, ya que al fin y al cabo, toda revolución está siempre en marcha, mientras no se modifiquen su ideales. (Fernández, 1982: XI).

Lo que propongo es pues invertir el principio historiográfico de la “Revolución en proceso”. Lo cual no quiere decir, insisto, que intente distinguir, ideológica o temporalmente, algo así como la Revolución verdadera, de aquello que hubiera venido a suplantarla y a pervertirla posteriormente. Por el contrario, me interesa disociar metodológicamente el doblete Revolución-continuidad, precisamente para reinyectar al término revolución su contenido de ruptura, de confrontación, de violencia, despojando así de su tradicional valor axiológico-positivo a la idea de una continuidad integradora, ilustrada por la metáfora de la “forja nacional”⁷. Sin pretender simplemente invertir los valores, se trata de actuar en el ámbito de lo que Gadamer llama la “historia efectual”, declarando

⁷ Para un análisis de las grandes tendencias historiográficas vinculadas con los basamentos que dan continuidad histórica a la Revolución Mexicana, ver Hale, 1989: 12-19.

la revolución abierta en el tiempo para darle una relativa continuidad, ya no según la perspectiva de la trama ideal, o incluso idealista, que se ha creado alrededor del proceso de integración nacional dentro del que se inscribe el indigenismo de Gamio, sino según una perspectiva que desvele la heterogeneidad de los materiales que la amalgama, o valga decir, la forja nacional, ha terminado por unir dentro de un simbolismo y una “memoria colectiva”⁸.

3. EMERGENCIA

Antes que nada, es necesario eliminar toda posible ambigüedad semántica relativa al término “emergencia”, señalando que se trata de una traducción del término francés *émergence* (“surgimiento”) utilizado por Foucault, el cual está profundamente ligado a la utilización que hace Nietzsche de la noción alemana de *Entste-*

⁸ “Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. *Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación*, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad” (Gadamer, 1977: 371; el subrayado es mío). Consciente de las implicaciones de esta “historia efectual”, no pretendo, mediante esta perspectiva, negar el proceso de conformación efectiva de una realidad social que, de un modo u otro, habría venido a dar sustento a la nación en tanto fenómeno colectivo. Tampoco ignoro la importancia que puede haber tenido en la neutralización del conflicto étnico y social la “consolidación” de la Revolución a través de ciertas instituciones como por ejemplo el ejido (cf. Gilly, 2000: 354-367). Simplemente, creo necesario asumir el riesgo de la función crítica de la historia, en el sentido que Nietzsche le otorga en la *Segunda intempestiva* (1962: 66).

hung (“origen”, “punto de emergencia”), correlativamente a la de *Herkunft* (“proveniencia”); o, para hablar con mayor precisión, digamos que el término “emergencia” está ligado a la interpretación que el propio Foucault hace del empleo nitzscheano de las mencionadas nociones en su ensayo “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (Foucault, 2001).

La noción de emergencia es una herramienta fundamental dentro de la arqueología discursiva, pues pretende suplantar la idea ilusoria del origen (esta vez *Ursprung*, en alemán) por la descripción de un “lugar de confrontación”; por la reconstrucción de la escena intersticial en la que se realiza la irrupción de fuerzas adversas que se distribuirán según un sistema de servidumbre y de dominación; el punto en el que un saber, una regla, una institución, se pliegan a una nueva forma, a un nuevo esquema, que no es a su vez sino una redistribución de fuerzas dentro de una interminable sucesión de batallas, guiadas, no por la finalidad, la identidad o el destino, sino por “el juego azaroso de las dominaciones” (cf. Foucault, 2001: 1001, 1012-1014). Lo cual se inscribe, no en el proceso teleológico y unitario de la formación de la nacionalidad conforme a una ley interna de la historia, sino más bien según una sucesión de apropiaciones, desviaciones, reinterpretaciones, etc., de reglas, códigos y saberes, por la cual el juego de las dominaciones se sucede y redistribuye constantemente, ya sea para perpetuarse bajo nuevas formas y usurpaciones, o para revertirse, como resultado de un despojo o una autodestrucción. Esta sucesión no describe entonces la línea de una identidad inherente al proceso mismo de la formación histórica, sino una heterogénea acumulación de estratos que, por su parte, los diferentes giros interpretativos pueden ora intentar borrar, ora subsumir en una homogeneidad de conveniencia. La “emergencia” (*Entstehung*) es una noción genealógica, que se complementa con la “proveniencia”

o *Herkunft*, la cual se refiere a la pertenencia a un grupo, unido ya sea por la sangre o la tradición, por la raza o el tipo social. Pero, precisamente, la genealogía que trazan estas nociones no intenta en lo absoluto:

Retrouver chez un individu, un sentiment ou une idée les caractères génériques qui permettent de l'assimiler à d'autres – et de dire : ceci est grec, ou ceci est anglais ; mais de repérer toutes les marques subtiles, singulières, sous individuelles qui peuvent s'entrecroiser en lui et former un réseau difficile à démêler. Loin d'être une catégorie de la ressemblance, une telle origine permet de débrouiller, pour les mettre à part, toutes les marques différentes : les Allemands [yo diría que de manera semejante a los mexicanos] s'imaginent être arrivés au bout de leur complexité quand ils ont dit qu'ils avaient l'âme double ; ils se sont trompés d'un bon chiffre, ou plutôt ils essaient comme ils peuvent de maîtriser le pêle-mêle de races dont ils sont constitués. Là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables qui laissent ce soupçon de couleur, cette marque presque effacée qui ne saurait tromper un œil un peu historique ; l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et place de la synthèse vide, mille événements maintenant perdus. (Foucault, 2001: 1008-1009).

Es decir que, allí donde una la sucesión indefinida de violencias singulares se constituye en identidad, “memoria colectiva”,

orden simbólico y reagrupación “pacificadora”, el análisis de la proveniencia y de la emergencia describirá más bien los puntos de inflexión en los que un saber antiguo es transformado en uno nuevo, según una apropiación, una nueva necesidad de dominación; o en nuestro caso particular, la alquimia discursiva por la cual una centrífuga multiplicidad racial, lingüística, cultural, es subsumida dentro de una identidad que se pretende mestiza y sincrética.

4. UN SABER PARA EL ESTADO

Retomemos el hilo del análisis de la práctica discursiva de Gamio, valiéndonos de la transmutación de un saber “explotador”, discursivamente vinculado con la encomienda colonial, es decir con un marco de dominación identificado e incluso denunciado como tal, en un nuevo saber etnológico, que se dice destinado a dar solución a las “grandes necesidades y legítimas aspiraciones” de aquellos que, hasta entonces, habían quedado al margen del proceso de integración nacional. Lo cual, en el léxico de *Forjando patria* se enuncia como “La redención de la clase indígena” (es el título de un capítulo). Como lo manifiesta Gamio en una ponencia recogida en el mismo libro y originalmente presentada en el 2º Congreso Científico Panamericano —en donde propone la creación de una Dirección de Antropología que poco tiempo después se hará realidad—, este nuevo saber está abocado a conocer científicamente a la población, para permitir el ejercicio del “buen gobierno”. Pues:

En efecto, la minoría formada por personas de raza blanca y civilización derivada de la europea, sólo se ha preocupado de fomentar su propio progreso dejando

abandonada a la mayoría de raza y cultura indígenas. En unos casos esa minoría obró así conscientemente; en otros, aunque intentó mejorar económica y culturalmente a aquella mayoría, no consiguió su objeto, porque desconocía su naturaleza, su modo de ser, sus aspiraciones y necesidades, resultando inapropiados y empíricos los medios propuestos para la mejoría de sus condiciones. Ese sensible desconocimiento se debe a que la población indígena no ha sido estudiada sensatamente, pues apenas si hay roce con ella por motivos de comercio o servidumbre; se desconoce el alma, la cultura y los ideales indígenas. La única manera de llegar a conocer a las familias indígenas en su tipo físico, su civilización y su idioma, consiste en investigar con criterio antropológico sus antecedentes precoloniales y coloniales y sus características contemporáneas. (Gamio, 1982: 15).

Es evidente que este fragmento reformula, en otros términos, la transformación analizada a propósito de la “anécdota vocacional” de Gamio, en la que el saber derivado del comercio o la servidumbre deviene un saber antropológico-estatal. Metamorfosis por la cual se transita de un ejercicio familiar, protofeudal, que es explotación del Indio en tanto mano de obra vinculada a la tierra, a una relación abstracta en la que media una serie de prácticas realizadas en el seno del Estado. Al mismo tiempo, cabe preguntarse si esta metamorfosis no es correlativa de una mutación en función de la cual se habría transitado de una relación etnológica mixta, a medio camino entre los “vínculos y solidaridades” del Antiguo Régimen y los de la modernidad, que con tanto acierto analiza François-Xavier Guerra (1988, I: 126-181) —en donde pudiera prevalecer un control de tipo “disciplinario” —, a las nuevas

formas de control de la población, que Foucault denomina como biopolítica o biopoder⁹.

Por otra parte, es importante señalar que la cristalización del proyecto de Gamio en la creación de la Dirección de Antropología tiene lugar durante el gobierno carrancista, y que se asienta en el mismo año que la constitución aún vigente en el país (1917). Es decir que, más allá de los eventos y turbulencias que acaecerán

⁹ Por oposición al poder disciplinario, que intenta gobernar a los hombres y su multiplicidad en tanto cuerpos individuales que pueden ser vigilados, utilizados, y eventualmente, castigados, el biopoder se define como una nueva tecnología enfocada hacia el gobierno de la multiplicidad de los hombres en tanto masa global que se ve afectada por procesos de conjunto referidos a la vida, tales como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc. (cf. Foucault, 1997: 216). Ahora bien, más que una “transposición” del esquema foucaultiano al contexto de México —difícil, dada la ausencia de una “racionalización” de la vida por las instituciones similar a la de Francia—, esta referencia pretende abrir una pista heurística; en ese sentido, cabría por ejemplo preguntarse cuál fue la importancia de los ejércitos en la configuración del cuerpo social en México, ya sea en función de mecanismos como la leva, o bien a través de la institucionalización buscada con la creación de la Guardia Nacional. La cuestión resulta pertinente, si se toma en cuenta que el proyecto social de los liberales durante todo el siglo XIX fue un intento continuo por “crear” individuos, a partir de una sociedad conformada por “pueblos”, gremios y castas. En todo caso, sería necesario interrogar tanto la “voluntad individualizante” del liberalismo mexicano, como las prácticas reales por las cuales el naciente Estado podría haber adquirido el poder disciplinario del que habla Foucault. Una primera aproximación podría llevarse a cabo gracias a la literatura; pienso en particular en un texto como *Los bandidos de Río Frío*, de Manuel Payno. Esta novela decimonónica “por entregas”, cuyo protagonista bien podría ser la nación misma, encuentra en el ejército (así como en el crimen organizado) una entidad narrativa que tiende a contrarrestar una fuerte tendencia “centrífuga”, derivada no sólo de la propia estructura que le impone su formato editorial de origen, sino también de la heterogeneidad social y cultural —encarnada por la multiplicidad de tramas y personajes— de la que da cuenta el texto.

más tarde, y que harán que la periodización oficial de la guerra revolucionaria se extienda, podemos observar ya un marco de emergencia particular para este saber, sobre todo en su vínculo con lo que ya entonces se denominaba la “Revolución”, es decir con todo un marco interpretativo que pretende que la guerra general se agotó en sus propias contradicciones, desde el momento en el que las facciones aceptaron renunciar a la violencia, auto-suprimiéndose en las leyes, códigos e instituciones de la paz civil. Cito *Forjando patria*, y en particular el capítulo intitulado “La lógica de la Revolución”:

Desde el punto de vista meramente humano, opinamos que la revolución no odia, no debe odiar a sus llamados enemigos políticos, ni estos deben odiar a aquélla. Dos grandes causas de orden histórico: la *Conquista* y el carácter de la *dominación española*, motivaron los siguientes desfavorables fenómenos sociales: *desnivel económico entre las clases sociales, heterogeneidad de razas que constituyen a la población, diferencia de idiomas y divergencia o antagonismo de tendencias culturales*. Estos fenómenos son a su vez los obstáculos que se oponen a la unificación nacional, a la encarnación de la patria, a la producción y conservación del bienestar general. La Revolución actual y las de todo género habidas durante nuestra vida independiente, no son otra cosa que movimientos sociales de defensa, de propia conservación, pues tienden a transformar aquellos fenómenos, de desfavorables, en favorables al desarrollo nacional (p. 168).

Aquí debemos rastrear dos ejes para el análisis. Por un lado, la peculiar aseveración historiográfica que hace de la guerra revolu-

cionaria un elemento definitorio de la conformación nacional, y que subsume los “obstáculos” que se le oponen en un proceso de “desarrollo”, considerando a la revolución como una fuerza natural (la metáfora utilizada es la de un torrente) frente a la cual toda resistencia es inútil y contraproducente¹⁰. Por otro lado, llama la atención la amalgama que existe entre la supuesta finalidad de la Revolución, y el objeto mismo de la práctica antropológica, tal y como la concibe Gamio. Todo ello, por supuesto, según una óptica que revierte los odios, las confrontaciones, y me atrevería a decir, la “guerra generalizada entre las castas”, en un proceso de homogeneización y unificación pacificadora.

En el mismo texto en el que Gamio hace esta afirmación, aparece un comentario (a pie de página) interesante en tanto indicio. Aunque evidentemente esta nota fue agregada posteriormente por el autor a esta edición revisada, allí es posible ver cuál fue el papel que en esos momentos jugaron las ciencias sociales en relación a las prácticas del naciente régimen constitucionalista. Como

¹⁰ Este argumento teleológico liberal-nacionalista parece albergar en su seno una pervivencia, tanto de la adaptación de los postulados del positivismo comtiano realizada por un Gabino Barreda, como de la mutación spenceriana que se observa en los argumentos de un Molina Enríquez. Así lo resumen Ana María Portal y Xóchitl Ramírez: “Como producto del positivismo mexicano [los trabajos de Molina Enríquez] se llevan a cabo siguiendo los métodos propuestos por su tiempo [...] Así por ejemplo encontramos en el quinto capítulo de la segunda parte de *Los grandes problemas nacionales* un apartado que denomina ‘Apunte científico sobre los orígenes de la patria’ en donde, tras toda una explicación biologicista, llega a una reflexión en torno a la familia, la sociedad y la patria. En este contexto, al igual que Spencer, Molina considera que la ley general de evolución de las sociedades consiste en ir de lo heterogéneo a lo homogéneo. Aunque reconoce que en la medida en la que una sociedad se integra, sus miembros se diferencian entre sí y se especializan en diversas funciones” (Portal y Ramírez, 1995: 70-71).

consecuencia de la reforma agraria emprendida por el gobierno revolucionario, señala Gamio, México presentó en las décadas subsecuentes un desarrollo demográfico sumamente satisfactorio. Argumento interesante si se toma en cuenta, como sugiere Arnaldo Córdova, que la victoria del constitucionalismo se debió en gran parte a la capacidad de Carranza y de los intelectuales que lo acompañaban para incorporar en un discurso articulado y “científico”, susceptible de traducirse en los códigos de la “república de papel”, las demandas campesinas relativas a la posesión de la tierra, que constituyeron el principal motor de la lucha popular en su punto álgido¹¹; pero aun más relevante para nosotros, si se

¹¹ Córdova cita como ejemplo el texto de Antonio Manero, *Qué es la revolución. Breve exposición sobre las principales causas de la Revolución Constitucionalista en México*, de 1915, en donde éste elabora una argumentación “científica” muy similar a la de Gamio, según la cual son los hechos: “los que se han encargado de demostrar que la Revolución es un fenómeno sociológico ineludible, producto de causas ancestrales y de vicios corrosivos y que los intereses conservadores que subsistan en grande provecho individual con menoscabo del bien público y los privilegios que perduren a favor de autócratas con ofensa a la dignidad individual o colectiva, serán inevitablemente arrollados por el impulso de la reforma, que la nación mexicana reclama como único medio de supervivencia” (Manero citado por Córdova, 1973: 191-92). Se puede adelantar, sirviéndonos del argumento del propio Córdova, que el texto de Gamio inscribe las ciencias sociales dentro del proceso discursivo mediante el cual se operaba la “transmutación” de la “guerra de castas” en una unidad; transmutación que determinará en lo sucesivo muchas de las prácticas políticas y discursivas de los regímenes post-revolucionarios. En relación a la ley del 6 de enero de 1915, mediante la cual el constitucionalismo consagraba en los códigos legales la reivindicación de la tierra, Córdova afirma que se inauguraba el “estilo populista”, por el cual, “en adelante, las masas campesinas y obreras no sólo serían tomadas en cuenta para ser utilizadas como carne de cañón en la lucha por transformar la sociedad, sino que en ellas, de modo esencial, se apoyaría todo intento de renovación social” (1973: 205).

lo considera desde el punto de vista del nacimiento de una nueva concepción de la práctica etnológica, según la cual lo que interesa es menos lograr una descripción de los orígenes, el carácter o la evolución de un pueblo, que la posibilidad de *influir* sobre los “otros” en tanto *masa*.

Así, en los fragmentos de *Forjando patria* precedentemente citados podemos observar un cruce de categorías. Se señala, como paradójico motor de la Revolución, a una serie de obstáculos, ligados a dos “causantes históricas” precisas, que son la Conquista y la jerarquización de la sociedad colonial en castas. Argumento por el cual, en función de la teleología liberal-nacionalista ya aludida, la tendencia natural de la diversidad, materializada en la sucesión de guerras revolucionarias, sería la de integrarse o subsumirse en una unidad nacional. A lo cual se agrega, por supuesto, el argumento en contra de la perpetuación de una dominación por parte de los blancos de origen europeo considerada como ilegítima (ya sea por mala voluntad o por ignorancia). La guerra proviene del orden de los fenómenos naturales, y, podría decirse, de un orden positivo (en el sentido epistemológico del término); no así la oposición al movimiento histórico encarnado por la Revolución por parte de las clases gobernantes (blancas y europeizadas), cuyo papel histórico es deslegitimado, y cuya postura es considerada insensata y reprobable. Podría decirse, para esquematizar lo anterior, que las guerras revolucionarias provienen del orden de la necesidad, mientras que la oposición a las mismas proviene del orden de la libertad; y por consiguiente, que la libertad es el ámbito de acción reservado a las elites criollas, mientras que a la masa le corresponde el de la necesidad.

Considerando lo anterior, no es de extrañarse que detrás del orden “objetivo” que motiva la guerra aparezcan las categorizaciones de los nuevos saberes, que al mismo tiempo que aspiran a ser el resultado

de “condiciones históricas objetivas”, pretenden ser en sí mismas un “remedio”, dada su capacidad para transformar, mediante un saber abocado al “buen gobierno”, los fenómenos desfavorables en favorables (en “bienestar general”), reconvirtiendo la confrontación socio-cultural, al subsumirla dentro del proyecto de integración nacional. Asimismo, detrás del “objetivismo epistemológico” bajo el cual es considerado el comportamiento de la masa, se puede detectar una estrategia persuasiva (o quizás sea más apropiado decir disuasiva) dirigida a la propia elite, temerosa, desde mucho tiempo atrás, de la “fuerza ciega” que históricamente había impulsado las sangrientas revueltas protagonizadas por los pueblos indios.

5. ENTRE LA NECESIDAD Y LA LIBERTAD: UNA NUEVA MEDIACIÓN

En su intento por colmar la brecha de legitimidad abierta por la Revolución de 1810, los criollos crearon la “ficción de una nación”, haciendo de la voz y de la acción (militar) —características que sólo ellos poseían— dos componentes suficientes para la conformación de una “soberanía” nacional y popular; como consecuencia, abrieron el camino para que cualquier grupo que accediera al ejercicio de las mismas pudiera elaborar “reclamos soberanos” (como en su momento lo hicieron Texas y Yucatán, por ejemplo)¹². Al poner la acción revolucionaria del lado del orden

¹² Como lo expresa F.-X. Guerra: “Las dos formas de acción de las élites, el pensamiento —y su transmisión por la palabra y el escrito— y la acción —y su forma más radical, la insurrección armada—, se ven investidas de un significado simbólico: el de ser la voz y la acción de un pueblo, aun antes de que éste haya sido llamado a expresarse con un voto eventual. A partir de esto, nada se opone a que las elites regionales por el hecho mismo de su insurrección en

objetivo, y a la resistencia a la misma (susceptible de persuasión) en el ámbito de la política —e incluso de la ética—, Gamio separa el binomio de legitimación “palabra-acción”, y deposita en manos de una entidad estatal especializada la gestión directa y legítima de los “motivos ciegos” de las revueltas, para su transformación en “unidad y bienestar”. Se trata de una transferencia del viejo y desestabilizante doblete político palabra-acción a la esfera exclusiva del Estado, no tanto a través de un argumento o práctica hobbesianos, situados en el plano de la soberanía —que es precisamente el que el dicho doblete tiende a conquistar por sí mismo, conduciendo consecuentemente a la guerra civil—, sino mediante un “desplazamiento epistemológico” y una nueva división. A las clases medias y a las elites ilustradas (criollos o mestizos), que son el destinatario de Gamio, se les reserva la dimensión de la política, mientras que por su parte la masa, inserta en el orden objetivo, pasa a ser un objeto de acción por parte de los órganos especializados del Estado; es así que queda disuelta la histórica asociación entre las facciones criollas y la violencia de las masas, que es la única que ha trascendido en la estructura sociopolítica de México. Ahora sólo el Estado sabe, puede y debe canalizar ese “torrente” (virtualmente revolucionario) que son las masas indígenas. Lo cual hace pensar que al cacique se sobrepuso el funcionario de Estado¹³.

contra del poder central muestren que existe una nueva ‘nación’ que tiene, ella también, derecho a la independencia. Estas mismas élites se encargarán luego de justificar teóricamente la existencia de una nueva unidad política” (Guerra, 1988, I: 196).

¹³ El intento —en gran parte fallido— de sobreponer un especialista del Estado, “abogado” de los Indios, a la figura del cacique, resulta por demás interesante, dado el lugar de “intérprete” cultural que este último ocupó durante el siglo

Gamio se sirve de una analogía para ilustrar lo absurdo que resulta oponerse al orden “objetivo” que encarna la Revolución:

...sí hay que luchar, luchar siempre, con las armas o con las ideas, como se lucha contra los elementos, aprovechando precisamente aquellas leyes y no oponiéndose a su consumación. Si de una montaña caen torrentes que inundan nuestras habitaciones o nuestros campos, no sería cuerdo pretender destruir el torrente ni la montaña, sino que se les aprovecha; se encauza el agua y se hiende y perfora la montaña, obteniéndose fuerza motriz, que es uno de los factores del bienestar humano (Gamio, 1982: 168).

XIX. Sigo el argumento de Guerra sobre el tema, para mostrar la proximidad del discurso de Gamio acerca del etnólogo-funcionario en tanto “intérprete” de las “legítimas aspiraciones” de los indios: “La segunda necesidad surgida de la ficción del pueblo es la articulación entre las élites —el “pueblo real” de la política— y la sociedad —el “pueblo legal” en cuyo nombre se gobierna y al que se gobierna. Hace falta, primero, que la élite obtenga un voto, aunque sea ficticio, de una sociedad que no puede votar en el sentido moderno del término, con el fin de legitimar su poder; a continuación, si la élite quiere tener un medio de acción sobre la sociedad, tiene que tener intermediarios que compartan el lenguaje de ésta. Para los gobernados, para la sociedad tradicional, cuyo sistema de autoridad es totalmente diferente, se necesita alguien que sirva de intermediario con los representantes del Estado moderno, que traduzca al lenguaje de la política las demandas, los rechazos, las reacciones... Esta relación entre dos mundos es asegurada por el cacique. Él es a la vez una autoridad de la sociedad tradicional, miembro por su cultura política del pueblo político y maquinaria del Estado moderno [...] Articulación entre dos pueblos heterogéneos, es un poder ilegal, escondido, vergonzante pero inevitable. Un poder en cierta manera protector, ya que para poder actuar, el cacique debe ser el representante de la sociedad tradicional ante el Estado moderno y, al mismo tiempo, el moderador de las exigencias del Estado respecto a la sociedad (Guerra, I: 201-202).

Este análisis del discurso de Gamio y la descripción hecha por Córdova del “surgimiento del populismo” bajo el régimen de Carranza se complementan en el plano de lo político. Ahora bien, es quizás aun más interesante destacar el hecho de que la imagen de la “rebelión de las masas” como un “torrente” que se puede transformar en una “fuerza motriz”, factor de “bienestar humano”, tiene un parentesco directo con las discusiones acerca del “problema indígena” en las que se argumentaba, contra la supuesta inferioridad del Indio, la necesidad de su existencia para el país en tanto *fuerza de trabajo*¹⁴. Lo cual otorga un matiz particular al programa trazado por el nuevo saber antropológico-estatal, en tanto rector del encauzamiento de la energía del otro con el fin de lograr su “redención” social y evolutiva gracias a la integración cultural¹⁵.

Al recordar que el proyecto de Gamio se apoya en una serie de prácticas y saberes estadísticos, biológicos, médicos, e incluso farmacéuticos que, según el autor, habrán de concurrir en la conservación y el mejoramiento de la vida de la población, veremos que la integración privilegia un tipo de gestión y de control de la población que lo aleja de la política en el sentido tradicional del término, para situarlo de lleno en la problemática de la biopolítica o del bio-poder:

¹⁴ Al respecto, Powell (1968: 31-32) cita un artículo de Carlos Pereyra de 1903, publicado en la *Revista Positiva*.

¹⁵ Dicho programa se puede resumir como sigue: a) Frente a la heterogeneidad racial, se buscará el mestizaje (la metáfora correspondiente es “crisol de razas”). b) Frente a la diferencia de idiomas, la unificación lingüística. c) Frente al antagonismo cultural, que es el aspecto más específico de la práctica propiamente antropológica y etnológica, será necesario, literalmente, “forjarse un alma indígena” (Gamio, 1982: 25).

En todos los países, y particularmente en aquellos cuya población comprende elementos indígenas, es de trascendencia social que la higiene, el comercio de medicinas, la responsabilidad profesional de médicos y farmacéuticos y otros factores que concurren hacia el mejoramiento del desarrollo biológico, sean controlados no por este o aquel criterio convencional, sino por el científico, [y] que numerosos países [hayan] concedido poderes dictatoriales a las autoridades encargadas de velar por la salud pública, las cuales para poder cumplir su misión se valen de profesionistas, de técnicos y de laboratorios de carácter científico. Esta actitud es lógica y plausible pues *la conservación de la vida humana y su normal funcionamiento están por encima de cualquier otra consideración* (1982: 194; el subrayado es mío).

Las razones aquí aducidas son de suma importancia, pues muestran la manera en la que la esfera de la política, entendida como aquella en la que se dirimen los problemas ligados a la legitimidad, entendida como soberanía, y a la libertad, entendida como praxis ligada al ejercicio de la acción y la palabra, es soterrada por la emergencia de esa forma de gobierno y de control propia del liberalismo que Foucault describe como bio-poder, y que ya otros, como Hannah Arendt, han identificado y descrito con acuidad, aunque sea mediante otro lenguaje y con un énfasis distinto¹⁶.

¹⁶ La autora afirma así que el liberalismo “[...] a pesar de su nombre, ha hecho lo suyo para apartar la idea de libertad del campo político. Según esa misma filosofía, la política debe ocuparse casi con exclusividad del mantenimiento de la vida y de la salvaguardia de sus intereses. Pues bien, cuando la vida está en

Por otro lado, tanto el planteamiento textual de esta estrategia, como la proposición para la creación de la Dirección de Antropología (ya citada), dan cuenta de la existencia de una premisa que subyace al discurso de legitimación e implementación de las prácticas asociadas a los nuevos saberes: la “evolución” de la raza indígena es “anormal”, y su normalización explícitamente necesaria¹⁷. Este componente evolucionista muestra cómo en el discurso de Gamio resuenan los ecos de una “tensión”, inaugurada por el positivismo mexicano, que hace oscilar a los teóricos de la “política científica” entre la idea de que, a pesar de sus particularidades raciales, el curso evolutivo a seguir por la sociedad mexicana está determinado por factores biológicos o ambientales (“variantes climatéricas”, diría Gamio), por lo cual el ámbito de acción de la política (*policy*) se ve limitado, y otra, según la cual el conocimiento científico de la singular realidad nacional permitirá el cambio, incluso a contracorriente de las leyes sociales y raciales¹⁸.

juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó sus sombras en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna” (Arendt, 1996: 167-168).

¹⁷ Gamio: “Por medio de la antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un *desarrollo evolutivo normal*. Desgraciadamente, en casi todos los países latinoamericanos se desconocieron y se desconocen, oficial y particularmente, la naturaleza y las necesidades de las respectivas poblaciones, por lo que *su evolución ha sido siempre anormal*” (Gamio, 1982: 15; el subrayado es mío).

¹⁸ Ver Hale, 1989: 220.

6. LA GUERRA DE CASTAS Y SUS MUTACIONES

Como ya se ha señalado, los nuevos saberes sociales están insertos dentro de una nueva tecnología del gobernar, enfocada hacia la población en tanto masa sujeta a los fenómenos globales vinculados con la vida, como son el nacimiento, la mortalidad, la producción y la enfermedad. Ya hemos visto que la figura del cacique representaba una bisagra social de suma importancia para resolver el problema de legitimidad generado por la “ficción nacional-popular” de los grupos criollos beligerantes de inicio del siglo XIX; asimismo, hemos visto cómo la práctica de intermediación propuesta para el saber social y etnológico apunta hacia una sustitución de dicha figura por el funcionario antropológico de Estado, fundamentada en la separación en dos órdenes epistemológicos distintos —uno para la energía torrencial de las masas violentas, y otro para las élites “europeizadas”—, la cual implicaba la disolución del vínculo político “soberanista” que potenció las erupciones más importantes de la historia social y política del país, y que se confiara así al Estado, por medio de sus saberes especializados, la canalización del “problema indígena”.

Pues bien, en realidad esta ruptura pone al descubierto una doble vertiente discursiva que corre prácticamente a lo largo de toda la vida independiente del México. En efecto, el argumento que pone como causales de las revueltas y de la guerra civil a la sociedad de castas y a la “opresión colonial” como motivo no es nuevo; ya Ignacio Manuel Altamirano

presentó la insurgencia como un movimiento popular contra los privilegios explotadores de las clases altas, a las cuales identificó con la nobleza colonial, el alto clero y los grandes propietarios y comerciantes. En la

reinterpretación liberal del pasado, las rebeliones indígenas de la época colonial y del siglo XIX tuvieron un mismo origen: la explotación que los grupos privilegiados del virreinato impusieron a los indígenas y campesinos. (Florescano, 2001: 385).

De hecho, esta visión es muy anterior a la época de Altamirano, pues constituye un elemento central dentro de la estrategia de legitimación de los criollos beligerantes frente al Antiguo Régimen, desde las primeras épocas del México independiente (cf. Florescano, 2001: 286-290). Tan es así, que precisamente,

[e]n 1847, con la derrota infringida por los Estados Unidos, cuando estallan las revueltas indígenas de Yucatán y de la Huasteca, las ilusiones conservadas desde la independencia se han desvanecido ya. Mariano Otero, uno de los más brillantes liberales de la nueva generación, analiza la falta de reacciones ante la invasión extranjera y concluye su análisis desengañado con una constatación que precede casi medio siglo a la de Joaquín Costa: “En México, no hay ni ha podido haber eso que se llama espíritu nacional, porque no hay nación” (Guerra, 1988, I: 193).

Una vez la ficción de la nación quebrantada, la violencia de la masa indígena o “guerra de castas” ya no será percibida como un ariete para la ruptura del orden del Antiguo Régimen, sino como una amenaza para la propia civilización¹⁹. Esta doble percepción

¹⁹ Cito a Florescano: “No sabemos cómo nació el término Guerra de Castas, el más usado en las ciudades para amedrentar a la población y convencerla de

de la guerra de castas parece despuntar en el discurso de Gamio, y hace pensar que la presencia de la masa indígena en la conflagración de 1910 reactivó el viejo temor de la población blanca a la “amenaza bárbara”, presente ya desde los tiempos de Lucas Alamán y del doctor Mora²⁰.

En la nueva coyuntura, es claro que la guerra de castas ha dejado de ser una herramienta para el “análisis de la legitimidad”, es decir un argumento potencial para deslegitimar a un poder constituido (como lo hiciera el liberalismo beligerante del siglo XIX), y ha pasado a ser un argumento científico de “salud pública”, es decir de preservación de la sociedad, de “autodefensa”, de “mejoramiento del cuerpo social” (de la misma manera que la Revolución en el orden histórico)²¹.

que los indígenas preparaban un levantamiento general, cuyo objetivo era matar a los de tez clara y regresar a sus costumbres bárbaras [...] Quizás el término Guerra de Castas sea una reminiscencia de la terrible venganza que llevó a cabo Toussaint Louverture, el líder de los esclavos negros de Haití responsable de una matanza de colonos blancos que quedó grabada, indeleblemente, en la memoria de los pobladores de las islas y de la costa del Caribe. O probablemente, como piensan algunos historiadores, esa frase comenzó a designar las rebeliones del siglo XIX porque recordaba los levantamientos de la época colonial con fuertes contenidos étnicos, como la insurrección de Canek en Yucatán [...] A finales de la década del 1840, en los medios políticos y en la opinión pública se observa un cambio en el significado del término Guerra de Castas. En adelante esas palabras no se limitaron a distinguir las luchas en el territorio yanqui o en Yucatán: se convirtieron en la voz común para nombrar cualquier conflicto que tuviera como actores a los indígenas, con independencia de sus reivindicaciones de que el movimiento tuviera visos de una guerra étnica” (Florescano, 2001: 352-353, 357).

²⁰ Ver Hale, 1972: 14-41.

²¹ Esta metamorfosis del discurso acerca de la legitimidad ligado a la guerra de las razas en discurso acerca de una “amenaza interior” al cuerpo social-nacional,

7. ¿VOCACIÓN DEL OTRO?

El análisis ha mostrado que, a pesar de su pretensión de legitimarse mediante el quebrantamiento de la barrera de no-representabilidad del otro, el saber antropológico de Gamio constituye, entre otras cosas, la mutación de un saber histórico-etnológico potencialmente desestabilizador, en una estrategia de control que ante todo da respuesta a las necesidades de un Estado en proceso de expansión y de consolidación. En ese sentido, es claro que el presente estudio apunta hacia una historiografía “impía” —para usar el vocabulario de los traductores del Nietzsche de la *Segunda intempestiva*. Sin embargo, es necesario aclarar que las propuestas de Gamio presentan otras facetas, a partir de las cuales podemos acceder a un proceso cultural complejo y efectivo, en el cual los elementos de los diferentes estratos de la sociedad mexicana se modifican mutuamente, y por el cual de un modo u otro los grupos “subalternos”, cuya inferioridad racial era en el mejor de los casos tema de un debate explícito, se han insertado simbólica, jurídica y físicamente en la cultura, la política, y demás ámbitos de la vida social del país.

es precisamente la guía del análisis genealógico del racismo de Estado en Foucault, por la cual el libro en el que dicho análisis se despliega lleva por título *Il faut défendre la société*. Aunque en el interesante estudio de Beatriz Urías (2000) sobre la construcción discursiva del Indio en las “interpretaciones del derecho y la antropología” es patente la presencia del pensamiento foucaultiano, me parece que la autora hubiera podido ir aún más lejos en su interpretación, si hubiera seguido con mayor detenimiento el hilo de la genealogía del racismo elaborada por Foucault. De cualquier manera, dado que mi propio trabajo intenta seguir la pista que ella pone al descubierto, me es necesario admitir mi deuda para con ese trabajo.

Recordemos el peculiar imperativo de “forjarse un alma indígena”, que, según la propia organización de Gamio, se sitúa en algo que podríamos llamar un plano ético-estético, epistemológicamente contrapuesto al plano físico-biológico, y que evidentemente es definido por su alejamiento del paradigma empírico-positivo. Este plano es de sumo interés, pues en él se funden un perspectivismo estético-valorativo y un relativismo de corte historicista, que se expresan a propósito de la moral, el arte, la religión o la legislación, en general, y de manera más precisa a propósito del “Concepto del arte indígena”²². Habría que preguntarse entonces en qué medida el ámbito ético-estético es la rendija por la cual, en el núcleo mismo del “alma nacional” fabricada con supuestos “orígenes indígenas” (hay que recordar la importancia que gana la arqueología y toda una supuesta estética indígena en el discurso nacionalista de la primera mitad del siglo XX), se reintroduce un perspectivismo antropológico e historicista, que puede haber reactivado en la cultura una dimensión política —de “análisis de la legitimidad”, similar al que describe Foucault y a la de los liberales mexicanos en su fase “militante”—, allí donde un saber estatal trataba de “forjar” un novedoso instrumental para administrar a la población en tanto masa. Pero esto tendrá que ser analizado en otro trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR CAMÍN, Héctor (1997), *La frontera nómada. Sonora y la Revolución Mexicana*, México, Cal y Arena.

²² Esta línea de reflexión acerca del arte indígena es retomada por historiadores como Justino Fernández (1954) y Edmundo O’Gorman (2002), y representa una veta crítica sumamente interesante.

- ARENDDT, Hannah (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (ver. esp. Ana Poljak), Barcelona, Península, 1996.
- CASO BARRERA, Laura (2001), “Entre civilización y barbarie. La visión de los historiadores liberales sobre la Guerra de Castas en Yucatán”, en BITRÁN, Yael (coord.) *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*. México, Universidad Iberoamericana, 149-177.
- CLIFFORD, James (1995), *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* (ver. esp. Carlos Reynoso), Barcelona, Gedisa.
- CÓRDOVA, Arnaldo (1973), *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, México, ERA.
- CROS, Edmond (2003), *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*, Medellín, Fondo editorial Universidad EAFIT.
- DÍAZ Y DE OVANDO, Clementina (1972), *La Escuela Nacional Preparatoria. Los afanes y los días 1867-1910*, 2 vols., México, UNAM.
- FERNÁNDEZ, Justino (1954), *Coatlicue. Estética del arte indígena antiguo*, México, Centro de Estudios Filosóficos.
- (1982), “Prólogo” a *Forjando patria*, México, Porrúa, IX-XVI.
- FLORESCANO, Enrique (2001), *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Taurus.
- FOUCAULT, Michel (1997), “*Il faut défendre la société*”. *Cours au collège de France. 1976*, Paris, Gallimard / Seuil.
- (2001), “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1004-1024.
- (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard.
- GALL, Olivia (2002), “Estado federal y grupos de poder regionales frente al indigenismo, al mestizaje y al discurso multiculturalis-

- ta. Pasado y presente del racismo en México”, en ZAMBRANO, Carlos (2002), *Etnopolíticas y racismo. Conflictividades y desafíos interculturales en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Humanizar, 47-72.
- GAMIO, Manuel (1916), *Forjando Patria*, México, Porrúa, 1982³.
- GARCÍA MORALES, Alfonso (1992), *El ateneo de México (1906-1914). Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*, Sevilla, CSIC.
- GILLY, Adolfo (2000), *La revolución interrumpida*, México, ERA, 3^o edición.
- GONZÁLEZ CÁRDENAS, Octavio (1972), *Los cien años de la Escuela Nacional Preparatoria*, México, Porrúa.
- GONZÁLEZ GAMIO, Ángeles (2003), *Manuel Gamio, una lucha sin final*, México, UNAM.
- GUERRA, François-Xavier (1988), *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, 2 vols. (ver. esp. Sergio Fernández Bravo), México, FCE.
- HALE, Charles A (1972), *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853* (ver. esp. Sergio Bravo y Francisco González), México, Siglo XXI.
- (1989), *The Transformation of Mexican Liberalism in Late Nineteenth-Century in México*, Princeton, Princeton University Press.
- HANKE, Lewis (1951), “Bartolomé de las Casas, historiador” en LAS CASAS, Bartolomé de, Fray (1520), *Historia de las Indias*, México, FCE.
- HERS, Marie-Aretie (2001), “Manuel Gamio y los estudios sobre arte prehispánico: contradicciones nacionalistas” en EDER, Rita (coord.) (2001), *El arte en México: autores, temas y problemas*, México, Conaculta / FCE / Lotería Nacional, 29-63.

- KNIGHT, Alan (1990a), "Racism, Revolution and *Indigenismo*: 1910-1940" en SKIDMORE, Thomas *et alii*, *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 71-113.
- (1990b) "Revolutionary Project, Recalcitrant People", en *The Revolutionary Process in Mexico: Essays on Political and Social Change, 1880-1940*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, 227-264.
- KROTZ, Esteban (2002), *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, UAM / FCE.
- LAS CASAS, Bartolomé de, Fray (1520), *Historia de las Indias*, México, FCE, 1951.
- MARTIARENA, Óscar (2001), "El indio como objeto de conocimiento" en BITRÁN, Yael (coord.) (2001), *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 37-77.
- MATUTE, Álvaro (1999), *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, FCE / UNAM.
- MCALISTER, L. N. (1963), "Social structure and Social Change in New Spain", *The Hispanic American Historical Review* 18 (1963): 349-352.
- MÖRNER, Magnus (1967), *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown & Company.
- NIETZSCHE, Friedrich (1962), *Consideraciones intempestivas. Humano, demasiado humano* (ver. esp. Eduardo Ovejero), en *Obras Completas*, I, Buenos Aires, Aguilar.
- O'GORMAN, Edmundo (1940), *El arte o de la monstruosidad*, México, Conaculta / Planeta, 2002.

- PORTAL ARIOSA, María Ana; RAMÍREZ, Xóchitl (1995), *Pensamiento antropológico en México: un recorrido histórico*, México, UAM.
- POWELL, T. G. (1968), "Mexican Intellectuals and the Indian Question, 1876-1911", *Hispanic American History Review* 48 (1968): 19-36.
- RAAT, William D. (1975), *El positivismo durante el porfiriato (1876-1910)* (ver. esp. Andrés Lira), México, SEP.
- SANTOYO, Antonio (2001), "Indios vs progreso y nación. Visiones de la cuestión indígena en los hombres de letras, durante la consumación del triunfo liberal en México (1867-1880)", en BITRÁN, Yael (coord.) (2001), *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 179-210.
- STABB, Martin S. (1959), "Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911", *Journal of Inter-American Studies* I (1959): 405-443.
- SWARTHOUT, Kelly R. (2004), *Assimilating the Primitive. Parallel dialogues on Racial Miscegenation in Revolutionary Mexico*, New York, Peter Lang.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2000), *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*, México, UIA.
- (2001), "De la inferioridad a la desigualdad: el estudio etnológico de las razas en la Sociedad Indianista Mexicana (1910-1914)", en BITRÁN, Yael (coord.) (2001), *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 213-241.
- VAUGHAN, Mary Kay (1982), *Estado, clases sociales y educación en México*, 2 vols., México, SEP.

YÁNEZ, Agustín (1942), *Fray Bartolomé de las Casas. El conquistador conquistado*, México, Ediciones Xóchitl.

ZEA, Leopoldo (1968), *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE.