



Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História PPG-HIS/UnB

Linha de pesquisa: Ideias, Historiografia e Teoria

*A temporalidade da nação - a negação do outro:
México, indigenismo e regime revolucionário.
1920-1940.*

Rafael Antonio Rodrigues

Brasília

Agosto de 2014

Rafael Antonio Rodrigues

A temporalidade da nação - a negação do outro:
México, indigenismo e regime revolucionário. 1920-1940.

Dissertação apresentada ao
programa de Pós-Graduação em
História da Universidade de
Brasília como parte dos requisitos
necessários para a obtenção do
grau de Mestre em História.

Área de concentração: Sociedade,
Cultura e Política.

Orientador: Prof. Dr. José Otávio
Nogueira Guimarães

Brasília
Agosto de 2014

Rafael Antonio Rodrigues

A temporalidade da nação – a negação do outro:
México, indigenismo e regime revolucionário. 1920-1940.

Dissertação apresentada ao
programa de Pós-Graduação em
História da Universidade de
Brasília como parte dos requisitos
necessários para a obtenção do
grau de Mestre em História.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Otávio Nogueira Guimarães (orientador) – PPGHIS - UnB

Prof. Dr. Jaime de Almeida – PPGHIS - UnB

Prof. Dra. Rita Laura Segato – CEAM – PPGDH – UnB

Prof. Dr. Arthur Oliveira Alfaix Assis (Suplente) – PPGHIS – UnB

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Departamento de História da Universidade de Brasília

RODRIGUES, RAFAEL A.

A temporalidade da nação – A negação do outro: México, Indigenismo e Regime revolucionário. 1920-1940./Rafael Antonio Rodrigues; orientador José Otávio Nogueira Guimarães. –Brasília, 2014.

269 fl10 il.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História). Área de concentração: Ideias, Historiografia e Teoria. Departamento de História da Universidade de Brasília.

Orientador: José Otávio Nogueira Guimarães

1. mexicanidade 2. regime revolucionário 3. indigenismo 4. nação 5. temporalidade

Agradecimentos

Gostaria de iniciar os agradecimentos, antes de tudo, aos meus pais e à minha família; foram eles quem me deram o suporte psicológico e material que possibilitou a concretização desta dissertação. Agradeço especialmente ao meu pai, Rubens Antonio Rodrigues, à minha mãe, Vera Lúcia Rodrigues, ao meu irmão, Rubens Antonio Rodrigues e à minha irmã, Raquel Maria Rodrigues, que também se encontra, neste momento, na fase final de sua monografia no Departamento de Sociologia (SOL) da UnB. Aproveito a ocasião para lhe desejar muita motivação e inspiração para encerrar esta importante etapa de sua vida e lhe dizer que a vida acadêmica pode ser estressante e um tanto entediante, muito das vezes, mas ela também nos proporciona maturidade e crescimento, intelectual e emocional.

Obviamente, meu amigo e orientador, Prof. Dr. José Otávio Nogueira Guimarães, não poderia deixar de ser lembrado nestas páginas iniciais. Desde o início da minha graduação, o José Otávio foi uma fonte de inspiração; ele sempre me apoiou e me incentivou como estudante de História, ainda que nossa área de pesquisa e atuação não coincidisse necessariamente. Do mesmo modo, o Prof. Dr. Jaime de Almeida não poderia ser esquecido. Como meu orientador no PROIC e em minha monografia de graduação, ele foi uma figura importantíssima no amadurecimento da minha discussão sobre o México e a América Latina, incentivando-me igualmente a prosseguir com minha investigação no campo da História das Américas. Não é, pois, à toa que ele participa desta pesquisa como membro integrante da banca avaliadora.

Não poderia deixar de citar amigos e amigas que acompanharam e fizeram parte, de alguma forma, do percurso deste trabalho. Meu grande amigo Rafael Moreira da Silva foi uma das pessoas que, tanto como amigo quanto o excêntrico intelectual que é, me ajudou a pensar e a refletir sobre questões ligadas ao texto e à própria vida. Lembro-me do dia em que entramos na graduação na UnB, eu em História, ele em Antropologia, e que, literalmente, nos lançamos nas discussões envoltas ao continente Latino-americano. Participamos juntos de um sem número de atividades ao longo da América do Sul, ligadas à Academia ou a movimentos sociais, que me fizeram chegar,

posteriormente, até o México.¹ Agradeço ao Rafael as longas conversas, as críticas e sugestões, a experiência de vida e, sobretudo, à nossa amizade.

Agradeço também aos meus grandes amigos historiadores chiapanecos: Jorge Alberto Díaz Pinto, Daniel Maldonado Velazquez, José Eduardo Fuentes e Ivan Villatoro, o convívio com vocês na Cidade do México, durante o intercâmbio na UNAM, foi uma experiência enriquecedora e inigualável; à intrigante amiga, historiadora e artista plástica tlaxcalteca, Claudia Coyotzi Pérez, espero que nossa amizade dure para toda a vida e que possamos compartilhar ainda muitos momentos de êxtase e alegrias; a Moises Quiroz Mendoza, pela sua paciente ajuda e preocupação com minha pesquisa; a Gaba Mila, pelas inteligentes críticas e sugestões; ao grande amigo e historiador Ronei Lima, um admirável exemplo de vida; a bibliotecária Begoña Colmenero Niño, pela amizade e por me abrir várias portas no universo intelectual *hispanohablante* de Brasília; a Natalia Cabanillas, a Ana Cevalyn Leon, William Cuellar e David Sepúlveda pelas horas de estudo na BCE e no CDS, assim como pela paciência e ajuda nas minhas recorrentes dúvidas de formatação, um verdadeiro obrigado!

Não posso deixar de mencionar outros nomes importantíssimos como: Elena Nava, Karen Esquivel, Paola Everardo, Fernando Machuca (obrigado por me abrigar no VII ELEH), Artur Sinimbu, Helson Ferreira, Constança Barahoma, Camilla Alves, Amaury Nieves, Naire Borges, Bernardo de Almeida, Sara Lelis, Tauana do Amaral e, sua irmã, Clara do Amaral; aos amigos historiadores que também estudam no PPGHIS-UnB: Juan David Figueroa, Mariana Lima Barcelos e Sabrina Steinke. Aos amigos recém-mestres: Leila Martins, Dayane Augusta, Ramon Barroncas, Julia Orioli, Fabiana Boaventura e Renata Melo. Aos amigos que se interessaram pela dissertação e que

¹ Para citar apenas um exemplo, recordo-me das calorosas discussões realizadas na famosa praça “14 de Septiembre” na cidade de Cochabamba (2007-2008), Bolívia, aonde chegamos a participar de algumas das atividades promovidas pela *Universidad Popular Libertária La Plaza*, que era organizada, então, pelo amigo Ramírez e pelo coletivo auto gestor *Red Tinku*. Após haver passado por turbulentos acontecimentos políticos, como a Guerra da Água (2000) e a Guerra do Gás (2003), a Bolívia vivia um momento de intensa criação e reconstrução político-social. Com a eleição de Evo Morales à presidência da República (2005), como consequência do processo de transformação social, colocou-se em marcha um inusitado programa político que visava arquitetar um novo conceito de identidade nacional. Tratava-se de romper com os velhos cânones que estruturavam a nação em um eixo uniforme e homogeneizador para edificar, assim, as bases de um Estado plurinacional, no qual o espaço da diferença se constituiria no centro de gravidade da nação.

proporcionaram memoráveis conversações: Diogo Saraiva, Diego Barrios, André Macedo, Alexandre Lima, Tamara Martins, Leonardo Ferreira.

Também agradeço ao Marcello Pedroso e à Sandra Rosa, revisores de texto que fizeram um ótimo trabalho, a ajuda de vocês foi fundamental; agradeço igualmente à Rita Cruz, pela amizade, pelo apoio e pela revisão final do texto sem me cobrar um só centavo, muito obrigado pelo aconchego e carinho. Agradeço também a minha grande e linda amiga Silvia Toso, quem esteve sempre presente nas minhas crises e desamparos psicológicos. Enfim, este trabalho não seria o mesmo se não fosse a companhia, o suporte e a amizade de vocês. Muito obrigado a todos!

RESUMO

Esta dissertação realiza uma crítica historiográfica ao ideário nacionalista da revolução mexicana de 1910 e, particularmente, ao discurso indigenista elaborado por Manuel Gamio Martínez, considerado o pai da antropologia moderna mexicana. No México pós-revolucionário, o saber antropológico converteu-se em um aparato conceitual e ideológico fundamental na construção de um novo horizonte discursivo em torno da identidade nacional, conferindo prestígio e legitimidade às facções revolucionárias que se apossaram do Estado em 1920. A partir da apropriação do elemento indígena, ganhava corpo um novo sentido de México e mexicanidade. Não obstante, o índio era incorporado à nação somente e quando metamorfoseado em *mestizo*, categoria que emergia como o novo arquétipo nacional. A mestiçagem era glorificada como uma via capaz de conciliar a pugna histórica deflagrada pela Conquista, inserindo a nação no interior de um tempo híbrido, homogêneo e vazio. O regime de historicidade postulado pela ordem *mestiza*, entretanto, não possuía quaisquer vínculo e relação orgânica com a multiplicidade de tempos e paisagens que recortavam o México do pós-revolução. Dessa forma, a antropologia se revelava como um discurso de poder, que, longe de atender as demandas concretas das populações indígenas, servia aos interesses de uma pequena elite, que se via como retrato fidedigno do espírito europeu e como proprietária da nação.

Palavras-chave: mexicanidade; regime revolucionário; indigenismo; nação; temporalidade;

RESUMEN

Esta disertación realiza una crítica historiográfica al ideario nacionalista de la revolución mexicana de 1910, y particularmente, al discurso indigenista elaborado por Manuel Gamio Martínez, considerado el padre de la antropología moderna mexicana. En el México posrevolucionario, el saber antropológico se convirtió en una herramienta conceptual e ideológica fundamental en la construcción de un nuevo horizonte discursivo alrededor de la identidad nacional, confiriendo prestigio y legitimidad a las facciones revolucionarias que se apoderaron del Estado en 1920. A partir de la apropiación del elemento indígena, ganaba fuerza un nuevo sentido de México y mexicanidad. No obstante, el indio era incorporado a la nación sólo y cuando metamorfoseado en mestizo, categoría que emergía como el nuevo arquetipo nacional. El mestizaje era glorificado como una vía capaz de conciliar la pugna histórica evidenciada por la Conquista, insertando la nación en el interior de un tiempo híbrido, homogéneo y vacío. El régimen de historicidad postulado por la orden mestiza, sin embargo, no poseía cualquier vínculo y relación orgánica con la multiplicidad de tiempos y paisajes que recortaban el México posrevolucionario. De esta forma, la antropología se revelaba como un discurso de poder, que, lejos de atender las demandas concretas de las poblaciones indígenas, servía a los intereses de una pequeña élite, que se veía como un retrato fidedigno del espíritu europeo y como la propietaria de la nación.

Palabras-clave: mexicanidad; régimen revolucionario; indigenismo; nación; temporalidad;

ABSTRACT

This dissertation proposes to conduct a historiographical critique of the nationalist ideology of the Mexican Revolution of 1910 and, more specifically, the indigenist discourse elaborated in the works of Manuel Gamio Martínez, who is considered to be the forefather of modern Mexican anthropology. In post-revolutionary Mexico, anthropological knowledge became a key conceptual and ideological apparatus in the construction of a new discursive horizon around the theme of national identity, bestowing legitimacy and prestige to the revolutionary factions which took hold of the Mexican state in 1920. Starting from an appropriation of indigenous elements, a new sense of Mexico and *Mexicanidad* (Mexicanity) took shape. Nevertheless, indigenous people were incorporated into the nation only when metamorphosed into *mestizos*, a category which emerged as a new national archetype. The miscegenation was glorified as a capable way to conciliate the historical moment that was sparked by the *Conquista*, inserting the nation in a hybrid, homogenous and empty time. The regime of historicity defended by the new *mestizo* order, however, had no link or organic relationship whatsoever to the multiplicity of times and landscapes which crisscrossed post-revolutionary Mexico. In this way, anthropology revealed itself as a discourse of power, which, far from meeting the demands of indigenous populations, served the interests of a small elite, which saw itself as a faithful reproduction of the European spirit and as the owner of the nation.

Keywords: mexicanity; revolutionary regime; indigenism; nation; temporality;

Las imágenes del otro no se producen y se difunden porque sean reales sino porque reflejan las preocupaciones de quien produce esas imágenes y quien las consume: no hablan, pues, del otro sino de nosotros y como a través de esas imágenes estamos dibujando un autorretrato en negativo sobre el cual se proyectan nuestras fantasías, nuestros miedos y nuestras obsesiones.

Gitanos de Papel. Rogelio López Cuenca e Elo Vega

Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en “la esencial heterogeneidad del ser”, como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno.

Antonio Machado, Apud Octavio Paz. El Laberinto de la Soledad.

De fato, o que Nietzsche não parou de criticar desde a segunda das Considerações Extemporâneas é esta forma histórica que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo. Essa história dos historiadores constrói um ponto de apoio fora do tempo; ela pretende tudo julgar segundo uma objetividade apocalíptica; mas é que ela supõe uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma.

Michel Foucault. Nietzsche, a Genealogia e a História.

Sumário

Apresentação.....	13
Introdução.....	25
1. A construção do outro como categoria elementar na forja de uma nação.....	30
1.1 Um intelectual a serviço da revolução.....	30
1.1.1 Manuel Gamio e seu legado.....	39
1.2 <i>Exterminio o transformación ¡Matar o Morir!</i>	46
1.3 Do projeto <i>criollo</i> ao projeto <i>mestizo</i> de nação.....	61
1.4 A dialética do espelho. O outro como aquele que devolve a minha imagem.....	76
2. O tempo <i>mestizo</i> da nação.....	86
2.1 A nação em tempo vazio e homogêneo.....	86
2.2 <i>Esa máscara es nuestro verdadero rostro</i>	95
2.3 Significar o outro para dominá-lo.....	106
3. <i>Hacia Un México Nuevo</i>.....	114
3.1 O Cardenismo e a promessa do tempo revolucionário.....	114
3.2 O mestiço degenerado.....	127
3.3 Pierre Clastres e as sociedades da ausência.....	148
Considerações Finais.....	171
Tabelas e Censos Estatísticos.....	181
Fontes Primárias.....	189
Bibliografia.....	190

Apresentação

Gostaria, aqui, de meditar e refletir brevemente acerca dos caminhos percorridos por este trabalho, desde seu início até seu momento final. Aliás, já que estamos lidando com uma dissertação de História, nada mais interessante do que historicizar o próprio trabalho que se apresenta. Esta dissertação é, de certa maneira, o resultado de uma pesquisa de seis anos acerca dos discursos em torno da identidade nacional no México, em diferentes momentos de sua história. Já na minha graduação, interessava-me compreender em que medida a luta armada de 1910 criava novas formas de memória e recordação a respeito do passado indígena pré-hispânico. Preocupava-me entender, mais especificamente, os modos pelos quais a antiguidade indígena foi apropriada e ressignificada pelo imaginário e discurso revolucionário, de modo a legitimar e dar forma a um novo projeto histórico de identidade nacional.

Não era o propósito de minhas inquietações acadêmicas compreender o que fora o passado indígena pré-hispânico em si mesmo, senão os diferentes usos e abusos que se fizeram em torno dele ao longo da história mexicana.² Importava conhecer as funções e os efeitos singulares desencadeados pelos distintos imaginários que se ergueram ao redor deste passado. Em um primeiro momento, durante minha graduação, o bojo das minhas reflexões voltou-se não ao período revolucionário, mas ao período colonial. Inspirado pela leitura de renomados historiadores como Jacques Lafaye, David Brading, Enrique Florescano e Hector Gamín comecei a focar-me nos discursos indigenistas circunscritos à órbita da mais próspera colônia espanhola nas Américas: a Nova-Espanha.³ Não existia ainda o México enquanto discurso nacional, mas existia o que Florescano (2006) chamou de *Patria Criolla*, um sentimento de pertença às terras americanas que começava a gestar-se e ganhar fôlego entre os grupos *criollos*, até então

² Não por isso as culturas pré-hispânicas, maias, mexicas, toltecas, olmecas, zapotecas (para citar apenas as mais famosas), deixam de me despertar fascínio e entusiasmo. Ao dizer que não me interessava estudar o passado pré-colombiano em si, estou referindo-me, exclusivamente, ao âmbito das pesquisas que venho realizando na academia.

³ Dentre as obras que mais me inspiraram para pensar a identidade *criolla* no período colonial estão *Quetzacóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México* (2002), de Jacques Lafaye; *Orígenes del nacionalismo mexicano* (1988), de David Brading e *La Invención de México* (2008), de Héctor Camín.

excluídos da vida política colonial pelos odiados *peninsulares*. Tais obras me despertaram o desejo de entender a importância da apropriação do passado indígena pré-hispânico pelos grupos *criollos novohispanos* na construção simbólica de um “protonacionalismo”, que desconstruísse os estigmas difamatórios e pejorativos, elaborados pela vaidosa pluma de ilustres intelectuais europeus, que recaíam sobre as Américas (Brading, 2009).

Para Jacques Lafaye (2002), a grande preocupação dos *criollos* era inserir a Nova-Espanha e, conseqüentemente, o passado indígena pré-hispânico nos cânones da mentalidade católica medieval, que entendia a “descoberta” do Novo Mundo pela coroa espanhola como uma obra divina, na qual os espanhóis figuravam como o povo eleito para salvar a humanidade do “perigo” protestante, mulçumano e judeu. Dentro de tal arcabouço religioso, cabia à Igreja e aos grandes missionários católicos a difusão, sobre a Terra, daquilo que seria a “autêntica” fé cristã: um catolicismo autoritário, restaurado pela Contrarreforma, que se lançava em uma luta descomunal para preservar a unidade do mundo cristão. Assim, as ordens religiosas, sobretudo as franciscanas – impregnadas por um forte cristianismo primitivo –, deviam cumprir o plano cristão “original”, tal como colocado pelos teólogos medievais e pela Contrarreforma, de edificar na Terra o projeto da civilização cristã universal.

No entanto, a consumação da pesquisa, que era o meu primeiro projeto de monografia, transformou-se em uma árdua tarefa que não conseguia avançar devido à escassez de fontes e bibliografia sobre o tema aqui no Brasil. Foi quando a temática da revolução mexicana, a qual já havia estudado em uma pesquisa realizada pelo PROIC entre 2009 e 2010, apresentou-se a mim, novamente, como uma alternativa. De fato, foi quando descobri que as possibilidades de se levar adiante uma pesquisa acerca dos significados peculiares que o passado indígena havia adquirido no contexto revolucionário daria muito “pano pra manga”, no bom sentido da expressão.

Para realizar a pesquisa, detive-me, principalmente, nas representações pictóricas da antiguidade indígena pré-colombiana realizadas pelo famoso movimento artístico mexicano conhecido como Muralismo. Daí saiu minha monografia, intitulada *O passado indígena pré-hispânico no imaginário nacionalista da revolução mexicana: 1910-1940*, apresentada em 2011. Tratava-se, então, de confrontar os imaginários de

pátria e nação criados pelo regime de Porfirio Díaz com aqueles forjados pelo período revolucionário. A pesquisa concluiu que, antes que evidenciar uma ruptura completa e violenta com os princípios ideológicos da ditadura porfiriana, a revolução havia criado um novo aparato discursivo que, sob a aparência do inusitado, ocultava e legitimava as velhas estruturas conceituais do Porfiriato.⁴ O regime que se ergueu dos escombros da luta armada de 1910 afirmava-se como um capítulo absolutamente novo na história mexicana; o período de Porfirio Díaz era retratado como águas passadas, um episódio encerrado a sete chaves. Argumentamos, então, que a revolução mexicana não se constituía unicamente como um movimento direcionado ao futuro; a revolução no México fazia jus também ao sentido original do vocábulo, o qual fora retirado da astronomia e que designava o movimento cíclico e regular dos astros, tal como colocado por Hannah Arendt em seu livro *Sobre a revolução* (2011:72). Antes de ser um convite à realização da nação em uma temporalidade completamente inédita, acreditávamos que a revolução representava, antes de tudo, um movimento de volta, de retorno a uma antiga ordem.

Hoje, com esta dissertação, concluímos que o regime revolucionário não era – nem poderia ser – a mera repetição do regime contra o qual havia lutado; não acreditamos, porém, que ele se constituía na nova idade monumental edificada pela recente *intelligentsia* revolucionária, que se colocava a serviço do poder. De fato, não compartilhamos a opinião que situa a revolução como uma realidade eminentemente nova e liberta dos grilhões da ditadura de Porfirio Díaz. Como colocou o célebre poeta Octavio Paz (2010:102), a revolução e o Porfiriato, esses *gemelos enemigos*, consideravam-se herdeiros e continuadores do projeto liberal instaurado por Benito Juárez e pelas *Leyes de Reforma*.⁵ Para o autor de *El Laberinto de la Soledad*, o projeto

⁴ Voltaremos ao tema do Porfiriato e o explicaremos no primeiro capítulo.

⁵ As *Leyes de Reforma* foram o conjunto de leis, de inspiração liberal, expedidas entre 1855 e 1863, como o resultado da chamada *Revolución de Ayutla*. Após a derrubada do ditador Antonio López de Santa Ana, em 1854, os liberais revolucionários Juan Álvarez, Florencio Villarreal e Ignacio Comonfort colocaram em marcha o *Plan de Ayutla*, que desconhecia a autoridade de López de Santa Ana, propunha a nomeação de uma Presidência Interina de corte liberal e convocava um congresso constituinte que deveria redigir uma nova constituição para o país, que resultou na famosa constituição liberal de 1857. Através da Ley Juárez, expedida em novembro de 1855, os privilégios da Igreja e do Exército foram suprimidos, os bens da Igreja foram desamortizados e o Estado mexicano tornou-se laico. Benito Juárez foi eleito presidente em 1861, reelegendo-se em 1867 e 1871. A constituição de 1857, por sua vez, seria transformada na principal bandeira política dos exércitos de Venustiano Carranza e Alvaro Obregón no

nacional de Porfirio Díaz e o revolucionário eram variantes de uma mesma ideia: fundar a nação sob as premissas da modernidade europeia e estadunidense.

A revolução, e o regime criado por ela, era certamente algo mais complexo e de difícil compreensão do que a versão oferecida, à época, pela historiografia oficial. Nesse sentido, interpretamos, agora, a revolução como um grande emaranhado de contradições que trazia consigo novidades, mas também repetições diferenciadas: velhos esquemas que se reorganizavam sob a ordem do inédito e do inesperado.⁶ Como afirma Jeanne Marie Gagnebin (1994:17), ao meditar sobre o conceito de origem (*Ursprung*) em Walter Benjamin, não podemos pensar em “reencontros imediatos” entre o presente e o passado, como se este último pudesse retornar ao presente, por si só, encarnado em uma imagem idêntica e fiel ao que ele fora anteriormente. O passado reaparece, sim, mas somente mediatizado por uma lembrança que lhe confere uma nova trama histórica, uma não identidade consigo mesmo; o passado deixa de ser aquilo que foi para se tornar uma atualidade incompleta e inacabada, aberta às imprecisões e incertezas postas pelo futuro.

Mas por que estamos discutindo tudo isso? Ora, este trabalho é, de alguma forma, um desdobramento das pesquisas e discussões que realizei anteriormente. Ele se insere, assim, em um quadro temporal mais amplo do que aquele dado pelo mestrado. Como disse antes, ele é o resultado de seis anos de investigação. No entanto, como se verá mais adiante, existe aqui uma novidade radical em relação à perspectiva adotada pela monografia: o regime advindo da revolução inaugurava outra ordem de história, ou, para usar a célebre expressão cunhada por François Hartog (2013), ele produzia um novo regime de historicidade, outro *modus operandi* da articulação passado, presente e futuro. Ainda assim, alertamos para um perigo crucial: existia uma discrepância brutal entre o regime de historicidade advogado pelo regime revolucionário e aquele que “realmente” encarnava a multifacetada história de *los pueblos*, o homem concreto, as

processo da revolução de 1910. Daí o apelido com que passaram a ser reconhecidos desde então: os exércitos constitucionalistas (Ostwald Sales, 2007).

⁶ Usamos a expressão “repetição diferenciada”, elaborada originalmente por Gilles Deleuze, no sentido dado pelo antropólogo e historiador Carlos de Souza Lima (1995). Apesar de utilizada pelo antropólogo carioca para pensar as relações de ruptura e continuidade entre a Conquista e as ações indigenistas adotadas pelo Estado brasileiro no início do século XX, julgamos pertinente utilizá-la aqui para refletir sobre as relações entre o regime de Díaz e o revolucionário.

culturas em carne e osso. Entre o homem concreto que vivia sob o período do pós-revolução e o discurso que se construía acerca dele, residia, novamente, uma grande assimetria. O discurso revolucionário, que aspirava agrupar toda a diversidade e heterogeneidade mexicana em uma ordem unitária, não lograva obter uma correspondência efetiva entre o mundo discursivo e o mundo real.

Contudo, de nenhum modo estamos fazendo aqui a apologia de um mundo existente *a priori* e independente da ação e linguagem humana. Assim como propunha Michel Foucault (2000), não nos interessa discutir a existência ou não de um mundo real em essência, uma ordem metafísica para além da história e anterior à linguagem. Importa-nos trabalhar, somente e apenas, com os materiais discursivos disponíveis em uma determinada época e que buscam construir um sentido de verdade na forma de enunciados e instituições. A linguagem enquanto comunicação divina que expressava o objeto em sua essência perdeu-se com a edificação da Torre de Babel, que a fragmentou em múltiplas línguas desconexas entre si e desvinculou o ser dos objetos das palavras que os nomeavam. Desse modo, entre as palavras e as coisas realizava-se uma ruptura e as palavras já não mais manifestavam a identidade dos objetos. Sua identidade constituía-se agora em um fenômeno da linguagem e o mundo real passaria a existir unicamente sob a forma do discurso. Ao transformar-se em linguagem, era a realidade própria que era transformada, e o discurso deveria ser entendido não mais como o reflexo fiel da realidade, mas apenas como uma possibilidade, entre outras, de se atribuir um determinado sentido e significado ao próprio mundo. Daí a transitoriedade dos significados atribuídos aos objetos: a ausência de uma relação fixa e estável entre significante e significado produz alteridade histórica, uma constante produção de novos sentidos aos objetos.⁷

⁷ Para Benjamin, segundo Jeanne Marie Gagnebin (1994), a Torre de Babel representava um movimento de “queda”, a perda dolorosa da relação de imediaticidade que envolvia o ato de nomear a realidade e a natureza constitutiva desta realidade em si. Antes de Babel, com a criação do mundo e do universo por Deus, os seres por ele criados eram conhecidos em sua essência imediata, já que se reconhecia cada criatura vivente na Terra como uma obra criada diretamente pelas mãos de Deus. O ato de criar e nomear a realidade eram parte da mesma premissa geradora de vida concebida pelo criador. O mundo pós Babel, por sua vez, caracterizar-se-ia pela busca desesperada por reconstituir o mundo em sua originalidade e reestabelecer a relação de imediaticidade que envolviam o objeto criado e seu criador. No entanto, jogado à sua própria sorte, o homem se perderia em uma infinidade de línguas e significados arbitrários que nunca mais o reconectaria com a antiga ordem linguística unitária do mundo (Gagnebin, 1994:20-21).

Dessa maneira, chamamos a atenção aqui para um desvio de outra natureza: existia, no período pós-revolucionário (1920-1940), uma incongruência entre as maneiras de expressar e de sentir próprias ao mundo das camadas populares (indígenas, camponeses, operários) e aquelas que giravam na órbita das elites revolucionárias. Era no próprio discurso que elas se contradiziam e se modificavam; a incompatibilidade entre o mundo burguês e o popular era expressa e sentida na própria ordem do discurso. O burguês revolucionário pretendia contemplar e capturar a essência que representava o outro em sua alteridade, mas essa contemplação era fictícia e arbitrária porque este outro não se reconhecia nela, muito menos nos estereótipos em que era categorizado.

Enfim, aproveitamos a ocasião para alertar o leitor acerca de um problema que percorre todo o texto e que não conseguimos superar, ou não conseguimos encontrar as formas que expressassem sua superação. Ao tratarmos, de um lado, as culturas indígenas e, de outro, as culturas hegemônicas, caímos, ainda que não fosse a nossa intenção, no equívoco de se atribuir uma unidade para ambas as categorias, como se tal unidade existisse dentro do mundo indígena e entre os membros das elites revolucionárias. Em um texto em que procuramos justamente romper com os paradigmas que estruturam o tempo da nação em uma perspectiva homogênea e unificadora, teríamos de nos preocuparmos, também, com a não identidade existente no interior dos próprios grupos citados. No entanto, para os alcances desta dissertação, não conseguimos expressar essa dupla heterogeneidade: a distinção entre os grupos indígenas entre si e entre aqueles responsáveis por outorgar-lhes um novo lugar no interior da nação.

Do mesmo modo, as chamadas elites revolucionárias não são compreendidas em sua complexa heterogeneidade. A unidade que existia entre os bandos revolucionários que lograram se apossar da revolução – as facções do estado de Sonora – era frágil e manteve-se apenas nos primeiros anos do período pós-revolucionário. De fato, não havia unidade em nenhum lugar. Daí resulta o tamanho da empreitada que o regime revolucionário teve que enfrentar: forjar um sentido de unidade em um país onde a diferença era a regra.

No entanto, se não podemos falar de uma unidade em torno do mundo indígena, podemos falar dele a partir do sentido homogeneizante que lhe foi conferido pela

cultura ocidental. As diferentes nomenclaturas ocidentais, que tentaram significar e apreender as variadas populações nativas de cada continente – aborígenes, autóctones, indígenas, índios, povos originários, etc. –, operaram no sentido de mutilar e descaracterizar toda a heterogeneidade étnica e sociocultural destas populações. Em seu lugar, aparecia a perniciosa ideia do mundo indígena como a representação de uma totalidade harmônica e uniformizadora.⁸ Com a chegada às Américas das três famosas caravelas de Cristóvão Colombo – *Santa Maria*, *Pinta* e *Niña* –, os membros das sociedades autóctones haviam-se tornado, da noite para o dia, em índios; acreditando estar nas Índias ou em alguma ilha próxima ao reino paradisíaco do Grande Kã, tal como sugeria os diários de viagem de Marco Polo, Colombo, a partir de uma “incorreta” interpretação histórico-geográfica, valeu-se deste rótulo para nomear, genericamente, toda a população integrante do novo continente.

Dessa maneira, os maias (*Mayas*) de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Tabasco e Chiapas, os zapotecas (*Binizaa*) de Oaxaca, os tarahumaras (*Rarámuri*) de Chihuahua, os purépechas (*P`urhépechas*) de Michoacán, os mixtecas (*Ñuu Sávi*) de Guerrero, Oaxaca e Puebla, os totonacas (*Tachihuiin*), os otomis (*Hñāhñüi*), os náuatles (*Náhuatl*) do México central, para citar apenas os mais famosos, perdiam seus referenciais históricos de auto identificação para se tornarem unicamente índios, categoria vazia e abstrata que não define nada por sua vez.⁹ A categoria índio passava a ser sinônimo de tudo aquilo que não advinha do mundo ocidental. No entanto, ao nomear o estranho e o diferente, tratava-se também de subjugar-lo a uma ordem de mundo exterior, que lhe resultava, simultaneamente, alheia e exótica. Ao se significar e revelar o indígena exercia-se sobre ele uma violência simbólica, uma forma de dominação. Nesse sentido, ao falarmos do índio e sobre o índio, estamos trabalhando

⁸ Isso para não falar de expressões que se dirigiam aos índios em um tom abertamente depreciativo, tais como: sociedades primitivas, a-históricas, selvagens, silvícolas, etc.

⁹ Obviamente, foram muitos os significados e acepções que o termo índio, ou indígena, foi objeto. Caberia precisar o contexto histórico e cultural para apreender os panoramas comunicativos específicos que deram, à terminologia, um sentido particular. Inclusive, como é de conhecimento público, a expressão também foi alvo de reivindicação dos próprios grupos aborígenes, que, muitas das vezes, se apropriaram da terminologia e a utilizaram como forma de reclamo político perante o Estado, seja para a demarcação de terras ou pelo reconhecimento do poder público em se garantir e respeitar o direito à autonomia. Por outro lado, ao longo do continente americano, a expressão índio também é usada, nos dias atuais, em um sentido discriminatório e racista para desprezar uma pessoa como pobre, ignorante ou mesmo selvagem.

com categorias que não foram criadas a partir de sua própria realidade, mas a partir de uma lógica eurocêntrica e embranquecedora, que submeteu as culturas indígenas a um novo marco de colonização.

De fato, para os objetivos desta dissertação, não nos interessa saber o que foram as culturas indígenas em si mesmas, mas sim os sentidos peculiares que elas ganharam ao serem apreendidas e apropriadas por uma elite embranquecida, que necessitava do índio para forjar a si mesma enquanto unidade nacional. Por estarmos preocupados em entender o *lócus* da identidade nacional, interessa-nos saber o que é o índio somente e quando ele diz respeito à identidade daqueles que o constituíram como tal. Adotamos, assim, a perspectiva do colonizador, e não do colonizado, o que de modo algum significa que não tenhamos interesse em investigar o ponto de vista do subalterno ou que tenhamos predileção pelo imaginário dominante. Abordar o tema da construção da identidade nacional no México a partir do próprio indígena seria não apenas interessantíssimo como também fundamental; contudo, seria trabalho, para outra pesquisa de dissertação, ou para uma tese de doutorado.

Ainda assim, o projeto inicial do texto, tal como fora submetido à qualificação, propunha contemplar, com um quarto capítulo, os modos pelos quais as culturas indígenas recepcionaram e se posicionaram diante do indigenismo oficial. A ideia era dedicar um capítulo exclusivo, intitulado *Nacionalidades Oprimidas*, à questão da participação e mobilização indígena no contexto histórico das lutas políticas que marcaram o governo de Lázaro Cárdenas del Rio. Tratava-se, justamente, de se desconstruir os velhos estigmas pejorativos que associavam o índio a uma figura morta, passiva e estática diante da história, para pensá-lo como um sujeito político que atuava diretamente nas questões que lhe concerniam. O indigenismo seria, assim, uma construção vinda de cima, mas reelaborada por baixo; e os anos 30, mais especificamente os anos do Cardenismo – 1934-1940 –, eram significativos e reveladores dessa batalha.

De fato, a década de 30 foi um período rico e conturbado na história da nação mexicana. Como nos aponta a crítica da etnóloga Consuelo Sánchez (1999), este decênio foi marcado pela irrupção de discursos indigenistas contra hegemônicos que desenharam outros imaginários e perfis de indianidade e de nação. O ideal

integracionista de Manuel Gamio foi desafiado por outras leituras acerca das populações índias que não as condenavam ao futuro asfixiante da modernidade do capital. A emergência de uma esquerda que já não estava mais acanhada ao programa oficial revolucionário deu suporte a que outras manifestações indigenistas eclodissem e disputassem a localidade do índio no interior da nação. Além do mais, os próprios grupos indígenas começaram a se mobilizar e a reivindicar identidades diferenciadas daquelas propugnadas pelo imaginário hegemônico (Sánchez, 1999).

Com o início do Cardenismo, foi criado o *Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas* (DAAI), um novo órgão indigenista que deveria fomentar o desenvolvimento das comunidades indígenas integrando-as ao modelo nacional. Apesar de que a instituição havia sido concebida, originalmente, para conter as sublevações indígenas e inseri-las dentro do marco do indigenismo oficial, realizando uma ampla frente de reforma agrária que deveria restituir as terras indígenas tradicionais, o momento histórico era propício ao aparecimento e articulação de inúmeros movimentos sociais indígenas rebeldes às políticas indigenistas governamentais. Por meio de suas lideranças, as populações indígenas demandavam maior benefício e participação nas conquistas da revolução, reivindicando maior autonomia política e o respeito ao cumprimento do artigo 27 da constituição de 1917, que regulamentava a posse de terra dos *ejidos* e conferia proteção legal à posse de suas terras comunais (Dawson, 2004).

De acordo com Sánchez (1999), o Partido Comunista Mexicano (PCM) também aparecia como o porta-voz de um indigenismo que valorizava a figura do índio como a representante de um modelo revolucionário ideal. Em grande parte influenciados pelas ideias de Vicente Lombardo Toledano, os comunistas mexicanos viram nos índios os guardiões de práticas políticas comunais que desafiavam a concepção de mundo capitalista, pautada pelo progresso e pela propriedade individual.¹⁰ Dessa maneira, os

¹⁰ Vicente Lombardo Toledano foi um destacado filósofo, político e sindicalista mexicano. Ocupou alguns postos de governo e desempenhou importantes papéis em várias organizações operárias. Entre estas últimas, foi Secretário geral da *Confederación de Trabajadores de México* (CTM), da *Confederación de trabajadores de América Latina* (CTAL), vice-presidente da *Federación Sindical Mundial*, presidente do Comitê de Educação da CROM (*Confederación Regional Obrera mexicana*), etc. Além disso, suas ideias enquanto filósofo marxista despertaram uma forte influência nos partidos políticos comunistas na América Latina e em seu país. Apesar disto, Toscano nunca participou do PCM.

territórios indígenas deveriam ser regidos pelo princípio da autonomia política; o Estado deveria garantir e auspiciar o direito de autogerenciamento das propriedades comunais (Sánchez, 1999).

Depois de haver realizado uma viagem à União Soviética, Lombardo Toledano defenderia a tese, de inspiração marxista-leninista, das nacionalidades oprimidas para pensar a questão indígena em seu país. Para o filósofo mexicano, haveria uma situação análoga entre as comunidades étnicas do Leste europeu, oprimidas pelo Czarismo russo, e as comunidades indígenas no México, oprimidas, por sua vez, por uma elite burguesa personificada no Estado mexicano revolucionário. A teoria das nacionalidades oprimidas colocava em xeque o indigenismo integracionista de Manuel Gamio na medida em que reconhecia múltiplas nacionalidades no interior do Estado-Nação e advogava pela sua autodeterminação. A pluralidade étnica era vista não mais como um problema que obstaculizava o projeto nacional; para os comunistas mexicanos, mais precisamente para o PCM, o problema que assolava o país não era de natureza étnica, mas sim de luta de classes.¹¹

Desse modo, devido à intensa mobilização política do Cardenismo, e da década de 30 em geral, este decênio fora decisivo para pensar a nação como um campo de forças cruzadas, que se debatiam e disputavam incessantemente novos sentidos de nacionalidade. A partir da articulação política e do pronunciamento das comunidades indígenas, a nação era fraturada em múltiplas identidades, espaços e temporalidades que desconstruíam a ideia de um tempo homogêneo e vazio. Ao se apropriarem dos códigos e etiquetas oficiais que lhes foram designados como pré-requisitos para participar da nação, os grupos indígenas subvertiam seus princípios e significados para transformá-los em lugares inusitados e imprevistos pela história. A nação passava a mover-se

¹¹ Segundo a tese das nacionalidades oprimidas, os indígenas deveriam ser reconhecidos em suas especificidades culturais e valorizados enquanto tais. O Estado era denunciado como um opressor que não reconhecia o direito de autodeterminação destas pequenas nacionalidades. Segundo Sánchez, os comunistas mexicanos do período aqui investigado não viam problema algum na heterogeneidade étnica-cultural que abarcava o país. A atenção era posta nas desigualdades políticas, econômicas e sociais. O dever do Estado deveria ser o de suprimir estas nacionalidades oprimidas através de políticas que nivelassem a condição de vida socioeconômica de toda sua população. Entretanto, uma vez em que o Estado tenha promovido uma igualdade econômico-social, não fica muito claro até que ponto as diferenças étnicas/identitárias deveriam ser preservadas. Para Lombardo Toledano, os grupos indígenas deveriam gozar de uma dupla identidade na qual eles seriam, simultaneamente, indígenas e mexicanos. Aguirre Beltrán nominou essa corrente de indigenismo marxista (Consuelo Sánchez, 1999).

dentro de uma estrutura de guerra na qual os povos indígenas participavam de forma dissonante àquela imaginada pela antropologia e pelo Estado. Ainda assim, as condições pelas quais estes grupos podiam interferir e modificar o *status quo* nacional se davam sempre a partir de uma posição politicamente inferiorizada: elas esbarravam em uma eficiente rede de poder que colocava limites e entraves ao êxito de suas demandas.

A questão do protagonismo indígena durante o Cardenismo, efetivamente, abria portas para meditar sobre novos enfoques e metodologias a respeito da complexidade de atores, ideias e perspectivas envolvidos na construção nacional. Não obstante, na medida em que a dissertação avançava, julgamos pertinente que o formato final do texto se alterasse e que o capítulo *Nacionalidades Oprimidas* fosse retirado. Acreditávamos ter duas grandes razões para isso: 1º- O tempo para a conclusão da dissertação já se estreitava e não possuíamos mais o tempo necessário para a elaboração de um novo capítulo. 2º- As nossas fontes principais e que alicerçavam toda a nossa discussão – os escritos do antropólogo mexicano Don Manuel Gamio Martínez – teriam de ser abandonadas porque elas em nada diziam respeito à concepção teórica que o novo capítulo queria empregar.

Na realidade, a opção por trabalhar com as fontes de Manuel Gamio já evidenciava uma tomada de posição; o antropólogo mexicano representava o olhar ocidental, a cultura hegemônica, o ponto de vista adotado pelo Estado e pelos respectivos grupos que se apossaram deste aparelho político ao longo dos anos do pós-revolução. Para inverter o quadro metodológico e trabalhar a partir da perspectiva indígena, teríamos que buscar, recolher e organizar um novo acervo de fontes que ainda não possuíamos, e que se tornaria uma tarefa impossível devido ao curto prazo de tempo dado pelo mestrado. Outro problema era que o quarto capítulo ficaria um tanto quanto deslocado do resto da discussão levantada pelos capítulos anteriores, evidenciando, também, uma quebra de coesão metodológica e de narrativa do texto, assim como um rompimento com sua proposta argumentativa. Nesse sentido, reafirmamos o que dissemos antes: o capítulo *Nacionalidades Oprimidas* é matéria para outra pesquisa, seja no mestrado ou no doutorado.

No entanto, independentemente de adotarmos a perspectiva do dominante ou do dominado, acreditamos que o texto está bem claro no que diz respeito àquilo que ele se

propõe: construir uma crítica historiográfica acerca do projeto de nação revolucionário. É curioso notar que um programa nacional nascido justamente de uma revolução havia-se transformado em uma grande força conservadora que freava os novos ímpetos de mudança social que não partiam do Estado. Tratava-se de conservar uma estrutura de poder que continuava beneficiária às elites políticas que se apossavam da máquina pública do Estado. No lugar da ditadura do general Don Porfirio, a revolução ofereceu a ditadura do partido único.¹² O poder das balas, que sacudiu o país entre 1910 a 1920, cedeu ao poder das instituições, e o México ficou entregue ao domínio político exercido pelo PRI, a famosa sigla política que governa o país até os dias atuais. A dominação se fixava em uma nova forma de ritual e a estrutura de guerra transformava-se em uma estrutura da lei; tal como sugeria Foucault (2008:25), o poder ficaria nas mãos daqueles que se apossassem das regras e subjugassem a violência dos fuzis à violência pacificada da sociedade civil. De uma forma ou de outra, o sonho porfiriano de assentar a nação mexicana sob as bases da modernidade capitalista transformava-se em realidade. As civilizações de corte indígena eram, uma vez mais, subjugadas ao espetáculo da civilização ocidental.

¹² Criado originalmente em 1929 por Plutarco Elias Calles, durante o período que ficara conhecido como *Maximato*, o então *Partido Nacional Revolucionário* (PNR) propunha institucionalizar a revolução, regularizando o acesso ao poder através de eleições “livres” e mediadas por partidos políticos. Em 1938, mediante o clima das agitações sindicais e populares, tal como esboçamos rapidamente nos parágrafos acima, Lázaro Cárdenas modificava seu nome para *Partido Revolucionário Mexicano* (PRM). Finalmente em 1946, ao final do governo de Manuel Ávila Camacho, o partido ganhava seu nome atual: *Partido Revolucionário Institucional*, o famoso PRI. O partido governou o México invictamente até o ano 2000, quando perdeu as eleições presidenciais para Vicente Fox Quesada, representado pelo PAN, *Partido Acción Nacional*. O PAN foi novamente eleito em 2006, através de Felipe Calderón. Nas eleições de 2012, entretanto, o PRI voltou ao poder, com Enrique Peña Nieto à frente da presidência.

Introdução

A dissertação que se segue é um esforço para se analisar as formas e os procedimentos que a sociedade mexicana encontrou para forjar-se e imaginar-se como uma nação moderna no período aqui delimitado: os chamados anos pós-revolucionários, 1920-1940.¹³ Interessa-nos, especialmente, investigar o papel que os discursos antropológicos e indigenistas jogaram na construção de um novo sentido de nacionalidade, que se ancorava, por sua vez, na recém-fundada tradição revolucionária. A partir da prática indigenista e da antropologia moderna, se elaborou uma inusitada ordem discursiva que articulou o diverso mosaico cultural mexicano sob uma estrutura eurocêntrica de civilização, submetendo-o a códigos de significação alheios às suas dinâmicas culturais intrínsecas e particulares.

Queremos problematizar os modos pelos quais a antiguidade indígena foi ressignificada e reelaborada dentro de um novo arcabouço conceitual, no qual a nação foi atravessada e marcada por um distinto sentido de temporalidade. Dentro desse quadro, a história foi dotada de um tempo histórico que eliminava suas fraturas e tensões internas para alinhá-las a um modelo de historicidade que se queria unívoco e total. Tempos historicamente dissonantes e díspares entre si, deflagrados ao longo da experiência mexicana, foram esvaziados de seus conteúdos e ritmos diferenciados para serem vinculados às premissas de um regime de historicidade próprio à modernidade do Estado-Nação.

Dessa forma, o regime revolucionário, que se apoderou do Estado em 1920 e que se reivindicou como o legítimo herdeiro da história e da revolução mexicana,

¹³ Situamos a revolução mexicana no período que vai de 1910 a 1920, e entendemos os anos que se estendem nas duas décadas seguintes como os anos pós-revolucionários. No entanto, ao nos referirmos ao projeto de Estado-nação que emerge em 1920, preferimos chamá-lo de Estado ou regime revolucionário, e não pós-revolucionário. Isto porque, segundo a perspectiva que adotamos, tal como pensada por Enrique Florescano (2005), o tempo reivindicado pelo Estado que nasceu com a revolução era um tempo que se postulava como uma continuidade do processo revolucionário, e não como sua interrupção. A missão do Estado que se reclamava legítimo herdeiro das pugnas revolucionárias foi a de deter o período sangrento das balas – 1910-1920 – para criar um período de estabilidade política que possibilitasse a consumação da sociedade revolucionária (Florescano, 2005).

anunciava o advento de um novo tempo histórico para a nação.¹⁴ Um tempo no qual todos os grupos reivindicados como partes integrantes da identidade nacional estivessem subjugados a um sentido de historicidade comum, uno, indivisível, o que Benedict Anderson (2008), apropriando-se de Walter Benjamin, chamou de o “tempo vazio e homogêneo da nação”.

Chama-nos a atenção a proeminência desempenhada pelo nascente discurso antropológico e indigenista mexicano na edificação deste novo *locus* nacional. A *intelligentsia* revolucionária não hesitou em projetar na alteridade índia um princípio de igualdade, isto é, um princípio que convertia o outro em um igual, em “um de nós” – formulação, tão cara à nação, que daria sentido à ideia de um “Nós Comum”, ou como diria Homi Bhabha (2010:203), a um “Muitos como Um”. Como já demonstrara a experiência de nação e modernidade no Velho Mundo, que adveio com as revoluções francesa e estadunidense no século XVIII, a nação deveria ser formada por um todo coeso e uniforme que não aceitasse o fragmentário, o disperso, o descontínuo (Villoro, 1996).

A antropologia, no México, apareceu como peça chave na medida em que se constituiu em um novo discurso especializado capaz de transformar o índio, este ente até então estranho à nação, em seu elemento central, o âmago de seu fundamento histórico. Não foi à toa que, em 1917, já próximo ao cessar fogo das facções armadas, foi criada, junto à *Secretaria de Agricultura y Fomento*, a *Dirección de Antropología*, órgão que faria das culturas aborígenes, objeto de estudo clássico desta disciplina, uma matéria de interesse também do Estado.

Por trás de tal empreendimento estava Don Manuel Gamio Martínez, antropólogo e arqueólogo responsável pelas principais instituições indigenistas do Estado revolucionário e que seria considerado o pai da antropologia mexicana e fundador do

¹⁴ Em 1920, a facção do estado de Sonora – estado situado ao noroeste do México, fronteira com os EUA, e liderado por Álvaro Obregón e Plutarco Elías Calles, os dois presidentes da década de 20 – consegue por um fim (parcial) ao conflito armado e dotar novamente o país de certa estabilidade política/social. Por isso, ao mencionarmos o grupo de Sonora, estamos referindo-nos ao grupo que triunfou e se apoderou do Estado em 1920, ao qual coube fundar o regime revolucionário, objeto de nossas reflexões. Não obstante, em 1934, o grupo de Sonora perdeu a presidência para o famoso presidente michoacano Lázaro Cárdenas del Río, que governaria o país até 1940 e que daria uma feição ao Estado que se queria mais cúmplice e fiel ao programa revolucionário colocado pela constituição de 1917.

indigenismo moderno neste país, outorgando a esta disciplina o status de ciência (Manuel Marzal, 1993). Junto com aquele que fora seu tutor na Universidade de Columbia em Nova Iorque, o célebre antropólogo alemão radicado nos EUA, Franz Boas, compôs o grupo que fundou, em 1911, a *Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana* na Cidade do México, instituição dedicada às culturas indígenas do país de maior prestígio na época (Moctezuma, 1995). Como diretor da Escola desde 1917, Manuel Gamio, convencido de que a pobreza e a marginalidade indígena eram problemas de natureza sociocultural, e não racial, chefiou um grande projeto antropológico/arqueológico sobre o *Valle de Teotihuacán*, que resultou em uma obra canônica não apenas para a antropologia e a arqueologia americana, como também para diversas áreas afins; estamos referindo-nos ao clássico *La población del Valle de Teotihuacán*, 1922.¹⁵

No entanto, para os interesses dessa dissertação, selecionamos duas obras de Gamio que julgamos as mais pertinentes para pensar as perspectivas de pátria e nação revolucionárias forjadas a partir da apropriação do elemento indígena, seja este compreendido enquanto uma antiguidade pré-hispânica ou como uma temporalidade contemporânea à revolução: *Forjando Patria (Pro-nacionalismo)*, de 1916, e *Hacia un México nuevo: Problemas sociales*, de 1935. Estes dois livros, em especial, gozaram de um prestígio em sua época que não fora ocasional. A necessidade de submeter as culturas indígenas a um novo marco conceitual, em sintonia com o imaginário nacionalista que os caudilhos de Sonora queriam fundar, colocava-se na ordem do dia. Assim como se fazia necessário reconciliar os diversos grupos que estiveram em pugna no decorrer da guerra revolucionária, o regime nascido da revolução precisava “alumbrar una religión política capaz de arropar a todos los participantes de la contienda y, gracias a ella, ofrecer un destino promisorio para la nación, que estaba a punto de fundar” (Lara, 2010:231).

Assim como várias outras manifestações de caráter político-cultural, tal como as artes plásticas (Muralismo), a literatura, o cinema, a música, a historiografia, etc., a antropologia recebeu a missão de forjar o novo rosto nacional. Nessa perspectiva, a

¹⁵ Com a restauração da zona arqueológica de Teotihuacán, o passado indígena pré-hispânico foi revalorizado em uma nova perspectiva científica que fez desta antiguidade o pedestal do nacionalismo revolucionário mexicano (Florescano, 2005).

obra de Gamio, respaldada por uma concepção científica, apresentava-se como o dispositivo teórico ideal para cumprir com esta demanda. Sua obra revelava de qual forma o saber antropológico poderia ser aplicado como técnica e ferramenta eficazes na conversão dos caracteres indígenas em um novo arquétipo nacional, inserindo-os, por sua vez, dentro dos cânones e padrões da modernidade ocidental. Criava-se, assim, uma estratégica aliança entre antropologia e Estado, indigenismo e poder.¹⁶

Nesse sentido, a antropologia operou de forma a se estabelecer relações fictícias de reciprocidade entre um “Eu” e um “Outro”, anulando as diferenças culturais entre ambos e edificando a imagem de um “Eu Coletivo”, no qual todos seriam uniformemente partícipes de uma comunidade política imaginada como nacional. A fabricação da imagem do *mestizo* foi igualmente crucial para se criar um novo protótipo nacional, capaz de eliminar da arena histórica o muro de discórdia que separava *criollos* (brancos) e indígenas e reuni-los sob um novo consenso que, supostamente, integrava ambas as matrizes civilizacionais em um projeto harmônico e conciliador de nação. Supostamente também, uma vez reatado os laços com o passado indígena pré-hispânico, as populações autóctones emergiam, neste cenário, como aquelas que devolviam ao mexicano seu “verdadeiro” sentido histórico. Esta antiguidade, por sua vez, passava a ser revalorizada não apenas enquanto passado, mas como tempo vivo e presente, portador daquilo que seria o rosto até então oculto do México, o que se passou a entender por “mexicanidade”.

O que vemos, entretanto, é que por trás deste esqueleto teórico residia um mundo recortado e fraturado em múltiplos tempos e territorialidades que não se reconheciam como componentes desta unicidade oficialmente consagrada à nação. Pelo contrário, eles nos revelavam maneiras díspares e incongruentes de pensar e imaginar o *lócus* nacional, fazendo-nos entendê-lo como uma localidade da impugna e do conflito, no qual as diversas culturas reclamadas como nacionais se digladiavam e disputavam noções distintas de identidade e participação nacional.

¹⁶ Valemo-nos aqui das considerações feitas por Michel Foucault (1986) acerca das relações entre a produção de saberes e as redes e mecanismos de poder. Sobre as relações entre antropologia (Indigenismo) e Estado (poder), utilizamos o livro *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil* (1995), do antropólogo e historiador carioca Antonio Carlos de Souza Lima.

Desse modo, a nação pertencia a um tempo heterogêneo e descontínuo que necessitava reconfigurar-se incessantemente para forjar novas imagens e inteligibilidades de si. O aparecimento da nação como categoria estática, una e homogênea era possível justamente pelo fato de ser fruto de relações assimétricas de forças, nas quais os grupos subalternizados eram utilizados constantemente como figuras de retórica para diferenciá-la de outras comunidades políticas imaginadas.

Os saberes criados pelo indigenismo e pela antropologia cumpriam, nesse caso, uma função política de preservação, no interior da nação, de estruturas coloniais de poder que mantinham os subalternos em posições deliberadamente inferiorizadas e que os incapacitavam de inverter/subverter o imaginário hegemônico, ainda que o fizessem cotidianamente. Por conseguinte, estes saberes redimensionariam o conflito armado da revolução para uma dimensão sublimada, de modo que a ordem das pugnas políticas/culturais fosse ocultada a favor de um discurso de pretensa conciliação.

Nesse sentido, a violência das armas foi deslocada para uma esfera simbólica, que se queria imperceptível, e contribuiu para legitimar as facções políticas sonorenses e cardenistas como aquelas que carregavam consigo o bojo do programa nacional pelo qual se lutou no período armado da revolução. Dessa maneira, ao submeter a alteridade a um aparato simbólico/discursivo com o qual ela estava desabilitada a competir, levava-se a cabo um determinado projeto nacional que, longe de manifestar a heterogeneidade étnica/identitária do país, refletia os desejos e aspirações de uma elite em particular, que se concebia a si mesma como a proprietária da nação.

1. A construção do outro como categoria elementar na forja de uma nação

1.1 Um intelectual a serviço da revolução

Y con optimista estupor nos dimos cuenta de insospechadas verdades ¡Existía México! México como país con capacidades, con aspiración, con vida, con problemas propios. No solo era esto una fortuita acumulación humana venida de fuera a explorar ciertas riquezas o a mirar ciertas curiosidades para volverse luego. No era nada más una transitoria o permanente radicación geográfica del cuerpo, estando el espíritu domiciliado en el exterior. ¡Existían México y los mexicanos! La política colonial del porfirismo nos había hecho olvidar esta verdad fundamental.

México, fevereiro de 1926. Manuel Gomez Morín

Em 27 de Setembro de 1821, o coronel realista Agustín de Iturbide proclamava oficialmente a separação do vice-reinado da Nova-Espanha da coroa espanhola. Como que em caráter de urgência, o recém-fundado país precisava criar um sentido de história e ancorar-se em uma tradição intelectual que justificasse a Guerra de Independência. Era preciso forjar uma nação. As teorias e os estudos científicos em voga na época, assim como as artes de um modo geral, constituíram-se em uma importantíssima base ideológica que fora indispensável à elaboração do requerido discurso nacional. O México se deparava, assim, com um grande dilema, presente também no restante do continente latino americano do século XIX: a necessidade de afirmar-se enquanto uma nação que possuísse tanto os quesitos de glória e civilização estipulados pelas nações europeias como aqueles que as diferenciavam e as dotassem de uma identidade nacional própria e singular.

Em *Imágenes de La Patria* (2006), o historiador mexicano Enrique Florescano demonstrou como essa dualidade ficaria ainda mais evidente a partir de 1876, com a chegada de Porfirio Díaz ao poder. O caudilho oaxaquenho, apesar de haver lutado e triunfado contra as tropas francesas monárquicas que sustentaram Maximiliano de Habsburgo como o imperador do México, restabeleceu profundas relações com esse país, visto à época como o grande modelo nacional civilizador. Essa dicotomia foi se evidenciando na medida em que o México, ao mesmo tempo em que se lançava na

corrida civilizatória posta em marcha pela Europa, revalorizava o passado indígena pré-hispânico como a origem idiossincrática da nação. O ideal de Ordem e Progresso estipulado pelo positivismo francês passava a ser o eixo norteador das políticas do Porfiriato, as quais, dentro da lógica evolucionista adotada por Don Porfirio, projetavam ao futuro as grandes ambições do regime em constituir-se na mais próspera nação das Américas.¹⁷

Nesse sentido, apesar da necessidade histórica de equiparar-se àquilo que havia de mais avançado no mundo ocidental, o regime porfirista sentia, ao mesmo tempo, a necessidade de olhar para trás e fincar raízes em seu passado indígena pré-hispânico. Esse problema, teoricamente contraditório, seria solucionado sob a fórmula de um eurocentrismo que moldaria o sentido histórico nacional, e as realidades dos antepassados indígenas mexicanos, à lógica histórica do velho continente. O Porfiriato, por meio da pluma de seus escritores e dos pincéis de seus pintores (e através de outras artes como a escultura, a fotografia, o cinema, etc.), edificaria a imagem de um passado indígena pré-colombiano idílico e deslumbrante. A antiguidade indígena seria, assim, oficialmente inserida na história pátria e elevada à condição de origem mítica da nação. Porém, longe de atender às problemáticas indígenas contemporâneas que assolavam o México de então, esse passado era travestido de uma aura greco-romana que estabelecia um corte profundo entre a natureza das realidades indígenas e a representação que se criava sobre elas.

Dessa maneira, o indígena aparecia simbolizado como uma figura folclórica e descaracterizado de seus valores próprios e reais. A figura do índio era reivindicada

¹⁷ A expressão Porfiriato designa o período entre os anos de 1876 e 1911 em que Jose de La Cruz Porfirio Díaz exerceu a presidência do país. O Caudilho governou o México pelo mandato de seis eleições presidenciais consecutivas (30 anos), com a breve interrupção de seu compadre Manuel Gonzáles, que governou o México entre 1880 e 1884. O governo de Díaz caracterizou-se por uma ditadura recheada de eleições fraudulentas, corrupção, excessivo poder executivo e um clientelismo político no qual participavam, unicamente, aqueles que eram amigos do presidente. Seu regime é considerado também como o que criou as bases e as infraestruturas necessárias para o ingresso do país na corrida da modernidade capitalista. O país foi coberto por uma ampla rede ferroviária que permitiu escoar as produções de prata e cobre do interior para os grandes portos encarregados de exportar e comercializar essas produções. As facilidades e a abertura do país às inversões estrangeiras tornaram possível a criação dessa grande malha ferroviária e a inauguração de uma modesta indústria local. Os conflitos sociais foram apaziguados através de um forte aparelho repressor e da eliminação de seus opositores potenciais, criando assim a sonhada *Pax Mexicana*, necessária para por em marcha o projeto de Ordem e Progresso tão ambicionado pelo governo porfirista (Villegas, 1970).

unicamente como pretexto para se forjar e legitimar uma concepção da história mexicana que se vinculava de maneira cada vez mais íntima à história europeia. Tratava-se de equiparar, em valor e grandiosidade, o passado indígena mexicano com o imaginário idílico e virtuoso que se tinha sobre a antiguidade greco-romana, elevando a nação mexicana aos mesmos padrões de civilização das culturas clássicas europeias. O indígena era, assim, representado como uma figura de valor europeu, com traços e fisionomias pertencentes ao Velho Mundo.

Do mesmo modo, o índio era entendido apenas como parte de um passado longínquo e incomunicável que não possuía nenhuma classe de participação efetiva no tempo real. Ainda que transformado em uma antiguidade idílica e incomensurável, o indígena pré-hispânico era encarcerado nos porões de um passado vazio, sem vida e sem voz. Entre o passado e o presente abria-se um precipício descomunal que impossibilitava, entre eles, qualquer forma de vínculo e interação. Os científicos, os famosos intelectuais do Porfiriato, criaram a imagem de um México quimérico que se autorretratava como uma representação fidedigna do espírito europeu.¹⁸ Através da importação do positivismo, o país se via partícipe da *História Universal*, sentado ao lado das grandes civilizações que representavam o ápice do desenvolvimentismo e da modernidade do capital.

Entretanto, com a derrubada de Porfirio Díaz, a partir da explosão do botim revolucionário de 1910,¹⁹ outro México irrompeu na consciência nacional. Uma nova geração de artistas e intelectuais começou a pensar a realidade do país sob outros prismas e perspectivas. O tradicional México aristocrático e afrancesado, propugnado pelo Porfiriato, era agora interpretado como um México distante, longínquo e irreal, ausente das realidades propriamente mexicanas. Segundo a nova crítica intelectual, o Porfiriato descaracterizava as culturas indígenas vivas e reais a favor de um ideal de humanidade abstrato e vazio, um modelo de homem fictício e universal que não possuía nenhuma correspondência com as realidades históricas do país. A situação histórica

¹⁸ Os chamados científicos do Porfiriato foram os intelectuais formados dentro da tradição do positivismo e do darwinismo social e os responsáveis por solidificar e respaldar intelectualmente o regime e as políticas de Don Porfirio.

¹⁹ Porfirio Díaz renunciaria ao poder em 25 de Maio de 1911, em seu exílio em Paris, onde morreria quatro anos depois, no dia 1 de Julho de 1915.

concreta era ocultada por uma ditadura de ideias e palavras que tornava impossível qualquer relação autêntica entre o mundo real e sua representação. A esse respeito, Octavio Paz (2009:180), em referência ao programa liberal de Porfirio Díaz, afirmava que “el positivismo no nos dio nada. En cambio, mostró en toda su desnudez a los principios liberales: hermosas palabras inaplicables”.

O projeto nacional porfirista era agora denunciado como um México falso que se queria mostrar exuberante e portentoso para o exterior, moldado às expectativas do estrangeiro e alheio às peculiaridades culturais do país. Nas representações que o país criava sobre si mesmo predominava um México que existia apenas para uma pequena classe de aristocratas e recém-burgueses que formavam uma extrema minoria. Retratava-se apenas o estilo de vida ostensivo das elites mexicanas, seus heróis, líderes, luxos, riquezas e proezas históricas.

Uma outra classe de nacionalismo e, conseqüentemente, um novo olhar para o passado pré-hispânico começou a desenhar-se no imaginário daquilo que passou a configurar-se como a pátria e a nação mexicana revolucionária. A nova geração de artistas e intelectuais foi unânime em afirmar a imagem do popular como o novo arquétipo da identidade nacional, encarregando-se de retratar e valorizar esse México esquecido e negligenciado pelo nacionalismo do Porfiriato. Foi por meio da categoria do popular, apesar de um tanto vaga e imprecisa, junta com uma nova concepção sobre a mestiçagem (abordaremos melhor este tema no seguinte tópico), que se brotou todo aquele universo de personagens que ganhariam o status do mexicano verídico: o camponês, o indígena, o trabalhador urbano (Florescano, 2006).

Artistas como o músico Manuel M. Ponce (que começou a fundir melodias populares com a música culta, advindo daí as famosas *Rapsódias Mexicanas*), o pintor Saturnino Herrán (famoso por pintar os vulcões mexicanos para construir assim uma paisagem nacional), o escritor López Velarde (que retratava os aspectos de uma pátria íntima e provinciana, a vida e os costumes da vida no interior do país), etc., começaram a dar sinais de descontentamento com os rumos que tomava a arte nacional (Florescano, 2005). Segundo o escritor Carlos Monsiváis (2000), com a revolução, a nação mexicana era então despojada de sua trindade sacrossanta – o Fazendeiro, o Padre e o Político – para dar lugar às vozes populares, até então à margem da história nacional. Os costumes

e as tradições populares, suas expressões, valores, modo de vida, etc. apareciam como o eixo central daquilo que começava a ser entendido como a essência da mexicanidade.

Havia ainda outro grupo de artistas que, além de questionar os aspectos artísticos e imagéticos do governo de Díaz, revelaram uma forte oposição ao conteúdo político do regime. Personalidades como o Doctor Atl (Gerardo Murillo) – considerado o avô da arte mexicana contemporânea e uma das primeiras vozes de protesto frente à condição da arte a princípios do século XX –, José Clemente Orozco, Romano Guillemín, David Alfaro Siqueiros (futuros muralistas), etc., foram parte de um movimento que, desde antes do estopim revolucionário, havia se mobilizado de alguma forma contra o Porfiriato e a favor de uma nova ordem político-social (Córdoba, 1971). Grande parte desses jovens artistas se filiou a organizações político-culturais que manifestavam repúdio e descontentamento com as políticas oficiais do porfirismo e afirmavam o local e o particular como o centro de gravidade dos valores estéticos e culturais da pátria mexicana. Uma delas foi o *Ateneo de la Juventud*, associação civil que iniciou seus dias em 28 de outubro de 1909 e se dissolveu em meados de 1914. Seus membros, entretanto, ficaram conhecidos como *los ateneístas* por toda a vida e se fala deles até hoje como *La generación del Ateneo* (Florescano, 2005).²⁰

As artes de um modo geral – cinema, literatura, pintura, desenho, música, etc. – desempenhariam um papel crucial na construção do projeto de nação revolucionária. Era necessário edificar as bases ideológicas para o advento daquilo que seria o *Nuevo Hombre* mexicano: uma nova raça *mestiza* que era considerada a mais apta e evoluída dentre todas as demais.²¹ O movimento artístico conhecido como “Muralismo” também desempenharia um papel decisivo na fabricação do novo panteão de heróis mexicanos.

²⁰ O *Ateneo* albergou grande parte dessa geração rebelde. Nomes como Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán (o famoso escritor autor de *La sombra del Caudillo*), José Vasconcelos, os futuros muralistas Diego Rivera (apesar de residir neste momento na Europa), Roberto Montenegro, etc. formavam parte da ala mais radical da associação. Apesar de o grupo, em sua totalidade, possuir certa discrepância em relação às suas ideias políticas, todos compartilhavam a angústia de ver as classes populares de seu país submersas no abandono e na miséria (Matute, 1993).

²¹ A ideia de um “Novo Homem” mexicano foi bastante explorada por José Vasconcelos Calderón, Secretário de Educação Pública de Álvaro Obregón e um dos grandes mentores intelectuais de seu governo. Para o autor, esse novo homem seria o que ele denominava de “Quinta Raça”, uma raça *mestiza* e universal que levaria misturada em seu interior as qualidades de todas as raças do mundo e que, por isso mesmo, seria a mais avançada e capacitada, intelectual e espiritualmente, para governar a nação (Vasconcelos, 1967).

Seus maiores representantes, os já citados Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros e José Clemente Orozco, estiveram comprometidos com a construção dessa nova identidade nacional. Tratava-se de explicar a história e o fervor recente da luta armada em uma perspectiva que reunificasse a nação dentro das premissas revolucionárias, dando corpo à ideia – fundamental ao imaginário nacionalista revolucionário – de que com a revolução nascia o autêntico mexicano.

Este novo ideal nacionalista estava pautado no pressuposto de que, por meio destas tradições populares, o passado indígena e o presente revolucionário se interconectavam e devolviam à nação sua verdadeira faceta histórica. Dessa forma, outro grande diferencial que o imaginário nacionalista revolucionário trazia em relação àquele pensado pelo Porfiriato era o de que a antiguidade indígena deixava de ser uma realidade morta e estanque numa temporalidade remota para se tornar algo vivo e latente no tempo presente, o tempo da revolução.

O indígena do passado se interligava ao indígena do presente através de uma nova imagem que se construía acerca do *mestizo*, categoria identitária que se transformava em um símbolo mítico de luta e resistência, portadora daquilo que seria *lo típico mexicano*, a alma até então ignorada do país. Para os muralistas, o passado indígena seria ainda mais revelador: ele evidenciava uma luta de classes que, segundo a perspectiva marxista que adotavam, havia sempre pautado as relações humanas no decorrer da história, uma relação dialética e maniqueísta disputada entre uma classe opressora e outra oprimida. Se o Porfiriato havia construído a imagem de um indígena morto, passivo e estático para o tempo presente, exaltando nele somente uma visão idílica que estava enterrada no passado, agora, com o muralismo, ele surgia como um sujeito social, consciente da opressão que sofria e protagonista de uma luta que o levaria a sua emancipação. O índio passava, assim, a ser visto como uma classe social historicamente oprimida, desde a Conquista até a revolução. A explosão revolucionária, por fim, o redimiria.

A partir de 1920, o processo revolucionário vivia uma nova fase de sua história. Era preciso que o período de balas se acabasse para dar lugar à construção da

estabilidade política do novo regime.²² Uma vez em que a revolução se transformava em governo, o recém-fundado Estado revolucionário precisava congrega em torno de si os distintos bandos armados que dividiam o país, incutindo a ideia, tão cara ao regime da revolução, da unidade em torno da família revolucionária (Florescano, 2006).

Toda revolução, uma vez que os grupos vitoriosos passam a ocupar os novos espaços de poder, necessita legitimar-se diante do mundo e da sociedade em que está inserida para se preservar e por em marcha o projeto revolucionário. Com a revolução mexicana não seria diferente. O novo regime que se erguia necessitava edificar os alicerces ideológicos que o legitimasse como o autêntico continuador dos ideais promovidos pela luta armada. O Estado revolucionário precisava justificar-se intelectualmente como aquele que realmente encarnava o bojo e a essência do programa revolucionário. Do mesmo modo, depois de uma década de guerra civil, que havia deixado o país entregue às ruínas e aos destroços, o momento exigia a reconstrução da nação e a reorganização do sistema produtivo, que se encontrava em uma profunda crise e à beira do colapso (Portal Ariosa e Ramirez Sánchez, 2010:92).

Dentro desse contexto, surge Manuel Gamio Martínez, um intelectual comprometido profundamente com as demandas de seu tempo e com a causa revolucionária. Gamio foi um desses fiéis colaboradores do regime de 1920 que lutou incansavelmente para prover o movimento revolucionário de uma sólida base conceitual. Sua primeira grande obra, *Forjando Patria* (1916), publicada em pleno calor revolucionário, justamente um ano antes de promulgada a constituição de 1917, era um

²² O novo regime foi encabeçado, politicamente, por Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles e Lázaro Cárdenas del Río. Álvaro Obregón governou o país entre 1920-1924 e, entre 1924-1928, Plutarco Elías Calles exerceu a presidência. Entretanto, no ano em que Calles deixava oficialmente o poder (1928), Obregón, ao ser reeleito o novo presidente do México, foi assassinado por um seminarista contrário às suas políticas anticlericais. Tomava início o que ficou conhecido na história mexicana sob o nome de *Maximato*; neste período (1928-1934), alternaram-se no poder três presidentes oficialmente eleitos: Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio e Abelardo L. Rodríguez. No entanto, por trás dos três presidentes, erguia-se novamente a figura de Elías Calles, quem verdadeiramente governava o país. Foi quando o caudilho sonorenses ganhou o apelido de *El Jefe Máximo de la Revolución*, por haver sido transformado em uma autoridade “incontestável” no México pós-revolucionário. No sexênio seguinte (1934-1940), entretanto, Calles perderia o poder para seu futuro rival: Lázaro Cárdenas del Río. Em um primeiro momento, Cárdenas obteve o apoio político de Calles para a sucessão presidencial, mas os dois presidentes se desentenderam quando Cárdenas demonstrou que, ao assumir a presidência, não seria mais uma marionete política do ex-presidente de sonora. A tensão política foi tamanha que, durante o governo de Cárdenas, Calles buscou refúgio político nos Estados Unidos da América. Abordaremos melhor o tema no último capítulo.

contundente esforço intelectual que pretendia refundar a nação mexicana a partir de um inusitado arcabouço conceitual. *Forjando Patria* pode ser visto quase como um programa de governo, ancorado nas premissas sociais recém-fundadas pelo botim revolucionário. De fato, ainda mesmo no ano de 1916, Álvaro Obregón mostrava-se surpreendido pelo conteúdo teórico do livro e considerava sua leitura fundamental. O líder revolucionário afirmava que a obra lhe havia causado grande entusiasmo e que, por isso mesmo, compraria cem exemplares para distribuí-los entre seus amigos.²³

Para Gamio (2006), a grande tarefa revolucionária consistia-se em erguer uma pátria ativa e poderosa que fosse o reflexo genuíno das múltiplas tradições étnico-culturais que recortavam o país. Assim como o era para o imaginário nacionalista revolucionário, a revolução constituía-se, para o antropólogo mexicano, na gestação histórica do autêntico ser nacional, a irrupção da pátria verdadeira, a culminação do México real. Os movimentos de Independência e de Reforma haviam fracassado porque não conseguiram forjar um fidedigno espírito nacional. O país encontrava-se então dividido e multifacetado em um heterogêneo mosaico de etnias e culturas que não se reconheciam como partícipes de uma base identitária comum. A nação seria revestida de sentido e autenticidade somente por meio de uma afinidade sanguínea/cultural que produzisse uma relação de irmandade entre seus membros, uma força misteriosa que reunisse seus elementos em torno de si e lhes conferisse uma identidade plena e total. Segundo o escritor Justino Fernández (2006:12), para Gamio, a revolução era justificada:

por el desnivel económico, por la heterogeneidad de las razas, por los diferentes idiomas, por la divergencia o antagonismo de tendencias culturales que prevalecen desde los tiempos de la Conquista y la dominación española y que se oponen a la unidad nacional. La Revolución tiende a transformarlos en favorables – dice Gamio – y está apartando los obstáculos, pues colabora en el bienestar de la mayoría y en la creación de la futura nacionalidad. Es un movimiento

²³ Em um diálogo com um interlocutor que não conseguimos localizar, Álvaro Obregón colocava a seguinte questão: “—¿Ya leyó Forjando Patria? – No señor, porque apenas acabo de adquirirla. – Pues léala, es una obra fundamental. Me ha causado una gran impresión y me propongo comprar cien ejemplares para distribuirlos entre mis amigos.” Pesquisado em http://www.bicentenario.gob.mx/bdb/bdbpdf/ForjadoresDeLaRevolucionMexicana_Tomol/ForjadoresDeLaRevolucionMexicana_Tomo-I-manuelGamio.pdf no dia 10/04/2014 às 19:00 horas.

natural al que es inútil oponerse. Las demás revoluciones fracasaron, ésta de hoy, la más intensa, se apresta a resolver los múltiples problemas y quiere, en suma: una patria poderosa y una nacionalidad coherente y definida, finalidades a las que deben cooperar todos los mexicanos de buena fe. La obra entera de Gamio propone en síntesis lo siguiente: fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico.

Manuel Gamio reivindicava uma pátria *mestiza* na qual as culturas indígenas estivessem plenamente incorporadas ao interior da nação. Já no prefácio de *Forjando Patria* (2006:6), o antropólogo conclamava aos revolucionários que a nova pátria deveria surgir “hecha de hierro y de bronce confundidos”. A partir da antropologia gamiana, o indígena converter-se-ia na espinha dorsal da nação revolucionária. Seria ele quem daria a definição histórica *sui generis* para a nação. Era preciso conhecê-lo em sua essência, em seus pormenores, apropriar-se de sua história e de sua cultura para edificar junto a ele o novo México que irrompia no horizonte da revolução. Para realizar tal empreitada, o primeiro passo constituía-se em combater os ancestrais preconceitos direcionados aos índios e desmitificar os pressupostos do evolucionismo porfirista, que os considerava racialmente inferiores e inaptos a abraçar a modernidade ocidental. Como veremos no tópico subsequente, a diferença existente entre brancos e índios era explicada não mais como uma diferença de habilidades racialmente inatas, mas sim como uma diferença produzida por conjunturas de ordem histórica e sociocultural.

Uma das principais críticas realizada pelo antropólogo era dirigida às incongruências legislativas presentes nos governos dos distintos países latino-americanos. As necessidades peculiares das populações aborígenes nunca foram contempladas nas leis ou nas constituições desses países. Pretendia-se governar os índios com a mesma classe de critério adotada pelas elites *criollas* embranquecidas. Assim, as constituições latino-americanas deveriam incorporar os grupos indígenas em matéria de governo e proporcionar-lhes uma legislação diferenciada e adaptada aos seus interesses e demandas particulares. Somente a partir do conhecimento estratégico de suas exigências específicas, o Estado poderia criar ações efetivas de combate à pobreza e ao desamparo que assolavam as comunidades indígenas, fomentando seu incremento econômico e desenvolvimento social.

A antropologia adotada por Manuel Gamio obedecia a uma lógica inversa àquela colocada por François Laplantine (2005): não se tratava de conservar as sociedades indígenas enquanto tais, mas sim de transformá-las. Devia-se explicar a realidade para dar a conhecer os meios eficazes para transformá-la e traçar os rumos dos próximos caminhos a seguir. Como dizia Vasconcelos (Citado por Paz, 2010:95): “El país no avanza porque no se sabe adónde es necesario llegar”. Nesse sentido, a antropologia, apesar de entendida como uma manifestação de ordem científica, se ligava intensamente com a vida política do país. O saber antropológico fazia jus à máxima de que o conhecimento deveria colocar-se a serviço da causa revolucionária. Por esta razão, Gamio defendia uma antropologia aplicada, militante e socialmente engajada; o estudo das sociedades indígenas só cobrava importância na medida em que ele atuasse diretamente sobre elas com o intuito de “aperfeiçoá-las”.

Desse modo, as políticas públicas do Estado revolucionário precisavam ser mediatizadas pelo conhecimento técnico elaborado pela antropologia. Em outras palavras, seria a ciência quem guiaria e conduziria a ação do governante. Através do saber antropológico, se formulariam os parâmetros para edificar as bases do *Buen Gobierno* (Expressão de Gamio, 2006:17), já que, para o antropólogo mexicano (2006:15), é por meio da antropologia que “se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna”. Somente a antropologia poderia deduzir os meios apropriados e corretos para a promoção do “desenvolvimiento evolutivo normal” (2006:18) das sociedades indígenas. A ciência cumpria, assim, uma função pragmática de proporcionar o funcionamento ideal da máquina política do Estado, extrapolando os tradicionais muros da Academia e auxiliando-o na busca do “verdadeiro” estado de bem estar nacional.

1.1.1 Manuel Gamio e seu legado

Manuel Gamio nasceu na Cidade do México, no dia 2 de março de 1883, e lá realizou seus primeiros estudos, nos colégios *Fournier* e *Colón*. Em 1903, terminou o ensino secundário na *Escuela Nacional Preparatoria de San Ildefonso*. Pouco depois de concluído o ensino médio, Gamio iniciou um curso de graduação na *Escuela de*

Minería, abandonando-o em pouco tempo para ir trabalhar na fazenda *Santo Domingo*, de propriedade de sua família, localizada no limite dos estados de Puebla, Veracruz e Oaxaca. Como nos afirmam Moctezuma (1972) e Juan Comas (1956), o período de sua instância na fazenda de *Santo Domingo* foi fundamental para a consolidação, *a posteriori*, da sua carreira em antropologia. A permanência durante dois anos nessa fazenda permitiu que Gamio travasse contato direto com muitos trabalhadores de filiação asteca e que nele se aflorassem as sensibilidades e os interesses para com as populações aborígenes de seu país.

Su convivencia durante dos años con familias y peones de filiación azteca que allí residían le permitieron no sólo aprender su idioma, sino conocer y comprender las inferiores condiciones de vida en que unas y otros se desarrollaban. Así comenzó su interés por los problemas sociales del país, y principalmente por los que afectaban a los indígenas de este siglo (Comas, 1956:1-26).

Após sua estadia na fazenda, Gamio voltou à Cidade do México e se formou como antropólogo no Museu Nacional. Sob a direção de Nicolás León e Jesús Galindo y Villa, estudou arqueologia, etnologia e antropologia (1906-1908), chegando a ser nomeado auxiliar interino de Estudos de História na referida instituição. Ao findar a graduação, a partir das escavações interrompidas em Chalchihuites, Zacatecas, Gamio foi apresentado a Franz Boas e realizou nos anos subsequentes, 1909 a 1911, seu mestrado em Artes na Universidade de Columbia, Nova Iorque, sob sua orientação. De regresso ao México, em 1911, Gamio continuou seus estudos de pós-graduação na *Escuela Internacional de Arqueología y Etnologías Americanas*, além de ocupar o posto de professor de arqueologia no Museu Nacional (Moctezuma, 1972).

A *Escuela Internacional* desempenhou papel fundamental na formação antropológica e arqueológica de Manuel Gamio. Sua presença também contribuiu para a solidificação dessas disciplinas no país. No dia 20 de janeiro de 1911, o então presidente José de la Cruz Porfirio Díaz, quem renunciaria ao cargo nos meses seguintes, temeroso das proporções que tomava o botim revolucionário, inaugurou a escola na presença de ministros de Estado e importantes instituições da República,

assim como dos embaixadores dos países que participaram da fundação da escola: França, Prússia e México (Moctezuma, 1972:209). O eixo da proposta teórica e metodológica da *Escuela* consistia em aprofundar as investigações etnográficas e arqueológicas no país e dar um formato lógico às confusas sequências culturais que até então prevaleciam nas ciências antropológicas. Tratava-se de resolver o problema da nomenclatura e da sucessão de civilizações que existiram em território mexicano, mas, sobretudo, daquelas que residiram na *meseta central*. De acordo com seu primeiro diretor, Eduard Seler (Citado por Moctezuma, 1972:212), a escola se dedicaria a estudar os “estratos culturales para ver si en alguna parte existe alguna forma de llegar a una clasificación u orden cronológico en que las civilizaciones se hubiesen seguido una a la otra”.

Ao começar o ano que deu início à revolução (1910), Boas era professor na recém-inaugurada *Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional*. Seu trabalho estava focado em pesquisar as línguas nativas mexicanas e o desenvolvimento histórico das civilizações do *valle central*. Não obstante, entre 1911 e 1912, assumiu a direção da escola internacional e se lançou na empreitada de solucionar os grandes problemas que concerniam à prática arqueológica e antropológica no México. Em ocasião de uma exposição de trabalhos de arqueologia e antropologia realizada no Museu Nacional, afirmou que:

los problemas de la arqueología y etnología americanas son grandes; debemos estudiar la antigüedad del hombre, el desarrollo de sus tipos anatómicos, de sus lenguas y sus civilizaciones. No todos los problemas de la etnología americana son teóricos; algunos tienen también una importancia fundamental en problemas políticos. Entre ellos, podríamos mencionar el de las mezclas raciales, el de los efectos del medio ambiente en el organismo y mentalidad del hombre, los problemas que se ocupan de los rasgos característicos de las razas y grupos sociales... según veo las cosas, la tarea principal de la Escuela Internacional debería ser la organización de trabajos cuidadosos que trataran problemas especiales ya desarrollados en estudios similares realizados en otros países (Boas, 1912:189. Citado por Moctezuma, 1972:216).

Ao dizer que a antropologia mexicana devia ter como referencial estudos similares levados a cabo em outros países, Boas se referia a que os edifícios e as

idades dos sítios arqueológicos mexicanos deviam possuir um plano de sistematização tal como existia na Grécia e na Itália. As temáticas elegidas por Boas, como diretor da escola internacional, estavam direcionadas ao estudo das inter-relações linguísticas do México contemporâneo e das civilizações ancestrais. Da mesma maneira, o tema relacionado às sucessões de civilizações na *meseta central* lhe era de grande valor, pois estava empenhado em descobrir qual havia sido a civilização mais antiga a estabelecer-se no *valle central* (Moctezuma, 1972:216-217).

Apesar de que a personalidade de Boas estivesse associada, nesse momento (1911-1912), muito mais com a do linguista do que com a do arqueólogo, esta relação começaria a inverter-se a partir do momento em que estivesse à frente das pesquisas na escola internacional. Ainda que o cerne de suas reflexões estivesse voltado ao planalto central, seu trabalho como arqueólogo pela *Escuela* se desenvolveu principalmente em Yucatán. Nesse período, Gamio e Boas travaram contato novamente e Boas solicitou a seu antigo orientando que identificasse a idade relativa do material arqueológico que havia selecionado em sua instância em Yucatán. Foi aí quando, segundo Strug (1972), Boas comissionou a Gamio a execução das primeiras escavações estratigráficas das Américas.

Após ter-se formado como arqueólogo e antropólogo pelo Museu Nacional, em 1908, Gamio iniciou suas primeiras atividades arqueológicas na zona de cultura *Tepaneca*. Os resultados foram publicados nos anais do Museu, em um artigo intitulado: *Restos de la cultura tepaneca*. Ainda em 1908, conforme sugestão do então diretor do Museu Nacional, Genaro García, o antropólogo mexicano começou uma nova pesquisa de campo em *Chalchihuites*, no estado de *Zacatecas*. Apesar de ter seu trabalho interrompido pelo inspetor de Monumentos Arqueológicos, Leopoldo Batres, Gamio publicou um artigo sobre seu trabalho de campo que lhe rendeu uma bolsa de estudos para realizar seu mestrado na Universidade de Columbia, sob a supervisão de Boas. Foi nessa ocasião que, surpreendida pela discussão metódica e pela análise sistemática evocada pelo referido artigo, a arqueóloga Zelia Nuttall colocou Gamio em contato com seu futuro tutor, Franz Boas, para que este lhe abrisse portas de estudos no país vizinho, como de fato ocorreu (Moctezuma, 1972:220).

Uma vez concluído seu mestrado e na condição de aluno integrante da escola internacional, Gamio se colocava novamente a serviço da orientação intelectual de Franz Boas. O pesquisador mexicano era parte da equipe internacional de investigadores dedicados a buscar soluções para a consecução dos programas delineados por Boas enquanto diretor da escola. Sob suas ordens, Gamio iniciou, em 1911, um novo trabalho de campo em *San Miguel Amantla* e *Azcapotzalco* que foi decisivo na definição da sequência de culturas no *valle* do México. Por meio da análise e classificação de uma ampla coleção de fragmentos de cerâmica e outros objetos, Gamio concluiu que as peças arqueológicas representavam três culturas diferenciadas: a arcaica, a teotihuacana e a asteca (Moctezuma, 1972:223-224). A cultura arcaica seria a mais antiga do *valle* porque seus vestígios apareciam no estrato mais profundo. A teotihuacana lhe seguia no tempo e no espaço por seus vestígios aparecerem na capa intermediária. A asteca seria a mais recente, tendo em vista que seus depósitos encontravam-se no estrato mais próximo à superfície.

Zelia Nuttall, confiante na profissionalização técnica e teórica em arqueologia de Manuel Gamio, esperava que o antigo aluno do Museu Nacional substituísse a Batres como inspetor de Monumentos Pré-hispânicos. No ano de 1913, cinco anos após ter concluído sua graduação, o desejo da arqueóloga seria consumado e o antropólogo mexicano assumiria a direção da Inspeção Geral de Monumentos Arqueológicos da *Secretaría de Instrucción Pública*. Para esses anos, devido a problemas de ordem político e financeiro, as atividades da escola internacional foram diminuindo até desaparecem por completo em 1923. Manuel Gamio figurou como diretor da escola entre 1916 e 1920. Contudo, foi em 1917, mesmo ano da promulgação da constituição revolucionária, que o antropólogo alcançaria um dos seus mais caros objetivos: a fundação da já citada *Dirección de Antropología*, anexada à *Secretaría de Agricultura y Fomento*. Gamio seria o diretor da nova instituição durante todo o período de sua existência: 1917-1924. A criação do novo órgão indigenista era parte do pleito estabelecido pelo *II Congreso Científico Panamericano*, ocorrido em Washington em janeiro de 1916, que visava a criação de órgãos indigenistas nos países do continente americano (Moctezuma, 1996).

No caso mexicano, Manuel Gamio, como diretor do recém-fundado

organismo estatal, estava comprometido com a realização de uma pesquisa de ampla magnitude sobre a região do *Valle de Teotihuacan*. A ideia era colocar em marcha uma série de investigações de caráter integral sobre diferentes regiões mexicanas consideradas estratégicas sob o ponto de vista antropológico e arqueológico. Da mesma forma, com fins de compreender a complexidade das culturas indígenas na atualidade do período revolucionário, as investigações deviam possuir um sentido historiográfico e percorrer os diferentes momentos históricos do país – passado pré-hispânico, colônia, independência e revolução. As pesquisas deviam abarcar o “estudio de las manifestaciones culturales, tanto las intelectuales como las materiales; el de los restos humanos, el de restos de animales y el del ambiente físico biológico local” (Gamio, citado por Moctezuma, 1979:10).

Para empreender o estudo integral de uma região, Gamio propunha a interlocução da antropologia com especialistas de diversas áreas do conhecimento. O enfoque interdisciplinar possibilitaria uma visão de conjunto que reconstruiria as sociedades indígenas em todos os seus aspectos. Além do mais, para poder executar os estudos integrais, Gamio havia dividido o país em 11 zonas: 1. *México, Hidalgo, Puebla e Tlaxcala* – zona de *Teotihuacan*. 2. *Oaxaca e Guerrero*. 3. *Chiapas*. 4. *Yucatán*. 5. *Tabasco e Campeche*. 6. *Veracruz e Tamaulipas*. 7. *Jalisco e Michoacán*. 8. *Queretáro e Guanajuato*. 9. *Chihuahua e Coahuila*. 10. *Sonora e Sinaloa*. 11. *Baja California*. No entanto, a única região que fora submetida ao exame minucioso do estudo integral havia sido a região 1, ou seja, a zona de *Teotihuacan*. A pesquisa desta região se transformou no clássico livro, já citado, *La Población del Valle de Teotihuacán*, e rendeu ao autor seu doutorado em Filosofia (1921), também pela Universidade de Columbia.

Em 1924, com o general Plutarco Elías Calles à frente da presidência, Gamio foi nomeado para o cargo de subsecretário de *Educación Pública*. O antropólogo, porém, renunciaria ao cargo em junho de 1925, ao perceber irregularidades e problemas de corrupção na administração callista. Gamio acusava o governo de Calles de corrupção e abandonou o país no mesmo ano rumo aos Estados Unidos.²⁴

²⁴ Em *Hacia un México Nuevo*, Manuel Gamio deixou explícitas suas antipatias com o regime de Calles. O livro contém um artigo, titulado *La Barbárie Callista*, no qual o antropólogo defendeu as políticas

Segundo Moctezuma (1972:17), a breve temporada de Gamio nos Estados Unidos (1925-1928) foi decisiva para que as ciências sociais se consolidassem como a práxis de maior envergadura na carreira do autor. Foi quando a arqueologia e o passado indígena pré-colombiano deixaram de constituir-se no cerne de suas preocupações e a dimensão sociológica e antropológica ganharam cada vez mais peso e importância. Os problemas sociais do México contemporâneo tornaram-se, então, o eixo central de suas reflexões.

De volta ao México, em 1929, Gamio ocupou, durante três anos, o cargo de membro do *Consejo Supremo de Prevención Social del Distrito Federal*. Já ao final do período do *Maximato* (1928-1934) e ao início do governo de Cárdenas (1934-1940), Gamio publicou, em 1935, sua outra grande obra que nos chamou aqui a atenção: *Hacia un México Nuevo – Problemas Sociales*. Tratava-se de um grande compêndio de artigos científicos que pretendiam auxiliar a ação do governante, tal como *Forjando Patria*, e solucionar os atuais problemas sociais que se evidenciavam no país – o indigenismo, como visto, se constituía em sua temática central.

Nesta época, Gamio se incorporou a diversas associações, como *The Pacific Geographic Society* (1931), *La Sociedad mexicana de Historia Natural* (1937) e a *Sociedad Mexicana de Antropología* (também em 1937).²⁵ Ele chefiou também o posto de distintos ministérios: foi diretor de *Población Rural, Terrenos Nacionales y Colonización*, na *Secretaría de Agricultura* (1934); diretor do *Instituto de Investigaciones Sociales*, da *Secretaría de Educación Pública* (1938) e chefe do

públicas do Cardenismo, sobretudo aquelas tocantes ao indigenismo e à produção científica, e condenou o *Callismo* como um episódio obscuro e nefasto da recente história do país. Para o autor de *Forjando Patria*, o regime de Calles, que se estendeu de 1924 até 1934, através do *Maximato*, era uma ameaça ao avanço do cientificismo e do desenvolvimento do Estado como uma instância promotora do progresso e do bem estar nacional. Ao invés de servir aos interesses coletivos da nação, Gamio acusava a administração pública *callista* de estar corrompida pelas velhas políticas caudilhistas que beneficiavam as elites dirigentes à custa dos esforços patrióticos da população (Gamio, 1987:239-241).

²⁵ A Sociedade mexicana de antropologia, inaugurada no dia 28 de Outubro de 1937, foi o resultado do esforço de um grupo de cientistas sociais comprometidos com a transformação da antropologia mexicana em uma disciplina curricular no país. Dentre os intelectuais que participaram de sua fundação estavam Miguel Othón de Mendizábal, Alfonso Caso, Paul Kirchhoff, Wigberto Jiménez Moreno, Rafael García Granados e Daniel Rubín de la Borbolla. Manuel Gamio, considerado um prestigioso arqueólogo e antropólogo em sua época, não ficara de fora. Desde sua criação, o antropólogo mexicano esteve ligado à nova associação de antropologia que ganhava forma (Moctezuma, 1996:46).

Departamento Demográfico, da Secretaría de Gobernación (1938-1942).

Em 1940, ocorreu o I Congresso Indigenista Interamericano na cidade de Pátzcuaro, México, em que Gamio foi o vice-presidente do Comité Organizador. Como resultado do congresso, em 1942 foi fundado o célebre *Instituto Indigenista Interamericano*, com sede em México-DF, o qual esteve sob a direção de Gamio até o dia de sua morte, ocorrida em 16 de Julho de 1960. O novo Instituto indigenista foi o responsável pela publicação de duas renomadas revistas, consideradas, na época, as mais relevantes sobre a questão indígena nas Américas: *América Indígena* e o *Boletín Indigenista*. Como diretor do Instituto, Gamio ficara a cargo dos editoriais de ambas revistas, publicando nelas também alguns artigos de sua autoria (Moctezuma, 1996).

1.2 Exterminio o transformación ¡Matar o Morir!

O antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla inicia seu livro, hoje considerado um dos clássicos da antropologia mexicana, *México Profundo* (2009), argumentando que o que se vive hoje na sociedade mexicana é um conflito de natureza estrutural, resultante do choque entre dois projetos civilizacionais distintos que nunca lograram se fundir em um projeto comum: a civilização mesoamericana e a civilização ocidental. Para o autor, o projeto de nação *mestiza* e a suposta democracia racial, decorrente do modelo nacional, não seriam mais que a legitimação das relações de domínio e opressão nas quais os grupos indígenas eram utilizados como figuras de retórica no discurso nacional; não havia uma convergência cultural/racial de fato porque sempre prevaleceu a lógica da cultura branca/ocidental em detrimento dos valores civilizacionais mesoamericanos (Batalla, 2009).

Dessa forma, nesse duelo de identidades, o elemento indígena era incorporado apenas e quando corroborasse e propiciasse substância teórica ao novo *logos* político/identitário que o regime revolucionário reclamava para si. Néstor Canclini (2011) já nos alertara a respeito de que os processos de hibridização, característicos de

toda sociedade humana, se dão de forma desproporcional, conflitante e contraditória, privilegiando determinados valores culturais sobre outros. Mais ainda, Canclini nos chama a atenção para aquilo que não quer se hibridizar, ou melhor, aquilo que, ao submeter-se a uma experiência de trocas, incorpora o outro somente e quando este não lhe represente nenhuma ameaça efetiva à sua supremacia cultural.

De fato, o que emerge no cenário político/cultural do pós-revolução é o surgimento da figura indígena como o novo protótipo nacional, o elemento constituinte daquilo que passaria a ser o cerne da nação – ideia que fora categoricamente rechaçada pelos projetos políticos/governamentais anteriores ao estopim revolucionário (Florescano, 2005). À diferença dos governos oitocentistas – que também se utilizavam de um discurso nacionalista que exaltava a “antiguidade indígena mexicana” como a origem gloriosa da nação –, o regime forjado pela revolução se apropriava do elemento indígena não apenas como resíduo de uma antiguidade remota, mas como substância primordial do “Ser” do mexicano, que se manifestava no tempo presente da revolução. A respeito de tal momento histórico, o filósofo hispano-mexicano Luis Villoro (1996:213) declara que:

el indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presenta fundamentalmente ligado a la historia, sino a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente. El indio es un factor vivo y actuante dentro de esa situación; es un factor eficaz y por su eficacia se le buscará. El indigenismo cambia su centro de gravedad del remoto pasado al momento actual. Y en lo actual quedará centrada la significación y el valor de lo indígena.

Com o estopim da revolução, as culturas indígenas emergiram como personagens centrais e fundamentais no palco da história mexicana. Não havia mais como negligenciá-las e omitir sua presença na história. Uma vez essas realidades colocadas como categorias pertencentes ao tempo presente, e não mais apenas como fetiche histórico de uma temporalidade longínqua, tratava-se de compreendê-las enquanto fenômeno atual que se impunha ao homem da revolução.

A emergência da questão indígena engendrada pelo contexto revolucionário recolocava em cena um conflito secular: o problema da alteridade provocado pela

chegada das naus espanholas ao continente americano e o subsequente contato entre dois mundos até então estranhos entre si.²⁶ O choque de civilizações evidenciado pela Conquista produziu um profundo mal estar histórico, que fez reviver na consciência mexicana revolucionária a máxima lembrada pelo político-jornalista Héctor Pérez Martínez (1948:219) quando dizia que: “el conflicto entre Cuauhtémoc y Hernán Cortes vive en nuestra sangre sin que alguno de los dos haya podido vencer”.

Assim, o desafio seiscentista posto às ordens religiosas europeias de compreender e atribuir ordem a um mundo até então desconhecido – neste caso as sociedades indígenas pré-hispânicas – apresentava-se, novamente, para os intelectuais da era revolucionária; mais uma vez tratava-se de resolver um problema que se colocava na ordem do dia, só que agora situado na conjuntura histórica de inícios do século XX. Isso porque o indígena contemporâneo à revolução, ao mesmo tempo em que aparecia como o revelador de *lo auténtico mexicano*, era também um fenômeno oculto e desconhecido ao próprio mexicano (Villoro, 2009). Como já visto, tal problemática se devia ao fato de que o indigenismo mexicano, ao longo de sua história, preocupou-se apenas com o mundo indígena pré-hispânico, isto é, o indígena entendido enquanto categoria pertencente somente ao passado. Os indígenas vivos e que não se remetiam a esta antiguidade eram sempre vistos com um completo descaso e indiferença, sinônimos de estorvo, retrocesso histórico e obstáculo ao progresso humano (Lafaye, 2002).

No entanto, se no período colonial coube ao cristianismo dotar o mundo aborígene de sentido e significado, ao consumir-se a independência mexicana e o movimento de Reforma, no transcorrer do século XIX, a doutrina cristã perdeu paulatinamente espaço de prestígio e autoridade.²⁷ Outro paradigma epistemológico

²⁶ Não obstante, como afirma Todorov em *A conquista da América – A questão do Outro* (1993), esse suposto mundo desconhecido já estava significado de antemão pela cosmovisão cristã medieval, evidenciada, sobretudo, na atitude de Colombo. Os escritos do famoso viajante medieval Marco Polo, acerca do império oriental do grande Kã, reino paradisíaco onde abundava o ouro e o mel e que queria ser cristianizado, norteava o imaginário do navegante genovês. De acordo com os mapas medievais da época, Colombo acreditava que a Índia se localizava próximo ao Grande Kã de Marco Polo, que, por sua vez, situava-se no Japão. Em função de tal imaginário, todo aquele universo até então estranho e misterioso, que era a América pré-colombiana, já estava inserido nos códigos de significação e interpretação da cristandade medieval, segundo os escritos de Marco Polo e outros autores medievais que também discorreram sobre o tema (Todorov, 1993).

²⁷ A guerra de Reforma Mexicana foi um movimento de inspiração liberal que reformou o Estado mexicano, tornando-o laico, desamortizando os bens da Igreja e culminando na famosa constituição

ocupou o seu lugar: a ciência e seus postulados teóricos pautados pelo positivismo, o darwinismo social e o evolucionismo (Florescano, 2009).

Na virada do século XIX para o século XX, os grandes teóricos que se ocuparam da questão indígena mexicana, enquanto uma problemática contemporânea, estavam completamente embebidos nessa tradição intelectual. Entre estes, destacavam-se Francisco Pimentel (apesar de haver morrido ainda no século XIX, em 1893), Francisco Bulnes e Andrés Molina Enríquez.²⁸ Para esses autores, o indígena contemporâneo era reconhecido, mas ele se constituía em um grave problema. Ele representava o empecilho maior para a consolidação da nação enquanto uma “unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo, y de deseos, de propósitos y de aspiraciones” (Enríquez, 1909:289). Tratava-se de construir o ideal de nacionalidade pautado na ideia de homogeneidade e uniformidade étnica/política/cultural. O indígena contemporâneo, além de representar um estado de retrocesso histórico conforme os ditames evolutivos do positivismo, evidenciava também a fragmentação e a diversidade de um projeto nacional que se queria uno e indivisível.

Tais autores não hesitariam em fazer do *mestizo* seu ideal de unidade e homogeneidade nacional, uma categoria que, por sua vez, deveria eliminar o muro de discórdia que dividia historicamente o país entre índios e *criollos* e unificá-los em uma nova raça. Pela primeira vez na história mexicana, vislumbrava-se um fim ao secular conflito protagonizado por Cortés e Cuauhtémoc, tal como fora explicitado por Pérez Martínez (1948) nas linhas acima. Segundo Andrés Enríquez Molina (1909:333):

el indio es superior al blanco por su adaptación y selección al medio; el blanco es superior, en cambio, por su más adelantada evolución. El mestizo reúne en sí ambas cualidades: tiene la resistencia y adaptación del indio, la actividad y el progreso del blanco. Por eso, su carácter no puede ser más firme, ni más poderoso (...) lleva, por una parte, a la acción; y por otra a la elevación del objeto en la acción misma. Apenas puede encontrarse un mestizo que no tenga grandes propósitos.

liberal de 1857 (Gomez, 2007).

²⁸ Este último é considerado um dos precursores das ideias agraristas que foram, de alguma forma, contempladas no artigo 57 da Constituição de 1917. Foi também um dos principais expoentes de uma nova concepção ideológica acerca da mestiçagem mexicana (Florescano, 2009).

Desse modo, por meio da ideologia *mestiza*, produto do encontro e da fusão dos caracteres da raça branca com a índia, visualizava-se a imagem de um genuíno Estado-Nação. O *mestizo* seria o grupo étnico privilegiado porque reuniria em si as qualidades e aptidões superiores que caracterizavam cada um dos grupos envolvidos na mescla racial. Não obstante, cabia ao homem branco e à cultura ocidental, “por su más adelantada evolución”, protagonizar e conduzir o entrecruzamento de *razas*. As culturas aborígenes continuavam sendo associadas a um “retardamento histórico” que punha em xeque o advento do progresso e da modernidade capitalista. Segundo Pimentel (1864:226), era necessário que “los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuera posible. Sólo de ese modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera”.

A mestiçagem desses autores simpatizava, a seu próprio modo, com a teoria racista oitocentista do argentino Domingo Faustino Sarmiento, então em moda em todo o continente americano; para o jornalista e escritor argentino, o melhoramento da raça nas Américas dependia da quantidade e qualidade da imigração europeia, que deveria reforçar o componente branco na mescla de raças. Assim, o elemento branco deveria predominar sobre o indígena e constituir-se na peça central do processo de cruzamento racial (Lafaye, 2009).

Entretanto, o embasamento deste *mestizaje* não era mais compatível com a nova imagem acerca do indígena que começava a gestar-se com o movimento revolucionário. Os jargões postulados pela ciência oitocentista acerca das culturas indígenas contemporâneas não serviam mais como base teórica para situá-las na nova trama histórica exigida pela revolução. Era necessário oferecer outra imagem do indígena que se contrapusesse àquela colocada pelo evolucionismo e pelo darwinismo social. Foi quando apareceu uma nova ferramenta teórica que assumiu a tarefa de responder à complexidade de tal desafio: a antropologia de princípios do século XX e, mais precisamente, o relativismo cultural desenvolvido por Franz Boas e seu discípulo mexicano Manuel Gamio.

Segundo o relativismo cultural de Boas, as manifestações culturais dos diversos grupos étnicos não podiam ser hierarquizadas em uma única tábula de valores, tal como

propunha o evolucionismo unilateral. Era preciso, agora, que cada grupo étnico fosse entendido e valorado a partir das especificidades de seu próprio contexto histórico e cultural, de modo que não se fizesse uso de noções de superioridade e inferioridade quando estes grupos fossem confrontados entre si (Batalla, 2009:170).

Por este novo viés antropológico, as sociedades humanas não eram mais entendidas sob o prisma evolucionista que, pretensamente, dirigia o “espírito humano” através de leis eternas, imutáveis e universais; ao contrário, agora elas eram vistas como realidades múltiplas que construía diferentes possibilidades de valoração e significação do mundo e da própria existência humana, a partir de sua condição histórica e cultural particular (Boas, 2008).

A obra de Boas teve como um de seus focos principais a desvinculação das características raciais daquelas pertencentes ao âmbito da cultura e do social. Sua antropologia foi uma resposta direta à ideia, cara ao evolucionismo, de que o progresso cultural dos grupos humanos estava relacionado com caracteres de natureza fisiológica. Ao desassociar raça e cultura, Boas permitiu a desmitificação da ideia de superioridade racial da cultura do Ocidente, arguindo a favor de uma “igualdade fundamental da mente humana”, na qual todos os grupos estariam igualmente habilitados a realizarem-se e a se desenvolver plenamente (Boas, 2010:28).

Seguindo os caminhos deixados pelo seu mestre, a obra de Gamio apresentou-se como um esforço contundente para explicar a desigualdade de poder existente no México a partir de um viés de natureza igualmente sociocultural. Com o rechaço da pretendida inferioridade inata das populações indígenas, o problema da marginalidade e indigência em que viviam estes grupos étnicos foi deslocado para uma questão de natureza histórica, isto é, passível de ser transformado mediante a ação humana. A condição social de miséria era explicada agora em função de processos históricos que haviam destituído tais sociedades de seus espaços tradicionais de prestígio e poder, submetendo-os a uma relação de domínio e dependência à civilização do Ocidente (Gamio, 2006). Uma vez desfeitos os cordões que atavam os grupos aborígenes a um determinismo biológico, o relativismo cultural possibilitava uma nova leitura que os emancipavam do destino histórico asfixiante de decadência e extinção. Um novo lugar

lhes foi outorgado dentro da ordem sociocultural que se ergueu com o regime revolucionário.

Se o novo indigenismo mexicano se fundamentava no respeito à alteridade e no seu peculiar caminho histórico, por outro lado, ele se confrontava com os velhos cânones cristalizados no México oitocentista e com a própria práxis liberal reinstaurada pela revolução: modernizar-se e constituir-se em uma nação sintonizada com os princípios do Velho Mundo. Desse modo, ainda que as especificidades culturais indígenas devessem ser acolhidas pela revolução e valorizadas em suas singularidades, mais uma vez a historicidade ocidental se impunha como a “marcha triunfal da história”. Assim, as peculiaridades indígenas novamente deviam ceder às promessas tentadoras do futuro “promissor” da modernidade que se colocava diante do século XX; só que agora, sob os auspícios do relativismo cultural, o processo de ocidentalização indígena deveria reger-se por outras regras, nas quais os interesses indígenas e aqueles próprios do mundo ocidental estivessem conciliados em um novo pacto nacional.

Dessa forma, deveria haver um diálogo entre ambas as civilizações (indígena e ocidental) para produzir uma “cultura sincrética”, que trouxesse consigo aquilo que haveria de melhor em cada matriz civilizacional. Reconhecia-se a existência de valores “positivos” nas culturas aborígenes que poderiam enriquecer a cultura nacional e “universal”. Assim, supostamente, tratava-se de ocidentalizar o índio, mas também indianizar o Ocidente.

Para incorporar al indio no pretendamos europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida en la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio (Gamio, 2006:96).

Para Gamio, a figura do *mestizo* novamente se impunha como aquela única raça capaz de propiciar a tão ambicionada fusão entre a cultura universal (branca, cristã e europeia) e a cultura local (indígena, pagã e americana) (Villoro, 2009). Já não se tratava, porém, do ideal de mestiçagem de Molina Enríquez ou de Francisco Pimentel,

que, embebidos na tradição do positivismo e do darwinismo social, viam no indígena um elemento de retrocesso em vias de desaparecimento.

Entre a dialética da mestiçagem de Molina Enríquez e a de Manuel Gamio emergia um novo recorte teórico, que passava a dar visibilidade às culturas indígenas. Se, para ambos, o indígena contemporâneo se apresentava como uma alteridade, Luis Villoro (2009) informa que este distanciamento – entre *mestizo* e indígena – estava muito mais visível em Molina Enríquez do que em Manuel Gamio. Segundo Villoro (2009), a consistência da mestiçagem de Molina Enríquez se baseava na proposição de que o índio ainda era o outro, o estranho, o desconhecido. Para encontrar-se, o Eu *mestizo* precisava de uma realidade fora de si que lhe comunicasse e lhe informasse sobre si mesmo. O Eu (*mestizo*) não poderia converter-se, somente diante de si, em um objeto pleno e compacto; ele precisava do outro (indígena) para que este o revelasse enquanto tal. Dessa maneira, para Enríquez, o *mestizo* se formulava através da pressuposição de que o indígena era o alheio, o distante; o índio entendido como um não Eu.

Já para Gamio, ao mesmo tempo em que o índio fornecia uma identidade ao *mestizo* através de sua diferença, ele também a refletia; isto é, o outro (indígena) era um estranho, mas também um igual que propiciava ao Eu *mestizo* uma espécie de espelho que lhe devolvia sua própria imagem (Villoro, 2009) – esta temática será melhor explorada no tópico seguinte. Como diz o próprio Villoro (2009:234):

desde Pimentel a Molina Enríquez, la mitad indígena, desgajada de la criollo-mestiza, resulta totalmente extraña, alejada e irreductible. De ahí que su único porvenir les parezca el hacerla desaparecer como tal para convertirla íntegramente a la otra mitad. En el fondo de toda su concepción late, pues, el sentimiento del indio como lo más ajeno y extraño, algo que parece imposible llegar a considerar como propio. Aquí en cambio, se adivina en toda la ideología un matiz bien distinto. Ciertamente síguese viendo lo indígena como algo separado y escindido de nuestra vida y cultura, tal y como acabamos de hacer notar; pero a ésta añádese una contraria característica de lo indígena. El indígena es, a la vez, algo propio, que está en nosotros y nos constituye tanto en lo biológico como en lo espiritual. En Gamio esta idea llega a expresarse con honda insistencia. La cultura indígena, que habíamos visto totalmente separada de nosotros, aparece, al propio tiempo, como una raíz indispensable de nuestra propia especificación frente a culturas de otros países.

Assim, para Gamio, em consonância com o imaginário nacionalista revolucionário, as culturas indígenas contemporâneas não eram apenas o alheio e o estranho ao *mestizo*-mexicano senão também parte intrínseca e substancial do mesmo. Como exposto anteriormente, com a revolução, os índios, tanto do passado como do presente, foram vistos como uma realidade que conformava o real sentido da existência do que se entendia, à época, por mexicanidade, algo que, segundo o escritor e político mexicano Agustín Yañez (1939:234), estava formado pelos segredos de um princípio indígena vital que “subsiste dentro del alma nacional. (...) una de las fuentes de lo mexicano. La religión, el arte primitivo, sus formas lingüísticas, su cultura, todo da testimonio de la mexicanidad”.

A partir do indigenismo revolucionário, a alteridade era projetada não apenas sobre as culturas índias, mas também sobre a cultura europeia, denunciada por Gamio como uma cultura imposta e importada, que impossibilitava ao mexicano a compreensão de sua condição restrita e singular no mundo. Reivindicando o indígena como o fundamento histórico não apenas do México, mas de todo o continente americano, Gamio arguia a favor de uma América que não era mais uma mera extensão acéfala da Europa, uma cópia defeituosa do Velho Mundo.

A ideologia *mestiza* de Gamio aparecia, assim, como uma proposta crítica que digeriria a Europa e a deglutia naquilo que, para o nosso autor, ela possuía de mais valioso: seu legado científico e seu progresso material (Gamio, 2006). Parecia que, por fim, o Velho Mundo deixava de se constituir em um referencial histórico rígido que sufocava os fluxos históricos “originários” da América Latina. Desse modo, o indígena era valorado enquanto aquilo que caracterizava e diferenciava o Novo Mundo, mais especificamente o México, frente à Europa.

A novidade da mestiçagem do regime revolucionário se pautava também numa nova demarcação de discursos que restringiam os limites do verossímil acerca das culturas autóctones. Isto é, uma vez que a antropologia assumia as rédeas do indigenismo, ela se tornava o único lugar possível no qual se poderia produzir noções de verdade e inteligibilidade sobre o índio. A mestiçagem dos autores prévios ao indigenismo de Gamio pecava porque, aos olhos da nascente antropologia mexicana,

seus saberes resultavam anacrônicos e incapacitados em dar a conhecer as “verdadeiras” causas que colocavam as populações índias em desprivilegio em relação às brancas.

No entanto, a *mestizofilia* de Gamio, apesar de toda euforia em torno da questão indígena, também era um chamado à incorporação das culturas aborígenes ao mundo ocidental. Ao mesmo tempo em que a revolução descobria o índio, ela redescobria a Europa, e, como dito acima, o anseio por vincular-se e sintonizar-se com o Velho Mundo, ainda que agora o digerindo em suas positivities, nunca deixara de constituir-se no seu norte civilizacional. Contudo, para ser integrado à civilização branca-ocidental, o indígena precisava ser compreendido em sua especificidade histórica e cultural, e valorado em seus critérios próprios e particulares. Por não conhecê-lo, se desconhecia também os caminhos adequados para inseri-lo no Ocidente, e nisto residia o grande erro do projeto *mestizo* prévio à revolução.

Para autores como Bulnes, Pimentel e Molina Enríquez, ao indígena restavam apenas duas possibilidades: *exterminio o transformación ¡Matar o morir!* (Villoro, 2006:221). Segundo o darwinismo social, assim como para as teorias adjuntas que já citamos outras vezes – positivismo, evolucionismo, determinismo biológico –, a paisagem da modernidade ocidental não comportaria espaço para as sociedades indígenas. Os grupos racialmente mais aptos e evoluídos acabariam por eliminar todos aqueles que não estivessem em iguais condições de competir e disputar um local de prosperidade na escala da evolução humana. Dentro desta lógica, o índio, desabilitado a competir com o homem branco em função de sua suposta inferioridade racial, era tido como uma entidade em vias de desaparecimento.

A ideologia *mestiza* pré-revolucionária, entretanto, oferecia uma alternativa que não era aquela levada a cabo pelos vizinhos do norte – EUA –, isto é, o extermínio literal das populações aborígenes. Através da mestiçagem, era oferecido ao índio a sua transformação, ou como coloca Pimentel (1864:233): “afortunadamente, hay un medio con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica, y ese medio es la transformación”. Assim, se propunha ao indígena que, para evitar seu extermínio, ele abdicasse de sua condição cultural idiossincrática para se transfigurar em um *mestizo*.

Não obstante, conforme a perspectiva que estamos aqui elaborando, ao se propor a extinção do indígena naquilo que o constituía e o caracterizava como tal, a lógica de

extermínio continuava a delinear os propósitos do fim almejado. A transformação que lhe fora imposta obedecia ao mesmo raciocínio de extermínio, alterava-se somente sua roupagem. Quer dizer, ao se negar ao indígena sua identidade cultural através de sua modificação, se lhe negava igualmente seu direito de existência, e, assim, se destruía sua raça. O que de fato se oferecia ao índio não eram duas alternativas distintas. Só lhe cabia um lugar dentro da sociedade *mestiza* propugnada pelo evolucionismo e pelo darwinismo social, e este lugar era o da sua extinção (Villoro, 1996).

O projeto *mestizo* de Gamio trazia outra novidade que se contrapunha à mestiçagem pré-revolucionária. Sua proposta não passava apenas pelo viés racial, ela se realizava, antes de tudo, em um convite de *mestizaje cultural*. Sua crítica a respeito dos projetos de nação no México estava direcionada ao que ele considerava uma forma cultural *cismática*, uma justaposição de dois mundos em conflito que lutavam incessantemente entre si (Gamio, 2006). O bojo do programa nacional de Gamio, que o regime revolucionário tornou seu, devia constituir-se no que Yañez (1939:03) chamou de *comunicación*: um lugar de encontro onde ambas as matrizes civilizacionais (Ocidental e Mesoamericana) trocassem experiências e pudessem formar uma cultura de reciprocidade, enriquecendo-se mutuamente com suas melhores virtudes e progressos. Desse modo, a mestiçagem não deveria ser mais uma queda de braço entre culturas opostas, uma briga por impor cultura e civilização (Villoro, 1996).

Sob esta perspectiva, ao se delegar ao indígena um novo papel no *crisol de razas* que se gestava com a revolução, o indigenismo de Gamio provocava um deslocamento simbólico crucial com as antigas formas de pensar a mestiçagem. Se sob os auspícios do evolucionismo e do darwinismo social o elemento branco deveria conduzir e preponderar na configuração racial *mestiza*, eliminando o indígena de participação, a partir de Gamio este último passava a competir como igual em uma mescla que já não era apenas racial, mas, sobretudo, cultural. Uma vez livre das amarras postas pelos diferentes determinismos, que sempre condicionavam as culturas indígenas a estados degradantes de existência, o relativismo cultural gamiano as valorizaria como iguais concorrentes do bem estar e progresso humano: nem superiores nem inferiores, apenas diferentes – eis a máxima da antropologia boasiana que Manuel Gamio tornou sua.

El indio tiene iguales aptitudes para el progreso que el blanco; no es ni superior ni inferior a él. Sucede que determinados antecedentes históricos, y especialísimas condiciones sociales, biológicas, geográficas, etc., etc., del medio en que vive lo han hecho hasta hoy inepto para recibir y asimilar la cultura de origen europeo. Si el peso abrumador de los antecedentes históricos desaparece, que desaparecerá cuando el indio no recuerde ya los tres siglos de vejaciones coloniales y los cien años de vejaciones “independentistas” que gravitan sobre él; si deja de considerarse, como hoy lo hace, biológicamente inferior al blanco; si mejoran su alimentación, su indumentaria, su educación y sus esparcimientos, el indio abrazará la cultura contemporánea al igual que el individuo de cualquier otra raza (Gamio, 2006:24).

O cerne da inquietação de Gamio estava em formular os conhecimentos necessários para superar o abismo social que separava os índios dos brancos e que os tornavam estranhos entre si. Para fazer do México uma única pátria era preciso que esta desigualdade social desaparecesse e desse lugar a um espaço social nivelado e homogêneo. Da mesma forma, para o autor, a condição social de pobreza era o que incapacitava as populações indígenas a darem o mesmo salto de progresso e abraçarem os gozos e os privilégios da civilização europeia.

Como vimos acima, a antropologia de Gamio realizava um novo recorte epistêmico, no qual a precariedade de vida das sociedades indígenas deixava de ser associada a uma condição de inferioridade racial. Os estancamentos sociais em que viviam as massas indígenas não residiam em atavismos ancestrais ou em deficiências fisiológicas/mentais. O que determinava a condição de *los pueblos*, nos distintos rincões do país, eram as condições históricas, econômicas, políticas e sociais que as haviam relegado a estados deploráveis da existência humana.

Lo que Gamio inauguró (...) fue la convicción de que la ciencia antropológica era la herramienta idónea para enfrentar los problemas de adaptación, integración y desarrollo de las comunidades indígenas. O dicho con otras palabras, que los problemas de atraso, pobreza o marginación eran problemas sociales, y por tanto, susceptibles de solución por medio de los métodos establecidos por la ciencias sociales y, en primer lugar, por la antropología. Éste fue un paso transcendental en el tratamiento del llamado problema indígena, pues a partir de entonces este tema quedó despojado de sus connotaciones denigratorias, fueran éstas raciales, lingüísticas o culturales, para convertirse en un problema social, en una responsabilidad política

cuya competencia caía en la esfera del Estado. En contraste con el indigenismo histórico que caracterizó a la política porfirista, el proyecto de Gamio se comprometía con el indio vivo y proponía modificar su situación presente (Florescano, 2005:296).

Entretanto, a questão da pobreza e prostração indígena, que tanto preocupava a Gamio, se converteu em uma questão central somente e quando foi entendida como um entrave à formação nacional e à incorporação plena do mexicano à cultura ocidental. O desafio da antropologia gamiana consistia em compreender o “como” e o “porquê” da civilização europeia não haver penetrado no interior das civilizações indígenas milenares, para formar com elas uma cultura histórica sincrética e realmente hibridizada.

O que impedia o país de se constituir em uma legítima e verdadeira nação era, para Gamio, o fato de haver uma *escisión de tiempos históricos* que não logravam se fusionar em um tempo-espaço comum (Villoro, 2006). O problema era que este tempo-espaço reivindicado como o único lugar possível do acontecer nacional, a cultura contemporânea citada por Gamio, não era senão a encarnação das premissas de uma historicidade própria à modernidade ocidental. Assim, a “originalidade” americana novamente cedia passo a uma homogeneidade condicionada pelo tempo histórico do Velho Mundo.

Dessa maneira, mais do que arrancá-las da miséria e da pobreza, tratava-se de tornar as culturas indígenas aptas a abraçar e se inserir em um tempo que, por excelência, não era o seu. Como veremos mais detalhadamente no capítulo subsequente, o tempo da nação revolucionária exigia um novo formato histórico, no qual os tempos peculiares às sociedades indígenas estavam previamente desqualificados e desabilitados a existir. Eles figuravam apenas como uma potencialidade de se converter em um tempo *mestizo*, subsumindo-se em um regime de historicidade que lhes apareciam como inescapável e fatal: a temporalidade do capitalismo.

Dessa forma, como lembra Bonfil Batalla (2009), o projeto indigenista de Gamio – assim como dos demais indigenistas que estiveram à frente das instituições dedicadas

à questão indígena mexicana na primeira metade do século XX –²⁹ sempre esteve orientado à construção do ávido propósito estatal de assentar a nação sobre as bases de uma unidade e homogeneidade cultural, nas quais o direito à diferença e à diversidade deveria ser necessariamente negado em prol da igualdade de todos perante o Estado, a Lei e a Cultura Nacional. Ainda que com Gamio o indígena contemporâneo deixasse de ser um estorvo para ser compreendido e valorizado enquanto uma experiência histórica/cultural diferenciada, sua especificidade identitária deveria ser abandonada. Somente assim, o índio poderia libertar-se de sua condição de isolamento, pobreza e alienação para somar-se ao desenvolvimento de uma cultura autenticamente nacional.

Outro problema que nos chama a atenção passa a ser a natureza própria do que se entendia à época por indigenismo. Numa tentativa de conceituar e explicar o significado de tal área do conhecimento, Luis Villoro (2006:13), embebido em uma tradição marxista e existencialista, propôs-nos outra indagação: “Cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana?”. Com o que o autor (2006:13-14) respondeu:

no interrogamos por lo que el indio sea en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan (...). Esta doble faceta: concepción y conciencia indigenista, constituyen lo que llamamos indigenismo. Podríamos definir a éste como aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.

Ou seja, o indigenismo se constituía em um saber que não se interessava por aquilo que seria o índio em si, sua natureza intrínseca e idiossincrática, mas sim pelos enunciados e discursos que se construía em torno dele. Ao transformar-se em conhecimento, isto é, em linguagem, o indígena deixava de ser aquilo que era para converter-se em uma expectativa que se projetava sobre ele. Claro que aí está uma problemática de natureza epistemológica, mas o contratempo maior reside no fato de que o conhecimento produzido sobre o índio o transformou em mero objeto passivo; seus desejos e interesses próprios acabaram por se tornar exclusividade e monopólio de

²⁹ Entre os antropólogos e indigenistas que chefiaram os cargos e programas governamentais direcionados aos grupos indígenas na primeira metade do século XX destacam-se: Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente, Ricardo Pozas e Alfonso Caso (Batalla, 2009).

um grupo especializado de não índios. Por não dominar as técnicas de refinamento teórico fabricadas pela civilização branca, o indígena perdia, para um não igual, o prestígio e a legitimidade para pensar sobre sua própria realidade; era o homem branco quem deveria pensar por ele.

Se, dentro dos parâmetros postos pelo indigenismo moderno, o indígena deveria incorporar-se ao mundo ocidental através de um diálogo que levasse em conta as contribuições de ambas as matrizes civilizacionais, e não mais a partir de uma imposição violenta, ficava claro que os que estabeleciam as regras deste jogo eram sempre os não índios profissionais. Quer dizer, eram os indigenistas e os antropólogos quem assumiam para si os interesses daquilo que se constituía então em seu objeto de estudo: as sociedades indígenas. Caberia a esses profissionais selecionar aquilo que se enquadraria como positivo e aproveitável nessas sociedades e aquilo que seria desprezível e descartável. Tratava-se, assim, de solidificar uma política de domínio cultural que anulasse o poder de decisão dos próprios índios, submetendo-os a um sistema de controle alheio às suas comunidades (Batalla, 2009). Sobre este ponto nos deteremos mais detalhadamente nos capítulos posteriores.

Assim sendo, o indigenismo moderno mexicano, e seu subsequente projeto de mestiçagem, constituíam-se em uma nova estratégia de ocidentalização e esfacelamento das culturas ameríndias. O grande diferencial que o contexto revolucionário criou em relação às representações sobre o indígena de épocas passadas foi o de se pensar e valorizar suas culturas enquanto realidades próprias do tempo presente. A partir de um novo viés teórico e metodológico, estas culturas deveriam ser incorporadas gradualmente à cultura nacional e universal de uma forma consentida e pacífica, na qual se respeitariam suas singularidades e especificidades culturais. Não obstante, ao passo do tempo, tais especificidades deveriam ser descaracterizadas e metamorfoseadas em uma nova massa uniforme e coesa (*mestiza*), que propiciaria a tão sonhada e cobiçada unidade do Estado-Nação.

1.3. Do projeto *criollo* ao projeto *mestizo* de nação

O debate em torno da separação entre raça e cultura

Como toda discussão teórica desenvolvida em um determinado ambiente histórico, as ideias e conceitos que tentam dar conta das novas realidades que se configuram no desenrolar da história não são acontecimentos isolados ou desligados das conjunturas teóricas prévias à sua formação. O arcabouço discursivo de uma época se constrói no interior de um ambiente intelectual que tem como referencial a interlocução com épocas passadas, ainda que seja para negá-las, assim como com épocas futuras que emergem na forma de sonhos, expectativas, profecias, medos, etc. A discussão levada a cabo por Manuel Gamio não podia ser diferente. Ela encontra registros anteriores de anunciação, com os quais dialoga incessantemente, e se desenvolve a partir da rearticulação destes distintos enunciados em uma nova categoria epistemológica que busca reordenar a realidade. Dessa forma, procuramos entender como os antecedentes teóricos à emergência da teoria gamiana são pensados e confrontados por esta, de modo a corroborar a construção de novas perspectivas de conhecimento.

Como acabamos de ver, Manuel Gamio situava-se dentro de um debate no qual as relações entre raça e cultura gozavam de uma importância crucial. O debate intelectual presente no Porfiriato esteve visivelmente norteado pela discussão que se desenvolvia na Europa oitocentista acerca da evolução do homem e, subsequentemente, da humanidade. No entanto, como nos alerta o antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), as teorias então em voga na Europa no século XIX – darwinismo social, evolucionismo, positivismo, etc. – teriam seus valores invertidos em território mexicano. Se o Velho Mundo prezava por um tipo racial “puro”, que possuía o homem branco como o seu estandarte, no México do Porfiriato o modelo de raça ideal era o resultado não de uma pureza racial, mas sim de uma mescla de raças, na qual a figura do *mestizo* também era a representante do arquétipo nacional.

De fato, o projeto de nação *mestiza* não era uma novidade criada pelo regime revolucionário, ele já estava fortemente presente no governo de Porfírio Díaz. No entanto, como já citado no tópico 2 deste capítulo, a revolução pretendia modificar o conteúdo e a natureza própria do que se entendia por mestiçagem. Com a revolução,

inaugurou-se o que poderíamos chamar de projeto *mestizo* indigenista: um modelo de mestiçagem que, a princípio, fazia das culturas indígenas o novo estandarte do nacionalismo mexicano; já para o regime de Porfirio Díaz, o projeto *mestizo* consistia-se em uma forma de recusa às populações indígenas através do enaltecimento das tradicionais elites *criollas*. Ainda assim, pelo simples fato de se apelar à imagem de uma figura híbrida em terras mexicanas, o modelo racial europeu era transfigurado em sua premissa primordial, isto é, o ideal de pureza racial era deslocado para um ideal de mestiçagem.

Por trás desta discussão estava Joseph Arthur de Gobineau, um renomado escritor e filósofo francês que ficara famoso após defender a pretensa genialidade e superioridade do engenho europeu frente aos grupos étnicos dos outros continentes. Em sua obra *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1855), sustentou uma concepção eugênica e racista do gênero humano, na qual a miscigenação das raças era condenada a um estado de degeneração física e mental que ameaçaria a evolução da espécie. Como coloca muito bem Aguirre Beltrán (1992:35-36),

para él (Gobineau), la desigualdad de las razas explica el distinto desarrollo histórico de los pueblos; las razas superiores impulsan el progreso, las inferiores – como la india americana – están social y culturalmente limitadas por la herencia y destinadas a obedecer a sus conquistadores. Cuando éstos se mezclan con los conquistados las sociedades degeneran, porque la sangre no puede conservar sus cualidades originales y la civilización decae. La unidad de acción y de ideas no es, entonces, posible y los conflictos y las revoluciones se multiplican hasta dar al traste con los pueblos mezclados, como lo demuestra el caso de los países mestizo-americanos. La retrogresión de estas naciones se corresponde exactamente con la cantidad y calidad de la adulteración de su sangre debida a la mezcla.

Nessa perspectiva, o desenvolvimento e evolução de um país explicam-se em função da qualidade de seu conteúdo genético; isto é, é a raça quem potencializa e dá congruência ao progresso das manifestações de ordem político e cultural. Raça e cultura estão aqui fundamentalmente associadas; o desenvolvimento de uma corresponde à qualidade potencial que possui a outra. No entanto, em terras mexicanas, como já alertamos acima, a superioridade da raça branca foi deslocada para a raça *mestiza*. Justo

Sierra, um dos grandes ideólogos precursores e apologistas do ideal *mestizo* no México oitocentista, desenhou uma pirâmide social na qual os índios formavam sua base, os *criollos* sua capa intermediária e os *mestizos* o seu topo.

Segundo a concepção histórica de Justo Sierra, expressa em livros como *La evolución del Pueblo mexicano* (1948) e *México: su evolución social* (1902), a inferioridade indígena explicava-se em função do triunfo da Conquista espanhola; a derrota de *Cuauhtémoc* frente ao pequeno exército de *Córtez*, assim como a “submissão” dos indígenas aos conquistadores, ao longo da história colonial e independentista, demonstrava a inferioridade dos índios e sua incapacidade para competir com os grupos de ascendência europeia. Os *criollos*, entretanto, eram indignos de formar, por si só, a totalidade da pátria mexicana; eles conformavam “una pseudo-aristocracia sin raíces en el pasado, sin tradición, sin historia, sin sangre, sin porvenir” (Justo Sierra, citado por Zea, 1968:412). Somente através da conjunção da história dos *mexicas* com a dos *criollos* independentistas emergiria a raça autenticamente mexicana, aquela em que o passado indígena pré-hispânico era elevado como a origem gloriosa da nação e a Conquista e a Independência constituíam sua culminação e redenção histórica. Assim, a assimilação da tradição do tempo indígena aos jargões da cultura branca-ocidental transformaria os índios “en nosotros, en los mestizos” (Justo Sierra, citado por Zea, 1968:412).

Nesse sentido, a garantia de um futuro promissor ao lado das grandes nações do mundo não dependia mais dos caracteres exclusivos de uma única raça, mas da combinação das raças que “verdadeiramente” engendraram o fundamento histórico da identidade nacional. Contudo, como lembra Beltrán (1992), esta concepção não era menos racista por valorizar a mistura das raças. A diferença agora radicava em que a raça superior não mais se localizava no homem branco, mas no homem *mestizo*: a nova raça superior criada pelas elites mexicanas.

Entretanto, na medida em que as ideias abraçadas pelos científicos do Porfiriato iam se esgotando e o regime porfiriano ia exaurindo-se, outros intelectuais irromperam no cenário político/ideológico mexicano e desafiaram as concepções tão caras à sobrevivência da ditadura de Porfirio Díaz. Mais do que isso, Leopoldo Zea (1968) nos chama a atenção para a não homogeneidade de ideias acerca das relações entre raça e

cultura que permeavam o próprio governo de Díaz. Entre os próprios positivistas haviam aqueles que simpatizavam mais com a escola espenceriana e aqueles que flertavam mais com as ideias de Auguste Conte, apesar de que Spencer, segundo Zea (1968), gozasse de muito mais simpatia do que Conte entre os adeptos do regime porfirista.

Para Zea (1968), tal relação se explicava em função de que o modelo espenceriano possuía um discurso mais biologizante, enquanto que o de Auguste Conte estaria marcado por uma reflexão mais sociológica, mais preocupada com a dimensão social acerca dos problemas que concerniam à desigualdade dos grupos humanos. Nessa perspectiva, a teoria de Conte seria mais solidária à ideia de que as diferenças entre as distintas agrupações humanas não estavam definidas geneticamente; os diferentes graus de evolução da espécie humana se explicavam muito mais devido a caracteres de natureza histórico/social do que a características raciais e biológicas.

Desse modo, alguns autores como José López Portillo y Rojas e Ricardo García Granados começaram a questionar o projeto positivista spenceriano. Portillo y Rojas manifestou-se a favor de uma mestiçagem que, assim como queria Gamio, não se dava apenas na ordem do biológico, mas também mediante uma *compenetración de los espíritus* (Portillo y Rojas, citado por Beltrán, 1972:195). Portillo y Rojas (*Idem, ibídem:195*) afirmou ainda que “la división verdadera que existe entre los hombres, dijo, no estriba en las razas, sino en la cultura. Puede decirse, en cierto modo, que el indio civilizado deja de ser indio”. García Granados (1910), questionando os pressupostos do racismo de Gobineau, escreveu em seu ensaio *El concepto científico de la historia*:

No hay superioridad invariable de raza alguna a través de los siglos y en vista de que las diversidades entre los hombres no son en primer término antropológicas, sino producto de la cultura, no hay motivo para rechazar la idea de que cualquiera de las razas existentes o por formar, se pueda elevar a la mayor altura de civilización. Las razas se levantan y descenden conforme a la eficacia o deficiencia de sus condiciones sociales, así como a las circunstancias históricas (Citado por Beltrán, 1972:195).

A partir desse momento, o caminho estaria aberto para que Gamio proclamasse a radical separação entre raça e cultura e afirmasse a autonomia dos dois campos entre si. Do mesmo modo, como comentamos no tópico anterior, entre o projeto *mestizo* do Porfiriato e o do revolucionário existia uma ruptura que se encontrava na natureza própria do que se entendia e se valorava por mestiçagem. Como já visto, se para o regime porfirista a mestiçagem era uma forma de se criar pátria e nação através do embranquecimento da população, para o regime da revolução, o ideal *mestizo* deveria constituir-se em uma troca simétrica e igualitária entre as civilizações indígenas e a ocidental.

No entanto, para os sociólogos mexicanos José Jorge Gómez Izquierdo e María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera (2012), o racismo envolto nas teorias sobre a mestiçagem não desapareceu entre o transitar de um regime para o outro. Pelo contrário, o indigenismo propugnado pelo regime revolucionário, e que tinha em Gamio um dos seus porta-vozes oficiais, era uma forma de reafirmar e consolidar um projeto de mestiçagem racista e excludente, que possuía no governo de Díaz os germens de sua aparição. Para os respectivos sociólogos, o ideal de embranquecimento populacional continuava vigente nos postulados revolucionários gamianos, e adquiria com estes uma força ainda maior a partir da desqualificação, a nível científico, dos discursos que reconheciam e condenavam o racismo como uma prática enraizada ao longo da história e da cultura política mexicana.

Nesse sentido, a força do racismo revolucionário residia justamente na sua negação e ocultamento histórico. A partir da edificação teórica e científica de que o México era um país livre de racismo e contendas raciais, uma outra classe de racismo configurou-se na sociedade do pós-revolução. A partir da declaração da inexistência do racismo no México e da conversão das populações autóctones em *nuestros hermanitos indígenas, ou nuestros inditos* (Gómez Izquierdo, 2012:85), deu-se forma a um racismo cordial que não reconhecia as reais estruturas e relações de poder que desqualificavam o indígena e o colocavam em uma posição subalternizada de poder. O outro, desprestigiado naquilo que o caracterizava como tal e sem participação efetiva nas instâncias de poder, era ironicamente elevado à condição de amigo e irmão revolucionário.

De fato, como já argumentamos ao longo deste capítulo, o convite à participação dos grupos indígenas dentro da nação mexicana pós-revolucionária se dava na dimensão do folclórico e de uma retórica nacionalista que necessitava do outro apenas para legitimar-se a si mesma enquanto nação. No entanto, ao se apelar novamente à categoria *mestiza* como reflexo de um *Yo nacional*, os pressupostos básicos que explicavam a nação continuavam pertencentes à ordem do biológico e do racial. Nação e raça permaneciam sendo sinônimos que se explicavam mutuamente, ainda que tal combinação fosse rechaçada categoricamente por Manuel Gamio. O elemento *mestizo* se impunha como o único caminho que poderia superar a histórica tensão que rondava brancos e índios e unificá-los na nova trama nacional. Uma vez mais, o ideal *mestizo* era representado na forma de uma superioridade; a única que, no caso mexicano, poderia formar pátria e identidade nacional.

Cuando los indigenistas mexicanos se esforzaron por extirpar el racismo porfiriano, cayeron fácilmente en el error familiar del racismo a la inversa, atribuyendo innata superioridad a los antes inferiores indios o mestizos. Este pensamiento, intelectualmente tentador y políticamente astuto, perpetuaba las explicaciones y atribuciones raciales en lugar de eliminarlas (Knighth, 2004).

Assim, o regime revolucionário pecava porque se reconhecia, ao final de contas, em uma identidade racial que era idealizada e exaltada como o único lugar possível da nação: o *mestizo*. Todos aqueles que não conseguissem reconhecer-se dentro desta categoria identitária eram vistos como párias, corpos estranhos e exteriores à nação que apenas obstaculizavam sua formação. Como nos informa Gómez Izquierdo (2012:83), isto provocou nas populações indígenas um efeito perverso de auto degradação, de inferiorização assumida, vergonha e rechaço de si mesmo. Estas populações passaram a esconder e a ocultar todo e qualquer indício que as remetesse às suas identidades tradicionais; o profundo medo de ser condenado naquilo que se é produziu um mal estar de alienação, uma espécie de esquizofrenia que desassociava o eu em distintas camadas desmedidas e irreconhecíveis entre si.

Longe dos bastidores oficiais do Estado, que insistia no não reconhecimento de categorias racistas na construção nacional, gestava-se um racismo velado, silencioso e

por debajo (Knight, 2004), que negava o direito de se auto reconhecer em identidades não concomitantes ao arquétipo racista do ser *mestizo*. O projeto revolucionário de identificação nacional constituía-se em uma não identidade com as populações reais, ele era estruturado em torno a um modelo de humanidade vazio e abstrato que não correspondia à multifacetada realidade das identidades locais e tradicionais. O Estado era portador de um discurso que reconhecia o indígena somente como ficção e narrativa de algo que já foi, ou que, se ainda não foi, deveria ir, deixar de existir.

Dessa forma, o Estado nascido das pugnas revolucionárias, e que se reivindicava como um capítulo novo na história mexicana, arrastava consigo vestígios de uma realidade que, por mais que ele insistisse em negar, parecia lhe ordenar os caminhos. O positivismo e o darwinismo social, ainda que agora ocultassem as relações entre raça e cultura, continuavam promovendo um arquétipo racial que deveria ser objetificado pela revolução. As velhas teorias porfiristas, longe de desaparecer, ganhavam uma nova faceta, segundo a qual o ápice da história e civilização desembocava-se na ordem *mestiza* propagada pelo regime revolucionário.

De fato, tal como vimos no tópico anterior deste capítulo, a antropologia indigenista de Manuel Gamio oferecia uma leitura diferenciada acerca das relações entre raça e cultura. A partir da elaboração teórica de um novo conceito de cultura, acorde às perspectivas colocadas pelo relativismo cultural, não existiria um parâmetro epistêmico pelo qual se pudesse medir cientificamente graus de superioridade ou inferioridade humana. Os valores, práticas e crenças constituintes de um determinado grupo cultural deveriam ser entendidos e meditados a partir da singularidade de seus próprios sistemas e códigos culturais. Uma cultura não poderia, assim, ser medida e compreendida a partir de outro lugar cultural que não fosse o dela mesma. Como coloca Gamio:

La moderna antropología establece que cultura es el conjunto de manifestaciones materiales e intelectuales que caracteriza a las agrupaciones humanas; pero no aventura gradaciones en cuanto a superioridades culturales, ni anacrónicamente clasifica a los pueblos en cultos e incultos. La cultura se elabora por la mente colectiva de los pueblos y se deduce directamente de los antecedentes históricos y del medio y las circunstancias que los rodean. Es decir, que cada pueblo posee la cultura que es inherente a su naturaleza étnico-social y a las

condiciones físicas y biológicas del suelo que habita. Es insensato, que cualquier pueblo considere su “cultura” o “Kultur” o “culture” superior a la de los demás y procure imponérselas de grado o por fuerza (2006:103-104).

Ainda assim, Gamio elaboraria dois tipos de critérios para avaliar a eficácia dos modelos culturais dos povos indígenas e daqueles ocidentais. Enquanto estes últimos deviam ser pensados por meio de um critério de natureza científica, os primeiros deviam ser interpretados a partir do que Gamio chamou de critério convencional, isto é, uma classe de conhecimento não acumulativo que se processava mediante a emoção e a interpretação pessoal. À diferença do critério científico, que “se inspira no en exclusivas y aisladas experiencias, sino en una gran serie de observaciones y comprobaciones metódicamente efectuadas (...)” (Gamio, 2006:193), o critério convencional, ainda que transmitido de geração a geração, se formava ao calor da experiência imediata; sua função, segundo os postulados da ciência, estava relacionada muito mais ao fortalecimento da coesão e da ordem social do que em solucionar eficazmente um problema aparecido. O critério convencional era aquele formulado segundo as dinâmicas e experiências peculiares a cada grupo indígena; ele não possuía uma aplicabilidade genérica ao gênero humano porque estava restrito à cosmovisão de cada grupo cultural.

Ora, o que Gamio insistentemente nos revela em *Forjando Patria* é que existia uma brutal assimetria entre os grupos indígenas e os correspondentes ao mundo ocidental que precisava ser superada e solucionada justamente por aquilo que a cultura ocidental possuía de mais brilhante e tentador: o conhecimento científico. Ainda que as culturas indígenas não devessem ser julgadas a partir do critério científico/ocidental, seria este mesmo princípio que forjaria os parâmetros para se medir o estado de evolução ou atraso destas respectivas sociedades. Isso porque, para Gamio, por mais excepcional que as civilizações pré-hispânicas tenham sido para seu tempo, elas resultavam nitidamente atrasadas e obsoletas para o tempo e o mundo contemporâneo.

Puede concluirse que el indio posee una civilización propia, la cual, por más atractivos que presente y por más alto que sea el grado evolutivo que haya alcanzado, está retrasada con respecto a la civilización contemporánea, ya que ésta, por ser en parte de carácter

científico, conduce actualmente a mejores resultados prácticos, contribuyendo con mayor eficacia a producir bienestar material e intelectual, tendencia principal de las actividades humanas (Gamio, 2006:96).

O estágio de desenvolvimento dado pelo conhecimento científico nas sociedades ocidentais faria com que estas sociedades se convertessem nos referenciais incontestáveis para se avaliar o atraso e o progresso em toda e qualquer sociedade. Para se “normalizar” o desenvolvimento das populações indígenas era fundamental ajustá-las às demandas e exigências técnicas e culturais próprias da modernidade capitalista. Ainda que a antropologia gamiana possuísse como norte teórico a neutralidade e a impessoalidade, características do discurso científico, ela estava estruturada em torno de uma concepção de mundo eurocêntrica, em que o critério técnico e material de evolução devia preponderar sobre aqueles da ordem do simbólico e do cultural.

Para Gamio (2006), os agrupamentos humanos estavam divididos em duas ordens de desenvolvimento que eram independentes entre si: a cultura material e a cultura intelectual. A cultura do intelecto era a manifestação do mundo das ideias, da estética, da moral, da arte e da religião, enquanto que a cultura material correspondia à produção de objetos, à fabricação de tecnologias e utensílios materiais que deviam auxiliar e elevar de maneira pragmática o padrão de vida social de cada população. Gamio é muito claro em demonstrar que não havia uma base pela qual se pudesse medir graus de evolução e desenvolvimento de natureza intelectual. A dinâmica da cultura intelectual não obedecia a uma marcha contínua e ascendente rumo a um suposto aprimoramento global da condição humana. No entanto, no que se referia à cultura material, a história humana estava subjugada a uma linha de tempo progressiva e linear que determinava a condição evolutiva da espécie. Aqui era onde o relativismo cultural boasiano cedia às tentações de uma perspectiva mecânica e evolucionista da história, ideia cara ao regime do Porfiriato.

Ao se associar a cultura material com aquilo que produzia evolução e progresso humano, a dimensão da cultura intelectual perdia prestígio e valor por não oferecer um índice de análise objetivo acerca do progresso integral da humanidade. Desse modo, a requerida desvinculação e relação neutral entre mundo material e intelectual se viu sem fôlego diante de uma concepção que privilegiava o primeiro em relação ao segundo, isto

é, a cultura material sobre a intelectual. Assim, os aspectos culturais que Gamio exaltava nas culturas ameríndias – a arte, a música, a religião, etc. – eram parte de uma grandeza de menor importância, ao se levar em consideração os aspectos de produção técnica e material.

Nesse sentido, a obra de Gamio estava muito mais preocupada com as condições de vida materiais das populações autóctones do que com suas manifestações culturais. Ela procurou analisar, quantificar e classificar as características materiais em eficientes, deficientes e prejudiciais (Beltrán, 1972:202), conforme o nível de praticidade e utilidade que estas desempenhavam dentro de cada sociedade.³⁰ Era a funcionalidade e o pragmatismo que determinavam o valor de um dado objeto, isto é, sua capacidade para inferir diretamente na realidade para elevar a condição social de seus habitantes.

O conhecimento científico era o denominador que avaliava o nível de importância e eficiência que um objeto possuía em cada sociedade. A partir de sua categorização, media-se o estágio evolutivo da própria sociedade. Ao restringir o uso deste critério à civilização ocidental, Manuel Gamio respaldava novamente a desigualdade entre América e Europa, aproximando-se, assim, do positivismo de Auguste Comte. Ao explicar a diferença das civilizações a partir do uso e domínio dos critérios científicos ou convencionais, reaparecia em Gamio a divisão clássica do mundo entre magia e ciência, natureza e cultura. Os indígenas seriam os representantes de um estágio evolutivo primitivo, semelhante aos estados teológico e metafísico; a etapa positivista, culminação do progresso humano através da emancipação da ciência, seria uma exclusividade do Ocidente.

De uma forma geral, o uso do critério convencional deveria aplicar-se à cultura intelectual, enquanto que o critério científico aplicar-se-ia à cultura material. Contudo, nem sempre o critério científico deveria predominar na análise da evolução das sociedades. Na verdade, Gamio chegou a sugerir a adoção de um critério misto, no qual estivessem presentes os pressupostos do critério científico e do convencional. No que tangia aos aspectos de cultura intelectual, haveria que se reconhecer determinadas

³⁰ Obviamente, as características intelectuais também estavam suscetíveis de serem agrupadas e classificadas como benéficas ou nefastas, mas estas gozavam de uma importância menor na obra de Gamio porque não eram elas que evidenciavam as deficiências e os problemas pelos quais atravessavam as populações indígenas.

práticas e valores, de natureza convencional, que gozariam de certa eficácia e eficiência em suas sociedades de origem.

Como vimos anteriormente, a cultura intelectual não conheceria uma linha estável de progresso e evolução, mas sim ciclos efêmeros de crescimento e desintegração (Beltrán, 1972:201). As ideias possuiriam ciclos de maturação, florescimento e decomposição, isto é, progressões interrompidas que não poderiam ser relacionadas ao desenvolvimento estável e unilinear da cultura material.

Las manifestaciones culturales no se producen de acuerdo con principios fijos, sino arbitrariamente, no pudiéndose por lo tanto establecer con ellas autorizadas comparaciones cualitativas. Por ejemplo: el Arte no se forma por medio de reglas determinadas, sino naturalmente, así que no cabe en lógica correcta, decir que el de un pueblo es superior al de otro o viceversa, pues no hay base para establecer relatividad; lo mismo sucede con la religión, la filosofía, las costumbres (...) (Gamio, 2006:105).

Desse modo, seria preciso mensurar os valores culturais em uma perspectiva que reconhecesse a dinâmica particular de suas trajetórias históricas. O caráter de tradição e ancestralidade de determinadas práticas culturais também ganhava importância na medida em que elas estavam arraigadas e possuíam uma dimensão histórica profunda no interior das sociedades de que eram parte. Tais referenciais culturais não poderiam ser abruptamente desativados e substituídos de maneira imediata por outros de procedência ocidental, porque isso poderia provocar um “abalo cismático” que colocaria em perigo os pressupostos que ordenavam e estruturavam a própria identidade cultural destes grupos.

A imposição de um valor cultural que não levasse em conta as manifestações culturais anteriores poderia também surtir o efeito de sua não adesão. Gamio chamou muito a atenção para o fato de que a conversão dos povos indígenas ao cristianismo não havia sido efetiva. Segundo o autor, através dos santos e símbolos católicos, se adorava, em realidade, as antigas deidades do mundo pré-hispânico. Por esta razão, Gamio propunha uma etapa sincrética e intermediária no processo de transformação das sociedades indígenas em sociedades modernas. Esta etapa seria crucial para que se produzissem os verdadeiros propósitos do indigenismo revolucionário. Ela constituir-se-

ia em um momento de transição, no qual os antigos valores culturais cederiam, paulatinamente, às novidades das sociedades modernas ocidentais. Por isso, Gamio defendeu o uso combinado do critério científico e convencional.

No entanto, como já se disse em outra ocasião, a preponderância da cultura material sobre a intelectual fazia do critério científico o grande balizador para se interpretar os níveis de desenvolvimento ou de atraso de uma dada cultura e sociedade. O desenvolvimento das condições materiais dizia respeito à própria evolução da espécie. Gamio (1972:161) nos diz que a deficiência material de uma sociedade trazia consigo um desenvolvimento biológico igualmente deficiente e anormal, que precisaria ser tratado pelo Estado. A partir dos paradigmas colocados pela ciência médica na virada de séculos (XIX-XX), a antropologia ganhava um traço biologizante que fazia da cultura uma categoria inexplicável uma vez ausente a dimensão de raça. Esta “biologización del discurso” (Gómez, Izquierdo, 2005:125) fez da medicina o novo estandarte para se classificar e analisar a “natureza” e a “qualidade” do patrimônio genético de cada população. O estudo das formas físicas e anatômicas, a medição do crânio, o tamanho e formato do nariz, a pigmentação da pele, etc. tornaram-se, assim, requisitos fundamentais para a classificação de um determinado tipo populacional. Nesse ponto, o critério científico devia predominar totalmente sobre o critério convencional.

Ya se dijo (que) en lo relativo a conservación de la vida y desarrollo biológico, debe prevalecer el criterio científico y esto es porque la medicina se ocupa metódicamente de los fenómenos fundamentalmente físico-químicos que originan la vida y el funcionamiento del organismo humano (Gamio, 2006:196).

A esfera biológica aparecia como uma área do conhecimento que era propriedade absoluta da ciência. Aquilo que não corroborasse seus fundamentos e regras era catalogado naturalmente como superstição, magia e fanatismo, uma pseudo medicina, de acordo com Gamio (2006:204).

Ora, a partir de tal asserção, o que estava em questão não eram apenas os critérios convencionais dos conhecimentos indígenas, mas sim a própria existência dos

índios como população. Ao se associar a condição de vida material com os genes constituintes de um grupo étnico, abria-se brecha para um discurso médico que legitimava a intervenção direta do Estado nos corpos dessas populações, a fim de cuidar e melhorar seu patrimônio genético. Nesse sentido, cabia ao Estado realizar a erradicação daqueles genes que ameaçavam o normal funcionamento da espécie e que não correspondiam ao ideal de homem que se queria forjar no México pós-revolucionário.

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, que numerosos países han 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 (Gamio, 2006:194).

Como já visto, para garantir a melhoria do desenvolvimento biológico, o Estado deveria estimular e fortalecer o cruzamento racial, depositando na figura do *mestizo* as esperanças de uma combinação genética que produzisse um tipo racial nacional e superior. Acreditava-se que no interior da mestiçagem processar-se-ia uma pugna racial na qual, conforme a lógica do darwinismo social, os tipos genéticos mais aptos e evoluídos estariam naturalmente predestinados ao triunfo e à sobrevivência. Ao passo do tempo, os genes mais frágeis e que traziam consigo algum tipo de deficiência hereditária seriam eliminados por não poderem competir em pé de igualdade com seus concorrentes superiores. Dentro dessa ótica racista, está claro que os códigos genéticos “deficitários” correspondiam às populações indígenas, enquanto que os superiores diziam respeito ao homem branco ocidental.

Desse modo, o Estado assumia a forma de um racismo peculiar, que deveria revelar os verdadeiros anseios da nação. Ele adquiria o aspecto daquilo que Foucault (1992) chamou de “racismo de Estado”, uma política voltada contra sua própria

população, pois se reconhecia em seu interior o inimigo que ameaçava a supremacia do patrimônio genético almejado. Por meio dos discursos médicos e biológicos, legitimados pela ciência, o Estado forjava um grupo genético/racial que ganhava o estatuto de norma e padrão social. A partir da fabricação da norma, fabricava-se também o desvio, o erro, a anormalidade: deficiências que o Estado deveria cuidar para que fossem efetivamente erradicadas da nação.

O controle sobre o patrimônio genético da sociedade e a sua defesa diante de possíveis agentes de degeneração transformaram-se em políticas nacionais operadas pelo Estado revolucionário (Gómez Izquierdo, 2012:71). A ideologia indigenista vinculava práticas racistas, como a higiene mental, a regeneração social e a eugenia, com políticas públicas que visavam a extirpação total dos caracteres que conformavam os traços genéticos dos grupos indígenas. O Estado precisava garantir a melhoria genética de sua população para assegurar a concretização da nação mexicana e sua “correta” adesão ao mundo das civilizações.

No entanto, se o racismo indigenista caracterizava-se pelo anúncio da raça *mestiza*, e não mais da raça branca, como a verdadeira representante de uma suposta superioridade humana, o ideal de embranquecimento, curiosamente, não havia deixado de ser o paradigma organizacional da nova identidade em questão. O apelo à identidade *mestiza*, operado pelo discurso indigenista revolucionário, aparecia como um discurso que se contrapunha à fictícia pureza das raças, fazendo apologia à contribuição dos aspectos mais “positivos” e “veementes” que caracterizariam a cada um dos grupos genéticos envolvidos na hibridização racial. Do mesmo modo, os aspectos de “fraqueza” e “debilidade” de cada raça seriam superados e apagados; o ideal *mestizo* reuniria em si apenas os caracteres benéficos de cada grupo racial e, por isso mesmo, ele seria investido de uma natureza que o colocaria em superioridade em relação às outras raças.

Contudo, se questionarmos as referências implícitas que valoram os caracteres de cada grupo racial como positivos ou negativos, o modelo de civilização branca e ocidental nos aparece, uma vez mais, como o grande paradigma central que organiza e fundamenta a identidade *mestiza*. Os critérios utilizados para referenciar um valor como positivo ou negativo eram aqueles constituintes do próprio projeto de civilização branca/ocidental. Por isso mesmo, consideramos a categoria de mestiçagem forjada pelo

regime revolucionário eurocêntrica e branqueadora. Ela era uma nova forma de se negar as identidades indígenas para reafirmar um valor societário que se encontrava respaldado pela experiência histórica do Velho Mundo. Aí estava seu centro de gravidade.

É interessante notar, como muito bem lembra Gómez Izquierdo (2012), que os processos de mestiçagem envolvendo indígenas e chineses no México foram condenados como aberrações que poderiam criar raças degeneradas inaceitáveis pelo gênero humano. Ora, assim como os indígenas, os migrantes chineses eram grupos mal vistos, que podiam colocar igualmente em xeque a supremacia do patrimônio genético e cultural do ideal de homem *mestizo*. Nessa perspectiva, sendo tanto os chineses como os indígenas membros de raças “inferiores”, sua hibridização só poderia criar criaturas grotescas e abomináveis de acordo com o gosto e o temperamento europeu.³¹

Desse modo, a mestiçagem devia ser conduzida por um grupo implicitamente superior (brancos), que, gradualmente, apagaria as feições genéticas/raciais dos grupos inferiores (indígenas), regenerando-as e convertendo-as em traços tipicamente europeus. Quer dizer, no final das contas, a mestiçagem revolucionária partia do princípio de que, ao passo do tempo e das gerações, as características do genoma superior (brancos) se imporiam e abarcariam a totalidade do ser *mestizo*. Mestiçar-se, então, seria sinônimo de embranquecer-se e desindianizar-se.³² De fato, Gamio posicionou-se abertamente a favor de uma concepção racista, que privilegiava a raça branca na conformação do ideal de mestiçagem propugnado pelo regime revolucionário. Em *Hacia Un México Nuevo* (1935), livro que iremos analisar com mais detalhe no capítulo 3 desta dissertação,

³¹ A esse respeito, Gómez Izquierdo diz o seguinte: “El rechazo a los chinos adquirió una dimensión estética: se temía que de la unión del chino con mujer india mexicana surgiera un ser que no sería admitido por la especie humana, por lo que México sería despreciado mundialmente por permitir el cruzamiento con razas degeneradas, ese sería un caso de mal mestizaje” (Gómez Izquierdo, 2012:63-64).

³² É curioso observar que o projeto de mestiçagem no México, como um mecanismo de embranquecimento da população, direcionava-se exclusivamente às populações que não se enquadravam no ideal de embranquecimento propugnado pelas elites criollas embranquecidas. Os que deviam submeter-se ao processo de mestiçagem eram sempre os outros, os não brancos, isto é, índios, negros e *mestizos*. As elites *criollas* não precisavam da mestiçagem porque elas já representavam o ideal de branqueamento e desindianização almejados pela ideologia *mestiza*. Desse modo, as elites *criollas* proclamavam o imperativo que caracterizava o projeto *mestizo* em que estavam ancoradas: “todos a mestizarse..., menos nosotros” (Gómez Izquierdo, 2012:53).

Gamio colocou-se favorável à importação de grupos brancos europeus para o México com fins de “melhorar” (embranquecer) o processo de mestiçagem levado a cabo pelo novo regime. Este ponto parece desestabilizar toda a teoria crítica de Gamio, que primava pela radical separação entre raça e cultura. Se a opção for pela importação de colonos europeus para embranquecer a população, as manifestações de ordem cultural, tal como queria Boas, não estavam descondicionadas por aquelas advindas de uma ordem racial. Raça e cultura pareciam fusionar-se cada vez mais.

O pano de fundo intelectual oitocentista, que atribuía um papel sobrepujante às teorias raciais, reaparecia em Gamio, em uma dimensão repleta de contradições e ambiguidades; ele era simultaneamente negado e cortejado pelo nosso antropólogo. A ideia consolidada por Molina Enríquez, por exemplo, de que o índio representava uma melhor adaptação ao meio americano e que possuía, conseqüentemente, maiores energias e resistências biológicas, enquanto que o branco possuía melhor aptidão intelectual (Basave, 2002), parece encontrar ressonâncias na teoria gamiana. Por detrás desse esquema de hibridização escondia-se novamente um juízo racista para se entender o mundo aborígine e o ocidental. Enquanto a América oferecia o corpo, a Europa propiciava a mente. A América entregava literalmente seu corpo para que ele fosse conduzido pela natureza “superior” do espírito europeu. Desse modo, Europa seria o sinônimo de Cultura; América seria o equivalente à Raça.

1.4 A dialética do espelho. O outro como aquele que devolve a minha imagem

Como vimos com Villoro (2009), a obra de Gamio direcionava-se à valoração das culturas indígenas enquanto realidades vivas e partícipes do programa revolucionário de nação. Com a revolução, não se tratava mais de entender o índio apenas como uma categoria morta e estanque no tempo passado, mas de pensar esse próprio passado como um tempo que se conectava ao presente e que devolvia ao mexicano sua autêntica imagem, sua “verdadeira” razão histórica e identitária: o resgate de seus caracteres índios (Florescano, 2005).

O que nos chama a atenção na elucubração deste novo *locus* nacional são as

formas, as condições e os interesses envoltos na apropriação do elemento indígena. O trabalho de Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas* (2008), será fundamental para problematizar os termos a partir dos quais a ideia de nação foi elaborada, percebendo que, para tal empreendimento, os laços de reciprocidade que se confabularam com aqueles entendidos como “os nossos outros” foram cruciais para se forjar a noção de um “Eu Nacional”. Isso porque, para Anderson (2008), a identidade nacional se edificava a partir da sensação de pertencimento a uma “comunidade política imaginada”; comunidade esta que só poderia se concretizar em um ato relacional, isto é, nas interações que os grupos estabelecem entre si, ainda que tais interações ocorressem de forma imaginada – os indivíduos não necessariamente se conhecem – e mediatizada pela imprensa, mídia, romances, folhetins, etc. Desse modo, mesmo servindo como um espaço de consciência de alteridade, o outro também se revelava como consciência de uma especificidade compartilhada, na qual ele era metamorfoseado em um “igual”.

Como vimos anteriormente, no caso mexicano, esse outro tornado um “igual” – realidade bastante próxima de grande parte das experiências de Estado-Nação na América Latina, ainda que cada qual tenha, obviamente, suas particularidades – teria sua expressão máxima na edificação teórica do *mestizo*, este suposto ente conciliador e apaziguador das alteridades espaço-temporais. O *mestizo* seria a ponte que conectaria tempo passado com tempo presente, lançando também novas expectativas ao tempo futuro e anulando as diferenças circunscritas a cada temporalidade e espaço.

O problema que queremos levantar é que, ao submeter a alteridade à um horizonte de igualdade, os caracteres que compunham as especificidades étnicas/culturais eram esfacelados, e as relações de poder e conflitualidade, envoltas nesta operação, eram deliberadamente ocultadas em uma suposta rede de “camaradagem horizontal” (Expressão de Anderson, 2008). O outro se convertia em um igual não por sua livre e espontânea vontade, mas sim porque estava subalternizado em uma relação de poder que o destituía de voz e ação (Batalla, 2009).

Em seu outro livro, *Estado Plural, Pluralidad de culturas* (2005), Villoro fala justamente que o projeto de nação moderna que se desenvolveu nas Américas, entendida como um corpo culturalmente homogêneo, era, na verdade, o projeto de um pequeno grupo em particular, que se apoderou das estruturas de poder e que necessitava

se vincular com os demais grupos culturalmente subordinados que compartilhavam o território reivindicado pelo Estado-Nação. Tais vínculos eram necessários para criar laços fictícios de reciprocidade que respaldassem o projeto hegemônico como aquele que supostamente incorporava as demandas políticas/culturais de todas as populações integrantes da comunidade política mexicana conclamada.

Assim, se desenvolvia uma interação que chamamos aqui de “dialética do espelho”: o outro forjado como aquele que devolve e reflete (legítima) a imagem do grupo hegemônico. Como diz Miguel Bartolomé (1998:179): “el estatuto neocolonial implicaba que aquél grupo que se declaró propietario del proyecto de construcción nacional, debía generar espacios culturales definidos a su imagen y semejanza”. Para criar consciência de si mesmo enquanto nação, o projeto hegemônico, isto é, o projeto *mestizo*:

precisa de una realidad fuera de sí. Por eso, cuando el mestizo trata de conocerse en tanto mestizo, tiene que establecer inmediatamente la realidad del Otro, del no-mestizo. Tiene que dirigirse a lo ajeno, a lo alejado, a lo escindido de él. Sólo en la alteridad encuentra la vía del conocimiento de sí. Vía que consiste en el encuentro de una realidad que posea dos características paradójicas; que sea lo externo y distinto de él y que, al propio tiempo, en cierta forma lo refleje. Podrá el Yo conocerse a través de una alteridad que hacia él señale. Tal es, para el mestizo, lo indígena. Sólo al considerarlo escindido y ajeno se le ilumina su proyecto de unidad. (...) Lejos de considerar al indio como el Otro, (El mestizo) lo asumirá como parte propia. (Villoro, 2009: 223-227).

A imagem desenhada pelo imaginário *mestizo* acerca do indígena não era aquela protagonizada pelos próprios índios, mas sim aquela confabulada pelo projeto hegemônico/*mestizo* para dotá-lo de substância e legitimidade enquanto Estado-Nação. Assim como havíamos apontado no tópico dois deste capítulo, não se tratava de entender os elementos indígenas a partir de seus próprios caracteres, mas de fixá-los em um esqueleto conceitual alheio às suas realidades, com fins de que o projeto *mestizo* conseguisse afirmar-se enquanto tal. Não interessava o que o índio fosse em si mesmo, mas o que este revelava ao outro – Eu *mestizo* – enquanto material teórico na constituição de si. O indígena só era importante se submisso ao papel que a partir de

fora lhe fora outorgado.

Temos que lembrar que Villoro (2009:283) chama a atenção para duas dimensões diferenciadas pelas quais o indígena era apropriado: uma pela ação, a outra pelo amor; as duas juntas se transformariam no que o filósofo chamou de *lo indígena recuperado por la pasión*. Pela ação, o indígena perderia suas características étnicas/culturais para se transformar exclusivamente em uma classe social explorada. O marxismo aparecia como uma nova categoria analítica que apreenderia as desigualdades humanas como componentes estruturais de uma natureza não mais racial, mas sim de classes sociais. Desse modo, o sentimento de pertença a um lugar comum, no qual índios e *criollos* eram confundidos como pares, estava ostentado também numa lógica classista/marxista que começava a irromper nos círculos intelectuais pós-revolucionários. Através da figura do proletariado, as culturas aborígenes se manifestavam como uma realidade contemporânea a toda humanidade (Villoro, 2009).

Pelo amor, entretanto, o indígena era apropriado por uma atmosfera simbólica/artística/espiritual, que se remetia ao passado pré-hispânico. O indígena manifestado pelo amor e pela emoção aparecia em contrapartida aos vazios deixados por um olhar mecânico e racionalizado. Ele não era, porém, apenas complemento de uma falta ou de uma carência, mas parte substancial do imaginário que constituía o indigenismo pós-revolucionário. O índio assumia no *mestizo* algo de inexplicável, uma herança milenar que não se explicava mediante a razão, e que escapava ao seu pleno entendimento. O indígena era como um enigma que não se traduzia em termos cognitivos, mas que se revelava apenas no âmbito da paixão e do espírito, uma dimensão sublimada. De passado e objeto/coisa ele transformava-se em existência. Como explica Villoro (2009:274):

De ahí también que, a la inversa, se ligue siempre lo indígena a lo ancestral, a lo hereditario. Se habla de él como de un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón. Se siente como una fuerza colectiva y ancestral, como el principio telúrico que nos liga a la naturaleza. Es una especie de fuerza o poder oculto que nunca se hace plenamente manifiesto, pero que el mestizo cree sentir en lo hondo, latente y terrible. Es siempre grito de la sangre, impulso vago o fuerza ciega y, a la vez, es símbolo de elementos de la situación: la comunidad, el pasado ancestral, la tierra. Lo indígena preséntase, pues, íntimamente enlazado con elementos inconscientes o puramente

vividos, con fuerzas supraindividuales, con potencias biológicas y naturales.

Ainda assim, o indígena revelado apenas como matéria abstrata e indecifrável ao espírito intelectual da época, algo que se escapava constantemente a um ordenamento sistêmico, tornava-se também incompatível com a necessidade do mexicano em se afirmar como uma matéria plena e compacta, inteligível e isenta de interstícios e contradições. Ao perceber estas falhas e instabilidades, o nacionalismo *mestizo* do pós-revolução rogava por uma compreensão concreta e substancial de si, para por fim à sensação de fratura e desarraigamento que haviam sempre norteado o imaginário mexicano acerca de sua história. Havia como que uma desesperação do mexicano para se afirmar como algo sólido e objetivo, resistente às incertezas e descontinuidades provocadas pelas vicissitudes do tempo, ou melhor: “una ansiedad identitária, (...) un hegeliano intento de hallar una *esencia* que constituya el *alma* de una nacionalidad confundida con el Estado” (Bartolomé, 1998:182).

Diante dessa problemática, a faceta materialista histórica de capturação do indígena seria igualmente importante para dar ao próprio mexicano um sentido de estabilidade na história. A dimensão pragmática, a via da ação, seria, assim, a resposta concreta que o projeto *mestizo* forjou para satisfazer a demanda que reivindicava a existência de uma identidade substancial. Metamorfoseado em proletário, o índio se tornaria cada vez mais próximo ao *mestizo*; a alteridade, por sua vez, era deslocada a um novo inimigo “comum”: o projeto oitocentista de nação e suas variáveis *criollas* e estrangeiras (Florescano, 2005). Ambos os grupos, *criollos* e estrangeiros, apareciam como os novos vilões, culpados por fragmentar o país e deixar as massas mexicanas – leia-se *mestizos*, camponeses e indígenas – em um substrato de miséria e alienação, o que, por sua vez, propiciaria um sentimento de unidade contígua a estes grupos marginalizados.

Assim, o *mestizo* se sentia conectado ao índio porque via nele uma condição de opressão econômica/social semelhante. Os recentes grupos que se apoderaram da máquina de Estado no pós-revolução eram setores sociais que, de alguma forma, também estavam marginalizados do jogo de participação política. Desse modo, ao verem a situação de miséria na qual as populações indígenas e camponesas estavam

submersas, os setores sociais que também se sentiam injustiçados pelo Porfiriato criavam laços de afinidades com estes grupos através de uma percepção de companheiros de classe (Villoro, 2009).

Enfim, a construção de espaços constituídos à imagem e semelhança dos grupos que se concebiam como os proprietários da nação, como citado por Miguel Bartolomé (1998) anteriormente, seriam os estratagemas que possibilitariam a forja de um sentido nacional para o México pós-revolucionário. Utilizando-se do arcabouço conceitual de Luis Villoro, tanto pela via do amor como pela praticidade da via da ação, o indígena era fundamental para propiciar o terreno – o que chamamos aqui de “dialética do espelho” – que daria legitimidade e reflexo à ideia de uma mexicanidade coesa e compacta, que se estendia por toda a história e pelo território nacional.

O caráter intempestivo e fugaz do tempo, que revela a condição efêmera e movediça do próprio acontecer histórico, apresentava-se como um inimigo que era imprescindível deter. Como já lembrado por Benedict Anderson (2008), a nação pertencia antes de tudo a um tempo vazio e homogêneo: uma concepção temporal que se queria livre de historicidade. Os diferentes tempos históricos – passado, presente, futuro – eram fundidos em um tempo unívoco e comum, ausente de fissuras e fluxos históricos, ou melhor, de “agoridades”.³³

No entanto, a crítica dos estudos subalternos e pós-coloniais, neste caso principalmente a do cientista político indiano Partha Chatterjee, parece-nos de suma importância para problematizar esta concepção de tempo e nação. Para Chatterjee (2007), o tempo vazio e homogêneo da nação, ainda que imaginado, era um tempo utópico, não palpável, não real. O imaginar a nação e a sua experimentação participavam de um tempo que era heterogêneo, descontínuo e fragmentado. Os distintos grupos e pessoas que, como Anderson nos fala, imaginavam-se pertencentes a um tempo comum, através de formas anônimas de sociabilidade - possibilitadas pela difusão massiva de romances e jornais -, na verdade, vivenciavam e imaginavam

³³ Aqui estamos fazendo referência ao célebre conceito de Walter Benjamin, *Jetztzeit*, utilizado em suas teses sobre a História (1994). A expressão nos convida a pensar em um tempo saturado de “agoras”, isto é, um tempo aberto e impreciso, impregnado de passados inacabados e incompletos que a cada novo instante podem emergir e se atualizar, heterogeneamente, na forma de uma lembrança, rompendo, assim, com o fio condutor da história dominante (Benjamin, 1994).

espaços e temporalidades distintas àquelas produzidas pelo imaginário hegemônico (Chatterjee, 2007).

Há que se contextualizar o “lugar de imaginação” da nação, isto é, a partir de onde se imagina, quem imagina e o que se imagina. O cientista político estadunidense, Anthony Marx (1998:05), pensando na importância da demarcação de fronteiras raciais na edificação dos Estados-Nações, oferece-nos outra questão acerca da obra de Anderson que nos é aqui bastante pertinente: “who was imagined as part of the nation and who was not”. Ou seja, as nações se pautavam em um processo seletivo que elegia um passado – um regime de historicidade – e uma cor – raça. A partir da via da exclusão racial, reforçava-se uma ideia de unidade nacional, relegando às margens da nação os grupos racialmente não convenientes.

Do mesmo modo, referindo-se ao que o autor chamou de “nacionalismos inclusivos”, foi estruturada uma lógica hierárquica, no interior da nação, que regia as relações internas entre os próprios grupos incluídos, propiciando laços fictícios de solidariedade racial e ocultando uma rede de racismo que se camuflava sob a ideia de mestiçagem e democracia racial. Nessa perspectiva, o *mestizo* perdia sua força como ente reconciliador das diferenças históricas/raciais para revelar em seu bojo um esquema perverso e sutil de demarcação sociocultural. Quer dizer, o critério aplicado para incluir ou excluir certos grupos no interior de um determinado projeto nacional se dava através de uma leitura minuciosa realizada sobre seus corpos. As imagens que estes corpos produziam revelariam sua posição racial; elas determinariam o papel que cada grupo iria jogar dentro da nação.

Nesse sentido, havia que evidenciar as relações de conflito e poder que envolviam o próprio ato de pensar e imaginar a nação. Era preciso descolonizar o pensamento e o imaginário para entendê-lo como parte de fluxos heterogêneos de identidades, incompatíveis com uma estrutura estática e homogênea de sentidos e significados (Quijano, 2005). Ante a inquietação de se delegar aos grupos e nações subalternos/periféricos o papel de consumidores perpétuos da modernidade e de formatos de pensamento alheios às dinâmicas de suas próprias comunidades, Chatterjee (2007:90) faz a provocação: “¿Qué se les dejaba a su imaginación?”. Tal indagação estava relacionada ao fato de que, os grupos subalternos, neste caso os indígenas

mexicanos, não eram entes passivos no ato de se apropriarem e de participarem do imaginário hegemônico nacional. A apropriação em si é algo que se dá reciprocamente, embora sempre pautada numa relação desigual de poder. Quer dizer, o branco se apropria do índio, mas o índio também se apropria do branco. E ao apropriar-se do branco, o índio não apenas repete e reproduz valores forâneos. Ele cria e produz cultura (fissuras) no próprio ato de compartilhar a cultura dominante (Florescano, 2008).

As reflexões postas pelos historiadores Michel de Certeau e Roger Chartier (1990) a respeito do consumo cultural de massas nas sociedades ocidentais são aqui extremamente relevantes. Para ambos os autores, o ato de consumir cultura, ou o que Lucien Febvre chamou de “utensilagem mental” – utensílios intelectuais disponíveis ao pensamento em uma determinada época – é ele próprio também um ato de produção cultural (Chartier, 1990).

Restituir essa historicidade exige em primeiro lugar que o “consumo” cultural ou intelectual seja ele próprio tomado como uma produção, que evidentemente não fabrica nenhum objeto, mas constitui representações que nunca são idênticas às que o produtor, o autor ou o artista, investiram na sua obra. Por este motivo é sem dúvida necessário atribuir um alcance geral à definição que dá M. de Certeau do consumo cultural de massas que caracteriza actualmente as sociedades ocidentais: “A uma produção racionalizada, expansionista, tanto quanto centralizada, estrondosa e espectacular, corresponde uma outra produção qualificada como <consumo>. Esta é ardilosa, encontra-se dispersa, mas insinua-se por toda a parte, silenciosa e quase invisível, uma vez que não assinala a sua presença com produtos próprios mas com **maneiras de utilizar** os produtos impostos por uma ordem econômica dominante” (Chartier, 1990:59).

Dessa maneira, é preciso levar em consideração não apenas os quesitos de produção cultural, mas se atentar à multiplicidade de acepções e inteligibilidades que estes ganham quando começam a circular e defrontar os espaços culturais prévios à sua chegada. Devemos relativizar a ideia de alcance pleno e eficaz dos dispositivos de poder, que têm por função normatizar e disciplinar o tempo e o espaço, a conduta e o pensamento, para contrastá-los aos espaços de reapropriação, desvios, subversão, desconfiança e resistência (Chartier, 1990). Os chamados receptores de cultura são também sujeitos que participam na elaboração do arcabouço intelectual de uma época,

ainda que, não devamos perder isso de vista, a partir de uma posição subalternizada.

Isso vale dizer que, ao se consumir ideias e partilhar uma determinada estrutura de organização espaço-temporal, os grupos indígenas também tinham consciência dos mecanismos de poder que atravessavam e sistematizavam tais relações. E quando se tem consciência de tais operações, tem-se também a percepção de que, ao participar do tempo-espaço estipulado como o lugar único da nação, a nação em si mesma é reinvestida de sentido e deslocada de espaços e historicidades (Chatterjee, 2007). Dessa forma, ao serem convertidos em um “Nós Comum” e submetidos à condição de um objeto espelho, que propicia ao projeto hegemônico uma imagem unificadora e igualitária de si, os indígenas tinham consciência de sua alteridade; isto é, que ocupavam lugares diferenciados – inferiorizados – de participação no que se chamou de nação mexicana no período aqui investigado.

Por conseguinte, podemos entender o tempo-espaço da nação a partir do que Michel Foucault (1982) chamou, em contraposição às utopias, de heterotopias: espaços e temporalidades heterogêneos, descontínuos, porém justapostos, marcados por diferenças e rupturas que os singularizam em relação a outros tempos e a outros espaços. Estes *espaces autres*, estas heterotopias, ao mesmo tempo em que estão codificadas a cumprir uma ordem específica dentro da cultura à qual pertencem, elas próprias escapam e subvertem as tecnologias de vigilância e regulação designadas à sua existência e funcionamento (Foucault, 1982).

Trata-se de épocas e lugares marginais que não são apenas resquícios e fragmentos de tempos e tradições negligenciadas, mas tempos e espaços que se reatualizam cotidianamente ao defrontar-se com outras épocas-espaços e com a própria modernidade. São tempos e espaços com autonomia, criatividade e dinâmicas próprias que não obedecem cegamente às premissas da historicidade do capital. “Estos otros tiempos no son meras supervivencias de un pasado pre moderno: son los nuevos productos del encuentro con la propia modernidad” (Chatterjee, 2007:90).

Assim, as culturas indígenas não eram resíduos históricos que emperravam a suposta “marcha triunfal do capital”; a questão étnica, diz Bartolomé (1990:174), é: “una alternativa de civilización a la que aún es posible apelar”. Havia consciência e um incessante reivindicar da existência diferenciada das populações aborígenes no projeto

hegemônico nacional, que, por sua vez, insistia em não reconhecê-lo. Ainda que descaracterizado de suas especificidades históricas e culturais, uma vez “integrado” ao projeto nacional/civilizador, o outro tem consciência de que sua existência não se reduz a um espelho que serve unicamente para iluminar o projeto de nação hegemônico.

2. O tempo *mestizo* da nação

2.1 A nação em tempo vazio e homogêneo

Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos. Ahí está el hierro... ahí está el bronce... ¡Batid hermanos!

Manuel Gamio – *Forjando Patria*

Como visto no primeiro capítulo, a revolução mexicana produziu uma grande ruptura com as antigas maneiras de ver e entender o passado indígena pré-hispânico. Se, à época do Porfiriato, esse passado era representado como uma idade mítica e fundacional da nação mexicana, ele residia, porém, em um período soterrado, inacessível, superado pelo desenrolar unilinear da consigna positivista que o regime porfiriano tornou sua: Ordem e Progresso. Com a revolução, entretanto, essa antiguidade indígena deixava de estar enterrada nos porões de um tempo morto e ausente para se converter em uma realidade viva, comunicante, partícipe do tempo presente (Villoro, 1996).

A reflexão e a crítica de Gamio se encaminhavam exatamente nesta direção. Os fracassos dos projetos nacionais anteriores à revolução se explicavam fundamentalmente em razão do abandono em que foram deixadas as populações indígenas. Ao se criar um programa de nação pensado exclusivamente para os grupos brancos/hegemônicos – elites *criollas* –, que estiveram à frente do poder político no século XIX, pecava-se no não reconhecimento da imensa maioria indígena que compunha o país.

Desgraciadamente la tarea no fue bien comprendida, 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 (Gamio, 2006:6).

Ao valorar esse passado indígena como tempo presente, um novo espaço de experiência se abria ao homem da revolução.³⁴ Tal resgate possibilitava ao mexicano, por fim, reconciliar-se consigo mesmo, positivando suas tradições como contemporâneas à cultura e ao pensamento universal. Em outras palavras, como sabiamente dizia Octavio Paz (2009:198-199), a revolução era uma: “vuelta a la tradición, reanudación con los lazos del pasado, (...) una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano”. Não obstante, se o tempo passado era uma “inmersión de México en su propio ser” (Paz, 2009:198), um convite ao mexicano para se encontrar consigo mesmo em um movimento de retorno à antiguidade, o futuro não gozava de menos prestígio e autoridade. Uma vez reconciliada com seu passado indígena, a nação mexicana podia novamente retomar sua marcha, interrompida pela revolução, rumo ao sonho da modernidade ocidental.

Ora, o flerte com a ideia de um futuro promissor e grandioso, a *Belle Époque*, o ápice da cultura e civilização ocidental, nunca deixara de ser o norte referencial para a ideia de nação e história mexicana.³⁵ Com a revolução, esse horizonte de expectativas ganhou apenas outra feição: a de uma modernidade capitalista *a la mexicana*, isto é, uma modernidade povoada de rostos indígenas e camponeses, uma modernidade *mestiza*.

³⁴ “Espaço de experiência” e “Horizonte de expectativas” são duas categorias elaboradas pelo historiador alemão Reinhart Koselleck (1993), que colocou em debate a importância de desconstruir a noção de passado e futuro enquanto categorias desconectadas e isoladas do tempo presente, como se fossem temporalidades estanques e cindidas no tempo. O autor privilegia a noção de um passado que se comunica com o presente na medida em que lhe fornece uma bagagem de experiência acumulada pelo decurso do tempo que o precedeu. Da mesma forma, a expectativa que se faz diante do futuro também dialogará com esse tempo presente, inculcando-lhe medos, sonhos, ansiedades, expectativas e preocupações. Desse modo, aquilo que foi e aquilo que não é se defrontam em um tempo comum, o tempo presente, condicionando-se mutuamente, de maneira não hierárquica, numa espécie de movimento dialético que desencadeia um determinado sentido histórico. Tais categorias nos ajudam a elucidar o contexto histórico de nossa pesquisa no sentido de pensar como as representações que o período revolucionário forjou acerca do passado indígena, tanto quanto as expectativas projetadas ao futuro, passaram a nortear a leitura que o homem da revolução fazia de si mesmo e da época em que vivia.

³⁵ Apesar da interrupção deste período com o estouro da primeira guerra mundial, em 1914, a *Belle Époque* não deixou de se constituir em um grande atrativo e encantamento para as elites mexicanas, que vivenciaram sua própria guerra civil ao invés do estopim da Primeira Guerra.

Dessa maneira, ao confabular uma comunhão de tempos históricos no interior da nação, o regime revolucionário produzia um *locus* identitário no qual modernidade capitalista e tradicionalidade indígena se fundiam em uma nova trama de historicidade, que chamamos aqui de o tempo *mestizo* da nação. Passado e futuro eram assim realinhados em uma nova síntese histórica, com vistas a reinserir-se nos cânones de historicidade do mundo ocidental. De tal forma, a revolução projetar-se-ia na história mexicana como o ponto culminante de sua realização, condição *sine qua non* para ingressar na cultura e modernidade universal. A revolução, por fim, dotaria a nação de um sentido histórico coeso e total. A respeito disso, Bonfil Batalla (2009:166-167) afirmou que:

la raíz profunda de nuestra nacionalidad está en el pasado indio, de donde arranca nuestra historia. Es un pasado glorioso que se derrumba con la Conquista. A partir de entonces surge el verdadero mexicano, el mestizo, que va conquistando su historia a través de una cadena de luchas (La independencia, la Reforma) que se eslabonan armónicamente hasta desembocar en la Revolución. La Revolución es el punto final de la lucha del pueblo mexicano, el pueblo mestizo; es un hecho necesario, previsto y anticipado por la historia. A partir de la Revolución será posible la incorporación plena del mexicano a la cultura universal.

O *mestizo* aparecia, assim, como o novo protagonista da história pátria, aquele que punha em movimento um desenrolar histórico mecânico, teleológico e linear, cuja função se resumiria ao cumprimento das etapas prévias à explosão do botim revolucionário. Não obstante, a revolução não se constituía no fim em si da história mexicana; ela era o encerramento de uma etapa necessária que possibilitaria que a nação, uma vez rompidos os grilhões que a condenavam à solidão, pudesse comungar com o restante da civilização, a chamada “civilização universal” (Paz, 2009).

Desse modo, o tempo *mestizo* da nação situava-se dentro de uma lógica na qual ele se constituía em uma etapa intermediária entre tempo passado e tempo futuro, aquilo que foi e aquilo que deverá ser. O tempo *mestizo* transformava-se, assim, em uma etapa de fundamentação crucial para o desfecho da história mexicana: era ele quem abriria as comportas para o ingresso da nação no tempo tão almejado da modernidade ocidental. O tempo histórico da revolução era o trampolim que possibilitaria ao México realizar o

salto de sua condição de isolamento histórico rumo aos frutos do progresso mundial.

Nesse sentido, ainda que o universo indígena tivesse sido absorvido pela temporalidade *mestiza* enquanto um tempo vivo e atual, que devolvia o fundamento e a razão histórica da nação, ao submetê-lo ao tempo *mestizo*, sua temporalidade era transportada para os confins da história. Reconhecia-se o índio vivo, mas, ao se reconhecê-lo, ele voltava a habitar os prelúdios da história. De tempo presente ele se tornava novamente em tempo passado, afastando-se, assim, cada vez mais do horizonte de expectativas que emergia com a revolução.

Desse modo, outra vez convertido em passado, as temporalidades indígenas deixavam de ser o espaço referencial que situava o mexicano no interior da nação. Gradualmente, conforme os princípios colocados pelo relativismo cultural de Manuel Gamio, este passado cedia lugar às promessas de um tempo que se localizava no futuro. A comunhão dos tempos históricos propostos pelo tempo *mestizo* da nação, mais uma vez, situava seus convidados em posições assimétricas de poder.

Assim, o tempo histórico da revolução, pautado no tempo vazio e homogêneo da nação, simpatizava cada vez mais com um regime de historicidade dado pelo tempo do capitalismo: um tempo que se impunha como uma força irresistível, uma marcha inexorável, um mundo único em essência. Toda e qualquer resistência que se interpusesse à sua marcha era naturalmente catalogada como uma anomalia, uma falha do sistema, resíduo de outra época que não deveria mais existir. A este respeito, Partha Chartejee (2007:111-112) declara:

El tiempo homogéneo vacío es el tiempo del capitalismo. Dentro de su dominio, el capitalismo no toma en consideración ninguna resistencia a su libre movilidad. Cuando encuentra un impedimento, lo interpreta como un residuo de otro tiempo, un residuo pre capitalista que pertenece al tiempo de lo pre moderno. Tales resistencias al capitalismo (o a la modernidad) son interpretadas como remanentes del pasado de la humanidad, algo que las personas deberían haber dejado atrás, pero que, por alguna razón, no lo hicieron. Al imaginar el capitalismo (o la modernidad) como un atributo propio de la contemporaneidad, esta perspectiva no solo consigue categorizar las resistencias que se le enfrentan como arcaicas y atrasadas: consigue también asegurar al capitalismo y a la modernidad su triunfo final, independientemente de las creencias y esperanzas contrarias que

algunas personas pudieron tener, porque, a fin de cuentas, como todo el mundo sabe, el tiempo no se detiene.

A imagem do *Angelus Novos*, tal como meditada por Walter Benjamin (1994) em suas famosas teses sobre a história, proporciona uma metáfora pertinente para pensar sobre a lógica do tempo do capital. O “anjo da história”, com seus “olhos esbugalhados e sua boca escancarada”, assombra-se com o passado que se revela diante de si: um incessante acúmulo de ruínas amontoadas sob os seus pés. Ao querer deter-se no tempo para consertar os estragos provocados pela tragédia da história, uma torrente lhe empurra inevitavelmente ao futuro, impossibilitando-o de “acordar os mortos” para lhes restituir seu mundo destroçado. Esta torrente que impede o anjo de Benjamin reparar a devastação ocasionada pelo transcurso da história é ninguém mais do que o progresso.

Ora, é o próprio progresso quem dita o ritmo e os passos deste tempo capitalista; ele é o axioma que arremessa o “nosso anjo” a um futuro a contragosto, pois a força do vendaval que se coloca sobre a suas asas é mais forte que o seu desejo de não obedecê-la. Assim como o tempo do capital, o vendaval é um tempo irresistível, que não conhece limites ou barreiras que possam frear o seu caminho. Tudo o que se põe à sua frente é automaticamente destruído e despojado de sentido e singularidade.

Benjamin (1994) situa este tempo do progresso como pertencente às classes dominantes, dos que venceram não somente a batalha pela riqueza e bens materiais, mas a batalha da própria história. Dessa forma, o passado se convertia em um *continuum histórico* que, através de uma empatia entre as gerações subsequentes no poder, cumpria com a função de legitimar incessantemente os grupos vitoriosos como aqueles que encarnavam o sentido “natural” da história. No mesmo sentido, o futuro ganhava a forma de um acontecer teleológico, um tempo já previsto e delineado que se movia em direção à “perfectibilidade infinita do gênero humano” (Benjamin, 1994:229). Obcecada pelo refinamento técnico, a história, ou melhor, o historicismo, desembocava não na história deste ou daquele grupo em particular, mas em uma história total, o progresso da própria humanidade.

Ao alinhar o projeto de nação *mestiza* ao tempo vazio e homogêneo do progresso e da modernidade capitalista, a nação era esvaziada de substância e conteúdo, imaginada como um lugar idêntico a si mesmo que se desenrolava em um eterno repetir histórico.

Antes que garantir um lugar proeminente ao futuro das culturas índias como tais, este lugar as incorporava como resíduos de outras temporalidades, os restos de um tempo pré-capitalista, tempos-espacos ininteligíveis à lógica do capital. Assim, o espaço político/social da nação era destituído de tensão e conflitualidade. Qualquer distúrbio ou fissura que emergisse em seu interior era caracterizado automaticamente como uma irregularidade, uma perturbação que deveria ser corrigida o mais rápido possível.

Toda e qualquer temporalidade que corresse paralela ou que de alguma maneira contradissesse a lógica do tempo *mestizo* eram deslegitimadas como temporalidades disformes, caducadas, reminiscências de um passado que por alguma razão equivocada da história não havia sido sepultado definitivamente. A irresistibilidade do tempo *mestizo* se dava de tal forma que ele ganhava os contornos de um tempo natural, independente da ação humana. Um tempo físico-mecânico que ocorria em uma dimensão para fora do alcance de nossa mão.

Ora, era exatamente neste sentido de tempo que Gamio se situava. A revolução era o momento chave que permitiria o realizar-se da nação e seu subsequente ingresso na modernidade capitalista ocidental. Contra ela, seria inútil qualquer gesto, qualquer movimento contrário.

La Revolución está apartando los obstáculos que se oponen al bienestar de la mayoría de la población; La Revolución colabora trascendentalmente en esta época a la creación de la futura nacionalidad y al surgimiento de la futura patria mexicana. Los individuos o las clases sociales que constituyen dichos obstáculos o que indirectamente los generan, tienen que apartarse y transformarse motu proprio o serán apartados y transformados por el movimiento revolucionario. Quienes en defensa de intereses particulares, ficticia o realmente lesionados por la Revolución, obstaculizan a ésta en vez de facilitar su marcha, laboran contra sí mismos, pues mientras más obstáculos opongan al movimiento revolucionario, más intenso, profundo y radical será este (Gamio, 2006:169).

E Gamio completa:

El radicalismo actual, puede llegar a ser mayor, mucho mayor, si se provoca su transformación; hay que considerar a la Revolución, como

un acontecimiento natural, enteramente natural; hay que marchar con ella y no contra ella. Oponer obstáculos a su carrera, es tanto como empeñarse en inmovilizar el mar u obscurecer el día (2006:169-170).

Desse modo, a revolução aparecia como o cumprimento natural dos desígnios históricos que lhe foram conferidos: criar pátria e nação. Como colocado acima por Bonfil Batalla, a concepção histórica por detrás deste edifício teórico era a de uma história teleológica, que continha, já em sua origem, todo o fundamento histórico nacional. A revolução, seu ponto culminante, seria a porta que permitiria a entrada triunfal do povo *mestizo* ao banquete civilizacional (Batalla, 2009).

A revolução anunciava um novo horizonte de expectativas, no qual os obstáculos históricos que impediam o país de realizar-se enquanto nação – “desnível económico, heterogeneidad de razas, diferencia de idiomas y divergencia o antagonismo de tendencias culturales” (Gamio, 2006:167) – estavam com os dias contados. Assim como o “Anjo da história”, a torrente revolucionária arrastava consigo tudo o que fosse colocado em seu caminho rumo a um futuro que era o da pátria *mestiza*, o tempo *mestizo* da nação. Opor-se ao levante revolucionário apenas faria com que ele ocorresse em uma intensidade ainda maior, pois seu impulso descansava em uma força axiomática, um tempo para além da vontade humana.

No entanto, se este tempo futuro se afirmava como um tempo histórico irresistível, um caminhar inelutável rumo à modernidade do capital, como entender a euforia e o prestígio que outrora gozaram as comunidades indígenas dentro do marco nacional? Se a novidade trazida pela revolução consistia justamente no descobrimento das culturas indígenas como culturas vivas e partícipes do tempo da nação, como entender que estas foram, abruptamente, despojadas de vida e de historicidade e arremessadas novamente em um passado longínquo e incomunicável?

Ora, ainda que o tempo *mestizo* da nação estivesse configurado de modo a desembocar em um futuro delineado pela modernidade ocidental, ele se pautava em uma lógica que não era estática e isenta de interstícios e contradições. Ele se movia no interior de uma arena movediça e pegajosa, que se reelaborava incessantemente de modo a forjar inteligibilidades momentâneas, capazes de dar respostas aos desafios colocados por cada circunstância histórica. Entendendo a identidade como uma

categoria que se forma provisoriamente em uma determinada relação, assim também a nação estava entrecortada por uma gama de dispositivos teóricos que podiam ser acionados ou não, dependendo do contexto relacional criado a partir da participação de outros interlocutores nacionais (Stuart Hall, 2011).

Ao declararmos que com a revolução o tempo indígena se tornava novamente em tempo passado, não significa que este tempo estivesse eternamente encerrado em uma antiguidade sepultada, tal como o fazia o Porfiriato. A nação passava a ser uma categoria fluida que ora podia reivindicar o índio como aquele que compunha o âmago de seu propósito existencial, ora podia relegá-lo ao esquecimento e afirmar-se como uma nação vinculada a um tempo essencialmente moderno/capitalista. A nação poderia recorrer, assim, a diversos sentidos de temporalidades, de acordo com a conveniência exigida pelo momento histórico em questão. Ainda que ela se projetasse ao futuro e galgasse um tempo iminente capitalista, isto não equivale a dizer que ela não pudesse fazer usos de imagens que se remetiam a outras épocas e ao seu passado pré-hispânico.

Contudo, referindo-se à noção de emergência em Michel Foucault (1979:24), é preciso evidenciar um lugar de enfrentamento onde a história é atravessada constantemente por inúmeras forças desiguais que concorrem a terrenos históricos diferenciados. Este campo de forças, este “não lugar”, devolve à história sua conflitualidade, sua constante tensão entre forças antagônicas e adversárias, pertencentes a tempos e espaços irreconciliáveis. Nesse sentido, a história seria o produto casual de forças que haveriam subjugado outras temporalidades ao esquecimento e privilegiado um determinado sentido histórico em desfavor de outros. A história passaria, assim, de um cenário de guerra para um cenário da regra, que possibilitaria eliminar, ficticiamente, o conflito em prol de um regime de paz e progresso. Nem por isso a violência, característica de toda guerra, seria suprimida; ela seria apenas deslocada para uma dimensão sublime da ordem e do pacto social. Ao fazer-se a paz, reatualiza-se a guerra em outros moldes de dominação (Souza Lima, 1995:44).

Por detrás desta história sem sujeito, desta história em si, ocultava-se uma rede de poderes que incapacitavam deliberadamente os despossuídos da história de ter voz e participação. Ao se criar a atmosfera de um tempo que era da ordem da natureza, no

qual não participavam os interesses humanos, Gamio forjava o tempo ideal que as novas elites revolucionárias precisavam para se assentar no poder e incorporar o bastião triunfal da história. O tempo do vencedor, entretanto, era apenas a face de um tempo possível dentre uma outra imensidade pujante de tempos históricos. Como nos diz Foucault (1979:25): “o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras”, de quem lograr se apropriar dos despojos da guerra para se confabular com eles uma imagem perfeita e idêntica a si.

Entretanto, o tempo do derrotado, daquele que por um momento fora delegado para o exterior da história, não é um tempo perdido. Como lembra Benjamin (1994), o próprio passado não está sepultado definitivamente, ele é uma possibilidade constante de se acessar outras histórias que pululam intensamente em cada instante de perigo. Contra a natureza do tempo vazio e homogêneo, fechado em uma totalidade previamente dotada de sentido e significado, Benjamin oferece a imagem de um tempo aberto, um tempo onde o imprevisível, o inusitado, o desconhecido, é a regra. Um tempo saturado de agoras (*Jetztzeit*) no qual cada presente repousa em uma radical alteridade em relação ao seu passado, e onde este se reconfigura, sob o aspecto de uma rememoração, para delinear o bojo de outras narrativas históricas, incomensuráveis com o tempo do vencedor.

Trata-se de um passado não passado por completo, pois ele atua no presente como uma potência inquietante que o recorda de uma contenda não apaziguada. Os mortos não se encontram tão mortos como os que venceram a guerra gostariam de imaginar; eles podem se insurgir novamente dentro do cenário da história, através de uma forma diferenciada que relampagueia fugazmente em cada momento de crise (Benjamin, 1994). O perigo revela justamente a vulnerabilidade de todo e qualquer sistema histórico, desmontando a imagem de um todo coeso e harmônico e pondo em xeque as certezas de continuidade dos legados de uma determinada tradição. O perigo denuncia as fissuras, as frestas e os rachados que o tempo hegemônico do vencedor luta incessantemente para apagar; suas rachaduras deixam entreaberto, porém, a visualização de tempos históricos interrompidos, mas que estão vivos e despertados em cada instante de agora. Como diz o próprio Benjamin (1994:224), em sua tese sexta sobre o conceito de história:

articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. (...). O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

A tradição, agarrada ao conformismo, não é senão a legítima continuidade de um *per se* da história em direção ao progresso no interior de um tempo vazio e homogêneo. Ao se transmitir e criar um legado cultural, os vencedores apropriam-se dos despojos de guerra dos derrotados e o atualizam como sendo o “seu” (o dos que venceram) “patrimônio cultural”. Ora, como muito bem colocou Benjamin (1994:225): “Nunca houve um monumento da cultura que também não fosse um monumento da barbárie”. É preciso recolocar o cenário de guerra no qual a própria tradição foi montada, evidenciando assim uma batalha ainda não terminada e que contém em si os germens de histórias que o historicismo queria dar por acabadas. O outro que figura no seio de um patrimônio cultural deve ser visto como aquilo que ele verdadeiramente é: aquele que foi deglutido e erradicado da história; e como tudo aquilo que foi e é deglutido por algo ou por alguém, capturam-se apenas os restos e as sobras que servem para dar legitimidade ao deglutidor. O deglutido é banido de existência e autenticidade.

2.2 Esa máscara es nuestro verdadero rostro

As ambiguidades do projeto indigenista de Gamio nos conduzem a uma discussão muito bem levantada por Octavio Paz. Para o escritor, o México carece de um sentido de história, ou de uma filosofia da história, que lhe seja próprio, *sui generis*, engendrado a partir de dinâmicas concernentes a um universo essencialmente mexicano. As chamadas máscaras mexicanas, ao qual Paz faz tanta alusão em seu célebre ensaio *El Laberinto de la Soledad* (2009), seriam a resposta encontrada pelos mexicanos para se

sentirem contemporâneos e pertencentes ao pensamento e à cultura universal. Contudo, como alerta o poeta, esta relação não poderia se realizar senão a expensas da mutilação do próprio mexicano. A cultura e a tradição universal eram algo parecido a uma avalanche histórica, que devorava tudo aquilo que não se enquadrasse ao modelo de historicidade criado pela civilização ocidental (Paz, 2009).

Assim, a máscara se constituía em uma solução encontrada pelo mexicano para continuar existindo em um mundo que já não lhe pertencia; uma forma de dissimular e se confundir com uma realidade que, apesar de estrangeira, se encontrava saturada em seu próprio universo sociocultural. No entanto, se este ocultar-se em máscaras lhe servia como possibilidade de sobreviver em um universo hostil, que o mexicano já não reconhecia como seu, Paz (2009:280) nos diz, em um tom um tanto pessimista, que os mexicanos: “estamos condenados a inventarnos una máscara y, después, a descubrir que esa máscara es nuestro verdadero rostro”.

Desse modo, este outro, que aparecia ao mexicano em posição autoritária e vertical, deixava de ser apenas o estranho para se converter naquilo próprio que o constituía enquanto identidade e nação. O disfarce e a imitação oferecidos pela metáfora das máscaras, enquanto esforço e tentativa para ser o outro, acabaram por colar-se ao rosto mexicano de tal forma que imitar este outro se tornou sinônimo de ser a si mesmo. A mexicanidade passava a ser, assim, uma categoria definida ao sabor e à lógica de uma historicidade forânea, submersa, por sua vez, nos modismos impostos pela história universal.

La mexicanidad no se puede identificar con ninguna forma o tendencia histórica concreta: es una oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente trasplantados o impuestos y hoy inservibles. La mexicanidad, así, es una manera de no ser nosotros mismos, una reiterada manera de ser y vivir otra cosa. En suma, a veces una máscara y otras (consístanse en) una súbita determinación por buscarnos, un repentino abrimos el pecho para encontrar nuestra voz más secreta (Paz, 2009:222).

Nesse sentido, dialogando com Leopoldo Zea e Edmundo O`Gorman e estendendo o debate para o resto do continente americano, Paz nos brinda uma visão da América Latina na qual ela não seria o produto de uma originalidade, mas sim uma

invenção do espírito europeu: os destroços de um tempo que serviam para reatualizar e confirmar as premissas de uma temporalidade que não era a nossa, mas a do Velho Mundo. Nessa perspectiva, as identidades de pátria e nação que se ergueram ao longo da história latino-americana, assim como o projeto nacional forjado pela própria revolução, eram respostas a formatos e arquétipos de nação advindos do exterior; e diante do receio de estar um passo atrás na marcha da história, fazíamos desta exterioridade nosso próprio projeto de identidade nacional (Paz, 2009).

O que distinguiria e caracterizaria os mexicanos seria o fato de serem pensados por outros e se entenderem como outros, e, ao realizarem esta operação, acreditariam ter decifrado o enigma que repousava sobre seu próprio ser. A ideia de *enajenación*, apropriada de Leopoldo Zea por Octávio Paz, transformava-se em condição *sine qua non* para se criar inteligibilidades de si. Despojados da história, os mexicanos seriam autorizados a se pensar enquanto nação somente e quando reconhecessem no outro o único lugar possível e legítimo de sua fala. O tempo e o espaço particular só ganhariam sentido quando confundidos às categorias de compreensão próprias do tempo-espaço universal. Mas ao tornar suas as categorias do tempo-espaço universal, este particular se transformava em um não ser, e o não ser passava a se constituir naquilo que verdadeiramente se era (Paz, 2009).

Aqui se evidenciava um conflito que, tal como propunha Benjamin em suas teses sobre a história, se dava num plano que era o da própria história, uma disputa pelos tempos e seus subsequentes significados. Nesse sentido, o tempo hegemônico ocidental deslegitimava as possibilidades de outros tempos históricos e assumia sua supremacia no mundo metamorfoseando-se em um tempo natural, um tempo universal no qual desembocariam todos os homens, todas as civilizações. Ocidente e história deixavam de figurar como duas séries estanques e divididas para serem confundidas uma na outra. O Ocidente tornava-se, assim, uma realidade avassaladora, impossível de não ser enfrentada. A este respeito, Octavio Paz (2009:226) afirmava que:

la antigua pluralidad de culturas, que postulaban diversos y contrarios ideales del Hombre y ofrecían diversos y contrarios futuros, ha sido sustituida por la presencia de una sola civilización y un solo futuro. Hasta hace poco, la historia fue una reflexión sobre las varias y opuestas verdades que cada cultura proponía y una verificación de la

radical heterogeneidad de cada sociedad y de cada arquetipo. Ahora la Historia ha recobrado su unidad y vuelve a ser lo que fue en su origen: una meditación sobre el hombre. La pluralidad de culturas que el historicismo moderno rescata, se resuelve en una síntesis: la de nuestro momento. Todas las civilizaciones desembocan en la occidental, que ha asimilado o aplastado a sus rivales. Y todas las particularidades tienen que responder a las preguntas que nos hace la Historia: las mismas para todos.

Ora, o projeto indigenista de Gamio, tal como a crítica de Paz, também era uma resposta enfrentada a um regime de historicidade forâneo, que submetia toda a multiplicidade humana a um horizonte de expectativas vazio e homogêneo. Ao se elucubrar sobre um novo tempo nacional, Gamio não fazia mais que trazer para as rédeas da nação mexicana os sistemas e categorias de tempo e historicidade próprias do mundo ocidental, que figuravam neste cenário como um tempo “universal”. Dessa maneira, como visto acima, tratava-se não apenas de situar a nação mexicana no interior deste regime de historicidade absoluto e total, mas de torná-la pensável e inteligível somente e quando associada ao tempo hegemônico do capital.

Assim, as categorias de compreensão que tornavam possível o ato de pensar e imaginar o tempo *mestizo* da nação eram parte de um mundo e de um regime histórico situados em outro tempo-espço. O tempo da nação de Manuel Gamio (2006) também se dava sob uma forma de *enajenación*; a nação era, uma vez mais, despojada de seu ritmo histórico particular para ser subsumida em um tempo histórico constituído por *um Otro*, que, por sua vez, assumia as feições de *um Nós*. A plausibilidade do tempo nacional se dava na medida em que ele rompia com a ideia de uma excisão de tempos históricos, de tempos desgarrados entre si e que se interpunham um sobre o outro no próprio transcurso histórico – o que legitimava a ideia de um tempo interno à nação e um tempo estrangeiro a ela. Aqui também se tratava de fazer confundir e convergir o tempo particular da nação com o tempo universal da humanidade.

O tempo *mestizo* da nação não era somente um tempo que se agregava à traseira da modernidade ocidental, ele era entendido como o próprio tempo desta modernidade. Uma vez que esta História, a qual Octavio Paz agregou um H maiúsculo, destituía o mundo de particularidade, ela confundia-se com o próprio progresso do gênero humano. Diante da potência desta História, Gamio não via outra saída às culturas ameríndias

senão serem inseridas e adaptadas aos cânones que alicerçavam suas bases. Por esta mesma razão, ele propunha um sentido de tempo, implícito em seu programa de nação, que era o da modernidade *mestiza*. Esta era a solução forjada para confrontar este rosto “inegável” que irrompia com a revolução, uma rostidade *mestiza*, com o monstro de uma modernidade contra a qual “não havia escapatória”.

Na realidade, ainda que a antropologia gamiana tenha produzido uma ruptura teórica com os velhos pressupostos do positivismo porfiriano, sua proposta argumentativa também estava impregnada por uma lógica evolucionista que via nas culturas aborígenes um modelo de atraso e retrocesso histórico. Assim como o era para Pimentel e Molina Enríquez, o indígena de Gamio ganhava vida e inteligibilidade somente e quando incorporado à cultura do Ocidente através da imagem do *mestizo*. Apesar do distanciamento teórico que separava ambas *mestizofilias*, nas duas, o indígena estava desabilitado a concorrer enquanto tal. Somente transformado em *mestizo* o índio poderia somar-se e enriquecer-se com os encantamentos do mundo ocidental.

Dessa forma, o elemento indígena no projeto de Gamio figurava apenas como um ente passageiro na história; o *grupo de sangre mezclada*, que Gamio (2006:98) colocou como a classe média pensante do país, era “la cultura nacional, la del porvenir, la que acabará por imponerse cuando la población, siendo etnicamente homogénea, la sienta y comprenda”. Ainda que o antropólogo mexicano estivesse embebido na tradição antropológica do relativismo cultural, e se esforçasse em mostrar que ambas as civilizações possuíam *iguales aptitudes intelectuales* de desenvolvimento, Gamio (2006:95) dizia que o índio:

vive un retraso de 400 años, pues sus manifestaciones intelectuales, no son más que una continuación de las que desarrollaban en tiempos prehispánicos, sólo que reformadas por la fuerza de las circunstancias y del medio. Sucede naturalmente que, por brillante, por asombrosamente desarrollada que haya sido, para su tiempo, la civilización prehispánica, hoy sus manifestaciones resultan anacrónicas e inapropiadas, poco prácticas.

Ou seja, se por um lado os aborígenes deixavam de ser apenas passado para se

tornarem presente, por outro, eles perdiam sua historicidade, seu sentido próprio e singular de ser e estar na história. Se a revolução lograva colocar o indígena na ordem do dia, este deslocamento não se deu sem o preconceito de que às culturas indígenas faltava história, ou melhor, historicidade. Neste sentido, para Gamio (2006), o grande desafio da revolução era construir um atalho que possibilitasse a essas culturas, conduzidas corretamente pela antropologia, a realização de um salto que compensasse seus 400 anos de “atraso”, e, assim, acompanharem a corrida rumo às tentações do progresso ocidental.

Conforme a crítica da historiadora mexicana Itzel Rodríguez (2009), embora o regime revolucionário instaurasse uma antiguidade que se encontrava viva e latente no presente do pós-revolução, *al alcance de la mano*, tal proposição estava ostentada no pré-conceito de que esta antiguidade permanecera intacta e inalterada ao longo dos quatrocentos anos desde a Conquista. Quer dizer, o elemento indígena, uma vez inserido nos cânones do tempo vazio e homogêneo, perdia suas feições históricas e culturais, tornando-se um ser eterno e a-histórico, incapaz de transformar-se no tempo e de interatuar com outros grupos e sociedades a partir de seus próprios meios e condições (Itzel Rodríguez, 2009).

A preocupação e a novidade que a obra de Gamio trouxe foi a de pensar as populações indígenas, apesar de carentes de historicidade, como grupos dotados de cultura e valores diferenciados, que, se não submetidos a uma mirada cuidadosa e especializada, cairiam nas generalizações errôneas e abstratas de um juízo ausente de fundamentação científica e epistemológica. Isto quer dizer que um olhar despercebido e não especializado estaria incapacitado para compreender a especificidade destes códigos culturais; apenas mediante os conhecimentos técnicos operados pela antropologia eles poderiam ser apreendidos e decodificados corretamente.

Dessa forma, caberia única e exclusivamente à antropologia decifrar e produzir os conhecimentos legítimos acerca dos povos aborígenes, traduzindo-os e tornando-os inteligíveis às categorias de entendimento próprias ao mundo ocidental. Da mesma forma, como já visto, se esses grupos indígenas estavam em posição de atraso e desprivilegio em relação ao Ocidente, isto não se devia mais a causas raciais, mas sim a razões históricas de exclusão e dominação, nas quais as sociedades ameríndias foram

desapossadas de seus próprios meios de progresso e evolução. Daí porque, segundo a teoria gamiana, estas estariam “estacionadas” no tempo, resultando “anacrônicas y inapropiadas” ao tempo do pós-revolução.

Como a natureza de seu “atraso histórico” não estava mais condicionada a uma fatalidade genética, a antropologia serviria como um instrumental teórico para revelar as “verdadeiras” causas de sua anacronia. Dessa forma, a antropologia de Gamio pecava porque os conhecimentos produzidos pela nova disciplina, antes de entenderem os indígenas enquanto grupos autônomos, que criavam respostas originais aos desafios da modernidade, operavam no sentido de construir caminhos estratégicos para possibilitar seu verdadeiro ingresso na civilização de estirpe ocidental.

La civilización europea contemporánea 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 los motivos 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 – una 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 y en particular al etnólogo (Gamio, 2006:25).

Dessa maneira, a antropologia se propunha a investigar e detectar nos aborígenes os motivos pelos quais eles se resistiam a abraçar o mundo das técnicas e do progresso material. Ao querer produzir uma compreensão mútua a partir de um *mestizaje cultural*, Manuel Gamio (2006) desenhava as táticas e estratégias para convencer os próprios indígenas dos privilégios e da “superioridade” da modernidade ocidental. O conhecimento destas sociedades se fazia tão necessário porque elas compunham o grosso da população, estimada em 75% segundo Gamio (2006:7). Desse modo, elevá-las a um novo patamar histórico era na verdade elevar a condição histórica do próprio mexicano. Isto porque, como vimos com Villoro (2002), para Gamio, em sintonia com o nacionalismo do regime revolucionário, o indígena era entendido como parte integrante da massa mexicana, e não como uma realidade estrangeira a ela.

Entretanto, na perspectiva colocada pelo cientista político mexicano Agustín Basave (2011), a *mestizofilia* de Gamio era uma solução que, ao fazer desaparecer as culturas indígenas, as faziam reaparecer sob a forma de *mestizos*. Ao não se enxergar outra saída para os povos aborígenes senão sua inserção na cultura ocidental, a mestiçagem era também uma possibilidade de dar-lhes vida dentro da nova ordem social. Dessa maneira, o ideal *mestizo* se tornava um novo local onde era possível vislumbrar a sobrevivência das culturas indígenas, ainda que metamorfoseadas em uma cultura *mestiza*.

A diferencia de sus predecesores, el interés por el bienestar del indio – vis-à-vis el del criollo o el de la nación en su conjunto – ocupa un lugar preeminente en su cruzada (Gamio) en favor del mestizaje. Ciertamente, pugna por la desaparición de los indígenas, pero lo hace precisamente porque presiente que su suerte como tales no puede ser más negra; en ese sentido puede afirmarse que, más que su desaparición, Gamio quiere su reencarnación en mestizos. Y no sería muy aventurado pensar que su fijación homogeneizante sea efecto y no causa de una visión de la desigualdad étnica como fuente de entuertos. Es esta visión de injusticia la que le inquieta (Basave, 2011:126).

Dessa maneira, à diferença de um Bulnes, um Pimentel ou um Molina Enríquez, o *mestizo* de Gamio oferecia uma alternativa ao indígena que não era aquela propugnada pela máxima evolucionista: *¡Matar o Morir!* (Villoro, 2006:221). Ainda que em forma de pegadas e reminiscências associadas a uma antiguidade remota, o *mestizo* deixava entreaberto em seu interior os vestígios e as marcas de uma temporalidade índia. Mesmo como parte de um tempo que já não era real, o indígena se revelava enquanto um traço, uma marca que o *mestizo* carregaria consigo eternamente: a lembrança de um tempo de outrora.

Entretanto, o futuro não deixava de se constituir em um tempo que era o da modernidade *mestiza*, e o indígena só lhe tinha acesso na forma de uma recordação. Sua existência enquanto tal não lhe era possível porque a sociedade futura demandava um tempo histórico sincrônico a uma modernidade da qual o indígena não era parte. Somente através da máscara *mestiza* o indígena poderia alcançar o novo mundo que ganhava forma. Como explica Basave (2011:126):

contrapuntualmente romântico y pragmático, Gamio llega por último a la conclusión de que el indiano abolengo no desembarazará a sus detentores de su secular carga de infortunio. Tras la máscara mestiza, en cambio, el indio puede colarse al banquete de la modernidad, el del México urbano e industrial que empieza a gestarse en la Revolución. Así, el objetivo del mestizaje ha dejado de ser la eliminación de la amenaza roja, como quería Pimentel, o la prevención de la traición blanca, como pretendía Molina Enríquez, para convertirse en el acceso de los indígenas a la nueva sociedad.

Já dizia Octavio Paz (2009:191), parafraseando a Ortega y Gasset, que “toda revolución es una tentativa por someter la realidad a un proyecto racional. De ahí que el espíritu revolucionario se conciba a sí mismo como una exigencia radical de la razón”. Ora, o tempo nacional fundado pela revolução não podia ser para menos. Ao se produzir um horizonte de expectativas que buscava alinhar a nação mexicana à modernidade capitalista/industrial, o homem concreto se perdia em um modelo de abstração política, no qual toda a multifacetada experiência humana era submetida à razão do homem universal.

O sentido de pertencimento histórico diferenciado, múltiplo e heterogêneo, tal como evidenciado pelo complexo das populações indígenas no México, *una pluralidad inagotable de culturas* (Villoro, 2002), deveria ser apagado da história da nação. Isto porque a nação precisava da sensação de simultaneidade, da co-vivência do tempo “vazio e homogêneo” de Benedict Anderson, no qual todos se perceberiam como partícipes de um tempo comum, coeso, não fraturado. Um tempo em que passado, presente e futuro estivessem alinhados em uma única narrativa e trama histórica, de modo a expulsar para as margens da nação todo regime de historicidade não concomitante à modernidade *mestiza*.

Daí a importância de se evidenciar o papel que a intelectualidade revolucionária, mais propriamente a antropologia de Manuel Gamio, desempenhou na edificação deste novo “Eu” nacional. O Estado revolucionário foi dotado do prestígio e legitimidade necessários para deter o fluxo caótico das balas e consagrar-se como a *nueva religión política mexicana* (Lara, 2010). Por conseguinte, as relações entre antropologia e Estado, entre saber e poder (Foucault, 1975), fizeram do discurso antropológico e da

ciência o único lugar legítimo e possível para se fabular uma imagem verídica acerca das populações aborígenes. Mais do que isso, a antropologia ditaria quem eram e que função elas cumpririam no novo *logos* nacional.

Logicamente, esta nova temporalidade estava longe de gozar da tão requerida homogeneidade cultural. Como vimos com Partha Chatterjee (2007), a nação habitava um tempo denso, descontínuo, heterogêneo. O tempo “vazio e homogêneo” de Anderson existia apenas enquanto abstração de uma falsa totalidade. O tempo das populações reais – os distintos grupos étnicos/culturais que fragmentavam a paisagem mexicana – se dava em uma multiplicidade de fluxos históricos que fraturavam a nação em uma infinidade de gamas e possibilidades. Sem deixar de vivenciar e experienciar as suas peculiares formas de ser e estar na história, os grupos indígenas deslocaram a nação de seu lugar oficial, atualizando-a conforme os códigos culturais prévios à emergência da modernidade nacional (Chatterjee, 2007).

No entanto, se o tempo desta modernidade nacional não era homogêneo, ele era sim hegemônico. E daí resulta a importância de entendê-lo como fruto de relações assimétricas de poder, que se disputavam por detrás das múltiplas redes que edificavam o imaginário nacional. De tal forma, o tempo *mestizo* da nação, que se queria partícipe e idêntico à suposta marcha inexorável rumo ao progresso e à modernidade capitalista, era nada menos do que o projeto de uma pequena elite, que foi, por sua vez, capaz de se apoderar de novas técnicas e instrumentos de poder que a colocou em uma posição privilegiada em relação aos demais grupos socioculturais (Villoro, 2002).

Com isso, temos que a *mestizofilia* de Manuel Gamio era um empreendimento teórico que buscava afinar a nação mexicana com a modernidade europeia sem perder de vista os rastros de suas tradições. Na perspectiva de Basave (2011), era uma forma de dar vida e acesso às culturas aborígenes dentro da sociedade que se gestava, ainda que estas fossem apenas reencarnações de índios em *mestizos*.

Ainda assim, o projeto de Gamio não era uma realidade a se realizar no tempo exato da revolução, mas sim em um tempo pós-revolucionário. A grande crítica de nosso antropólogo se voltava para o seu tempo, que ele denunciava como fragmentado e descontínuo, composto por populações étnica e culturalmente heterogêneas. Como visto acima, a revolução trabalhava incessantemente para a criação da “Futura nacionalidad,

la Futura patria mexicana”. A respeito disto, Gamio (1916:18) acrescentou que:

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.

Assim, para o homem contemporâneo à revolução, a realização plena da nação existia somente enquanto expectativa que se projetava no futuro, revelando, desse modo, os caminhos que deveriam ser seguidos para consumir o projeto nacional. Dessa forma, era desenhado um sentido de historicidade previamente definido, tal e como apontava o horizonte de expectativas que se vislumbrava na época. Para alcançá-lo era preciso ajustar-se aos cânones daquilo que materialmente encarnava as premissas desse futuro e regime de historicidade. O tempo do capital, denunciado por Chartejee (2007), assim como a história com H maiúscula de Octavio Paz (2009) e o tempo do progresso criticado por Benjamin, acabava por se impor como sendo a marcha triunfal da história, aquela que abarcava todas as sociedades, todas as agrupações humanas ao redor do planeta Terra, em um único sentido de historicidade.

Cabia ao Estado revolucionário, e aos intelectuais que trabalhavam para lhe dar prestígio e legitimação, alinhar-se a este regime de historicidade “universal” e ao que ele possuía de mais atrativo: a ideia de progresso e refinamento tecnológico. A revolução era, nesta perspectiva, uma aceleração rumo ao futuro, ao cumprimento diferenciado da máxima porfiriana de Ordem e Progresso, um distanciar-se do passado e um aproximar-se do porvir. Seguramente, a nação mexicana não queria ficar de fora desta grande e portentosa festa, na qual: “los mexicanos, por primera vez en su historia, somos contemporáneos a todos los hombres” (Paz, 2009:252).

2.3 Significar o outro para dominá-lo.

Es axiomático que la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. 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.

Manuel Gamio. *Forjando Patria*

O antropólogo brasileiro Carlos de Souza Lima remete nossa discussão a um lugar que pinçamos ao longo de todo o trabalho e que é aqui essencial: o do poder. Dialogando incessantemente com o trabalho de Foucault, Souza Lima coloca o ato de lidar com a alteridade como um exercício de poder que, diante da necessidade de relacioná-la e apresentá-la a uma comunidade imaginada como nacional,³⁶ submete o outro a categorias exteriores de significação que cumprem um papel de domínio e regulação. Isto é, o saber sobre o outro e seu respectivo entendimento são necessários para subordiná-lo a um estatuto jurídico/político que legitima a ação do conquistador sobre o conquistado (Souza Lima, 1995).

Ainda que o trabalho de Souza Lima esteja voltado aos organismos e instituições indigenistas criados no Brasil do século XX – concebidos para monopolizar o gerenciamento das políticas indigenistas brasileiras –, sua abordagem nos traz luz para ajudar a pensar também o caso mexicano. Ora, o autor começa seu livro lembrando justamente que o México, a partir da revolução de 1910, foi o país pioneiro em dotar o termo *indigenismo* de uma investidura moderna na América Latina. O *I Congreso Indigenista Interamericano*, ocorrido em *Patzcuáro*, em 1940 no México, norteou os programas e as orientações ideológicas dos organismos brasileiros encarregados de administrar a questão indígena no país.³⁷

A referência que o autor faz à marcha para o oeste no período Vargas contém paralelos com as políticas educacionais mexicanas do secretário de educação pública do

³⁶ Souza Lima estará dialogando constantemente também com Benedict Anderson quando se refere às nações como comunidades políticas imaginadas (Souza Lima, 1995).

³⁷ Estamos referindo-nos ao que primeiro se chamou de SPI – Serviço de Proteção aos Índios –, criado coincidentemente em 1910, e que se desdobrou na FUNAI – Fundação Nacional do Índio – no início da ditadura militar (1964-1985) no Brasil (Souza Lima, 1995).

governo de Álvaro Obregón, o filósofo já citado Jose Vasconcelos.³⁸ Ambos os projetos governamentais tinham a ambição de cristalizar o imaginário nacional em uma identidade sólida e compacta; tratava-se de povoar o interior do país com políticas uniformizadoras que fizessem do Estado uma espécie de polvo que submetesse toda a extensão do território nacional ao poder de seus tentáculos.

A ideia de poder deve ser entendida não apenas como aquilo que reprime, coage e castiga, mas também como uma positividade que constrói a noção do real, algo constituinte da própria organização sociocultural, subjacente à necessidade de ordenação do mundo, sua apreensão e codificação. Não se trata de oprimir o homem e retirá-lo de seu convívio social, mas de produzir tecnologias e procedimentos de gerenciamento e regulação de sua vida em sociedade, dotando-a de ordem e organicidade.³⁹ O poder, por sua vez, exige um saber, uma necessidade de se construir códigos conceituais que determinem e restrinjam, ainda que provisoriamente, os significados dos objetos reclamados. Sobre eles se exerce um monopólio, um discurso socialmente investido de autoridade que exclui e deslegitima outras possibilidades de verdade e inteligibilidade (Foucault, 1986).

Como exposto no primeiro capítulo, os significados historicamente consagrados às sociedades indígenas – nos quais a Igreja e as ordens missionárias exerceram um papel protagonista – estavam saturados de tal maneira que, no início do século XX, não mais serviam de paradigma explicativo para estas mesmas sociedades. O século XX demandaria outra ordem de decodificação do mundo aborígene. Tendo a igreja perdido

³⁸ Como já visto, com o término da revolução, em 1920, José María Albino Vasconcelos foi nomeado ao cargo de Secretário de Educação Pública pelo então general/presidente Álvaro Obregón. Com Vasconcelos à frente da Secretária de Educação, se levou a cabo um ambicioso projeto de difusão cultural no interior do país, com programas de instrução popular, edição de livros e promoção da arte e da cultura: as chamadas *Misiones Culturales*. Através dos *Maestros Rurales*, um novo ideal de professor inspirado no sacrifício dos missionários do período colonial, “un apóstol de la educación”, como dizia Vasconcelos, foi montada uma ampla malha escolar que se adentrou em quase todo o território nacional, com o intuito de educar e formar as massas mexicanas segundo a concepção histórica e identitária consagrada pela revolução (Florescano, 2005).

³⁹ No entanto, é importante não perder de vista a noção de micro poder em Foucault, ou de poder periférico ou molecular, isto é, poderes que não são somente uma correspondência de um poder central, mas que atuam através de redes relativamente autônomas e que obedecem às lógicas particulares e provisórias de suas capilaridades e dos espaços onde interagem. Assim, poder não é um objeto, algo fixo; é antes de tudo uma relação, movente e escorregadiça, que não se situa em um ponto específico, mas que se dissemina por toda a estrutura social (Foucault, 1979).

espaço e prestígio na definição e jurisdição da categoria índio, o Estado se ocupou de outras vias discursivas para manter estas sociedades domesticadas e submissas ao projeto de nação – leia-se domínio nacional. A antropologia, que no México praticamente se confundia com o *quehacer indigenista* no período aqui enfocado, surgiu para preencher este novo vazio conceitual, que precisava ser atualizado às demandas históricas da época.

A contribuição da abordagem de Souza Lima está em pensar uma espécie de continuidade, obviamente marcada por rupturas, entre a lógica das guerras da Conquista – século XVI – e as políticas indigenistas de início do século XX. As políticas indigenistas e o próprio discurso antropológico, no início do século passado, estavam pautados em uma estrutura de matriz militar, que tinha por função edificar táticas e estratégias de conquista e subordinação do outro (Souza Lima, 1995). Assim como nas invasões seiscentistas, o Estado moderno, auspiciado pela prática antropológica, declarou guerra às agrupações indígenas que ocupavam os territórios localizados no interior de suas fronteiras nacionais. No entanto, não era mais uma guerra em que se utilizavam as armas e a coerção física, mas sim uma “guerra reelaborada”, mediada agora pela persuasão das palavras e camuflada sob um discurso de proteção e de paz nacional. Remetendo-se ao que o antropólogo chamou de poder tutelar, aquele que tutela as chamadas “populações de relativa incapacidade”, Souza Lima (1995:43) diz que:

o poder é uma forma reelaborada de uma guerra, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um “eu” e um “outro” afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a conquista, cujos princípios primeiros se repetem – como toda a repetição, de forma diferenciada – a cada pacificação.

Desse modo, a assimilação do índio no século XX passava a ser uma repetição diferenciada da Conquista do século XVI. A dimensão bélica da guerra era deslocada para uma dimensão simbólica, convertendo-se em uma “guerra sublimada, presente a retórica, ausente a violência da força física” (Souza Lima, 1995:61). A antropologia e o

discurso indigenista se convertiam, assim, em um novo instrumento de guerra, capaz de criar as condições necessárias de um saber sobre o outro que o dominasse, produzindo um arsenal teórico que fornecesse as respostas adequadas à eficácia de sua conquista.

Ao conquistador também se fazia necessário apreender o ambiente onde se desenvolveria a guerra, as possibilidades de intercruzamento e as condições de receptividade cultural entre os grupos envolvidos. O conhecimento prévio das formas de comunicação possíveis entre grupos diferenciados era fundamental para se desenhar no imaginário alheio uma imagem poderosa de si, que transmitisse com eficácia a ideia de superioridade cultural e corrigisse qualquer distúrbio ou desvio não concomitante à impressão que se queria projetar. Por isso os tradutores, os interlocutores culturais – que produziam o que Souza Lima (1995) chamou de “teatro da interação” – eram de suma importância na decisão da batalha. Eles dariam a conhecer as condições nas quais se materializaria a guerra, abastecendo de informação os grupos envolvidos e fazendo valer a máxima de Todorov (1988:101) quando dizia que a conquista da informação levaria à conquista do reino.

Uma vez consumada, a guerra provocava um reordenamento dos sentidos e dos significados culturais anteriores ao combate, edificando uma nova teia de relações sociais nas quais as identidades culturais dos grupos derrotados eram inseridas no interior de circuitos sociais mais amplos. Em função da necessidade de se administrar o butim gerado pela batalha, ganhava corpo a ideia de uma totalidade política/cultural homogênea e inclusiva – no caso do México e do Brasil – que se corroborava através da forja de uma suposta correspondência entre comunidade política e comunidade étnica (Souza Lima, 1995). Redefinido o *locus* cultural e o lugar consagrado às tradições, articulava-se, em seguida, hierarquicamente, uma superposição das tradições conquistadas, que passavam a ocupar lugares distintos de valores e participação no ato de se imaginar a nação. Estes distintos lugares de pertencimento poderiam ser acionados ou não dependendo do contexto relacional em que a nação se encontrava, das necessidades específicas de constituir singularidades, traçar similaridades ou diferenças em relação a outras comunidades políticas imaginadas.

Havia que se evidenciar os modos simultâneos de pertencimento e exclusão dos diversos grupos que compunham as respectivas comunidades imaginadas; isto é, a

coexistência de funções diferenciadas, ou aquilo que Gilles Deleuze chamou de diagrama intensivo e intermediário: a coexistência de um tempo virtual e real que engendrava e atualizava formas díspares e provisórias passíveis de serem formalizadas nas relações de poder envoltas na construção da nação.⁴⁰ Como dissemos anteriormente, a ideia de nação é algo movente e fluido, que forja identidades circunstanciais conforme a conveniência do contexto em que se encontra (Stuart Hall, 2011). Ela é marcada por múltiplas possibilidades de conferir identidade e significado a si mesma. O próprio contexto relacional faz com que determinadas características sejam ressaltadas e outras, não convenientes à imagem que se quer projetar, sejam omitidas. Assim como a imagem produzida pelo espelho, o indígena/subalterno é aqui uma figura presente ao mesmo tempo que ausente; ele existe enquanto reflexo, virtualidade. A nação passa a ser, dessa maneira, uma categoria inclusiva e exclusiva simultaneamente (Souza Lima, 1995).

A ideia de *colonialismo interno* ajuda a meditar sobre as relações entre estes diversos grupos, tempos e espaços divergentes que se digladiam e se negociam no interior da nação. Tal categoria nos é pertinente para se visualizar uma sobrevivência entre as lógicas e dinâmicas próprias aos períodos de dominação colonial – séculos XV ao XVIII nas Américas e séculos XIX-XX na África e Ásia – e a edificação dos Estados-Nacionais na América-Latina no século XIX.⁴¹ Referindo-se ao momento histórico das chamadas guerras de independência na América Latina, Bartolomé (1998:179) sinalizava que: “Pronto los sectores emergentes advirtieron que sus

⁴⁰ O conceito de diagrama, meditado tanto por Deleuze como por Foucault, pode ser pensado como um mapa, ou uma máquina abstrata, que cria diferenças a partir de uma relação entre um exterior e um interior, uma vibração de forças de tensões entre um tempo virtual e um tempo real. O virtual é a possibilidade potencial constante de múltiplas forças serem materializadas em um determinado corpo, ou em um determinado órgão, tornando-se real e conferindo individualidade e sentido ao que antes era uma “zona turbulenta e tempestuosa”. O real é apenas uma forma acidental do virtual, de tudo aquilo que poderia vir a ser e que pode vir a ser em qualquer momento através de uma forma diferenciada. O espaço interior, como coloca Foucault, é um espaço co-presente ao exterior, uma forma diferente, porém análoga a esta, sua repetição diferenciada. Exterior e Interior são ambos integrantes do virtual e do real, partes de um tempo que é passado, futuro e presente simultaneamente. Teyssot, 2012. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus07/?sec=3&item=1&lang=pt>. Acesso em: 16 Jun. 2013.

⁴¹ Aqui fazemos uso da ideia de Colonialismo Interno a partir de diferentes perspectivas intelectuais, desde sociólogos e antropólogos como Rodolfo Stavenhagen, Gonzales Casanova, Anibal Quijano, Bonfil Batalla, etc. até críticos literários e cientistas políticos relacionados aos estudos pós-coloniais: Homi Bhabha, Edward Said, Partha Chatterjee, etc.

revoluciones no habían sido sólo contra los españoles sino también contra los indios; no podía haber nuevos señores si éstos carecían de vasallos”. Assim, a própria construção nacional passava pela necessidade de se criar uma nova ordem hierárquica que reatualizasse, incessantemente, uma relação assimétrica de poder, iniciada, por sua vez, no período colonial.

Conforme exposto ao longo da dissertação, os grupos que se apropriavam da máquina estatal e que compunham as novas elites políticas utilizavam-se das imagens e dos saberes fabricados acerca dos “seus outros” como formas de se imaginarem pertencentes a comunidades nacionais peculiares, coesas e congruentes. Dessa forma, os grupos hegemônicos eram os únicos autorizados a exercer o domínio e a regulação das populações subalternas, monopolizando seus usos e abusos (Villoro, 1996). Por conseguinte, com o transitar da época colonial para o período das independências latino-americanas, as populações indígenas continuavam subjugadas a forças externas de coação, nunca sendo consultadas e percebidas enquanto comunidades políticas diversas e portadoras de demandas particulares.

Paradoxalmente, as formas que os grupos indígenas encontraram de se imaginar e de se sentir como parte integrante da nação consistiam em estratégias elaboradas de resistência e subversão ao local cultural que lhes fora imposto. Tratava-se de espaços nos quais os subalternos gozavam de criatividade e relativa autonomia, exigindo que o imaginário hegemônico de nação se reconfigurasse a cada instante. Estes espaços se transformavam em campos de batalha e interação nos quais a localidade nacional era sempre disputada e renegociada numa luta desequilibrada de poder. Ainda que esta conflitualidade pudesse ser pausada por intervalos de “paz”, estabilidade e negociação, “o poder político, ao se fazer a paz, reatualiza a guerra sob diferentes modos” (Souza e Lima, 1995:44).

Ora, a partir de 1920, com a chegada das facções de Sonora ao poder, surge a necessidade de se por fim à guerra revolucionária e de se construir uma trégua que possibilitasse a emergência e a estabilidade do novo regime. Para isso, o regime do pós-revolução fora investido de prestígio e legitimidade, configurando-se no imaginário nacional como aquele que, ao reatar os laços com seu passado indígena pré-hispânico, restituía à nação sua “verdadeira” fundamentação histórica (Florescano, 2002). A ideia

de uma mexicanidade, coesa e unitária, serviu aos propósitos políticos destes respectivos grupos para interromper a pugna armada e deslocar o conflito para uma dimensão sublime (Roger Bartra, 2007). Desse modo, a antropologia foi convertida em uma nova ferramenta política, que legitimou a substituição das armas pelo discurso científico como o novo mediador das pugnas políticas/culturais.

Como acabamos de ver, este novo paradigma explicativo acerca das sociedades indígenas, auspiciado pela ciência como o único discurso revelador de verdade acerca destas sociedades, estava atravessado por um anseio de subordiná-las a uma disciplina e a uma regulação que consistia, por sua vez, em uma vontade de controle e dominação. Como afirma Foucault (1986), o desejo de categorizar e dotar o mundo e seus objetos de sentidos e significados exclusivos representava, antes de tudo, uma vontade de poder. O Estado que nascia com a revolução necessitava de uma base e de uma ostentação ideológica que o fundamentasse dentro dos pressupostos chave do Estado-Nação, tal como colocado pelos dois grandes acontecimentos que refundaram a modernidade e o próprio sentido de nação na época: a revolução francesa e a independência estadunidense. Constituído por grupos de origens, línguas e tradições diferenciadas, e atravessado por divisões étnicas, religiosas, econômicas e culturais ainda mais profundas, o país foi compelido a imaginar um projeto coletivo integrador.

A ambição de se criar um Estado soberano converteu o território, o povo e as transformações da sociedade no centro do projeto histórico nacional. A história e a antropologia receberam, literalmente, o encargo de iluminar a origem, explicar os fundamentos e submeter a alteridade a um arsenal teórico/conceitual que a descapitava de ter voz própria e autonomia (Florescano, 2005). A apelação à História se converteria em uma estratégia narrativa que subtraía suas fraturas e dissonâncias para afirmar uma ordem uniformizadora de tempo e espaço, com elementos selecionados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dessem coerência, dramaticidade e eloquência. Conforme Bhabha (2010), as costuras e os retalhos culturais usados para preencher os espaços esvaziados de poder são frequentemente invenções históricas arbitrárias, frutos de relações desequilibradas de forças e interesses.

Como visto ao longo do trabalho, é preciso captar a ordem do conflito e situar a nação como parte de um programa que pertence a uma pequena elite capaz de se

sobrepôr aos demais grupos com os quais ela necessita se vincular. Com a instauração do regime revolucionário, o projeto nacional, apesar de toda a pompa em torno da questão indígena, se revelava submerso nos conceitos abstratos e universais (leia-se ocidentais) estipulados pela experiência europeia, e que produziam um verdadeiro divórcio entre o Estado e a sociedade (Villoro, 2002).

De acordo com a crítica de Villoro (2002), o projeto de nação revolucionário foi realizado sem o consentimento e a participação efetiva dos grupos que não eram parte das novas esferas de poder. Eram projetos específicos de grupos que mantinham vínculos estreitos com a Europa e que serviam como respostas para legitimar as Américas como sociedades que possuíam o mesmo grau de valor e grandeza próprios do Velho Mundo (Villoro, 2002). Nesse sentido, o modelo nacional estava referenciado numa concepção eurocêntrica, homogênea e linear da história, e que até o momento presente continuou fabricando estereótipos de nacionalidade.

O perfil de nação emergente no pós-revolução nos traz à tona todos esses problemas. Ainda que ao nível do discurso e do imaginário se reconhecesse o outro como protagonista ou como participante fundamental do percurso histórico nacional, na prática ele continuava marginalizado dos espaços de poder. O espaço de fala e de articulação do outro devia estar sempre supervisionado e condicionado pelo olhar daqueles que compunham os quadros e os poderes oficiais - de outra forma estes espaços “marginais” seriam esvaziados de prestígio e legitimidade.

A nação converter-se-ia, então, em um lugar de negação da alteridade, de anulação das diferenças culturais, apoiado em um discurso de soberania nacional que reificava seu monopólio e autoridade sobre as populações reclamadas como seus objetos exclusivos de legislação. A antropologia, conseqüentemente, cumpriu um papel essencial de se ocultar uma rede de colonialismo interno dentro da nação, propiciando um saber sobre o outro de modo a legitimar sua subalternidade nas relações socioculturais. Dessa maneira, este saber passava a exercer um direito privativo de delimitação, controle e definição da categoria índio, criando espaços auspiciados por uma malha estatal que cumpria a função de deliberar sobre as normas circunscritas a cada área.

3. *Hacia un México Nuevo*

3.1. O Cardenismo e a promessa do tempo revolucionário

Parecían agotadas las fuentes de nuestro optimismo. En cinco lustros han desfilado por el suelo mexicano pujantes revoluciones que alentaron nobilísimas ideales y encendieron el entusiasmo de los hombres honrados; pero sus más altos principios fueron frecuentemente conculcados por prevaricaciones indignas, claudicantes retrocesos y traiciones sin nombre, que casi se perdió la esperanza de ver resurgir la doctrina revolucionaria, otra vez erguida, honesta, redentora. Era ése un pesimismo injusto, pues tenía que venir y tanto que ha llegado para el pueblo, el brillante amanecer que tanto anhelaba. Inmaculado patriotismo, rectitud y energía que hacen añorar a Juárez, inspiran hoy al Poder Público, reviven ideales, señalan el rumbo.

¡Un México Nuevo empieza a vivir!

Manuel Gamio – *Hacia Un México Nuevo*

Como colocado pelas antropólogas María Ana Portal e Paz Xóchitl Ramírez (2010), ao começar os anos 30, a sociedade mexicana se viu atravessada por uma nova onda de euforia cultural, que tinha como foco a promoção da individualidade e do ser *de lo mexicano*. Organizaram-se feiras, desfiles, concursos e semanas nacionalistas que, espalhadas em diferentes estados da República, buscavam exaltar e dar congruência ideológica ao sentido de mexicanidade forjado pelos governos revolucionários. O teatro político e popular também se mostrou de uma importância crucial. Aí estavam representadas personalidades estereotipadas facilmente reconhecidas pelo público: o povo, os militares, o aspirante ao poder, o deputado bajulador, etc. (Maria y Campos, 1996, citado por Ramírez Sanchez y Portal Ariosa, 2010:129).

O indígena foi constantemente reivindicado como protagonista de importantes obras teatrais. *El indio mexicano* se transformou no referencial de trajes e vestimentas, assim como de um sentimento e expressão de humor que lhe seriam característicos (Ramírez Sanchez y Portal Ariosa:128). O cinema, a música e as artes plásticas também evidenciaram uma série de estereótipos culturais que possuíam o estatuto de *lo auténtico mexicano*: o charro, o tapatío, la indita (Florescano, 2005).

A nova comoção nacionalista era parte do programa dos governos do *Maximato* – Emilio Portes Gil (1928-1930), Pascual Ortiz Rubio (1930-1932) e Abelardo Rodríguez (1932-1934) – e desempenhava uma função vital na legitimação teórica do

recém-fundado Estado revolucionário. Diante da recessão econômica nos Estados Unidos em 1929, o projeto do liberalismo clássico capitalista foi posto em xeque e a economia mexicana, fortemente dependente das relações econômicas travadas com seu vizinho do norte, se viu debilitada e confrontada com uma inesperada crise em sua história. Em função das novas medidas protecionistas adotadas pelo governo de Herbert Hoover (1929-1933), o grande volume de matérias primas e bens manufaturados mexicanos destinados aos Estados Unidos caíram drasticamente. As inversões estrangeiras no país começaram a despencar e, entre 1929 e 1932, as cifras do Produto Interno Bruto (PIB) mexicano descenderam a 17,6%.⁴²

Diante desse panorama economicamente fragilizado, a apelação nacionalista a um mexicano uno, portentoso e inabalável era parte também de uma estratégia que visava encobrir a precariedade econômica do país e não permitir que uma nova onda de violência sacudisse e fragmentasse a nação. Frente à incapacidade de reconstruir economicamente o país, grande parte dos esforços do nascente Estado revolucionário se direcionaram à sua reconstrução ideológica. Os intelectuais desempenharam, neste cenário, um papel indispensável.

Não obstante, a crise afligida ao Estado mexicano não era apenas econômica, mas também política. O *Maximato* mostrou-se ineficiente em dar respostas concretas à demanda, tão cara à revolução, de justiça social. O programa de reforma agrária ainda era muito tímido e a estrutura da propriedade da terra permanecia praticamente intacta. Antes que brindar uma justa reparação da terra à população mexicana, o reparto agrário do *Maximato* preferiu apaziguar e dissolver os velhos conflitos políticos que assolavam o país. A política agrária obedecia a um critério nitidamente conservador que via na propriedade da terra não a possibilidade de se realizar equidade social, mas de se aumentar o ritmo e o volume da produção agrícola.

As relações laborais entre capitalistas e operários tampouco foram dignas de um avanço substancial. O proletariado urbano ainda se encontrava submerso às antigas formas de exploração do trabalho, destituído de garantias fundamentais, como salários dignos, jornada de 8 horas, o direito à greve, etc. As reformas socioeconômicas

⁴² Consultado em <http://gacetadecienciapolitica.itam.mx/wp-content/uploads/2012/11/6.Gran-depresion.pdf>, no dia 14/03/2014 às 13h20min.

promulgadas pela constituição de 1917, como a reforma agrária, a regulação das condições de trabalho, a nacionalização dos recursos da terra e do subsolo, etc., não se viram cumpridas, e a ideia de que a revolução estava sendo traída começou a crescer e a ganhar adeptos nos diferentes setores da sociedade.

É dentro desse contexto que, em 1934, Lázaro Cárdenas aparece como o novo condutor da nação. Se, ao princípio, o antigo governador do estado de Michoacán mostrou-se fiel e partidário da política de Plutarco Elias Calles, o novo presidente da República, rapidamente, afastou-se do programa político do *Jefe Máximo de la revolución*, até romper definitivamente com seu antigo aliado. Com Cárdenas no poder, começou a gestar-se um inusitado momento político no país. Os ânimos e ideais da revolução pareciam renovar-se e o cardenismo passou a reclamar-se como o legítimo continuador e executor das “verdadeiras causas” propugnadas pela luta revolucionária. O slogan do anarquista Ricardo Flores Magón, *Tierra y Libertad*, que Emiliano Zapata transformou em sua bandeira política durante a revolução, por fim convertia-se na grande meta política a ser conquistada pelo Estado. A revolução reaparecia no cenário político nacional como o movimento histórico que daria ao mexicano seu genuíno e profundo sentido de pátria e justiça social. Segundo a jornalista Hilda Muñoz (1976:14):

la Revolución (es) el movimiento social que penetra a los móviles más hondos del concepto vital de patria. Es la Revolución la que asigna a la organización económico-social de las colectividades la conciencia unitaria que debe poseer. Es ella también la que vincula el dolor y los anhelos de las generaciones presentes con las nobles luchas de las pretéritas. Nace de aquí el fructífero sentido de la continuidad histórica de la Revolución, nace también una activa solidaridad conceptual que ha derivado su profunda conciencia de los dictados de la realidad.

O cardenismo transformava a revolução de 1910 em um capítulo inédito da história mexicana, no qual todos os mexicanos estariam reagrupados em uma sólida e idêntica unidade social. Seu regime era a promessa de se dar continuidade e concretude aos *nobilísimos ideales* (Expressão de Gamio, 1987:19) da revolução, que dariam, ao mexicano, consciência de si enquanto sujeito histórico e nacional. A utopia de Lázaro Cárdenas consistia na esperança de se materializar o pacto social criado pela revolução,

no qual as multidões camponesas e proletárias deveriam ocupar um lugar de prestígio social e protagonismo político ao lado do Estado. Ora, este era um pacto que fora engendrado no ápice das contendas revolucionárias, a constituição de 1917, mas que nunca havia sido desatado inteiramente. A revolução se convertia, assim, em um acontecimento que ainda não se havia realizado em sua totalidade. Seu propósito e legado histórico eram como uma criança que não havia chegado à idade madura. Nesse sentido, os governos revolucionários que precederam a Cárdenas no poder eram acusados de manter vivo as velhas práticas clientelistas do caciquismo paternalista de Porfirio Díaz. Cabia a Lázaro Cárdenas e seus aliados políticos eliminá-las definitivamente do país.

No debemos – dijo el general Cárdenas al clausurar su actividad electoral – dar por terminados los compromisos de la Revolución, la que debe usar del poder para la depuración y renovación constante de sus hombres y de sus principios, obrando con el mismo espíritu de sacrificio y de limpia intención que se tuvo en los momentos de combate por la destrucción del viejo régimen. Para ello es indispensable en los hombres públicos la misma honestidad que la impuesta en los días iniciales (Cárdenas, Manifiesto de 30 de Junho de 1934, Durango, Dgo. citado por Muñoz, 1976:20).

Essa mensagem de Cárdenas era uma crítica e reproche ao seu antigo amigo e aliado político, o ex-presidente Plutarco Elías Calles, e ao período, já citado no texto, em que exerceu pleno domínio político: o *Maximato*. O novo presidente eleito colocava-se a favor da extinção do caudilhismo militar, mas, sobretudo, do caudilhismo político, o que representava, para Cárdenas, um perigo ainda mais nocivo e iminente para a nação. Apesar da diferença radical que separava o regime de Cárdenas do *Maximato*, o cardenismo tornava seu o conteúdo político legalista do famoso “Mensaje Presidencial” do general Elías Calles, proclamado em 1928. Nesse sentido, o cardenismo proclamava uma República de leis e instituições, unida em torno do mito da família revolucionária e livre da violência das facções armadas.⁴³ Do mesmo modo, a constituição de 1917

⁴³ No dia 1º de Setembro de 1928, dias antes de terminar o seu mandato, o então presidente Plutarco Elías Calles pronunciou seu último discurso diante do congresso, invocando o país a inaugurar outro capítulo em sua história, deixando de ser um país de caudilhos para se tornar um país de instituições. O chefe máximo da revolução dizia: “[...] quizá por primera vez en su historia se enfrenta México con una

constituía-se na carta máxima da revolução e precisava ser cumprida restritamente. Ela representava a culminação dos interesses da coletividade nacional contra qualquer autoritarismo ou paixão individual.

As metas do Estado cardenista estavam fixadas no Plano Sexenal do *Partido Nacional Revolucionario* (PNR). Neste plano vislumbrava-se a transformação da economia agrária, dos serviços públicos, da salubridade e da educação. A democracia política era substituída por uma democracia de carácter social, na qual o Estado se comprometia em regular a economia do país e reparti-la equanimemente entre toda a população (Muñoz, 1976:16). Para isso, o cardenismo se apoiava nos três artigos da constituição de 1917, o 3º, o 27º e o 123º, que eram considerados os mais simbólicos e fiéis à causa revolucionária e que tocavam nos pontos mais sensíveis e polémicos da realidade mexicana: a educação pública, a nacionalização dos recursos do território e do subsolo e a regulamentação do trabalho e da previdência nacional.

Segundo o artigo 3º da constituição, a educação devia ser obrigatória, pública, laica e gratuita. Além desses quatro pontos, Lázaro Cárdenas agregava ao artigo um novo ponto estratégico que definia seu programa educativo: “La educación que imparta el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios (...)” (Citado por Muñoz, 1976:83). O Estado assumia para si o monopólio e a exclusividade de difundir, por todos os rincões do país, um programa de educação massiva que reificava o ideal de pátria revolucionária e colocava o conhecimento a favor da emancipação da classe trabalhadora.

O projeto educacional nacionalista de início dos anos 20, quando Vasconcelos assumiu a direção da *Secretaría de Educación Pública* (SEP), era retomado com um novo vigor nacionalista e revolucionário. O *maestro rural*, peça-chave do programa cultural vasconcelista, era novamente revestido do espírito missionário, empregado por Vasconcelos nos anos 20, que incumbia o professor de travar “una santa cruzada contra

situación en la que la nota dominante es la falta de “caudillos”, [lo que] debe permitirnos orientar definitivamente la política del país por rumbos de una verdadera vida institucional, procurando pasar, de una vez por todas, de la condición histórica de *país de un hombre* a la de *nación de instituciones y de leyes*”.
Consultado em

http://www.bicentenario.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1063:01-de-septiembre-de-1928-plutarco-elias-calles-declara-el-fin-de-los-caudillos-y-el-inicio-de-las-instituciones&catid=121:septiembre&Itemid=222 às 17:00 horas do dia 10/03/2014.

la ignorancia” (Vasconcelos, citado por Florescano, 2005:303). A educação socialista forjava um sentido de transformação social que se pautava na deificação do trabalho. Por meio da criação de um magistério revolucionário, o *maestro rural* deveria fomentar a preparação técnica do camponês e do proletariado, de modo a capacitá-los a explorar novas fontes produtivas e a participar diretamente na direção de empresas economicamente estratégicas para o desenvolvimento do país. Assim, por intermédio da capacitação técnica, o operariado e o campesinato libertar-se-iam do jugo capitalista e assumiriam, paulatinamente, o comando dos meios e dos instrumentos de produção. O indígena também era um alvo proeminente da política educacional do cardenismo. Tratava-se de elevá-lo ao patamar do novo cidadão político requerido pelo regime revolucionário. O antropólogo Moisés Sáenz, como subsecretário da SEP no início dos anos 30, resumiu o propósito educacional de sua época da seguinte forma:

Nuestra tarea es civilizar, nada menos; elevar el nivel de las masas, hacer del indio uno de nosotros; organizar al país; elevar el nivel de la vida; mejorar el estado económico del obrero y del campesino; convertir los elementos técnicos, sociales y políticos de México en una sola nación (Citado por Florescano, 2005:351).

Dois anos antes de Cárdenas assumir o poder, em 1932, a *Secretaría de Educación Pública* publicou uma revista que levava justamente o nome daquele que era considerado o apóstolo e o braço executor do programa educacional dos anos 30: *El Maestro Rural*. Por intermédio da revista, criou-se no imaginário coletivo mexicano uma nova imagem do camponês que o associava a três figuras incompatíveis e contraditórias. O camponês era, simultaneamente, um ser bucólico, um ser antiquado e um agente revolucionário (Florescano, 2005:351). Essa última imagem, não obstante, seria aquela que o regime de Lázaro Cárdenas transformaria, junto ao proletariado urbano, no ícone da revolução. O camponês representava, para o cardenismo, uma unidade de produção eficiente, vinculada aos avanços tecnológicos do mundo industrial e aos alcances sociais da revolução. O camponês, “construído materialmente por la reforma agraria”, passava a ser o produto simbólico da era revolucionária, a consciência social do reparto agrário e das possibilidades históricas desatadas pela revolução.

Ora, o problema essencial da economia mexicana, que a revolução prometia solucionar, era justamente a questão agrária. Nesse sentido, o cerne do Plano Sexenal consistia-se em fazer deste novo campesinato o principal alvo das políticas agraristas, devolvendo-lhe a terra e as riquezas nacionais. Com o amparo do artigo 27, promulgava-se a lei de expropriação dos bens energéticos estratégicos nacionais, até então em mãos da iniciativa privada, e punha-se em marcha um radical e ambicioso projeto de reforma agrária, que teria como pedra fundamental a pequena propriedade comunal representada pelo *ejido*. Em nome dos interesses de utilidade pública e nacional, as terras de agricultura comercial foram expropriadas e destinadas ao *ejidatario*, reservando-se ao Estado o direito de propriedade. Em seis anos foram distribuídas cerca de 18.4 milhões de hectares a mais ou menos um milhão de famílias. Do mesmo modo, em 1937, foi levado a cabo a nacionalização das ferrovias e, no ano seguinte, a do petróleo (Chavéz, 2002:383).

Lázaro Cárdenas estava convencido de que o futuro do país estava depositado no seio dos *pueblos* aferrados ao cultivo da terra. Segundo Ramon Beteta, então subsecretário de Relações Exteriores e um dos principais ideólogos do regime de Cárdenas, o projeto cardenista buscava uma “industrialização consciente”, “um México de *ejidos* e pequenas comunidades industriais” (Citado por Aguilar Camín e Lorenzo Meyer, 2000:183). A indústria devia estar subordinada às necessidades evidenciadas pelo mundo rural. O ideal de desenvolvimento econômico não podia estar desvinculado do projeto de reforma agrária e justiça social. Nesse sentido, a doação de terras não se resumia unicamente ao propósito de suprimir o problema da fome e alimentação. A revolução cardenista acreditava que a terra resolveria o problema econômico dos trabalhadores, fazendo da pequena propriedade *ejidal* o novo elemento de produção que incrementaria o nível socioeconômico das populações rurais e aceleraria o próprio crescimento do país.

No entanto, se a utopia cardenista procurava ir além do modelo industrial de produção capitalista, ela nunca se propôs a enveredar pelo caminho soviético. O próprio Cárdenas afirmou que o “socialismo mexicano” era um movimento que “se aparta por igual de las normas anacrónicas del liberalismo clásico y de las que son propias del comunismo que tiene como campo de experimentación la Rusia soviética.” (Citado por Muñoz, 1976:36). Mais do que isso, Alicia Hernandez (2002:385) nos diz que o plano

agrário do cardenismo, em nenhum momento, se propôs a abolir o predomínio capitalista sobre a economia mexicana, muito menos entregar os meios de produção à classe operária. O período estava regido por um sistema de economia mista no qual o Estado ocupava uma posição estratégica, redistribuindo seu ingresso e buscando um equilíbrio sociopolítico.

Para a autora, o Estado cardenista não se constituía como essencialmente agrarista. Ainda que o *ejido* pudesse desempenhar um papel indispensável na construção da nova economia, o plano de ação do governo também se caracterizou pelo fortalecimento de um mercado interno através do desenvolvimento da agroindústria e da manufatura. O fundamento do cardenismo estaria, assim, muito mais afeito à fabricação de um Estado poderoso que interviria diretamente nos eixos centrais da economia: energia, eletricidade, petróleo, comunicações e setor financeiro. O Estado chegava até mesmo a ocupar, em determinadas áreas econômicas, a função de proprietário dos meios de produção (Chávez, 2022:385-386).

O grande desafio colocado diante de Lázaro Cárdenas era solucionar a eterna tensão e dicotomia que existia entre crescimento econômico e justiça social. Nesse sentido, o cardenismo não hesitou em fortificar as políticas públicas de valorização das classes operárias e camponesas e equiparar as demandas de cunho social àquelas de desenvolvimento econômico. A industrialização do país era incentivada somente e quando associada a um programa político de fomentação às políticas sociais.

Porém, como coloca Héctor Aguilar (2000:183), independentemente da natureza política do cardenismo, o processo de industrialização no México era uma realidade já consolidada e irrefreável. A incipiente burguesia nacional, industrial e capitalista conseguiu estabelecer-se no panorama político mexicano sem maiores dificuldades, e as políticas cardenistas nunca representaram uma ameaça decisiva ao seu projeto de modernidade. A marcha industrial e capitalista não tinha volta atrás, e a utopia cardenista apenas lhe conferiu uma nova roupagem. Ainda assim, o sonho de Cárdenas também fora acusado de representar uma espécie de anomalia histórica que o próprio mover-se da história cuidaria de extirpar. Dessa maneira, o futuro não pertencia ao camponês ou ao proletariado, mas sim a essa burguesia em marcha que rapidamente se

converteria no centro do processo econômico do país (Aguilar Camín e Lorenzo Meyer, 2000).

Do mesmo modo, a política cardenista não via com simpatia as agitações populares promovidas pelo Partido Comunista Mexicano (PCM) e pelas agrupações trabalhistas não filiadas ao governo. A luta operária que não estivesse cooptada e subordinada ao aparelho político do Estado era um empecilho à solidificação do programa ideológico de Lázaro Cárdenas. Os trabalhadores do campo e da cidade deviam estar todos agrupados nos comitês e sindicatos previstos e idealizados antecipadamente pelo Estado. Nessa direção, encontrava-se a Frente Unida dos Trabalhadores, criada em 1936 para unificar e ordenar as movimentações proletárias em uma única frente de lutas coordenada pelos órgãos estatais. Não haveria negociação com os trabalhadores que se mantivessem à margem da linha ideológica adotada pelo regime.

Manuel Gamio, como um intelectual de seu tempo, não poderia ficar de fora desta nova euforia política que tomava corpo. Mais do que isso, o regime de Cárdenas parecia incorporar a essência e o propósito do indigenismo gamiano. Como já dissemos, em 1936 foi criado o *Departamento Autónomo de Asuntos indígenas (DAAI)* e, no ano seguinte, o *Departamento de Educación Indígena* dentro da SEP (Secretária de Educação Pública). Em 1938 também ocorreu um evento memorável na história do indigenismo no México: a criação do INAH, o famoso Instituto Nacional de Antropologia e História, que era responsável por estudar os diferentes grupos étnicos que compunham o país.

O Departamento de Assuntos Indígenas, na mesma direção ideológica encaminhada por Gamio, tinha como meta romper o cordão de isolamento em que viviam as populações indígenas e inseri-las no marco do desenvolvimento econômico e social promovido pelo Estado. Segundo o texto legal correspondente, o Departamento deveria funcionar como “un organismo concreto que examine y plantee los problemas indígenas y busque la manera más adecuada para solucionarlos”, de modo a que não “se mantenga en pie la vieja situación de pobreza y aislamiento de la población indígena” (Citado por Marzal, 1993:415).

A grande preocupação de Lázaro Cárdenas com o novo organismo indigenista era a de levar os progressos e benefícios, obtidos com a revolução, aos rincões mais longínquos e distantes dos centros urbanos do país, os quais, não coincidentemente, eram habitados pelas populações indígenas. O DAAI devia ocupar uma profunda lacuna existente entre o discurso nacionalista oficial, que exaltava sempre o substrato indígena da nação, e as políticas públicas direcionadas a atender concretamente as demandas dessas populações. Para o presidente, os avanços concernentes às comunidades indígenas eram ainda muito escassos porque não havia um órgão apto e uma equipe preparada que coordenasse e desse continuidade aos esforços de se redimir a questão indígena no país. O Estado devia estar capacitado para fomentar políticas sociais que equiparassem o padrão de vida indígena ao padrão de vida da modernidade e do capitalismo ocidental.

Concomitante com a antropologia gamiana da década de 30, as políticas indigenistas de Cárdenas estavam pautadas em uma concepção conservadora e integracionista na qual os indígenas deveriam ser destituídos de suas identidades tradicionais para serem incorporados à modernidade da nação e à civilização do Ocidente (Consuelo Sánchez,1999). O interesse central que movia o governo a favor dos índios não se pautava na ideia de destacá-los como um grupo étnico diferenciado do amálgama nacional. Tratava-se de descaracterizar o mundo indígena em sua particularidade para submergi-lo na concepção genérica do mexicano. Não é a toa que, no discurso de abertura do I congresso indigenista interamericano, Lázaro Cárdenas diz que:

nuestro problema indígena no está en conservar "indio" al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán el espíritu patrio, y afirmando la personalidad de México (Cárdenas, 1978:403).

À época de sua campanha eleitoral, Lázaro Cárdenas realizou uma série de giros políticos pelo país com a intenção de se aproximar dos recônditos mais distantes dos centros de poder e conseguir formular um projeto viável de unificação nacional. O

recorrido ao interior de remotas e afastadas comunidades humanas era parte de um plano nacional que visava realizar a definitiva incorporação do indígena à nação. Ora, Cárdenas estava muito bem consciente do distanciamento político e cultural que os grupos aborígenes representavam ao ideal de pátria e nação revolucionário. Por isso mesmo, o presidente eleito em 1934 deu prioridade aos estados de maior população indígena e que eram também os estados mais pobres da república mexicana: Chiapas, Yucatán, Mérida, Quintana Roo e Oaxaca. Era preciso que os tentáculos do Estado alcançassem uma arena geográfica historicamente marginalizada e que se exercesse sobre ela um poder estratégico. Nesse sentido, Cárdenas não hesitou em estreitar laços com os grupos e as lideranças indígenas dessas regiões, o que acabou por lhe render o apelido de “el amigo del indio”. Em um de seus giros políticos, o presidente deixou claro sua concepção acerca do indígena:

El recorrido por las entidades ocupadas por considerables núcleos de indígenas deja la penosa impresión de que la raza de nuestros mayores continúa aún subyugada por la miseria, el fanatismo y el vicio, y que a pesar del grado de retraso de los aborígenes, conservan éstos la estoica voluntad de sus antepasados y tienen latentes sus ansias de liberación, las que reclaman imperiosamente el esfuerzo nacional para su inaplazable mejoramiento económico y cultural, pues no dejaremos de ser una patria en formación mientras existan en México, con divorcio de siglos y en estado de desamparo y estancamiento, corrientes étnicas que imposibiliten nuestra cohesión nacional (Lázaro Cárdenas, Manifiesto de 30 de Junho de 1934, Durango, Dgo. citado por Muñoz, 1976:86).

Tal concepção estava ostentada na ideia de que a revolução não havia feito justiça ao “precioso” sangue indígena derramado nas contendas da luta revolucionária. Cárdenas considerava que a revolução possuía uma dívida sagrada com os milhares de indígenas que se colocaram a serviço do triunfo da causa social, mas que continuavam jogados à sua própria sorte no período do pós-revolução. Era preciso entregar-lhes o novo mundo forjado pela revolução e conceder-lhes as reformas sociais que ajudaram a criar.

Os avanços da nova ordem social, entretanto, não seriam entregues gratuitamente. Eles eram parte de uma modernidade na qual as sociedades indígenas

não teriam lugar. As manifestações culturais indígenas eram, novamente, entendidas como parte de um tempo de outrora, divorciado por séculos de atraso da civilização ocidental. Suas culturas estavam impossibilitadas de progredir por sua própria conta e risco; para que elas superassem a situação de miséria e estancamento social era necessário que a mão “amiga” e protetora do Estado intervisse em seu favor. O Estado era o grande pai que deveria tutelar estas populações desamparadas pela lei e entregue às cobiças das oligarquias rurais e ao descaso dos poderes centrais. O conflito secular que pairava entre as duas matrizes de civilização – ocidental e a mesoamericana – deveria chegar a um ponto final, e somente o Estado cardenista estava capacitado para regular as tensões culturais existentes entre os dois blocos civilizacionais e forjar um mexicano comum.

O *Departamento Autónomo de Asuntos indígenas* atuava dentro de uma concepção defasada, que visava fazer do índio um cidadão contribuinte e atuante dentro do modelo nacional. A propriedade da terra precisava se converter em uma poderosa força de produção e desenvolvimento nacional, e o indígena, para ser parte dessa realidade, precisava abdicar de sua tradicional economia de subsistência para produzir excedentes comerciais. O valor ao índio lhe era conferido somente como potencialidade de converter-se em artesão, operário ou camponês. Ao índio estava-lhe permitido tudo, menos ser fiel a si mesmo. Somente e quando metamorfoseado em camponês – esse ser ideal que, como vimos, constituía-se no arquétipo da revolução cardenista – o indígena ganhava destaque e prestígio no discurso nacional. Na realidade, para o cardenismo, pautado em uma leitura ortodoxa sobre o marxismo, havia apenas dois atores sociais: o capitalista e o proletariado. Nem por isso se dava menos importância ao campesinato: o camponês encarnava “naturalmente” a condição de um proletariado rural.

Estimo que el gobierno de la Revolución debe seguir prestándoles (aos índios) su apoyo moral ilimitado (...), para incorporarlas definitivamente a nuestra civilización, borrando las características de parias que por desgracia todavía conservan y que se manifiestan, como en los chamulas, en sus costumbres rudimentarias, en sus espíritus adormecidos y en sus cuerpos semidesnudos, para darles los atributos que, conforme a nuestra época, les corresponden a todos los seres humanos y que las capaciten realmente para considerarlas factores de interés en la economía mexicana.

E Cárdenas prossegue com o seguinte:

Con el propósito de convertirlos en hombres aptos para el cultivo intelectual y en fuerza económica activa para provecho de su raza, considero de vital importancia el funcionamiento dentro del poder público de un organismo de gestión de asuntos sociales y de economía indígena, que controle técnicamente las actividades de los aborígenes, encauzándolas por los rumbos ideológicos que señala la Revolución. Solo así podrá acelerarse el movimiento evolutivo de los indígenas de la república, hasta colocarlos en ritmo con el progreso que han alcanzado los criollos y mestizos de la nación (Cárdenas, Las Casas, Chiapas, 25 de fevereiro de 1934. citado por Muñoz, 1976:89-90).

Para que as sociedades indígenas acompanhassem o modelo de progresso nacional era imprescindível que se transformassem em uma força motriz ativa na economia do país. Contudo, apesar da retórica nacionalista de exaltação das antigas formas de propriedade da terra, tal como evidenciava o *calpulli* indígena, o modelo de reparto agrário apoiado na pequena propriedade rural, o *ejido*, se projetava como um plano modernizador de produção agroindustrial, voltado a atender o mercado interno e o internacional. A pequena propriedade da terra tinha que ser eficiente e aumentar, paulatinamente, o ritmo e a demanda de produção; ao mesmo tempo, ela precisava estar mediada por modernos aparatos técnico-industriais que deveriam inserir o indígena e o camponês nas formas contemporâneas de trabalho e geração de riquezas. A terra deveria ser devolvida aos seus proprietários ancestrais, mas uma nova função lhe era atribuída: a da produtividade e eficiência agrícola. Não bastasse com que a terra fosse autossuficiente e eliminasse o problema da alimentação. A terra tinha um valor de rentabilidade comercial, para não dizer capitalista.

O projeto que ficou conhecido como Reforma Agrária Integral supunha a construção de um modelo econômico que previa a substituição de importações e o fortalecimento da indústria nacional. A agricultura moderna devia ser capaz de gerar fontes e divisas que financiassem o desenvolvimento da indústria e o desenvolvimento regional agropecuário, detendo, por sua vez, o fluxo migratório do campo para a cidade. Nesse contexto de mudanças radicais e de uma profunda reorganização social, baseada no corporativismo, a questão indígena necessariamente sofreu modificações transversais: a transformação de políticas implicou passar do conceito de incorporação

ao de desenvolvimento econômico (Portal Ariosa e Ramírez Sánchez, 2010:135). Uma frase de Alfonso Caso resume bem o pensamento do período: “cambio cien discursos indigenistas por una carretera” (Citado por Batalla, 2009:175). O paradigma que então embasava e estruturava o discurso nacional do cardenismo era o desenvolvimentismo.

3.2 O mestiço degenerado

Na virada da década de 20 para a de 30, a dimensão cultural, para Gamio (1987), parecia ceder cada vez mais àquela entendida como social. O objetivo máximo da antropologia gamiana, ao final de contas, era incrementar o desenvolvimento econômico e social das populações indígenas para que estas pudessem, por fim, ocidentalizarem-se. Mediante o uso do conhecimento científico, tratava-se de equacionar e nivelar os níveis e as condições de vida de toda a população, independente de qual fosse sua natureza étnica ou cultural.

Não obstante o forte conteúdo progressista do indigenismo de Gamio, Agustín Basave (2011) nos diz que, na década de 30, sua obra ganhou uma feição um tanto mais conservadora, marcada por uma desilusão em relação às culturas indígenas e por um *pesimismo evolucionista* (Basave, 2011:128). Agora, as sociedades indígenas não podiam mais ser ignoradas unicamente porque elas compunham o grosso da população. Era preciso que a civilização branca/ocidental assumisse as rédeas do projeto de nação *mestiza*. A mestiçagem se tornava, assim, a única forma possível não mais de se construir uma cultura híbrida, mas uma cultura esbranquiçada.

No campo da ciência e da tecnologia, Gamio não hesitaria em fazer uso de uma leitura evolucionista que situava as populações aborígenes em um estado de inferioridade e retrocesso. O ideal de pátria e nação seria dado a partir de um distanciamento cada vez maior em relação aos grupos índios. Se estes grupos antes gozaram de um prestígio cultural no *crisol de razas* elaborado pelo ideal *mestizo* da revolução, agora parecia que os indígenas já não possuíam quase nada a oferecer neste novo embate de raças e civilizações. O relativismo cultural boasiano seria reduzido a uma esfera meramente artística e religiosa; o mundo tecnológico/material do Ocidente,

por sua vez, ganharia os contornos de um tempo universal e total, que se constituiria no ápice da evolução da própria espécie humana.

De fato, a crítica ao eurocentrismo presente em *Forjando Patria*, que denunciava o projeto de nação oitocentista como uma cópia frustrada dos modelos europeus, parece diluir-se e perder espaço em *Hacia Un México Nuevo*. Como comentamos nos capítulos anteriores, o programa de nação do século XIX, para o Gamio de *Forjando Patria* (2006), pecava por se constituir em um empreendimento exclusivo às elites brancas/*criollas* e por não reconhecer as populações indígenas como uma realidade intrínseca à nação. Na segunda obra de Gamio aqui analisada, entretanto, as elites mexicanas, embranquecidas e ocidentalizadas, deviam engendrar um modelo nacional que fosse o reflexo genuíno de seu universo racial, cultural e material. Isso porque, para o antropólogo mexicano (1987), o homem branco, procedente da civilização ocidental, passava a encarnar o estado de desenvolvimento humano de maior evolução.

Os antigos termos e alusões, já presentes em *Forjando Patria*, em torno da evolução da espécie, da seleção e adaptação das raças ao meio ambiente e da sobrevivência dos traços genéticos dos “mais fortes” se converteriam em prerrogativas centrais no novo sentido de pátria e nação presentes em *Hacia Un México Nuevo*. Se já havíamos alertado acerca das influências que tanto o positivismo como as teorias em torno do evolucionismo e do darwinismo social haviam exercido na obra de Gamio de 1916, com o início dos anos 30, elas ganhariam maior destaque e uma nova explanação teórica e conceitual.

O México era o país onde, segundo Gamio (1987), se encontravam vivas todas as etapas referentes à evolução da espécie humana. As sociedades deveriam ser entendidas a partir dos critérios de evolução e adaptação próprios às conjunturas histórico-culturais do Velho Mundo. Nesse sentido, o país de Manuel Gamio representava a escala completa de evolução do gênero humano. Todas as sociedades, e seus respectivos “estágios de desenvolvimento”, se encontrariam presentes no país, criando uma cisão de culturas e tempos históricos que se antagonizavam e obstaculizavam a formação da nação.⁴⁴

⁴⁴ Conforme Manuel Gamio, os grupos indígenas tarahumaras, seris, lacandones, etc. eram

Como lembra Luis Villoro, no prólogo da 2ª edição de *Hacia Un México Nuevo* (1978:11), Gamio dividiria a população mexicana em três níveis culturais distintos: “una cultura ‘anacrónica y deficiente’, una ‘intermedia y poco eficiente’ y otra ‘moderna y eficiente’”. Estes três níveis corresponderiam, respectivamente, às populações indígenas, às mestiças e às ocidentais. Cada nível corresponderia também a um tempo histórico e a uma etapa de evolução específica, na qual as culturas indígenas – anacrônicas – eram, uma vez mais, associadas a uma antiguidade remota e incomunicável.

O parâmetro de modernidade e eficiência era dado por aquilo que se constituía no novo por excelência. Os tempos históricos – passado, presente, futuro – eram hierarquizados em uma lógica evolucionista que condenava o passado a um período de decadência e apostava no futuro o momento ápice da evolução nacional. O futuro, novamente, constituir-se-ia no lugar *sui generis* da nação, local onde os três níveis culturais se fundiriam para engendrar um nível evolutivo correspondente ao de maior grau de eficiência e modernidade.

Grandes movimientos de renovación social, conmueven al mundo; la transmutación de valores es intensa y rápida; lo que ayer era todavía de oro, hoy es código muerto. Quienes insisten en vivir una existencia pretérita, y abrigan ideas anacrónicas, han caído y seguirán cayendo, porque tal es la ley inevitable de la evolución (Gamio, 1987:21).

Na verdade, a relação entre passado e presente sofre aqui uma modificação. As culturas indígenas contemporâneas não eram mais apenas o reflexo e a repetição de um passado indígena que se conservava virgem e intacto. A história das culturas indígenas passava a ser a história de um declínio, de uma linha que descidia cada vez mais em direção aos estados de barbárie e selvageria. Em sua contramão, estava a civilização ocidental, que crescia contínua e progressivamente rumo ao apogeu e clímax da história

culturalmente equiparáveis aos estágios pré-históricos da civilização europeia de dez mil anos atrás. Já os huicholes, mixes, yaquis, mixtecas, zapotecas, tarascos, astecas, etc. corresponderiam ao início das etapas históricas e arqueológicas do velho continente. Em todos estes grupos se poderia estudar o nível de desenvolvimento cultural, biológico, mental e social referente a cada etapa da evolução do homo sapiens. As minorias brancas mexicanas, na contramão, representariam os estágios evolutivos análogos à Alemanha e à França (Gamio, 1987:48).

universal. As respectivas histórias da civilização ocidental e da mesoamericana corriam, nesse sentido, em ritmos e direções opostas. Tomando os anglo-saxões e os maias como exemplos de cada matriz civilizacional, Gamio (1987:45) afirmou que:

hace veinte siglos los aborígenes de Inglaterra ambulaban en bosques y llanuras, en plena barbarie, en tanto que, en la misma época, los antecesores de nuestros míseros mayas habían ya computado el tiempo con más exactitud que Juliano y Gregorio hicieron después. Levantaron originales y bellas arquitecturas, que todavía se yerguen altivas ante el mirar atónito de ojos contemporáneos. Crearon mitologías de fastuosos olimpos, doctrinas complicadas y rituales pintorescos... Posteriormente, la civilización maya se fue desintegrando y degenerando hasta llegar a la etapa primitiva que hoy presenta, en tanto que los anglosajones fueron, por el contrario, ascendiendo laboriosamente en sus etapas de cultura, hasta llegar actualmente a la que quizá sea la meta máxima de su desenvolvimiento.

Ora, essa ideia contrastava fortemente com o sentido de história atribuído aos indígenas anteriormente. Tal como vimos nos capítulos precedentes, a imagem do indígena contemporâneo era algo que se conectava automaticamente àquela referente ao universo pré-hispânico. Entre o índio do presente e o índio do passado saltava-nos aos olhos a visão de uma realidade congelada e imune aos avatares da história. O tempo presente se manifestava como uma cópia, uma imitação fidedigna do passado. Entre estes dois tempos não havia se passado nada, não havia substância, conteúdo, história. As sociedades indígenas eram sociedades carentes de história, ou melhor, carentes de historicidade. O tempo era para elas algo como uma réplica, uma estrutura inerte que era sempre coincidência de si, vazio, repetição.

Desse modo, entre *Forjando Patria* e *Hacia Un México Nuevo* se produzia um deslocamento das formas de se apreender e conceber a relação entre as culturas indígenas e a história. O indígena deixava de ser a *mimesis* de um tempo inerte para se converter em um tempo degenerado, um tempo que perdera o brilhantismo de outrora para se tornar em um tempo de trevas e desolação. Sua história tornava-se a história de uma queda, o fim e o desmoronamento de uma civilização. Os vestígios desse outro tempo, a antiguidade indígena pré-hispânica, era concebido na forma daquilo que se tornaram os grandes centros arqueológicos hoje no México: um aglomerado de ruínas,

destroços do que um dia fora uma bela civilização. A conquista espanhola seria o divisor de águas entre um passado deslumbrante e um presente desolador, sociedades pré-hispânicas e sociedades “pós-hispânicas”.

La arquitectura, la cerámica, la orfebrería y otras manifestaciones artísticas que tan brillantemente caracterizaban la cultura indígena, desaparecieron al empuje arrollador de la civilización invasora; solamente pudieron persistir las humildes artes menores. La pintoresca mitología, el sabio método de medir el tiempo con un asombroso calendario; la terapéutica, principalmente fundada en las virtudes de las plantas y sustancias secularmente experimentadas, todo eso degeneró y en parte fue substituido por lo que se importaba de allende los mares (Gamio, 1987:34).

Mais uma vez glorificava-se o índio apenas como passado, o indígena contemporâneo simbolizava a consciência de uma perda, a história de um declínio. Ainda assim, se o passado ganhava os ares de uma idade idílica e dourada, em nenhum momento ele constituía-se em um convite para dar marcha ré na história e voltar a habitar o início dos tempos. Como argumentado ao longo da dissertação, o tempo da nação mexicana do pós-revolução situava-se no futuro dado pelo capitalismo e pela modernidade ocidental. O passado deveria ser aquilo mesmo que ele é, um tempo passado, já vivenciado e consumido pelos caminhos da história. Retornar a ele não é apenas impossível, mas também não quisto. Ele existe apenas na forma de uma lembrança, uma recordação. Um tempo que já foi e não é mais.

Para Gamio (1987), o nível evolutivo de cada sociedade estava diretamente relacionado aos níveis de crescimento demográfico. A demografia passava a desempenhar aqui um papel de suma importância, antes inexistente na obra do autor, na avaliação dos graus de evolução de cada grupo social. A partir da leitura de quadros de estatísticas e dados fornecidos pelo *Departamento de la Estadística nacional de México*, Gamio chegou a conclusão de que seu país sofria uma grande anomalia social, em função dos baixos índices de crescimento populacional.⁴⁵

⁴⁵ Os gráficos e tabelas do *Departamento de la Estadística Nacional*, os quais Gamio utiliza no presente estudo, se encontram ao final da dissertação, no tópico intitulado Tabelas e Censos Estatísticos.

De um modo geral, segundo o autor (1987), a evolução dos demais países latino-americanos padecia da mesma “anomalia” de crescimento instável e desequilibrado. As causas responsáveis por tal fenômeno seriam praticamente as mesmas em todos os países do continente: “malestar económico, defectuoso desarrollo físico, retraso cultural, incesantes conflictos sociales y sangrientas revoluciones” (Gamio, 1987:27). Entretanto, Gamio apontou para três países americanos que seriam uma exceção a esta regra e que corresponderiam, em contrapartida, ao nível de crescimento demográfico ideal. Eram eles: Canadá, Estados Unidos e Argentina. Estes países constituir-se-iam no padrão de normalidade evolutiva no continente americano.

Semejante situación podría aparecer como normal dentro del continente, si no hubiera otros planos de comparación, si no existiesen en él países como la República Argentina, Canadá y principalmente la República Norteamericana, cuyas poblaciones han experimentado rápido incremento numérico merced a sus favorables condiciones de desarrollo. Si conceptuamos como normal la evolución de estos países, lógicamente tendremos que considerar como anormal la de aquéllos (demais países latino-americanos) (Gamio, 1987:27).

Ora, é interessante notar que, os países selecionados por Gamio para formar o que ele chamou de normalidade evolutiva são justamente os três países americanos que possuem maior distância histórica e cultural com o vizinho ao sul dos Estados Unidos. EUA, Canadá e Argentina são conhecidos por formarem um bloco de nações brancas em meio a um mar de países constituídos fortemente por populações negras e indígenas. À diferença dos demais países do continente, os três países elegidos pelo antropólogo, ao longo da história da América latina e anglo-saxônica, praticamente dizimaram as populações nativas que residiam no interior de suas fronteiras nacionais; em seu lugar, foram erguidos Estados-Nacionais que se imaginavam retratos fieis e idênticos ao Velho Mundo: nações brancas contíguas à Europa.⁴⁶

⁴⁶ Esse imaginário, entretanto, não reconhece a numerosa população de afrodescendentes e latino-americanos nos Estados Unidos da América. Da mesma forma, ele também omite a presença dos aymaras, dos guaranis, dos quechuas, mapuches e outras dezenas de povos indígenas que habitam, sobretudo, a região norte da Argentina. As comunidades indígenas que habitam os territórios do Canadá e dos Estados Unidos também são negligenciadas. Desse modo, é preciso situar o imaginário de nação branca, nos três respectivos países, como fruto de uma retórica racista e fictícia que não encontra

Ao analisar os gráficos e tabelas dos censos demográficos estudados por Gamio, chama-nos a atenção o fato de que não somente Argentina, Estados Unidos e Canadá dão mostras de um rápido e contínuo crescimento demográfico. Países como Venezuela, Peru, Brasil, Chile, Cuba e o próprio México também aparecem com altas taxas de incremento populacional, levando-se em consideração o tamanho de suas respectivas áreas de superfície. Aliás, os dados de crescimento demográfico dos EUA e do Canadá nem sequer aparecem na tabela. Consta unicamente o número populacional dos EUA – 139.473.000 – em uma tabela que deve datar aproximadamente do ano de 1930, conforme sugere o texto.⁴⁷

Outro ponto emblemático, que de acordo com Gamio (1987) obstruía o “correto” desenvolvimento das nações na América Latina, eram os fatores de natureza geoclimática. Segundo o antropólogo mexicano (1987), o clima cálido, caloroso e úmido das regiões tropicais prejudicaria e debilitaria o grau de eficiência e modernização de seus respectivos países. A latitude se converteria em um fator determinante para o desenvolvimento cultural, econômico e biológico. O calor excessivo das latitudes tropicais atrofiaria as forças produtivas e as energias de suas populações, especialmente no que dizia respeito às populações brancas de procedência europeia. Em contrapartida, as regiões frias, de planície e clima temperado, análogas ao Velho Mundo, favoreceriam seus habitantes e a capacidade produtiva da indústria local, provocando um incremento demográfico próspero e ideal.

La latitud es factor determinante para el desarrollo biológico de los habitantes de países septentrionales o australes como Argentina y los Estados Unidos de América, pues el clima, aunque extremo, es análogo al de regiones europeas de que la gran mayoría de aquéllos proceden y adecuado a las necesidades de su vida orgánica. En cambio, las condiciones de calor y humedad que con excepción de las altiplanicies, caracterizan a las regiones de los países tropicales americanos, perjudican especialmente a los pobladores de origen europeo; por otra parte, las energías vitales de éstos se debilitan o

respaldo histórico com a realidade concreta destes mesmos países. Ele é antes o produto da elaboração ideológica das pequenas elites embranquecidas que se imaginam a si mesmas como as únicas constituintes da nação, seja nos EUA, na Argentina ou no Canadá.

⁴⁷ Nem o texto nem a tabela nos indicam uma data precisa dos dados populacionais referentes aos Estados Unidos da América e ao Canadá.

aniquilan a causa del extendido y endémico paludismo y de otras plagas de menor significación (Gamio, 1987:29-30).

Da mesma forma, as vastas planícies da Argentina e dos Estados Unidos formariam os tipos climáticos ideais para se obter uma profícua e próspera indústria agrícola e pecuária. No sentido contrário, a geografia intercalada e diversa dos demais países latino-americanos, recortada em cordilheiras e cadeias montanhosas, microclimas, zonas áridas e desérticas, florestas tropicais, etc. constituir-se-ia em um empecilho à obtenção de taxas mais elevadas de produção e rendimento agrícola.⁴⁸

A multiplicidade geográfica e de condições climáticas seria uma barreira também à construção da cobiçada unidade nacional. Tendo em vista que clima e cultura estavam relacionados mutuamente, a diversidade climática produziria, subseqüentemente, uma variedade cultural que inviabilizaria o próprio projeto de nação. O clima que, no México, varia desde o alpino, passando pelo seco e frio das regiões mais altas até o úmido e quente das costas, provocava o odioso fenômeno que Gamio (2006:12) nomeou de *Pequeñas Pátrias Mexicanas*: um mosaico de pequenas nacionalidades que dividiam o país em uma gama heterogênea de climas e unidades culturais. Dessa forma, entre as regiões da península de Yucatán, da selva Lacandona e dos Altos de Chiapas, da costa do Pacífico, do deserto do norte e das cordilheiras que atravessam o país, erguia-se um verdadeiro precipício cultural, que isolava seus habitantes e os tornavam estranhos entre si.

Como vimos acima, Gamio (1987:56) havia dividido a população mexicana em três níveis distintos de progressão e evolução cultural: *Población de cultura anacrónica*

⁴⁸ Para Gamio, os níveis culturais de um determinado grupo estavam diretamente relacionados com a latitude e o meio geográfico. Quanto mais próximos estivessem das altas latitudes da região norte do continente americano, mais altas e elevadas seriam suas características de cultura. No sentido inverso, quanto mais ao sul estivessem, mais pobres e deficientes seriam suas faculdades culturais. Sobre isso, Gamio diz o seguinte: "(...) Puede asentarse que, en términos generales, el grado de cultura que se observa en los grupos rurales está relacionado con la latitud geográfica de estos, o en otras palabras que a más alta latitud corresponde mayor grado de cultura" (1987:134). Há outra passagem em *Hacia Un México Nuevo* que também nos chamou a atenção sobre a relação geografia-cultura. Na tentativa de nos explicar o porquê do comportamento delinquente e criminal, as regiões cálidas eram, novamente, condenadas como ambientes que incitavam ao crime: "el factor constituido por el ambiente geográfico-climatérico hace que, en las zonas cálidas, ciertas reacciones delictuosas, como, por ejemplo, las de carácter sexual, sean más acentuadas que las que se observan en las regiones frías" (1987:212).

y deficiente, Población de cultura intermedia y poco eficiente e Población de cultura moderna y eficiente. Para que o México pudesse corrigir seu desequilibrado índice demográfico, e sua subsequente “anormalidade evolutiva”, era necessário classificar e dar a conhecer a natureza e a quantidade numérica dos respectivos grupos que compunham cada uma destas etapas de desenvolvimento. Detectando-se a condição evolutiva e o percentual de cada um destes grupos, detectar-se-ia também o nível de desenvolvimento em que se encontrava a totalidade da própria população mexicana.

Não obstante, Gamio nos diz que a antropologia e as ciências sociais no México, infelizmente, ainda não eram capazes de nos informar precisamente sobre esses dados. No que dizia respeito às populações indígenas e mestiças, os conhecimentos eram escassos e incompletos. Essa dúvida inquietava a Gamio profundamente. Ainda assim, tais reticências não o impediriam de formular uma noção mediana acerca do problema. Apesar de não contar com um conhecimento sistematizado acerca dos grupos mestiços e aborígenes, o autor dispunha de uma rica experiência enquanto antropólogo e observador cuidadoso das diversas populações de seu país; incapacitado de chegar a uma conclusão integralmente científica, Gamio possuía, ao menos, uma visão aproximativa.

A coexistência de condições e níveis evolutivos dissonantes e heterogêneos deflagrava uma situação que necessitava ser enfrentada. Para que o México “normalizasse” seu processo evolutivo seria necessário que os três grupos, citados acima por Gamio, se fundissem e formassem um grande amálgama sociocultural. Entretanto, a simbiose nacional não poderia ser o produto de um cruzamento sincrético e balanceado entre os três grupos, uma troca equilibrada entre seus respectivos componentes. Os elementos referentes aos dois primeiros precisavam ser completamente erradicados e incorporados por aquele que representava o ponto clímax de evolução: *la población de cultura moderna y eficiente.*

Nesse sentido, como dissemos no início do capítulo, a nação mexicana devia ser o reflexo não mais de uma cultura hibridizada, mas sim de uma cultura esbranquiçada. Ao contrário do que se poderia esperar, os mestiços ganharam, em *Hacia Un México Nuevo*, uma conotação depreciativa e ultrajante. A população de cultura intermediária já não possuía a vocação inata para o progresso que possuía outrora; sua propensão ao

desenvolvimento, como dizia o próprio termo com o qual Gamio os classificava – *población de cultura intermedia y poco eficiente* –, havia se tornado débil e ineficiente. Os antes exaltados mestiços, grupo que era depositário de uma civilização mista e que ocupava um lugar privilegiado de intersecção entre o Ocidente e a Mesoamérica, pareciam perder prestígio e encanto na construção do novo lócus nacional que emergiu na década de 30.

Contudo, o discurso pró-mestiçagem não cessava. O ideal *mestizo*, paradoxalmente, ainda que negado e apontado como uma deficiência, não abandonava a nação. O que ocorria era que entre o *mestizo* idealizado e o mestiço concreto se abria um abismo colossal. Talvez pela primeira vez na história mexicana, o ideal *mestizo* se confrontava com o mestiço real: uma entidade que, assim como o índio, também sofria um processo de queda, de degeneração. O mestiço vivo e de carne e osso ainda era, como nos dizia Agustín Basave (2011), uma reencarnação do mundo indígena, a reincidência de outra época, um passado que não deveria mais existir. O mestiço real trazia consigo uma mancha que precisava ser eliminada; sua natureza estava impregnada de sangue e cultura indígena.⁴⁹

Na realidade, à diferença do índio, o mestiço não conheceu um passado glorioso do qual pudesse se orgulhar. Seu passado o remetia a uma época de trevas e obscuridade, da qual o esquecimento talvez fosse o melhor remédio. Parido pela violência da Conquista, ele era o filho de um estupro, de uma mãe violada pelo apetite sexual atroz do invasor espanhol. Jogado à sua própria sorte em meio a uma sociedade estamental, como fora a colônia novo-hispânica, o mestiço era um pária por excelência. Ele não possuía os atributos sanguíneos necessários para ser parte de nenhuma casta colonial. Órfão de pai e rejeitado pela mãe, o mestiço era também órfão de sociedade. Era o filho bastardo que vagava errante na obscuridade de uma sociedade que lhe

⁴⁹ Como devem haver notado, realizamos aqui uma separação morfológica entre o *mestizo* ideal e o mestiço real. O uso da letra z ou do cê-cedilha, a palavra mestiço usada em português ou em espanhol, serve-nos como estratégia para aprofundar a distância que pairava entre o projeto de nação *mestiza*, adotado por Gamio e pelo regime revolucionário, e a mestiçagem entendida como uma realidade histórica na América Latina. Preservamos o *mestizo* em espanhol sempre e quando estiver associado à retórica ideológica do nacionalismo revolucionário: o *mestizo* enquanto conceito, discurso, projeto e idealização. Já para falar sobre os mestiços de carne e osso que vieram a povoar o continente americano, fruto de um processo histórico de violência e brutalidade entre duas matrizes civilizacionais distintas, a indígena e a ocidental, adotamos a expressão no português.

negava o direito a um lugar social, a um estado moral, jurídico ou religioso no qual pudesse repousar e conter o pranto ensurdecedor em que se afogava. Como lembra Leopoldo Zea:

(los mestizos) surgen a la vida accidentalmente, son los hijos no buscados de blancos e indias. Ni uno ni las otras los desean, son concebidos como fruto de pasiones e instintos que buscan su inmediata satisfacción. Sus padres se avergüenzan de ellos o simplemente los ignoran; para las madres son una carga recibida estoicamente. Son simples y puros accidentes y como tales no tienen lugar en la sociedad colonial (...) Situados entre dos razas y dos culturas, fluctuarán entre ellas sin pertenecer a ninguna (Citado por Gómez Izquierdo, 2012:94-95).

Conforme a crítica de Gómez Izquierdo (2012), ainda que a sociedade novohispânica estivesse regida pelo princípio católico que acolhia a todos mediante a verdadeira conversão ao cristianismo, a pureza de credo esbarrava em um critério de maior envergadura, que era o da pureza racial. A comunhão da fé católica, a princípio, era uma porta de inclusão. Como não conheciam a “verdade de Cristo”, à diferença dos mouros e judeus, tanto os indígenas quanto os africanos, trazidos como escravos para os domínios coloniais da Espanha no Novo Mundo, teriam acesso à sociedade colonial por meio da conversão à fé católica.

Entretanto, mesmo que a legislação do Real e Supremo Conselho das Índias se colocasse favorável ao casamento misto (Gómez Izquierdo, 2012), restringindo a contração de núpcias aos hereges e infiéis, o ideal de *limpieza de sangre* se impunha como a marca distintiva que abria ou fechava portas segundo a “qualidade sanguínea” de seus membros. Da mesma forma, o status e a boa linhagem da esposa, dado pela proporção de sangue branco que trazia consigo, assim como do caráter legítimo do nascimento, definiam a condição social do indivíduo no interior do universo colonial (Gómez Izquierdo, 2012).

Nesse sentido, a história do mestiço não era exatamente a de uma decadência. Nesta outra leitura, sua história passava a ser a de uma luta que ascendia de um passado infame e sombrio ao triunfo radiante da revolução. A partir deste marco histórico, da condição de pária na sociedade colonial ele se transformaria em um herói, o protagonista da história nacional. Com a revolução, segundo Zea (1955:86): “el mestizo

toma la dirección de México y empieza a darle un sentido del que había carecido hasta la fecha: el de la nacionalidad.”. Uma vez convertido em burguesia nacional, o mestiço passava a ser o símbolo e o protótipo do “verdadeiro” espírito nacional.

Em contrapartida ao mestiço de carne e osso, a história do *mestizo* ideal era a história de um tempo que ainda não se havia realizado. Enquanto o índio era uma categoria que se remetia sempre ao passado, o *mestizo*, ao contrário, se remetia sempre a um futuro inacabado, não concluído. O ideal *mestizo* era uma realidade em constante formulação. Se a revolução lhe colocava como o condutor da história nacional, não aparecia ainda o momento histórico que lhe daria sua completa feição. Enquanto isso, o *mestizo* era um ser a meias, incompleto, pela metade, existente apenas na forma de uma expectativa que se projetava no futuro.

Para explicar a distância que separava o mestiço real daquele ideal, Gamio recorria mais uma vez à história. A violência da Conquista e do período colonial, assim como a do México independente e revolucionário, haveria produzido uma mestiçagem lenta e defeituosa. O ideal *mestizo* não pôde se formar completamente porque sua história era sempre a de uma tensão, um conflito aberto e latente entre índios e brancos que impedia a solidificação harmônica da nação. Sua imagem nos revelava um desacordo, um desequilíbrio de poder que nunca se estabilizava; e esta tensão nos remetia àquela denunciada heterogeneidade sociocultural, que, ademais de não lograr fusionar-se em um modelo nacional comum, constituía-se em um antagonismo e embate de raças e culturas.

Si durante la Conquista y la Colonia se hubiesen fundido armónicamente, es decir, con mutuo provecho, los elementos étnicos y las civilizaciones de origen español con las de tipo indígena, la población actual de México y las de los países similares incluidos en el primero de los grupos antes citados, habrían evolucionado normalmente, y serían más numerosas, homogéneas, cultas y ricas, pero desgraciadamente el curso que siguió tal fusión, así como los resultados que produjo, fueron bien distintos (Gamio, 1987:33).

O contato racial, evidenciado pela Conquista, deveria ser eugênico e produzir uma nova raça, e o novo sujeito racial deveria representar a incorporação plena das populações brancas de cultura moderna e eficiente. Ele deveria eliminar de si os traços

físicos e culturais anômalos que o contaminavam e o tornavam um ser socialmente enfermo. Sua anomalia era dada pela alta proporção de caracteres indígenas em detrimento daqueles de procedência ocidental. O ideal *mestizo* não conseguia se formar plenamente porque ele estava impregnado por uma herança indígena da qual não conseguia se libertar. Ao invés de nos direcionar à civilização branca ocidental, o mestiço nos lançava ao interior do mundo aborígene decadente e em deterioração.

El contacto racial estuvo bien lejos de ser eugénico y por lo tanto el producto del mestizaje surgió defectuosa y lentamente. Esto explica por qué en Guatemala, Perú, México y otros países todavía el elemento de raza indígena probablemente persiste en proporciones que varían desde el 40 por ciento a 70 por ciento del total y no se ha podido homogeneizar la población por medio del mestizaje durante cuatro siglos. Tal situación no se debe a prejuicios o repugnancias de carácter racial del blanco hacia el indígena, los cuales no existen en realidad, sino al estado de miseria, incultura y embozada esclavitud en que siempre ha vegetado este último, condiciones adversas que no sólo obstaculizaron el mestizaje, sino fueron y son causa de su mortalidad, extremadamente alta. Una gran mayoría del grupo mestizo ha estado generalmente incorporada en la retrasada civilización de tipo indígena, así que sus condiciones de desarrollo numérico también han sido desfavorables (Gamio, 1987:33-34).

Nesse sentido, os grupos indígenas eram um empecilho à própria mestiçagem. As condições adversas em que vegetavam e seu estado de miséria, incultura e *embozada esclavitud* impediam o livre desenvolvimento do ser *mestizo* esbranquiçado. O fato de o mestiço estar constituído por uma natureza majoritariamente indígena fazia com que ele estivesse atravancado no tempo e impossibilitado de progredir. Como frisado anteriormente, uma vez associado ao índio, a história do mestiço também se tornava uma história de declínio, algo que deixara de fluir ou que fluíra negativamente na direção oposta ao aperfeiçoamento do homem e da cultura universal. Seus altos índices de mortalidade e “deficiente crescimento demográfico” eram interpretados como a causa do quadro de “anormalidade evolutiva” que padecia o país. Do mesmo modo, ele era um obstáculo à homogeneização da população, que continuava sendo, ao extremo contragosto de Gamio, predominantemente indígena.

Assim, para Gamio (1987), o mestiço arrastava consigo a condição patológica de seus congêneres indígenas. Mestiço passava a ser sinônimo de índio. A cultura

européia/espanhola não conseguira se sobrepujar ao universo indígena na constituição do *mestizo* no Novo Mundo, e a predominância dos caracteres indígenas colocava a Europa de escanteio no processo de entrecruzamento racial. A batalha havia sido ganha pelos aborígenes mexicanos. Havia sido eles os que conduziram e protagonizaram a formação da raça de bronze. Estava aí o grande distúrbio que convertia o mestiço em um ser degenerado. Os papéis haviam sido trocados: os europeus eram os espectadores de um filme no qual os indígenas desempenhavam o personagem principal.

Curiosamente, a mestiçagem deficiente não se explicava em função dos arraigados preconceitos raciais que haviam edificado secularmente a sociedade mexicana, “los cuales no existen en realidad”. Para Gamio (1987), eles pareciam ser um problema restrito ao México independente e colonial. A revolução os haveria extirpado para sempre da história nacional. Como em um passe de mágica, eles haviam simplesmente desaparecido da noite anterior ao estopim revolucionário ao dia imediatamente posterior ao seu desfecho final. A revolução era o parte-aguas que dividia a história mexicana em um período conturbado e marcado pelo racismo, México independente e colonial, e outro marcado pelo convívio feliz e harmônico entre os diferentes segmentos raciais, o México revolucionário.

Com a revolução, erguia-se um vigoroso imaginário coletivo que não reconhecia o racismo como uma prática estruturante que continuava a ordenar a sociedade mexicana pós-revolucionária. Dentre o variado número de autores e intelectuais que se mostraram solidários à ideia de uma democracia racial mexicana, instaurada a partir do levante revolucionário, encontrava-se o célebre filósofo Leopoldo Zea, autor com o qual já estabelecemos alguns diálogos ao longo desta dissertação.⁵⁰ Para o filósofo mexicano (1953), a revolução de 1910, uma revolução iminentemente indígena, inaugurava um novo período histórico no país, no qual as ancestrais desigualdades socioculturais passariam a ser o resultado de fatores econômicos e sociais. Através da mestiçagem, a revolução havia logrado superar os conflitos de natureza étnico/racial e o país passava a

⁵⁰ Dentre os intelectuais adeptos a esta ideia estão também os indigenistas contemporâneos à Gamio, como Moisés Sáenz e Alfonso Caso. Para estes autores, o problema indígena era de natureza iminentemente cultural. O fator racial havia deixado de ser a fonte de conflitos em um país em que a mestiçagem havia-se constituído na coluna vertebral da sociedade pós-revolucionária. Para Alfonso Caso: “la sociedad mexicana rechaza toda discriminación racial”, pois “hace siglos que resolvió el problema de las diferencias de raza” (Citado por Gómez Izquierdo, 2012:83).

girar em torno da órbita das grandes economias mundiais. O problema que o México enfrentava agora, ao igual que o mundo moderno do capitalismo industrial, era o da luta de classes, problemas entre ricos e pobres.⁵¹

Ainda que não se possa falar de uma supremacia do aspecto econômico sobre o cultural em Manuel Gamio, a perspectiva adotada pelo antropólogo é bastante similar àquela posta pelo filósofo. A revolução era, para ambos, a concretização do empreendimento indigenista de incorporação do indígena ao interior da nação. Através da mestiçagem, o rosto indígena, secularmente oprimido e ignorado pelas elites independentes e coloniais, se impunha como a nova faceta do programa nacional-revolucionário. Os antigos preconceitos voltados contra ele se desvaneciam em uma sociedade que tinha como projeto pilar a valorização e confluência de todas as raças no grande crisol racial que era a mestiçagem.

O Estado revolucionário, auspiciado pela corrente antropológica integracionista, havia decretado uma “nova ortodoxia antirracista” que declarava a erradicação oficial do racismo no país dos mestiços (Gómez Izquierdo, 2012:78). No lugar das tradicionais pugnas raciais, a luta armada de 1910 haveria instaurado um ambiente de paz e cordialidade entre as raças; os conflitos de natureza racial constituíam-se, a partir de então, em águas passadas. Ainda que o projeto *mestizo* de Gamio, à diferença de Zea, fosse uma realidade a realizar-se plenamente em um tempo localizado no futuro, a democracia racial era já uma realidade evidenciada pelo botim da revolução. As causas que ainda separavam brancos de índios e obstaculizavam a conclusão final do processo de mestiçagem eram de uma ordem distinta à racial.

O não reconhecimento de Gamio das estruturas racistas que continuavam a impregnar o país no pós-revolução contribuía para que o fenômeno do racismo no México não fosse colocado a descoberto. Como já nos havia alertado Gómez Izquierdo

⁵¹ Segundo Leopoldo Zea: “La respuesta de la Revolución ha dado, por fin, término a una situación que parecía no tener fin. Ha alterado el status social, político y económico que se había establecido en la Colonia sobre la base de una discriminación racial. Los diferentes grupos sociales a los que dio origen y el espíritu que los animó se han fundido casi en totalidad dentro de un espíritu nacional en el crisol del mestizaje. Los problemas del México actual se plantean ahora en otros términos que ya no son los raciales. Estos problemas son los mismos en los cuales se debate el resto del mundo. Problemas económicos. Problemas de pobres y ricos; de pueblos que lo poseen todo o de pueblos que no poseen nada. Dentro de esa problemática lo racial pierde toda importancia y, con él, la justificación de un tipo de explotación apoyada en esta discriminación (Zea, 1953:85).

(2012), a ocultação do racismo em um país profundamente racista criava uma segregação racial ainda mais eficaz do que aquela dos períodos antecessores. Sua condição de invisibilidade o transformava em uma prática operante, porém ininteligível e não identificável. Como um monstro invisível que ataca suas vítimas sem que elas o possam identificar, o racismo passava a ser uma patologia inominável, que não deixava sintomas ou vestígios que a pudessem explicar.

A declaração antirracista no México revolucionário tornava-se falsa na medida em que ela não era capaz de detectar as novas formas de racismo que se gestavam no pós-revolução. Antes do que ser uma criação original do regime nascido das contendas revolucionárias, o racismo no México vinha de uma longa tradição instituída a partir da Conquista e da gestação da sociedade estamental no regime colonial. A experiência do racismo na sociedade de castas haveria engendrado as bases hierárquicas de dominação sobre as quais se ergueria o México moderno advindo da revolução. Dessa forma, o racismo atualizava-se no interior da ideologia *mestiza* dando continuidade a uma trajetória de longa duração. Ele era o desdobramento daquele embate civilizacional evidenciado pela chegada das naus de Colombo ao continente americano. O conflito estrutural aí instalado chegara ao México novecentista camuflado em uma retórica nacionalista que pretendia apagá-lo subitamente da história. Ao tentar apagá-lo, entretanto, ele se recriava e ganhava novas dimensões (Gómez Izquierdo, 2012).

Por mais que Gamio buscasse negar o conteúdo racial de seu discurso, arguindo a favor de uma concepção na qual a diversidade humana se explicaria inteiramente por questões histórico-culturais, uma leitura atenta de sua obra revela a concepção racializada e biologizante que subjaz à sua visão de mundo. No que diz respeito à tarefa de enumerar e classificar os diferentes grupos étnico-culturais que compunham a “totalidade” da nação, Gamio (1987) privilegiava os aspectos raciais aos linguísticos. Os censos linguísticos, reclamava o autor, não eram fiáveis para dar a conhecer a proporção numérica exata dos elementos índios, brancos e mestiços.⁵²

⁵² Para Gamio, os índices que definiam uma cultura como avançada e moderna estavam em proporção inversa à porção de *sangre indígena* que cada qual possuía. As regiões do país que apresentavam maior número de população branca e não indígena eram aquelas de maior evolução cultural. A este respeito, o antropólogo mexicano afirmava que: “(...) la altura del nivel cultural en los grupos sociales mexicanos está en razón inversa de la proporción de sangre indígena que tengan las mayorías de individuos que los

Neste caso, o conhecimento do número de falantes de idiomas e dialetos indígenas e dos que falavam o espanhol não era suficiente para se alcançar o valor numérico real de cada um destes grupos populacionais. Gamio chegou a realizar uma crítica brutal às estatísticas que induziam a essa analogia. Para o antropólogo, elas podiam nos conduzir ao erro de pensar que o número de indígenas estava diretamente ligado ao número daqueles que não possuíam o espanhol como língua primária.

No caso do México, as cifras dos que dominavam dialetos e idiomas aborígenes chegavam aos dois milhões de habitantes (Gamio, 1987:31). No entanto, o número de população indígena era “evidentemente” superior, visto que muitos indígenas tinham perdido o domínio de suas línguas originais e falavam unicamente o espanhol. Isso se devia ao fato de que, para Gamio (1987), em um futuro não muito longínquo, o espanhol se tornaria a língua comum falada por todos os segmentos populacionais. Nem por isso, os vestígios de raça desapareceriam de todo. Um indígena poderia não mais falar sua língua materna; nem por isso ele deixaria de ser indígena. Isso se devia a que o ser do índio se repousava, predominantemente, em caracteres de filiação racial.

El censo étnico es mucho más importante que el lingüístico, en primer lugar, porque los idiomas y dialectos autóctonos están siendo rápidamente substituidos por el español que en un futuro prevalecerá del todo, en tanto que las características raciales indígenas persisten insistentemente en un alto porcentaje de tales poblaciones. Por otra parte, se observa generalmente que a dicha persistencia étnica acompaña la de manifestaciones culturales indígenas, cuyo conocimiento cuantitativo y cualitativo es indispensable para poder apreciar y mejorar la evolución social de tales pueblos (Gamio, 1987:32).

O conceito de raça continuava sendo um paradigma operacional; ao final de contas, era ele que determinava a condição indígena ou não indígena de um dado setor da população. Parecia ser ele também o indicador do estágio evolutivo de cada grupo

constituyen. (...) Efectivamente, en las regiones rurales del norte hay pocos indígenas y el nivel cultural de los campesinos es muy superior al que se observa en el resto del país; en el centro aumenta el número de indios y a la vez desciende dicho nivel. En el sur y el sureste, en que predomina el elemento aborigen, se acentúa la inferioridad cultural y en regiones de Yucatán, Chiapas, Campeche, Oaxaca y otras donde hay grupos aislados de indígenas, se observa el límite más bajo” (1987:134-135).

étnico-cultural, visto que, como nos diz Gamio logo acima, as características raciais indígenas geralmente acompanhavam aquelas de procedência cultural. Para Gamio, as categorias de raça e cultura não se explicavam separadamente; ao tentar forjar uma explanação teórica que esclarecesse a identidade étnica-cultural de cada um dos grupos existentes no panorama do pós-revolução, as duas categorias encontravam-se sempre associadas. Da mesma forma, baseando-se na *individualidad constitucional de la sangre* (1987:33), a ideia de que cada raça possuía um desempenho e uma demanda energética particular, de acordo com suas propriedades sanguíneas, era bastante simpática ao antropólogo.

Para esto proponemos que, teniendo en cuenta los notables progresos que fundándose en la individualidad constitucional de la sangre, ha alcanzado el “método de los grupos sanguíneos”, se apliquen a esto caso. Asimismo, creemos de gran importancia investigar si definitivamente el metabolismo basal suministra características raciales distintivas (Gamio, 1987:33).

Como dissemos acima, apesar do fosso abismal que separava o *mestizo* ideal do mestiço real, a mestiçagem ainda era a saída para que o México passasse a formar uma nação integral. Não obstante, como no México os papéis estavam invertidos no processo de entrecruzamento racial – ao invés de ser conduzido pelo homem branco moderno ele era dirigido pelas massas indígenas “anacrônicas” –, era preciso “corrigir” a mestiçagem para convertê-la no reflexo “natural” e “genuíno” dos grupos que gozavam de maior prestígio evolutivo. Como os índices numéricos das populações indígenas no México eram absolutamente altos, e o mestiço atual estava impregnado de cultura e fisionomia indígena, era de suma importância intensificar o elemento branco na constituição da nova raça mexicana, fazendo com que ele predominasse e apagasse por fim os rastros nocivos dos grupos aborígenes.

A esse respeito, Gamio (1987:46) não via problemas em se estimular a imigração de grupos europeus com fins de se melhorar e corrigir o *defectuoso desarrollo demográfico*. Pelo contrário, Gamio passava a ver na imigração europeia uma saída estratégica para o caso mexicano, para corrigir sua “anormalidade evolutiva” e colocar o país no caminho virtuoso das grandes nações. Os outros problemas que

assolavam o país, consequência do processo lento e anômalo de mestiçagem e formação nacional – indústria raquítica, agricultura primitiva, instabilidade política, etc. – poderiam esperar que a marcha do tempo viesse em seu favor. O problema nacional, decorrente do exorbitante fluxo de tempos e incompatíveis níveis de evolução, entretantes, era uma realidade que não poderia esperar pelo acontecer histórico. Era preciso que uma mão interviesse em seu favor e acelerasse as engrenagens do tempo e o motor da história.

Todo eso se estudiará y remediará a su tiempo, como no puede menos de suceder en la evolución de los pueblos, pero hay algo concreto, que no puede esperar la marcha del tiempo, para ser corregido, y es el estacionamiento de la población y, sobretodo, su disminución. Para ello, el remedio indicado consiste en fomentar la inmigración (Gamio, 1987:44).

E Gamio provoca com a seguinte questão:

¿Cerrar la puerta a elementos extranjeros, en espera de que en quién sabe cuántos años nuestra raza indígena y su mestizaje aumenten su número y evolucionen gradualmente hasta alcanzar un nuevo florecimiento cíclico? La medida será fatal, pues continuará el defectuoso desarrollo demográfico que acusan los censos citados, no menos que la desfavorable situación general que ha presentado nuestro país durante más de un siglo, en comparación con la de otros (1987:46).

O acolhimento dos novos colonos europeus devia, assim, colocar o mestiço nos verdadeiros trilhos da modernidade ocidental. Para se incrementar o padrão de desenvolvimento demográfico e cultural, já não seria suficiente adotar como único paliativo medidas educativas e culturais. Era preciso modificar o próprio conteúdo genético do mexicano; alterar-lhe sua raça e constituição biológica. A imigração europeia apresentava-se como a possibilidade final de se redimir o mestiço, extirpando-lhe sua fisionomia indígena para transformá-lo em um homem branco por excelência; somente assim ele abdicaria de sua condição enfermiça e degenerada para se converter no protótipo perfeito de desenvolvimento nacional.

Ora, vemos aqui realizar-se uma grande guinada no discurso de Manuel Gamio acerca do que deveria constituir-se o âmago do propósito nacional. Em *Forjando Patria*, as famigeradas culturas *criollas*, responsáveis por constituir uma verdadeira cultura importada e exótica de dominação, eram condenadas por ferir o coração da pátria, ao se transportar para o México arquétipos e formatos europeus alheios às singularidades históricas do país. A cultura branco-europeia, uma vez transplantada para o continente americano, ganhava os ares de uma espécie de falsificação histórica, uma cópia mal feita do Velho Mundo que resultava artificial e inapropriada para o contexto mexicano. A nacionalidade mexicana se afirmava através da exaltação do próprio e do local em contraposição ao estrangeiro e o exterior. A matéria-prima mexicana, o que dava originalidade e peculiaridade à nação, estava composta por moléculas e propriedades de uma matéria radicalmente distinta àquela do continente europeu (Gamio, 2006:99).

As elites brancas tradicionais formavam parte de um México fantasioso e irreal. Seus intelectuais conheciam *a dedillo* a última moda europeia, os problemas sociais da Alemanha ou da França, ou a psicologia social dos neozelandeses. Em contrapartida, eles ignoravam tudo aquilo que seria “genuinamente” mexicano; desconheciam as artes, a cultura, a psicologia, a geografia e a história do país. Eram os promotores do que Gamio chamou de “cultura cismática”, uma cultura que não se localizava em nenhum lugar e que inviabilizava o conhecimento do México real. Constituíam, assim, um *património de pedantes y de imbéciles* (Gamio, 2006:99).

Nesse sentido, o movimento revolucionário aparecia como o triunfo inevitável dos grupos mestiços, que, ao incorporar-se de cultura e vida indígena, alcançavam a essência da alma nacional. Através dos indígenas, os mestiços eram os fiéis depositários de uma longa tradição que revelava os segredos e o bojo do ser da nação. Uma vez em que as elites *criollas* eram por fim despojadas do poder, um novo caminho abria-se ao México da revolução: o de conectar-se com o seu autêntico espírito nacional.

No entanto, todo esse programa parecia desvanecer-se em função deste outro México que emergia na década de 30 e que era representado em *Hacia Un México Nuevo*. De vilão e falseador da história, as elites *criollas* voltavam a habitar o imaginário coletivo da identidade nacional. O mestiço vivo e atual, a cultura

intermediária de *sangre mezclada*, tão exaltada em *Forjando Patria*, não era mais a guardiã do patrimônio da nação. No caminho oposto, o grupo correspondente à cultura branca e ocidental passava a ocupar o lugar de prestígio e fascinação que outrora gozaram os grupos indígenas. Desse modo, se o próprio México era incapaz de realizar o almejado embranquecimento da população, parecia apropriado que a nação apelasse, agora, aos antigos invasores e colonizadores europeus para se produzir a nova classe de mestiçagem que se queria para o país.

Debe tenerse en cuenta que el mestizaje conviene a México, no sólo desde el punto de vista étnico, sino principalmente para poder establecer un tipo de cultura más avanzado que el poco satisfactorio que hoy presenta la mayoría de la población, y si bien esto puede conseguirse valiéndose de la educación y otros medios, esta tarea se consumará más pronto si se intensifica el mestizaje, pues éste traerá consigo automáticamente un efectivo progreso cultural, como resultado de la eliminación o substitución de las características culturales retrasadas de tipo indígena (Gamio, 1987:46).

A imigração se convertia, assim, em uma estratégia de aceleração histórica, um recurso para se compensar os anos de “atraso” e “estagnação social” em que ficou mergulhado o país. Através do novo projeto de mestiçagem, a imigração de colonos europeus deveria melhorar a qualidade sanguínea do ser *mestizo*, intensificando os genes brancos de procedência europeia e engrandecendo o valor de sua raça. Uma vez solucionado o problema racial, o progresso cultural haveria de vir como uma consequência natural da história; as odiosas características indígenas, que afundavam o país em um mar de trevas e obscuridade, por fim, desapareceriam.

Ao nos brindar os diagnósticos que “asfixiavam” a formação nacional, não nos restam dúvidas de que, para Gamio (1987), o Velho Mundo constituía-se o protótipo de raça e cultura que propiciaria os formatos “adequados” de evolução e “normalidade histórica”. As tradicionais desavenças históricas que separavam os dois tipos de civilização seriam superadas e formariam um único bloco civilizacional. Assim como a Argentina, os EUA e o Canadá, o México passaria a ser uma contiguidade e extensão da Europa no Novo Mundo. Chegava o momento histórico em que a nação mexicana poderia igualar-se em grandeza e potência ao velho continente. Convertendo-se em um

“igual”, aos olhos do ex-colonizador europeu, o México se transformava em uma nação genuinamente integrante do mundo ocidental. A mestiçagem branqueadora anulava a alteridade histórica-espacial entre México e Velho Mundo e estabelecia uma ponte de unidade e conexão entre os dois continentes.

3.3. Pierre Clastres e as sociedades da ausência

O clássico livro de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado* (2009), é aqui extremamente interessante para se meditar um pouco mais sobre a obra de Manuel Gamio. Segundo a crítica do antropólogo francês, as sociedades ameríndias eram, em sua grande maioria, sociedades que desconheciam o poder como uma relação hierárquica de dominação – relação esta materializada, muitas vezes, na máquina política do Estado. Por detrás desta ideia, entretanto, escondia-se uma concepção pejorativa e etnocêntrica que caracterizava estas sociedades como o produto doloroso de uma carência. O genérico e depreciativo rótulo, “gente sin fe, sin ley, sin rey” (Clastres, 2009:14), atribuído a elas pelos cronistas europeus à época da Conquista, fazia jus a esta estigmatização. Estas eram sociedades da escassez, elas revelavam constantemente a evidencia de uma falta, de uma privação. Eram sociedades inconclusas e inacabadas que existiam a meias, pela metade.

Por não constituírem uma organização social dentro dos moldes do poder político ocidental, os aborígenes perdiam o próprio status de humanidade. Suas sociedades equivaliam a um conjunto disforme e acéfalo que caminhava errante pelo continente americano. O homem aí ainda não havia realizado o salto entre natureza e cultura, e por isso mesmo ele ainda não era, propriamente, um animal político. Nessa perspectiva, como as sociedades indígenas não se constituíam em autênticas sociedades civis, elas não chegavam a formar nem mesmo verdadeiras sociedades humanas (Clastres, 2009).

Ora, é interessante notar que, para Gamio (2006), as sociedades indígenas mexicanas também eram sociedades que padeciam da enfermidade da ausência. Em um texto publicado em *América Indígena*, em 1942, intitulado *Las Características*

Culturales y Los Censos Indígenas,⁵³ Gamio realizou um inventário dos objetos correspondentes aos grupos brancos, mestiços e indígenas de seu país. A ideia era quantificar e constatar a procedência cultural de cada objeto, avaliando, assim, a função e a utilidade que cada um desempenhava no desenvolvimento econômico-social de cada grupo estudado.⁵⁴ Sobre isso, o autor (2006:190) dizia que:

de tales datos se deduce cuán numerosos son los objetos útiles e indispensables para una existencia normal que el Indígena generalmente no posee, por lo que es necesario proceder a introducirlos. Se verá que su alimentación es incompleta, así como su indumentaria, que su herramienta es muy escasa, que no tiene muebles, pues carece de cama, mesa, sillas, armarios, brasero, medicinas eficaces, herramientas útiles y en general de todo aquello sin lo cual una persona pobre como el mismo indígena, pero de más elevadas y complejas características culturales no podría existir.

Por não possuir e dominar o repertório dos bens materiais produzidos pelo mundo ocidental, as sociedades indígenas eram novamente caracterizadas pela via negativa da escassez. Uma vez mais, se lhes atribuía uma carência, a incessante falta de algo que lhes dariam um sentido pleno, uma “existência normal”. Faltavam-lhes ferramentas, medicamentos, indumentária e móveis, isto é, arsenal tecnológico. O não domínio da técnica lhes infligia o status depreciativo da ausência. O conhecimento técnico se impunha como o novo paradigma que indicava a completude ou não de uma sociedade. A posse da técnica era o passaporte para se transitar da sociedade da escassez para a sociedade da abundância. Era o início do regime da tecnocracia.⁵⁵

⁵³ Os textos da publicação *América Indígena* a qual tivemos acesso são aqueles que constam como apêndices da 5ª edição de *Forjando Patria*, 2006, a edição que utilizamos aqui. Por isso, há que se ter em conta que, quando a paginação do *Forjando Patria* (2006) estiver situada entre 135 e 206, estamos nos referindo aos textos da revista *América Indígena*, de 1942, e não ao livro de 1916.

⁵⁴ A respectiva tabela encontra-se no final desta dissertação, no tópico tabelas e estatísticas.

⁵⁵ Certamente o regime da tecnocracia não era uma novidade trazida por Manuel Gamio e pela revolução. Uma das marcas do Porfiriato foi justamente a exploração e a maximização da técnica. Como vimos rapidamente, tal período foi considerado como o que inaugurou uma ampla malha ferroviária no país, sofisticou os portos marítimos, aumentou a atividade industrial, etc. No entanto, com o advento do regime revolucionário, a tecnocracia passou a ser um valor, ainda que na ordem do discurso, somente e quando associado à capacidade de transformação e renovação social. A tecnologia era, para Gamio, a chave mestra que poderia libertar os povos indígenas da miséria e da alienação.

Novamente com fins de quantificar e classificar a população mexicana, Gamio (2006:187) propunha sua divisão em três grandes blocos de características culturais: *Características propriamente indígenas*, *Características de cultura extranjera* e *Características mixtas*. Apesar da ênfase posta na dimensão da cultura, a metodologia adotada por Gamio para rastrear e caracterizar cada bloco cultural seria dada pelas condições de cultura material. A ordem cultural seria revelada pela detecção da natureza dos objetos que circulavam em cada uma das sociedades analisadas.

Tratava-se de avaliar os objetos em úteis, deficientes ou prejudiciais (Gamio, 2006:189). A partir desta apuração, colocar-se-ia a descoberto a natureza e o nível evolutivo de cada modelo cultural. O valor dos objetos era dado pela sua capacidade de agir sobre e aperfeiçoar a realidade material das sociedades, incrementando, desse modo, seu patamar econômico-social. Os objetos tinham que cumprir, pois, com uma função pragmática de sofisticação e aprimoramento das condições de vida materiais. Tratava-se de localizar e identificar os objetos deficientes e prejudiciais para substituí-los corretamente por aqueles que seriam úteis e eficientes.

Esta clasificación utilitaria es un índice para saber la proporción de objetos que son deficientes y perjudiciales; inspirándose en ella pueden formularse y aplicarse los medios apropiados para extirpar o eliminar los objetos perjudiciales y perfeccionar los deficientes o bien substituirlos por otros más eficaces, según sería el caso de implantar el uso de pequeños molinos mecánicos en vez de metate y el del zapato por el huarache (Gamio, 2006:189).

Dessa forma, o *metate*, ou pedra de moer milho,⁵⁶ o *huarache* (sandália indígena), o arado e a canoa feitos de madeira, a rede, o *petate* (tapete indígena usado geralmente para dormir), o arco e flecha, o *molcajete* (vasilha onde se moía e preparava os alimentos), etc. constituíam-se em utensílios deficientes que precisavam, urgentemente, ser substituídos pelo moinho elétrico ou mecânico, pelo sapato, pelo

⁵⁶ O *metate*, *Métlatl*, é uma palavra de origem *náhuatl* (idioma falado pelas astecas ou mexicas) que significa uma espécie de pilão de pedra talhada, utilizada principalmente na moagem de milho, farinha e outros alimentos. Ela desempenhava um papel de importância fundamental nas economias das sociedades indígenas do México e da América Central. Consultado em <http://es.wikipedia.org/wiki/Metate>, às 16:30 do 11/02/2014.

arado de metal, pela canoa montada com pregos e ferragens, pelo colchão e pela cama, pelo armamento a base de pólvora, pelos pratos e vasilhas de procedência europeia, etc.

Da mesma forma, a alimentação indígena era deficitária e prejudicial por constituir-se basicamente a base de legumes, frutas, verduras, milho, feijão e *tortillas*. Para Gamio, a alimentação ideal devia ser onívora, predominada por pães, leite, carne e ovos. O consumo de bebidas e plantas tradicionais, consideradas sagradas por muitos grupos indígenas ao longo do continente americano, tal como o *pulque* (bebida alcoólica produzida pela fermentação do agave), a *chicha* (bebida fermentada feita do milho), a coca, etc. também era prejudicial e deveria ser eliminado.

Como vimos no terceiro tópico do primeiro capítulo, Gamio fazia a distinção de duas características que definiam as agrupações humanas. Algumas eram regidas por aquilo que o autor chamou de caráter científico, enquanto outras seriam constituídas por um caráter convencional. A distância e a diferença entre os dois modelos não poderia ser maior. Como o próprio nome diz, as sociedades participantes do primeiro grupo – caráter científico – eram aquelas que produziam ciência, conhecimento universal, aquilo que era, segundo Gamio, a grande obra-prima da civilização ocidental; as referentes ao segundo – caráter convencional – estavam fadadas a produzir magia e superstição, uma classe de conhecimento não racional e que possuía uma funcionalidade restrita ao seu grupo de origem.

Nesse sentido, uma vez feito a relação entre ciência e mundo ocidental, convenção e mundo ameríndio, os grupos indígenas mexicanos passavam a padecer uma dupla carência: sociedades sem técnica, sociedades sem ciência. O não domínio do conhecimento técnico desdobrava-se, naturalmente, no não domínio do conhecimento científico. A aquisição da ciência requeria, necessariamente, a aquisição prévia da técnica. A posse de uma passava a se tornar condição *sine qua non* para a posse da outra.

A sociedade científica era, pois, o ponto clímax da sociedade tecnocrata, a sofisticação máxima da técnica. A estigmatização das sociedades indígenas em sociedades sem ciência era uma forma a mais de deslegitimar a técnica e o instrumental econômico operados por elas. Não bastava com que estas sociedades aprimorassem sua técnica ou importassem tecnologias de sociedades modernas, a cientificação da técnica

fazia com que a técnica tivesse que desembocar necessariamente no paradigma da ciência.

O conhecimento científico não era apenas uma exclusividade do Ocidente, mas aquilo que o tornava o carro condutor da história. O grau de evolução de cada sociedade devia medir-se sempre em função da aproximação ou do afastamento que cada qual mantinha com os postulados científicos. Ao não se possuir e dominar essa peça epistemológica, os grupos indígenas mexicanos eram arrojados para um estágio que se encontrava nos primórdios da formação humana, um tipo de infância da humanidade, aquilo que o homem foi em um dia longínquo de sua história e que não o é mais.

Como vimos em outra ocasião, o caráter científico estaria relacionado com a cultura material de cada sociedade, enquanto que o caráter convencional estaria subjugado ao universo intelectual. Tudo aquilo correspondente ao mundo material obedeceria a uma progressão contínua e linear, algo que o tempo iria aperfeiçoando ininterruptamente ao passo da história. O mesmo não se podia dizer da cultura intelectual: ela era o fruto de um crescimento cíclico, pausado e descontínuo, uma realidade não cumulativa que tinha sua partida sempre no ponto zero. Cultura intelectual e cultura material nunca coincidiam. Elas pertenciam a ritmos e temporalidades diferenciadas. Conforme nos afirma Gamio (2006:104), um povo ou uma dada cultura nunca conheceriam um estágio de evolução material que correspondesse a um estágio de desenvolvimento estético ou intelectual similar:

Hay que confesar de plano que realmente un pueblo con tales superiores dotes armónicamente reunidas, sería el más culto: pero, ¿Dónde está (?), No existe, ni en la Roma clásica, ni en la Grecia heroica, ni en los tiempos faraónicos o en las nebulosidades cuaternarias, ha existido agrupación humana que muestre esa integración preciosa, y si no contamos en casa con semejante ejemplo objetivo que sirva de base de especulación, dejemos a los futuristas ir a buscarlo a otros mundos. Nunca, en efecto, se ha comprobado que al mismo tiempo converjan presentando un alto grado evolutivo, las manifestaciones materiales e intelectuales de un pueblo. Parece como si una ley de compensación o equilibrio vedara alcanzar perfeccionamiento integral a unos pueblos con respecto de otros.

O que fazia com que a cultura material e a cultura intelectual caminhassem a passos dissonantes e desconexos era a natureza própria e diferenciada do caráter que as constituía. O caráter convencional era de uma ordem pouco fluída, que se preservava das intempéries do tempo conservando-se sempre na forma de uma tradição mais ou menos intacta. O passado era como uma estrutura sólida que engendrava e ordenava o mundo sociocultural. Na iminência de lidar com um problema ou com alguma classe de adversidade, recorria-se sempre a ele na busca de uma resposta e de uma garantia à sobrevivência da própria sociedade. Assim deve ser porque assim o foi. Eis o lema do caráter convencional. O passado se constituía em uma autoridade que subordinava o presente e o futuro à sua jurisdição. Assim, o conhecimento convencional voltava a reincidir sobre a realidade no estado de uma repetição, ele nunca trazia consigo a novidade ou o inesperado.

Já o conhecimento científico fazia com que a cultura material estivesse sempre um passo à frente daquilo que ela fora outrora. Se o caráter convencional estava fadado a repetir-se em um movimento de volta ao passado, o caráter científico estava predestinado a realizar-se em um tempo futuro. Seu domínio era da ordem do inusitado. Ele se apoiava em uma temporalidade ainda não acabada, ainda por surgir. Ainda assim, sua natureza estava alicerçada em um tempo teleológico no qual o futuro deveria ser sempre a culminância de um tempo melhor. Era a aposta e a promessa de um tempo vindouro magnífico e historicamente proeminente.

Como excepción que confirma la regla general, sí es de creerse en el progreso de la ciencia, en la evolución ascendente del conocimiento científico, pues, a pesar de las afirmaciones sofisticadas que aplican a la ciencia el fatal “nihil novum sub sole”, nadie ha podido demostrar prácticamente la existencia histórica de las novísimas conclusiones físicas, químicas, mecánicas, cosmográficas: Icaro, la piedra filosofal, la garrucha egipcia, el Tonalámatl o calendario ritual azteca, puede afirmarse que son los escalones inferiores, inferiorísimos, que han conducido al hombre en marcha ascendente al conocimiento del aeroplano, de la transmutación material, del automóvil y de las órbitas astrales (Gamio, 2006:106).

A natureza histórica destas duas classes de caráter pode muito bem ser associada àqueles dois tipos de história que Lévi-Straus muito bem meditou em *Raça e História*

(2010): a História estacionária e a História cumulativa. Enquanto esta última produziria uma espécie de síntese progressiva do conhecimento, de modo que cada inovação aperfeiçoaria uma inovação anterior situada em uma mesma direção, a primeira estaria privada deste “dom sintético”, os conhecimentos produzidos por ela se perderiam em uma infinidade de direções distintas e opostas que não a levariam a realizar progresso algum. Desse modo, a História cumulativa relacionar-se-ia com o caráter científico da história e a História estacionária revelar-se-ia próxima ao caráter convencional.

No entanto, como lembra o autor de *Tristes Trópicos*, não haveria uma natureza intrínseca que caracterizasse cada uma das duas modalidades de história, ou, se a houvesse, seu acesso nos estaria negado. O ritmo e o movimento de cada uma seriam dados sempre e em função da posição que nos encontramos em relação a uma delas. Eles nos pareceriam mais rápidos ou mais lentos conforme o nível de semelhança de seus movimentos em relação aos nossos. Na medida em que uma dessas modalidades corresse em uma direção análoga àquela que corremos, ela nos resultaria mais próxima e familiar, constituindo-se em um universo conceitual traduzível aos nossos próprios códigos e sistemas de significação. Se ela corresse em uma direção oposta, porém, sofreria o grande risco de não nos dizer nada, pois sua linha de desenvolvimento não seria mensurável nos termos do sistema de referência que adotamos (Lévi Strauss, 2010:33). Dessa maneira, o sentido de história cumulativa ou estacionária estaria disponível apenas na forma de uma deformação. O outro só se deixaria detectar na medida em que ele nos informasse sobre nós mesmos.

Como já dissemos anteriormente, dentre as dimensões de cultura do intelecto e cultura material repousava ainda outra diferença crucial: o progresso provocado pela cultura material dizia respeito a um movimento de caráter universal; ele englobava todas as culturas e sociedades em uma única marcha histórica. Já os ciclos de florescimento e destruição da ordem do intelectual estavam restritos à dinâmica interna de cada grupo sociocultural. Sua história era a história reduzida de uma determinada etnia. Ela não podia abarcar outros grupos porque cada qual possuía uma cultura intelectual que lhe era própria e inerente, e que resultava estranha e incompatível quando associada a diferentes sociedades. À diferença da cultura material, não haveria um denominador comum pelo qual se pudesse avaliar os diferentes ciclos intelectuais de cada grupo étnico.

No entanto, ao pensar na desigualdade social reinante entre indígenas e brancos no contexto do México pós-revolucionário, Gamio fazia uso de uma leitura que, como já dito, privilegiava a cultura material sobre a intelectual. Ainda que o antropólogo mexicano afirmasse que entre estas duas instâncias residia uma autonomia plena, parece óbvio que a cultura do intelecto estava, de alguma forma, condicionada por aquela dos bens materiais. Isso porque o problema indígena para Gamio, cuja preocupação principal era incrementar o patamar socioeconômico das populações índias de seu país, poderia se resolver ao introduzir, no interior de tais sociedades, os dois pilares que alicerçavam o mundo ocidental, e que se encontravam ausentes nas sociedades indígenas: a ciência e a tecnologia.

Não podemos fazer desta relação, entretanto, uma equação marxista ortodoxa na qual o universo cultural seria o mero produto das condições produtivas e materiais. Gamio (1987-2006) nos chamou a atenção inúmeras vezes para o fato de que, no México, a questão cultural nem sempre era modificada quando se alteravam seus dispositivos materiais. A heterogeneidade étnica-cultural, mais uma vez, seria a razão pela qual esta relação não poderia efetuar-se plenamente. O fato de que o México fosse o resultado do desencontro de distintos tempos e etapas de evolução cultural faria com que o instrumental econômico estivesse incapacitado para realizar, por si só, a completa transformação requerida para as sociedades indígenas. A cultura seria, no caso mexicano, quase que uma praga que impossibilitava a total adesão dos grupos indígenas ao ideal de modernidade ocidental. Estes últimos estariam de tal modo arraigados a ela, que o Ocidente teria conseguido estabelecer-se na América apenas superficialmente. O coração indígena continuava intacto devido as suas resistências de ordem cultural (Gamio, 1987).

Em países como a França e a Alemanha, nações que representavam para Gamio o cume da modernidade ocidental, o “problema cultural” já haveria sido resolvido, e o instrumental econômico constituía o principal motor que promovia a evolução cultural. Como dizia o próprio Gamio (1987:127-128), isso se devia ao fato de que, nestes países, existiria apenas: “un tipo de cultura en el que el nivel de las etapas superiores e inferiores correspondientes a los diversos grupos que constituyen la población, depende fundamentalmente de su respectiva situación económica”. Os baixos índices de

desigualdade social e a relativa homogeneidade cultural seriam o catalizador que propiciaria, a estas sociedades, um crescimento contínuo e linear.

Desse modo, a transformação do standard cultural no México resultava em uma tarefa altamente complicada. A ação do instrumento econômico não revestia a mesma importância, nem implicava em resultados igualmente eficazes, a exemplo dos países europeus citados. No caso mexicano, haveria que se proceder a uma ação convergente dos instrumentos econômicos e culturais (Gamio, 1987:131). Somente a partir de seu uso combinado seria possível a elevação e unificação cultural. Dessa forma, a ideia era que se substituísse, nas sociedades indígenas, não apenas os elementos de cultura material, mas também aqueles de natureza intelectual.

Dotar a estas retrasadas criaturas del instrumento económico es sin duda conveniente y benéfico, pero no lo bastante para producir por sí mismo el cambio de sus características de tipo indígena prehispánico por las de tipo mixto de población campesina y las de tipo moderno de la población urbana, que es precisamente la única solución que podrá hacerlos aumentar en número y vivir una mejor existencia (Gamio, 1987:131).

O advento do capitalismo financeiro e industrial haveria instaurado um mundo radicalmente novo, onde a dimensão da cultura, por si só, já não gozava do prestígio que havia possuído em outros tempos. O capitalismo moderno, auspiciado pelo paradigma científico, teria reificado a relação de supremacia dos meios materiais sobre os culturais. Não obstante, este momento histórico não se realizara no México. A cultura, neste país, não se subordinava, ainda, à lógica do capital. Isto explicava o porquê do abismo e o descompasso que reinava entre a cultura da matéria e a cultura do intelecto. Para a modernidade capitalista, estas duas instâncias (culturas) precisavam deixar de serem hostis e estranhas para se tornarem complementares uma à outra. Elas deviam romper a velha ordem da diacronia e imergir-se na ordem sincrônica que se apresentava.

Havia um meio, entretanto, onde era possível reverter o efeito danoso da cultura e normalizar o sentido da história mexicana. Esse meio era o Estado. Cabia a ele intervir e criar as condições necessárias para se corrigir o distúrbio histórico de que padecia o

país. O educador e o antropólogo deveriam agir igualmente no mesmo sentido. Identificar os elementos deficientes e prejudiciais que retardavam a evolução histórica da nação converteu-se no grande dever patriótico destes profissionais da ciência. Mais especificamente, urgia-se que se alinhasse a linha cíclica e caótica da cultura intelectual à curva ascendente da cultura material, fazendo com que a cultura deixasse de ser um empecilho à evolução integral das sociedades nativas. Referindo-se à natureza não progressiva da cultura intelectual, Gamio (1987:61) afirmou que:

si estas manifestaciones fueran de carácter científico y su acción pudiera, por lo tanto, ser metódicamente encauzada, los efectos que produjeron en el individuo y en la sociedad, serán favorables, pero como no sucede tal cosa respecto a algunas de ellas, como sucede principalmente con la religión y la política, sus efectos pueden indistintamente favorecer o perjudicar, así que se hace indispensable que el Estado y el educador intervengan y corrijan su acción adversa, no sólo en la población de cultura popular, sino también en la de cultura científica.

Assim, paradoxalmente ao que vimos logo acima, a um determinado estágio de cultura deveria corresponder um equivalente estágio material. Culturas com elevados níveis de evolução material deveriam ser culturas com um igualmente elevado índice de evolução cultural. Haveria que se desfazer o desacordo evolutivo entre os dois tipos de cultura – material e intelectual – e anexar as linhas tortas do universo mental à linearidade contínua do progresso material. O Estado seria, nas Américas, a representação da possibilidade histórica de se colocar a cultura a serviço das grandes transformações empreendidas pelo gigante do capitalismo.

Nesse sentido, segundo as teorias evolucionistas tão bem contestadas por Pierre Clastres (2009), as sociedades humanas existiriam, única e exclusivamente, em função da culminação histórica do Estado. A história só se realizaria em sua totalidade e plenitude a partir do momento em que se subordinasse à lógica hierárquica deste aparelho político. Somente e quando o poder instaurasse a coerção e a desigualdade entre os homens é que as engrenagens da história começariam a funcionar com todo vapor. Esta concepção da história se revestia da mesma base teórica que fundamentava o historicismo hegeliano. Para Hegel, conforme a crítica posta por Claude Lefort em

seus *Ensaio de Antropologia Política* (1979), a história propriamente dita nasceria apenas com o Estado. Somente sob esta fórmula política, a vida social ganharia expressão pública e consciência de si. As sociedades anteriores ao Estado seriam não sociedades, elas desconheciam a própria história, já que elas não se moviam sob o devir da razão (Lefort, 1979).

Ora, no caso do México, estamos diante de uma grande ironia da história, porque as sociedades indígenas que aí residiram foram sociedades que conheceram a forma política do Estado. O próprio Clastres alerta sobre isso: as sociedades indígenas andinas, mexicanas e centro-americanas estariam excluídas de sua proposta de análise porque elas eram constituídas por sociedades com Estado. Não obstante, o Estado, em sua versão indígena, entrara em declínio com o advento da Conquista espanhola. As populações autóctones que se localizavam na meseta central mexicana se viram na iminência de abandonar a condição de tributários da *Tríplice Aliança Asteca* para se converterem nos novos vassallos do rei da Espanha.⁵⁷

Ao longo da história mexicana, as tradicionais formas de poder e autoridade indígena foram perdendo sua forma e fisionomia. Como vimos no tópico anterior, para Gamio, estas sociedades já não mais possuíam o standard de glória e magnitude das épocas passadas. A história das sociedades indígenas instaurada a partir da Conquista era a história de uma queda, da perda daquilo próprio que as caracterizaram como grandes civilizações. Elas perderam as cidades, seus grandes calendários, suas refinações técnicas, o Estado. Elas haviam percorrido o caminho inverso da história. De sociedades complexas elas haviam se tornado sociedades primitivas. De sociedades históricas elas voltaram a habitar o antes da história. De sociedades com Estado elas se tornaram sociedades sem Estado.

⁵⁷ A *Tríplice Aliança Asteca* foi como ficou conhecida a aliança das três cidades-estados que dominaram a região do Vale do México entre 1428 a 1521: *Tenochtitlán*, *Texcoco* e *Tlacopan*. A coligação das três cidades permitiu que a cidade de *Tenochtitlán*, a famosa capital asteca, exercesse um poder hegemônico sobre a região, arrecadando uma alta taxa tributária das sociedades localizadas ao longo da meseta central. No ano de 1521, a coligação se desfez em função da derrota militar a favor do exército de Hernán Cortéz, aliado, por sua vez, a outros grupos nativos descontentes com a exploração tributária praticada pela Tríplice Aliança; dentre os grupos indígenas que lutaram ao lado de Cortéz, os que mais se destacaram foram os *Tlaxcaltecas*, apelidados, posteriormente, como *Los traidores de la pátria*. Consultado em <http://www.doismiledoze.com/a-triplice-alianca-asteca/>, às 16:00 horas do 13/04/2014.

O Estado indígena havia desaparecido e nada semelhante a ele havia emergido para restituir-lhe o lugar. O poder exercido pela coroa espanhola, durante os anos da colonização, não cumpria com o papel político estruturador desempenhado pelas instituições indígenas ancestrais.⁵⁸ Nem os reis, nem os vice-reis espanhóis substituíram a autoridade sagrada dos *Tlatoanis* da Mesoamérica. O projeto de cidadania do México oitocentista, da mesma forma, não incorporava os grupos índios como membros integrantes do corpo político e social. O Estado existia para eles apenas sob a forma de uma opressão, uma força coercitiva exterior às suas tradicionais formas de exercer e vivenciar o poder político. É somente com a revolução de 1910 que o índio é integrado como parte constituinte da panaceia nacional. Por primeira vez na história mexicana, o Estado se apresentava ao índio como o novo mediador político de suas relações sociais. Por isso mesmo, a instituição do Estado aparecia, para os grupos indígenas, sob o aspecto de uma novidade. Ele não existia, para eles, nem enquanto constructo indígena nem enquanto constructo ocidental. O Estado se constituía apenas como a lembrança de uma ausência, algo que não estava mais.

Aí estava o papel do Estado no programa indigenista de Manuel Gamio: era preciso restituí-lo no interior das sociedades indígenas em seu novo formato capitalista. Eis o porquê da inquietação de levar esta instância ao seio das populações ameríndias e transformá-lo no grande paradigma nivelador da desigualdade étnica-cultural. O Estado era o meio possível de reconectar o mundo aborígine à história, restabelecendo o progresso histórico em seu interior. Ele possibilitaria a dupla ascensão da cultura do intelecto e da cultura material, em direção ao capitalismo da modernidade ocidental. E para a realização de tamanha empreitada, o Estado não estava só, ele contava com um poderoso aliado. O postulado, pois, que estabelecia e definia as coordenadas para que o Estado pudesse alcançar o mundo tecnocrático das máquinas era a ciência.

Como muito bem nos informa Clastres (2009), o não domínio da técnica, ou da ciência, recaía sempre na desdenhosa ideia de que as sociedades sem Estado eram

⁵⁸ Poder-se-ia objetar que os grupos indígenas estavam incluídos na sociedade Novo-Hispana através das famosas *Leyes de Indias*, que proibia a prática da *encomienda* e os maus-tratos direcionados às populações indígenas. No entanto, diríamos que este papel fora conduzido muito mais pelo projeto cristão, representado pela Igreja e pelos distintos grupos missionários, do que propriamente pelo Estado espanhol.

sociedades com economia de subsistência. Por detrás de tal parecer, aparentemente neutral, jazia novamente uma concepção difamatória acerca dos povos ameríndios: sua existência era reduzida à luta diária para satisfazer as condições primárias impostas pela natureza. Eles estavam condenados a subsistir na eterna tentativa de sobreviver e dar continuidade à espécie, uma tensão permanente de equilíbrio entre as necessidades biológicas e as possibilidades materiais de satisfazê-las. Sua condição de “subdesenvolvimento técnico” não lhes permitia produzir excedentes e livrar-se do jugo imperante da natureza.

La idea de economía de subsistencia contiene la afirmación implícita de que, si las sociedades primitivas no producen excedentes es porque son incapaces, por estar ocupadas en producir el mínimo necesario a la supervivencia, a la subsistencia. Antigua imagen, siempre eficaz, de la miseria de los salvajes. Y con el fin de explicar esta incapacidad de las sociedades primitivas de evadirse de la inercia cotidiana, de esta alienación permanente de la búsqueda de alimentos, se invoca el subequipamiento técnico, la inferioridad tecnológica (Clastres, 2009:162).

Estamos diante de um velho problema que há muito tem sido levantado e discutido pela prática etnográfica e antropológica: o etnocentrismo. Entretanto, estas próprias disciplinas, que vieram à tona para nos alertar acerca dos perigos de tal pressuposto epistemológico, estavam infectadas pela mirada etnocêntrica. Eram a própria etnografia e a antropologia que subjogavam as sociedades indígenas à condição degradante de sociedades da ausência. O outro era sempre entendido a partir de uma perspectiva ocidental. O Ocidente era o ponto referencial que propiciava os códigos epistêmicos de ordem e significação do mundo exterior. Tudo o que não lhe resultava idêntico ou familiar era catalogado naturalmente como uma aberração questionável de humanidade.

Como nos lembra Todorov (1993), ao nos situar no interior do mundo de Cristóvão Colombo diante das maravilhas e assombros evidenciado pela Conquista, a América já estava significada de antemão antes mesmo de se conhecê-la. Ela era a confirmação incessante de uma realidade que estava dada ao nível do fabuloso e do imaginário medieval. O diferente, longe de ser compreendido em sua particular

identidade, era a confirmação de uma regra prévia, um mundo já formado em sua totalidade e que não havia lugar para o desconhecido. O outro, antes mesmo de enunciar sua intrínseca novidade, sua personalidade idiossincrática, já estava catalogado previamente, conforme os modelos sistêmicos de compreensão do mundo próprios ao velho continente.

O estranho, o distante e o não comum eram arremessados para uma não humanidade, ou para uma humanidade corrompida, primitiva, pertencente a um outro tempo e idade histórica. Como vimos com Lévi-Strauss (2010), a alteridade não é um valor em si mesmo, mas uma construção mediatizada pela posição que ocupamos em relação à cultura observada. O sentido de historicidade de uma sociedade só se dá a conhecer em uma perspectiva relacional, é sempre em relação a um “nós” que se formula a ideia de um “outro”. Assim, é o movimento inerente à nossa própria condição cultural quem irá codificar e apresentar o ritmo de velocidade daquele que observamos.

Para pensar sobre o fenômeno do etnocentrismo, Lévi-Strauss (2010) toma emprestado de Einstein sua teoria da relatividade. No entanto, ao se deslocá-la da Física para as Ciências Sociais produz-se uma notável diferença: para a Física, dois corpos que se movem em uma mesma direção parecem imóveis enquanto que aqueles que evoluem em sentidos opostos são os que parecem mais velozes. Ora, para o caso da antropologia a relação é justamente a contrária. Como vimos logo acima, duas culturas que se movem em uma direção comum parecem indicar-nos um movimento progressivo, enquanto que duas culturas que se movem em direções opostas podem parecer-se, uma à outra, como desprovida de significado.

Na verdade, uma cultura nos pareceria tanto mais ativa e progressiva na medida em que sua velocidade nos fosse mais próxima e similar. Imaginemos, como nos sugere Lévi-Strauss (2010), dois trens que se movimentam um ao lado do outro: à medida que a velocidade entre eles se aproximam e corram em uma mesma direção, os passageiros sentados à janela de cada um dos trens poderão observar, com maior detalhe e precisão, as características dos passageiros do trem ao lado. Em uma situação como esta, os passageiros de cada um dos vagões estariam mais suscetíveis de acumularem e trocarem informações entre si, como, por exemplo, saber o número de passageiros do vagão ao lado, as roupas que vestem, quantos são homens e quantos são mulheres, etc. Em

contrapartida, se um trem nos ultrapassasse velozmente – supondo que nos encontrássemos dentro de um dos trens –, ainda que corresse em uma mesma direção, sua imagem seria o equivalente a uma impressão turva e indefinida, uma perturbação momentânea de nosso campo visual (Lévi-Strauss, 2010).

Nesse sentido, há que se ter em consideração as possibilidades de comunicação efetiva que existem entre dois sistemas culturais distanciados no tempo e no espaço; saber identificar, como diz o antropólogo francês (2009:36), a quantidade de informação suscetível de ser trocada entre dois interlocutores culturais diferenciados. Ainda que o outro não nos seja completamente desconhecido e esteja previamente significado em sua estranheza, como queria Todorov (1993), ele poderia passar despercebido e representar apenas uma mancha indecifrável aos postulados da nossa cultura. Haveria que assumir, então, que a alteridade nunca nos é inteiramente traduzível; não conseguimos assimilá-la em sua totalidade, ela existe para nós apenas em pedaços e fragmentos: sua totalidade nos escapa entre os dedos.⁵⁹

Assim, ao associarmos as sociedades primitivas a um subdesenvolvimento técnico que as incapacitaria de produzir cultura, estamos lançando sobre o outro uma compreensão que não é nada mais senão o olhar condicionado pela distância que nos separa enquanto perspectiva e projeto civilizacional: o outro deve cumprir com as demandas projetadas pelos interesses circunscritos à lógica fundada pela minha matriz cultural. Desse modo, o aperfeiçoamento da técnica e dos bens materiais não deve se constituir em critério para se medir níveis de evolução entre sociedades distintas ou para qualificá-las como anacrônicas ou modernas. Um arsenal tecnológico deve ser compreendido em função à aplicabilidade específica que ele reverbera no interior de um igualmente específico universo cultural. Como coloca Clatres (2009:163), um equipamento técnico existe, antes de tudo, para suprir as necessidades particulares forjadas por um determinado esquema dado pela cultura:

⁵⁹ O problema do etnocentrismo é algo que abarca todas as agrupações humanas. Todas elas são, à sua maneira, etnocêntricas. No entanto, como nos alerta Clatres (2008:16), há uma diferença fundamental que separa o etnocentrismo indígena de seu homólogo ocidental. Ainda que todas se coloquem como o “umbigo do mundo” e vejam o mundo exterior a partir de sua peculiar posição cultural, as culturas indígenas não forjaram um conhecimento metódico e sistemático de descaracterização e eliminação do outro, tal como o fez a civilização do Ocidente.

no hay, pues, jerarquía en el campo de la técnica, no hay tecnología superior ni inferior; no puede medirse un equipamiento tecnológico sino por la capacidad de satisfacer, en un medio dado, las necesidades de la sociedad. Y desde este punto de vista no parece en absoluto que las sociedades primitivas se han mostrado incapaces de darse los medios para realizar este fin.

Deduz-se do Ocidente, que o conjunto de técnicas de uma dada sociedade deve servir ao propósito de se assegurar o domínio completo da natureza. Não o é assim, no entanto, para as sociedades indígenas. Para estas, basta com que o meio ambiente esteja dominado de tal maneira que se garanta a satisfação das necessidades elementares de seus habitantes. Nesse sentido, as sociedades primitivas não devem nada às sociedades industriais: elas criaram sistemas econômicos nos quais as necessidades humanas estavam igualmente atendidas e asseguradas. A grande distinção, que radicaria entre estes dois modelos sociais, era que as sociedades indígenas, à diferença do mundo ocidental, não se constituíam em sociedades do excesso.

Detengámonos un instante en el interés funesto que llevó a los Indios a querer instrumentos metálicos. Tiene directamente que ver con la cuestión de la economía en las sociedades primitivas, pero no de la manera que podría creerse. Se dice que estas sociedades estarían condenadas a la economía de subsistencia a causa de la inferioridad tecnológica. Este argumento no es de hecho ni de derecho, como acabamos de ver. Ni de derecho, ya que no hay escala abstracta con qué medir las “intensidades” tecnológicas: el equipamiento técnico de una sociedad no es comparable directamente al de una sociedad diferente, y no sirve de nada oponer el *fusil al arco*. Ni de hecho, ya que la arqueología, la etnografía, la botánica, etc., nos demuestran precisamente el poder de rentabilidad y de eficacia de las tecnologías salvajes. Si las sociedades primitivas, pues, descansan sobre una economía de subsistencia, no es por carencia de un conocimiento técnico (Clastres, 2009:163).

Convém aqui atentar ao fato de que as necessidades humanas não são as mesmas para todas as sociedades, nem se solucionam de maneira uniforme. Toda necessidade humana, ainda que fisiológica, é antes de tudo uma interpretação, um valor mediado por uma ordem cultural, que irá revesti-lo de um propósito e um significado particular. Cada

cultura cria respostas autênticas e originais aos desafios e adversidades colocados pelo meio natural onde se situam.⁶⁰ Assim, as necessidades e demandas dos grupos aborígenes não pertencem à dinâmica econômica da cultura ocidental. O sentido pragmático e utilitário que Gamio deu aos objetos e à cultura material não deve servir de parâmetro para pensar a função peculiar que os utensílios materiais recobriram nas sociedades primitivas. A funcionalidade destes objetos, para os grupos indígenas, não obedecia ao fatalismo da produtividade econômica do mundo capitalista.

Ora, as sociedades primitivas não se constituíam em sociedades do trabalho, muito pelo contrário, elas se organizavam e viviam em função do ócio (Clastres, 2009). O tempo estava distribuído de uma forma na qual se privilegiava a dedicação aos rituais, às festas, às danças e à guerra. A longa duração destas atividades se contrapunha ao curto tempo dedicado ao trabalho, o qual se limitava a produzir o mínimo necessário à manutenção saudável do grupo. Não existia aqui a obsessão pela técnica e por sua capacidade de acelerar e maximizar a produção. De nada adiantava vincular os instrumentos de pedra e madeira a uma inferioridade técnica e glorificar o uso do metal. Para o contragosto de Gamio, a natureza do instrumental econômico não implicava, necessariamente, na modificação da qualidade e da quantidade da produção.

Muchas de las herramientas industriales que todavía emplean esos indígenas son, repetimos, de piedra y madera y por lo tanto inferiores en su calidad y aplicación a las metálicas, sucediendo lo mismo con la herramienta agrícola; de lo cual resulta que la producción agrícola-industrial de aquél es muy pobre en cantidad y calidad, cuando se le compara con la de quienes trabajan con herramienta moderna (Gamio, 1987:195).

A produção agrícola-industrial (se é que podemos usar este termo para nos referir às sociedades indígenas) das culturas selvagens – expressão de Clastres (2009) – não se ajustava à concepção progressiva e linear que Gamio atribuía à cultura material. A ideia de progresso lhes era extremamente estranha e inaplicável. Não havia como equiparar o modo de vida aborígene com o padrão de vida ocidental. Estamos falando de duas

⁶⁰ Logicamente que as culturas humanas também dialogam entre si e tomam de “empréstimo” determinados valores e práticas culturais de outras culturas.

matrizes civilizacionais que eram – e o são – incompatíveis e inconciliáveis entre si. Cada qual viajava, para utilizar a metáfora de Lévi-Strauss, em direções opostas e em velocidades inigualáveis. Nem cultura material, nem cultura intelectual indígena eram ajustáveis ao percurso trilhado pelo trem de matriz ocidental.

Ainda que Gamio associasse a condição de indigência indígena a uma questão de natureza histórica-social, o antropólogo mexicano não deixava de insistir que este problema se devia ao não ajuste das sociedades indígenas, tanto no âmbito intelectual como no material, ao estado cientificista e tecnocrático da modernidade ocidental. Era como se a pobreza, em que viviam as populações indígenas, fosse o resultado da “ineficácia” e da “precariedade” de seu equipamento técnico-material, assim como de sua resistência cultural em abraçar os benefícios e avanços do mundo industrial.

Nesse sentido, como vimos mais acima, para que as sociedades indígenas abdicassem de sua condição de marginalidade e pobreza era preciso que se transformasse simultaneamente seu instrumental econômico e cultural. Teria que se modificar seu padrão cultural para que ele se ajustasse à lógica evolutiva operada pela cultura material. Da mesma forma, conforme a perspectiva gamiana, a introdução de novas ferramentas tecnológicas se tornava indispensável no incremento socioeconômico das sociedades aborígenes. No entanto, nada garantia que a introdução de uma nova tecnologia transformasse o programa cultural destas sociedades. A tecnologia poderia ser ajustada e adaptada às antigas funções que ela desempenhava anteriormente. Como recorda Pierre Clastres (2009), quando os grupos indígenas descobriram o machado de metal e abandonaram o machado de pedra, antes de utilizá-lo para aumentar a produção, os índios o usaram para produzir a mesma quantidade que antes, só que em um tempo dez vezes menor.

La ventaja de un hacha metálica sobre un hacha de piedra es demasiado evidente para que nos detengamos en ella; se puede realizar con la primera tal vez diez veces más de trabajo en el mismo tiempo que con la segunda; o bien realizar el mismo trabajo en un tiempo diez veces menor. Y cuando los indios descubrieron la superioridad productiva de las hachas de los hombres blancos, las quisieron, no para producir más en igual tiempo, sino para producir tanto como antes en un tiempo diez veces más corto (Clastres, 2009:166-167).

As sociedades ameríndias não modificavam seu programa cultural em função de uma novidade tecnológica; a inovação técnica era antes adaptada à dimensão da cultura. Para estas sociedades, a economia não se constituía em um campo autônomo e definido que regulava as relações de poder e trabalho; era ela quem estava subjugada à ordem do político e do cultural. Invertendo a relação marxista que faz da instância política um objeto subordinado ao econômico, Clastres (2009:169) afirmava que a relação para as sociedades primitivas era justamente a contrária: não era a economia que definia o poder, mas sim o poder que definia a economia. O Estado vinha antes da divisão hierárquica do trabalho, e as classes sociais apareciam depois do Estado. A superestrutura política independia da infraestrutura econômica.

Da mesma forma, não devemos pensar as sociedades no tempo como uma escada evolutiva condicionada pelas etapas de desenvolvimento e sofisticação da técnica. Lévi-Strauss (2010:29) advertiu sobre o problema de se ordenar o progresso humano em uma série regular e contínua e condenou o esquema simplista que reduzia a história do homem ao tradicional modelo historiográfico da idade das pedras e dos metais: idade da pedra, idade da pedra polida, idade do cobre, idade do bronze e idade do ferro. Antes do que substituir definitivamente uma à outra, essas várias técnicas coexistiram no tempo e no espaço; a utilização de uma não significava necessariamente o abandono de outra. Uma determinada técnica mais complexa poderia até mesmo ser descartada a favor de uma tecnologia inferior. Da idade do bronze poderia voltar-se a idade do cobre ou mesmo descobrir a pedra polida.

É interessante lembrar também as situações assinaladas por Clastres (2009) em que determinadas agrupações indígenas do período neolítico, ao invés de “evolúrem” para a idade dos metais, voltaram à idade da pedra lascada, isto é, ao período paleolítico. O autor de *A sociedade contra o Estado* falou de exemplos de sociedades agrícolas/sedentárias que, sob o efeito de uma nova técnica como o cavalo e as armas de fogo, voltaram a ser nômades e viver para a caça, cujo rendimento seria multiplicado pela grande mobilidade proporcionada pelo cavalo. Dessa maneira, a transformação das condições de existência material não necessariamente implicava uma transformação das

condições socioculturais. Se fossem modificados apenas os elementos de ordem material, poderia ser que a estrutura social se mantivesse a mesma (Clastres, 2010).⁶¹

Assim, contrapondo-se ao esquema histórico desenhado por Gamio, não podemos atribuir à história um sentido de tempo unilinear e teleológico que caminha desde os escalões mais baixos de refinamento técnico até os escalões tecnológicos mais complexos e sofisticados. É preciso desconstruir a ideia estruturante do evolucionismo de que, como afirma Raynal: “todos los pueblos civilizados han sido salvajes” (Citado por Clastres, 2010:161). As sociedades indígenas não são os embriões retrasados das sociedades futuras, elas não são o ponto de partida de uma lógica histórica destinada a desembocar no modelo cientificista e tecnocrático das sociedades capitalistas ocidentais.

Não há um único e exclusivo sentido de humanidade que agruparia todas as culturas ao redor do mundo e convergiria para um final comum. Os homens vivos e reais não participam de uma humanidade idêntica e abstrata, eles pertencem antes a culturas e tradições determinadas no tempo e no espaço que não coincidem entre si. O que faz do homem um homem é o fato de ele ser muitos e não um. Gamio se equivocava profundamente quando remetia os peculiares modos de história das populações indígenas às etapas históricas cursadas pelo Velho Mundo. As formas particulares em que as sociedades indígenas se apropriam do tempo e da história não são correspondências de estágios históricos já vivenciados por uma humanidade petrificada (Lévi-Strauss, 2010:20). Elas são maneiras criativas e singulares de ser e estar no mundo.

Ainda que possamos fazer a associação entre sociedades primitivas e história estacionária, sociedades industriais e história acumulativa, estes dois tempos históricos nunca representam uma totalidade em si mesmos. Toda história cumulativa também é história estacionária, toda história estacionária também é história cumulativa. Nenhuma sociedade é inteiramente cumulativa ou estacionária, ou melhor, toda sociedade é cumulativa em diferentes proporções (Lévi-Strauss, 2010:53). Toda agrupação humana possui o conhecimento que lhe é necessário para dominar o seu meio natural e colocá-lo à sua disposição. No entanto, nenhuma sociedade acumula bens e conhecimentos de

⁶¹ Sociedades com infraestruturas diferentes podem possuir superestruturas afins.

maneira incessante e unilinear. A história cumulativa também se dá por saltos, desvios e descontinuidades. São muitos os fatores e as circunstâncias requeridas para efetuar-se uma progressão, e é somente de tempos em tempos que se encontram reunidas em um mesmo lugar as combinações e os elementos necessários para tal.

O “progresso” (se este termo ainda é adequado para designar uma realidade muito diferente daquela a que se tinha primeiramente aplicado) não é nem necessário nem contínuo; procede por saltos, ou, tal como diriam os biólogos, por mutações. Estes saltos não consistem em ir sempre mais longe na mesma direção; são acompanhados por mudanças de orientação, um pouco à maneira dos cavalos de xadrez que tem sempre à sua disposição várias progressões mas nunca no mesmo sentido. A humanidade em progresso nunca se assemelha a uma pessoa que sobe uma escada, acrescentando para cada um dos seus movimentos um novo degrau a todos aqueles já anteriormente conquistados, evoca antes o jogador cuja sorte é repartida por vários dados e que, de cada vez que os lança, os vê espalharem-se no tabuleiro formando outras tantas somas diferentes. O que se ganha num, arriscamo-nos a perdê-lo noutra e é só de tempos a tempos que a história é cumulativa, isto é, que as somas se adicionam para formar uma combinação favorável (Lévi-Strauss, 2010:30).

Não existe uma sociedade que seja cumulativa em si e por si mesma. Segundo o renomado antropólogo francês, o dom sintético e acumulativo existe em função do número e da diversidade de culturas envolvidas na elaboração de uma estratégia comum. As possibilidades de a humanidade realizar um progresso significativo em sua história está muito mais relacionado à sua maneira de estar em conjunto do que na genialidade de uma dada cultura. Quanto maior for a diferença e a distância cultural entre as sociedades, maiores são as suas chances e probabilidades de sofisticar seu instrumental teórico e material. É a combinação estratégica de diversificados conteúdos e saberes que faz com que um grupo cultural se torne mais complexo e apto para o progresso. A história cumulativa é antes fruto da disponibilidade inconsciente que uma cultura tem de se confrontar e se apropriar de uma alteridade. Também dependerá da sorte de que a mesma cultura se localize em um espaço entrecortado por um grande mosaico de manifestações culturais. Assim, ao pensar na história cumulativa, há que se levar em consideração as possibilidades de combinações favoráveis que entram em ação ao se cruzar elementos diversos de culturas diferenciadas.

Como recorda Claude Lefort (1979), ao pensar nas sociedades indígenas, há que se atentar a outros tipos de devir, outros tipos de movimentação histórica que não se encaixam no molde do racionalismo hegeliano. A condição de imobilismo e de estagnação histórica, atribuídos a estas sociedades, não são mais que aparentes; é preciso capturar as “forças que trabalham subterraneamente na irrupção do novo” (Lefort, 1979:38). Nem toda sociedade humana está predestinada a possuir Estado, assim como nem toda sociedade humana está predestinada a possuir ciência e o domínio pleno da técnica.

Há que repensar o sentido mesmo de pobreza que Gamio dava às sociedades indígenas. Elas eram pobres por não possuírem o repertório material do Ocidente ou por estarem marginalizadas em uma sociedade racista que não as reconhecia como sujeitos autônomos? Ora, parece-nos que a antropologia de Gamio não conseguiu desvencilhar-se dos tradicionais preconceitos etnocêntricos direcionados aos índios. Aqui faltava o Estado, faltava a ciência, faltava a técnica. Uma vez mais os grupos indígenas eram classificados em função de uma privação. Para Gamio, as sociedades primitivas se constituíam em sociedades da pobreza porque seu instrumental material e teórico não lhes permitiam adotar o ritmo industrial da produção em massa. Elas eram pobres porque estavam aprisionadas à luta diária pela subsistência; sua produção escassa apenas lhes permitiam sobreviver.

Entretanto, se os grupos indígenas no México do pós-revolução realmente viviam sob uma condição de miséria, entendemos que esta condição não era fruto de uma incapacidade ou de uma ausência, mas sim de uma violência. Uma violência secular que despojou os grupos indígenas de seus territórios, de suas tradições, de sua particularidade histórica e dignidade cultural. A pobreza adveio do desproporcional conflito entre duas matrizes divergentes de civilização, de uma brutal assimetria de poder, um choque de forças desiguais. O discurso de nação forjado pela antropologia, no período que aqui nos interessa, era uma forma mais de se reatualizar aquela violência iniciada com a Conquista. Tratava-se de negar o outro em sua identidade, de não reconhecer aquilo mesmo que o caracterizava enquanto diferença e alteridade.

A ascendente e evolutiva linha da cultura material, identificada sempre com o mundo ocidental, tornava-se o reflexo da própria evolução do homem enquanto espécie

humana, uma evolução que tomava início a partir do homem da caverna e desembocava no mundo veloz da era industrial. O tempo dado pelo capitalismo constituía, pois, o único referencial de tempo possível: o tempo condicionado pela maximização da produtividade técnica, a radical substituição do tempo da natureza pelo tempo das máquinas. Era justamente esse sentido de tempo e historicidade que faltava aos grupos aborígenes. Mas isso não se constituía em uma nova carência que se somava a tantas outras ausências apontadas pelo olhar eurocêntrico inquisidor; como cansamos de dizer, os programas culturais das sociedades indígenas eram outros, suas necessidades distintas, sua evolução e progresso se realizavam em uma perspectiva avessa à lógica produtiva do excesso e do capital.

Considerações finais

O debate em torno do programa nacional surgido com a revolução de 1910 e, mais especificamente, aquele elaborado por Manuel Gamio em suas duas obras aqui analisadas, é uma discussão que continua em aberto. Certamente não queremos dar um ponto final e encerrá-la; nosso papel é o de apenas fomentar e levantar questões que julgamos pertinentes para se lançar novas perspectivas a respeito do objeto que aqui investigamos.

O indigenismo foi uma prática que esteve presente ao longo de toda história mexicana e americana. A reflexão sobre a questão indígena nas Américas foi sempre motivo de calorosos e polêmicos debates. No século XX, no entanto, o discurso em torno do índio ganhou uma dimensão inusitada que o separou radicalmente dos projetos indigenistas anteriores. Como diz Henri Fravre (1999:92), a política indigenista no século XX era parte de uma política mais ampla de modernização da sociedade: era preciso que o Estado se transformasse em uma nação moderna na qual o índio deixasse de ser um corpo estranho para ser membro integrante dela.

No caso mexicano, a situação se colocava de maneira extremamente reveladora: o século XX se abria ao mexicano com um episódio que colocava em xeque as formas até então cristalizadas de identidade nacional. A revolução de 1910 deflagrou uma realidade inesperada e perturbadora à consciência mexicana revolucionária: a Independência e a Reforma não haviam dado ao México uma autêntica nação, o México era uma nação ainda por ser criada.

O novo olhar que o regime revolucionário lançava ao índio evidenciava uma crise, uma cisão de tempos e culturas históricas, uma humanidade cindida e não conciliada. O indígena enquanto alteridade, enquanto revelação de uma radical separação entre um “eu” e um “outro”, precisava ser eliminado: ele tinha que se converter em um de “nós”. Era preciso que o indígena abdicasse de sua condição histórica particular para ser incorporado às premissas de um tempo meta-histórico, um tempo homogêneo e vazio, a temporalidade *sui generis* da nação (Anderson, 2009).

A grande questão que se apresentava ao pensamento antropológico no México de então era o de resolver o dilema de uma humanidade que não correspondia ao arquétipo do homem ocidental. Antes que manifestar um distúrbio ou uma fissura, o indígena precisava ser compreendido como uma instância contígua à ordem branca civilizatória. Recuperado em sua dimensão diferenciada, ele era transformado em um espelho que devolvia e refletia a identidade própria do homem branco conquistador. Se em um primeiro momento a alteridade índia fora valorizada como uma positividade, em muito breve sua diferença deveria ser abandonada a favor da homogeneidade cultural requerida pela nação.

Desse modo, o indigenismo, ao revelar o índio, o modificava. Ao ser submetido a um aparato conceitual estranho à sua realidade, o índio perdia aquilo mesmo que o caracterizava enquanto tal para se converter em mera expectativa. O conhecimento que se projetava ao índio, objeto da prática indigenista, produzia necessariamente um deslocamento de sentidos: aquilo que se era não correspondia àquilo que se representava. O índio se tornava, assim, refém de um aparato simbólico-discursivo que o fazia deslocar-se de seu próprio universo cultural. Ele só cobrava importância na medida em que dava coerência e legitimidade política ao projeto nacional que se erguia com o regime revolucionário.

Como afirmava Villoro (2005), a dialética da consciência do indigenismo evidenciava sempre a manifestação de uma luta, um conflito que envolvia dominados e dominadores, oprimidos e opressores. O indigenismo cumpria com uma função ideológica que era a de ocultar as relações de opressão envolvidas na própria prática indigenista. Assim como a crítica de Todorov acerca do imaginário de Cristóvão Colombo nas Américas, o indígena de Gamio também estava codificado previamente de acordo com os paradigmas forjados pelo imaginário revolucionário: o indígena já possuía uma alma antes mesmo de se conhecê-la. Ele estava amarrado a um arcabouço intelectual que, longe de atender suas demandas peculiares, refletia os interesses e os anseios de uma pequena elite em particular. Desconhecia-se o próprio índio e se construía, uma vez mais, um indígena fantasioso e irreal. Se o projeto indigenista da revolução pretendia conhecer o índio em sua essência, sua demagogia o fazia cometer os mesmos erros dos séculos passados; a antropologia não conseguia forjar uma imagem fidedigna à multifacetada realidade dos grupos indígenas.

Na verdade, o índio tinha acesso à nova ordem nacional somente metamorfoseado em *mestizo*. Foi esta categoria a que possibilitou que o indígena fosse vangloriado e incorporado ao bastião nacional. O *mestizo* aparecia como profecia e aspiração, a nova classe social destinada a tomar o poder e destituir as tradicionais elites *criollas*. O *mestizo* se anunciava como um novo mito que se lançava ao horizonte da revolução. Ele era, ao mesmo tempo, meio e fim, impulso e promessa de um projeto que se concebia a si mesmo como o único que poderia dotar a pátria mexicana de glória e unidade.

El mestizo empieza a crear un ideal y un mito que lo expresa. México se le aparece como una constitutiva tendencia hacia la unidad; como una radical diversidad, carente de lo uno. En esa tendencia vital él, “mestizo”, resulta a la vez impulso y el fin; es él quien pone en movimiento la acción hacia la unidad y es el resultado final a que esa acción tiende. Él es ansia de unidad y, al mismo tiempo, su promesa. Porque sólo ante el mestizo aparece la necesidad de la nación una, y sólo él puede garantizarla (Villoro, 2005:217).

O *mestizo* emergia como a meta naturalizada da nação; para que esta se formasse enquanto tal, ela precisava percorrer um caminho que lhe aparecia na forma de uma avalanche histórica, uma marcha inexorável. O índio entrava e participava nesse processo apenas como possibilidade de iluminar e legitimar o próprio projeto *mestizo* como o fim inescapável da construção nacional. Se em um primeiro momento o indígena aparecia como o novo protagonista da história pátria, esse momento se reduzia a um breve instante. Rapidamente ele se viu na iminência de se submeter a um projeto que não era o seu. À diferença do *mestizo*, o índio era apenas um meio, não um fim. Não havia reciprocidade. O índio reconhecia o *mestizo* como fim, mas não era devidamente reconhecido por este. Admitia-se sua existência somente e quando condicionado ao papel que lhe fora outorgado no interior da ordem *mestiza*.

De todas as maneiras, a revolução havia feito do indigenismo o pedestal do nacionalismo revolucionário. Era somente através do índio que a nação podia imaginar-se em sua plenitude. O ideal *mestizo* só ganhava consciência de si uma vez enfrentado ao universo indígena. Era o indígena quem lhe revelava e iluminava sua própria missão. O índio era o exemplo vivente, a confirmação expressa da teoria *mestiza* em torno da

unidade. Só se poderia conceber a exigência e a razão prática do projeto *mestizo* a partir da consciência de se habitar um lugar recortado em múltiplos tempos e paisagens. Daí sua vigência e necessidade. Em contato com a diferença, a identidade *mestiza* ganhava corpo e inteligibilidade. Era a realidade fracionada e desgarrada do indígena, pois, quem dava sentido e indicava os caminhos a serem percorridos pelo ideal *mestizo* revolucionário.

De fato, a luta armada de 1910 havia convertido o indígena em uma positividade. Ainda que brevemente, ele havia saltado da periferia da história para ocupar o seu centro, parte constituinte e indissociável da mexicanidade. À diferença do Porfiriato, a revolução havia colocado a questão indígena na ordem do dia. Independentemente do status que lhe foi conferido no interior do discurso nacional – das bruscas oscilações valorativas de que foi alvo –, o indígena havia se tornado em um axioma, uma realidade inegável. A nação era agora uma realidade impensável uma vez que as culturas indígenas não tivessem sido levadas em consideração.

Na perspectiva posta por Octavio Paz (2009), a revolução de 1910, através do exército revolucionário de Emiliano Zapata, havia revelado o *Ser* do mexicano. As demandas zapatistas, apoiadas nas formas comunistas ancestrais de pertencimento à terra – o *calpulli* –, iam de encontro com aquilo que caracterizava o mexicano no profundo de sua existência: o passado indígena pré-hispânico. Uma vez reatados os laços com seu passado indígena, a revolução mexicana, em sua versão zapatista, era o momento de autenticidade histórica: o mexicano, por fim, arrojava suas máscaras ao chão e se atrevia a ser.

No entanto, o mexicano de Gamio, ao contrário de Paz, não se encontrava submerso em uma idade dourada localizada no passado; o verdadeiro mexicano era uma realidade ainda por surgir. Somente o futuro faria com que ele saísse ao encontro de si mesmo e descobrisse sua intrínseca personalidade. O ideal *mestizo* gamiano se afirmava enquanto sonho e promessa de uma época vindoura. Assim como o tradicionalismo de Vasconcelos, que se propunha a fundar uma nova época e um novo homem, o autêntico mexicano se proclamava como uma radical transformação do espírito, o novo por excelência. O mexicano que daria ao seu país pátria e nacionalidade seria o fruto do advento de uma nova raça, ainda não existente. Por isso mesmo, o mestiço real já não

servia aos propósitos revolucionários; ele estava contaminado de passado e tradição. Somente a partir de um *mestizo* novo, não mais ancorado no passado, mas feito de tempo futuro e de presente, o México poderia constituir-se em uma legítima nação.

Como visto em diversas ocasiões, não interessava a Gamio o índio como categoria morta e encarcerada no passado; era imprescindível capturá-lo e compreendê-lo no tempo exato do pós-revolução. O passado deixava de estar soterrado em uma temporalidade longínqua para se tornar uma categoria viva e comunicante. Através da categoria da mestiçagem, a antiguidade indígena pré-hispânica ganhava dinamismo e se atualizava como uma temporalidade contemporânea ao regime revolucionário. Não obstante, ao ser incorporado à nação como tempo presente e ser confrontado com a modernidade, o indígena se tornava novamente em tempo passado. Ele ainda era associado a formatos históricos anacrônicos que se remetiam a um estágio de tempo pré-capitalista. Para tornar-se novamente em tempo presente era preciso introduzi-lo no seio do regime de historicidade dado pelo capitalismo industrial.

Para que o México não caísse em uma nova armadilha de traição histórica e permanecesse fiel ao projeto identitário revolucionário, Gamio ofereceu a imagem de uma modernidade *mestiza*: uma modernidade congruente com os antigos postulados históricos das civilizações pré-colombianas e com as inusitadas formas históricas próprias à modernidade ocidental. Passado e futuro se realinhavam em uma nova trama histórica que tentava, à sua maneira, eliminar a tensão civilizacional evidenciada pelo choque da Conquista. O tempo vazio e homogêneo da nação assumia, assim, as feições de uma temporalidade hibridizada, *mestiza*, o que chamamos aqui de o tempo *mestizo* da nação. Somente reconciliada com seu passado, a nação mexicana podia sair em busca do futuro sem se ludibriar. Como dizia Paz (2009:229): “la revolución iba a inventar un México fiel a sí mismo.”

O tempo da modernidade, porém, dava forma a um novo conflito histórico que a teoria gamiana não soube conciliar: a inserção plena do México no interior da modernidade capitalista ocidental não poderia dar-se senão a expensas de suas tradições. O horizonte de expectativas que se abria ao México revolucionário consistia em um distanciamento cada vez maior de seu espaço de experiência. Segundo Koselleck (2006), a modernidade só poderia ser concebida como uma novidade a partir do

momento em que as expectativas postas sobre o futuro se distanciassem cada vez mais das experiências constituídas no passado.

De acordo com Gamio (2006), as culturas indígenas, condicionadas por aquilo que ele chamou de critério convencional, estavam fadadas a repetir-se no tempo e no espaço: o presente era para elas uma cópia genuína da tradição; o mundo deveria ser erguido à imagem e semelhança daquele que fora construído pelos ancestrais. Nessa perspectiva, o espaço de experiência sobrepujava-se ao horizonte de expectativas. Era o passado quem definia e delineava os contornos do tempo presente e do futuro. O advento da modernidade, contudo, implicou em uma radical inversão desta relação; era agora o horizonte de expectativas que se impunha a expensas do espaço de experiência. Mais do que isso, expectativa do futuro e experiência do passado já não correspondiam uma à outra, elas se distanciavam progressivamente; já não era mais possível projetar nenhuma expectativa sobre o futuro a partir da experiência passada (Koselleck, 2006:319).

Ora, aí estava o cerne da preocupação da obra de Gamio. Para que as populações indígenas abraçassem efetivamente o bojo da modernidade ocidental se fazia necessário que elas abandonassem o critério convencional a favor do critério científico. Era justamente o caráter convencional que as impossibilitava de realizar progresso e avanços significativos. O uso deste critério fazia com que as sociedades indígenas fossem obsoletas e reféns de uma temporalidade inerte e estagnada, inapta para o futuro. O critério científico, em contrapartida, participava de um tempo que era veloz e que se acelerava cada vez mais em direção ao porvir. A adoção da técnica e da ciência, exclusividade da civilização ocidental, permitia que as culturas humanas evoluíssem a níveis cada vez maiores e exorbitantes.

Esse novo sentido de historicidade, dado pelo paradigma científico, estava ancorado em uma concepção otimista sobre o futuro, na qual ele melhoraria e aperfeiçoaria as sociedades humanas. Haveria, assim, uma assimetria cada vez maior entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Quanto menor a experiência, maior a expectativa – eis a fórmula que refletia a estrutura temporal da modernidade. O domínio da técnica e da ciência era o passaporte para se ingressar no mundo fabuloso das máquinas e do progresso. Os que não se apossassem das novas tecnologias estariam

predestinados a serem expulsos da história; esta não conheceria outra forma senão aquela dada pelo tempo do progresso e do capital.

Para corrigir o desenvolvimento “anormal” e “defeituoso” das populações indígenas era inevitável ajustar seus modelos culturais ao padrão de desenvolvimento material da civilização ocidental. Como visto, Gamio fazia a distinção entre duas instâncias que seriam inerentes à condição humana: a cultura intelectual e a cultura material. Enquanto a primeira era débil e não conhecia uma forma de evolução unilinear, a segunda desenvolvia-se progressivamente rumo ao aperfeiçoamento do gênero humano. Para que o progresso se constituísse em uma realidade em si era preciso que a linha de crescimento efêmero da cultura do intelecto se ajustasse ao desenvolvimento preciso da cultura do material.

Este era outro problema que Gamio apontava nas sociedades indígenas: aquilo que era da ordem intelectual – crenças, moral, religião, costumes – não estava subjugado aos empreendimentos da ordem material – objetos e utensílios materiais. Era, assim, o aprimoramento da cultura material, a sofisticação da técnica, que daria movimento e dinamismo às culturas humanas; como as sociedades indígenas não dominavam o arsenal tecnológico fabricado pelo homem ocidental, a ciência e a técnica se encontravam ausentes em seu repertório cultural (Clastres, 2009), elas estavam “naturalmente” impossibilitadas de alcançar os parâmetros do progresso universal.

O pensamento de Gamio consistiu-se em uma tentativa de criar um caminho alternativo no qual as civilizações indígenas e a ocidental convergissem para um lugar comum, um lugar indispensável à construção da nação. A partir das novas perspectivas fornecidas pela arqueologia e pela antropologia, Gamio procurou construir novas respostas aos desafios da questão indígena em seu país. Ainda assim, o suporte conceitual que utilizou não conseguiu sobrepujar as contradições que sua própria época manifestava. Ao propor o relativismo cultural boasiano para estabelecer uma nova forma de apreensão das sociedades indígenas, as antigas categorias epistemológicas criadas pelo positivismo, durante o Porfiriato, não desapareceram de completo. Elas se reagruparam sob outra lógica e reemergiram com uma nova roupagem. Mesmo que Gamio se utilizasse de um novo arcabouço intelectual, sintonizado às demandas e aos

problemas peculiares de sua época, os velhos preceitos morais que iluminaram o projeto político de Porfirio Díaz reapareciam sob a forma de um espectro fantasmagórico.

A obra e o pensamento de Gamio não conseguiu superar por completo os estigmas do evolucionismo e do darwinismo social. Por detrás do mito enunciado pelo ideal *mestizo*, residia uma concepção racializada (racista) da cultura, que privilegiava o genótipo daquele que supostamente encarnava o triunfo da história: o homem branco ocidental. Ainda que sua proposta argumentativa repousasse em uma concepção “culturalista”, em que a desigualdade humana era explicada não mais por fatores raciais, mas sim por questões de natureza histórica e cultural, a dimensão racial não desapareceu de seu horizonte discursivo. De fato, seus textos deflagram a coexistência de distintos pontos de vista e abordagens teórico-metodológicas; contradições que perpassam toda sua obra e que o autor não conseguiu solucionar, talvez não tivesse nem mesmo consciência delas. Nem por isso, o arsenal teórico desenvolvido por Manuel Gamio reduziu-se a uma cópia ou repetição do que fora dito e pensado anteriormente. Seu pensamento nos revela as formas díspares e contraditórias de entender e interpretar o advento da modernidade no México e na América Latina.

A modernidade fundou, no México revolucionário, um tempo de transição que engendrava um novo abismo histórico entre tempo passado e tempo futuro. O ideal *mestizo* gamiano apareceu como uma nova estratégia para se atualizar o passado indígena pré-hispânico de modo a não se perder o fio histórico condutor da modernidade ocidental. Para isso, Gamio apostou em um novo gênero de mestiçagem, que buscava romper com as tradicionais formas em que esta era pensada em seu país. No entanto, havia um ponto que parecia desestabilizar toda a formulação crítica do projeto de nação *mestiza* do antropólogo mexicano. Ao se posicionar a favor de um programa nacional que se imaginava como o reflexo genuíno de uma raça esbranquiçada, a *mestizofilia* gamiana se mostrava solidária com as antigas concepções racistas em torno da mestiçagem. Afinal de contas, o tempo *mestizo* da nação era a promessa de um tempo vindouro no qual a raça branca, por fim, triunfaria sobre a indígena.

O passado se transformava, assim, em um tempo subjugado ao futuro, ele deveria estar condicionado aos fins que se anunciavam e se vislumbravam com o tempo

histórico dado pelo *mestizo* revolucionário. O passado deveria possuir uma funcionalidade histórica e pragmática, ele só ganhava importância na medida em que revelava algo valioso para a chegada da modernidade. “Lo más importante es elegir en el mundo ilimitado de lo historiable, lo que nos conviene para determinado fin e historiarlo sensatamente” (Gamio, 2006:63). O passado deveria narrar e informar somente aquilo que corroborava e dava sentido ao horizonte de expectativas que emergia com o futuro. Não interessava conhecer o que foi pelo simples fato de haver sido. Já não interessava o passado em si; ele só adquiria vigência ao converter-se em uma ação prática que justificava os interesses projetados em um tempo ainda por vir. Importava conhecê-lo somente e quando ele representasse a confirmação e a promessa de uma época de ouro que apenas dava sinais de sua aparição. Assim, o passado se tornava uma construção das expectativas lançadas ao futuro, era este quem ditava o que ele era e o que ele deveria ser.

Este novo ideal de mestiçagem era parte de uma concepção histórica na qual o indígena iria, paulatinamente, desaparecer. A revolução reconhecia o índio como tempo presente, mas um presente que precisava ser eliminado; ele precisava voltar a ser parte de um passado longínquo e sepultado. Reconhecia-se o índio vivo como um peso morto, sua presença não era mais desejada, ela obstaculizava a própria formação da nação enquanto protótipo concomitante à modernidade branca e ocidental. O indígena se transformava em um ser errante que não habitava nenhum lugar preciso da história; de tempo passado ele se transformava em tempo presente, de tempo presente ele voltava a habitar o passado.

O futuro, porém, como já havia denunciado Franz Fanon em seu ensaio *The Fact of Blackness*, estava reservado ao homem branco e à sua subsequente civilização;⁶² o futuro encarnava a culminação de um tempo no qual o indígena, definitivamente, não teria lugar. A nova raça que a mestiçagem futura pretendia criar, no entanto, não se

⁶² Em *The Fact of Blackness*, Fanon fala do caráter tardio do homem negro no interior da modernidade. O negro haveria chegado tarde demais ao mundo moderno e ele continuava sendo associado a um tempo passado. Entre o mundo branco e o negro haveria uma muralha inquebrantável, intransponível, impossível de ser superada. Fanon chama a atenção ao fato de que o negro não significa *apenas um negro*, mas sim um membro dos marginalizados, dos diaspóricos e dos deslocados. O indígena mexicano, integrante de uma massa subalterna e colonizada pelo mundo ocidental, pode ser, assim, relacionado ao homem negro do psiquiatra e ensaísta martinicano. Ambos eram deslocados da modernidade. O futuro era uma exclusividade do homem branco (Bhabha, 2010).

constituía em uma originalidade em si, ela era uma novidade restrita ao universo mexicano. Ao proclamar o advento de uma raça nova, Manuel Gamio não fazia mais do que reivindicar para as terras mexicanas o arquétipo de humanidade do homem ocidental. Aí estavam localizados sua promessa redentora do futuro e o referencial histórico em que se apoiava. Europa era o centro de gravidade da história, seu norte civilizacional.

Nesse sentido, antes que manifestar um tempo do inédito e do inusitado, a temporalidade da nação percorria os caminhos já deflagrados pelos modelos de historicidade do Ocidente; sua proposição histórica se pautava em um sentido de tempo teleológico e linear. Seus contornos e delineamentos estavam previamente fixados; seus passos se encontravam regularmente controlados. A nação já estava definida e significada de antemão. A marcha do capitalismo e da modernidade ocidental se impunha como a única possibilidade de se ter acesso ao futuro da história. Quem optasse por percorrer outras veredas estaria ao risco de ser empurrado para o seu exterior.

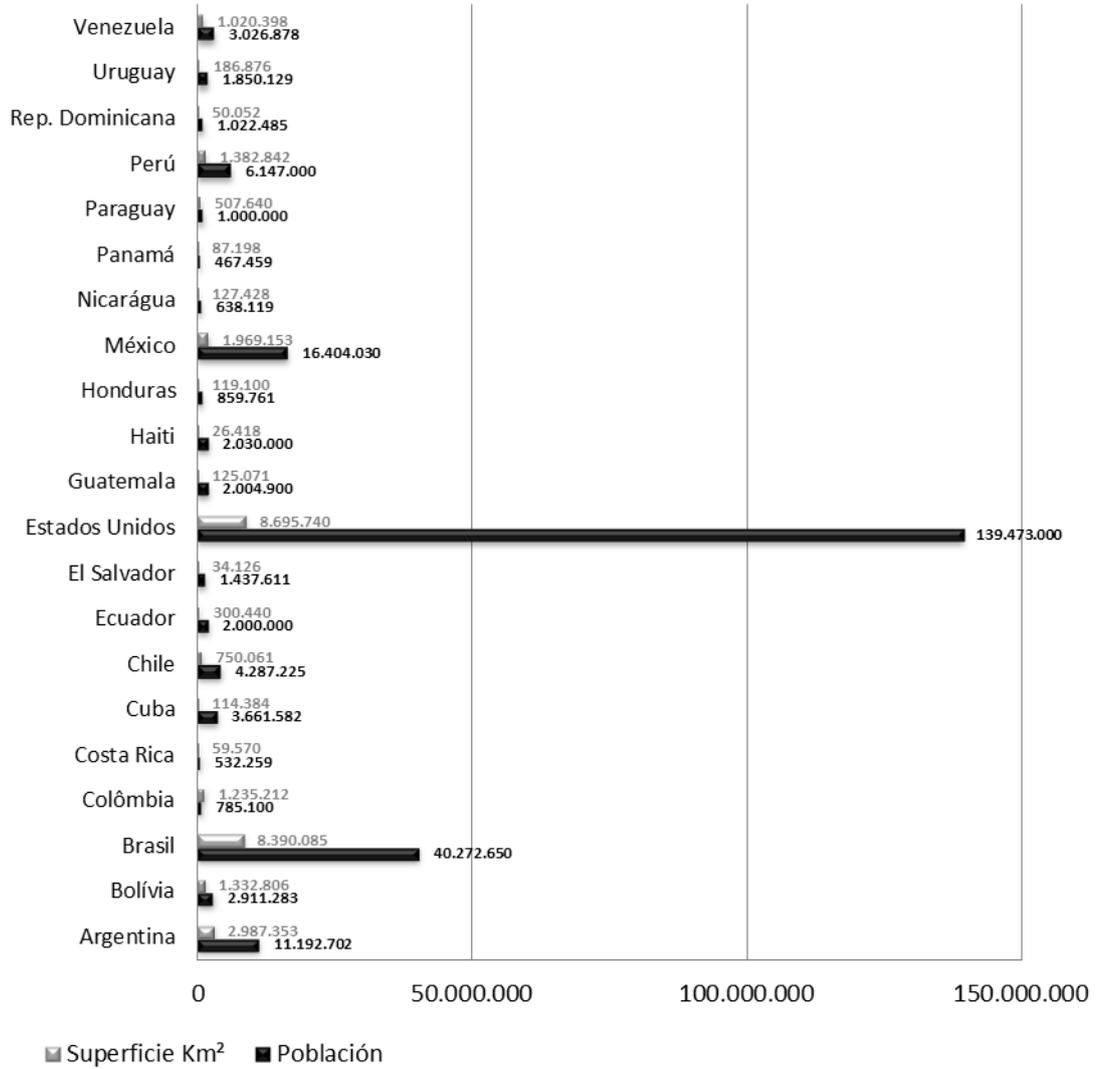
Tabelas e Censos Estatísticos⁶³

POBLACIÓN Y SUPERFICIE DE LAS 20 REPUBLICAS DE LA AMERICA LATINA Y LOS ESTADOS UNIDOS

País	Población	Superficie Km ²
Argentina.....	11.192.702	2.987.353
Bolivia.....	2.911.283	1.332.806
Brasil	40.272.650	8.390.085
Colômbia.....	785.100	1.235.212
Costa Rica.....	532.259	9.570
Cuba.....	3.661.582	114.384
Chile.....	4.287.225	750.061
Ecuador.....	2.000.000	300.440
El Salvador.....	1.437.611	94.126
Estados Unidos.....	139.473.000	8.695.740
Guatemala.....	2.004.900	125.071
Haiti.....	2.030.000	26.418
Honduras.....	859.761	119.100
México.....	16.404.030	1.969.153
Nicaragua.....	638.119	127.428
Panamá.....	467.459	87.198
Paraguay.....	1.000.000	507.640
Perú.....	6.147.000	1.382.842
Rep. Dominicana.....	1.622.485	50.052
Uruguay.....	1.850.129	186.876
Venezuela.....	3.026.878	1.020.398

⁶³ Os seguintes censos e tabelas foram produzidos pelo *Departamento de la Estadística Nacional de México* e foram retirados dos textos *Evolución Demografica de los Pueblos Indo-Iberos* e *El Desarrollo Anormal de Nuestra Población* (Gamio, 1987:27-46).

POBLACIÓN Y SUPERFICIE DE LAS 20 REPUBLICAS DE LA AMERICA LATINA Y LOS ESTADOS UNIDOS



Censos dos países latino-americanos - Tabela 1

<i>Años</i>	<i>Argentina</i>	<i>Bolivia</i>	<i>Brasil</i>	<i>Chile</i>	<i>Colombia</i>
1861
1862
1864
1865
1869	1.830.214
1871	2.951.111
1873
1876
1877
1880
1881	3.878.600
1883
1885	2.527.320
1887
1888
1889
1891
1892
1893
1895	3.954.911	2.712.145
1896
1898
1899
1900	1.816.000
1901
1903
1904
1905	4.143.632
1907	3.249.279
1908
1909
1910
1912	5.071.642
1914	7.885.237
1918	5.855.077
1919
1920	30.635.605	3.753.799
1921
1926	36.870.972
1927
1928	3.103.900	4.283.297	7.992.000
1929	11.192.702	39.103.856	4.364.395

Censos dos países latino-americanos – Tabela 2

	<i>Costa Rica</i>	<i>Cuba</i>	<i>Ecuador</i>	<i>Santo Domingo</i>	<i>Guatemala</i>
1861	1.396.530
1862
1864	120.499
1865	180.000
1869
1871
1873
1876
1877	1.509.291
1880	1.224.602
1881
1883	182.073
1885
1887	1.631.687
1888
1889
1891
1892	243.205
1893	1.364.678
1895
1896
1898
1899	1.572.797
1900
1901
1903	1.842.134
1904
1905
1907	351.176	2.048.980
1908
1909
1910	1.500.000
1912	1.973.074
1914
1918
1919	2.889.004
1920	894.665
1921	2.004.900
1926	471.524	2.000.000
1927	3.568.552
1928	3.598.933	897.415	2.136.876
1929	503.856	2.500.000	2.177.255

Censos dos países latino-americanos – Tabela 3

	<i>Costa Rica</i>	<i>Cuba</i>	<i>Ecuador</i>	<i>Santo Domingo</i>	<i>Guatemala</i>
1861	1.396.530
1862
1864	120.499
1865	180.000
1869
1871
1873
1876
1877	1.509.291
1880	1.224.602
1881
1883	182.073
1885
1887	1.631.687
1888
1889
1891
1892	243.205
1893	1.364.678
1895
1896
1898
1899	1.572.797
1900
1901
1903	1.842.134
1904
1905
1907	351.176	2.048.980
1908
1909
1910	1.500.000
1912	1.973.074
1914
1918
1919	2.889.004
1920	894.665
1921	2.004.900
1926	471.524	2.000.000
1927	3.568.552
1928	3.598.933	897.415	2.136.876
1929	503.856	2.500.000	2.177.255

Censos dos países latino-americanos – Tabela 4

Años	Haiti	Honduras	México	Nicarágua	Panamá
1861
1862	8.396.524
1864
1865
1869	8.743.614
1871
1873	8.994.724
1876
1877
1880	9.384.193	350.000
1881	307.289
1883
1885
1887	960.000
1888	11.490.830
1889	312.845
1891
1892
1893
1895	12.633.427	420.000
1896
1898
1899
1900
1901	1.294.400	489.367
1903
1904
1905
1907
1908
1909	2.029.700
1910	553.446	15.160.369	600.000
1912
1914
1918
1919	401.000
1920	638.119	446.198
1921	14.334.780	442.486
1926	700.811
1927	2.550.000
1928
1929	800.500	750.000	467.459

Censos dos países latino-americanos – Tabela 5

<i>Años</i>	<i>Paraguay</i>	<i>Perú</i>	<i>Salvador</i>	<i>Uruguay</i>	<i>Venezuela</i>
1861
1862	2.487.916
1864
1865
1869
1871
1873	1.784.194
1876	2.699.106
1877
1880
1881	2.075.245
1883
1885
1887
1888	648.297
1889
1891	2.323.527
1892
1893
1895
1896	4.574.000
1898	963.864
1899	555.571
1900
1901	489.367
1903
1904
1905
1907
1908	1.042.684
1909
1910
1912
1914
1918	1.429.585
1919
1920	1.688.129	2.411.952
1921
1926	3.026.878
1927
1928	3.115.576
1929	843.905	6.187.000	1.850.120

CENSOS DE LA POBLACION MEXICANA DESDE 1793 HASTA 1930

<i>Año</i>	<i>Autor</i>	<i>Población</i>
1793-1794	Revillagigedo.....	4.483.569
1793-1794	Revillagigedo.....	4.483.680
1793-1794	Revillagigedo.....	5.200.000
1804	Húmboldt.....	5.837.100
1808	Humboldt.....	6.500.000
1810	Semanario Económico.....	5.910.005
1810	Navarro y Noriega.....	5.122.354
1810	Navarro y Noriega.....	5.128.000
1810	Primer Congreso.....	6.204.000
1824	Poinsett.....	6.500.000
1830	Burkardt.....	7.996.000
1831	A.J. Valdés.....	6.382.284
1834	Calendario de Galván.....	7.734.292
1836	Noticia de los Estados y Territorios.....	7.843.132
1838	Cámara de Diputados.....	7.009.120
1838	Juan N. Almonte. Compendio de Geografía.....	7.500.000
1839	Instituto de Geografía y Estadística.....	7.044.140
1852	Almonte. "Guía de Forasteros".....	7.661.919
1854	Anales de Fomento.....	7.853.395
1855	Miguel Lerdo de Tejada.....	7.661.520
1856	Miguel Lerdo de Tejada.....	7.859.564
1857	Antonio García Cubas.....	8.283.088
1857	Manuel Orozco y Berra.....	8.287.413
1862	J.M. Pérez y hernandez.....	8.396.524
1869	Antonio García Cubas.....	8.753.614
1872	Secretaría de Gobernación.....	9.097.056
1873	A. Barcácel.....	8.994.724
1874	Antonio García Cubas.....	9.343.470
1878	Secretaría de Gobernación.....	9.384.193
1880	Emiliano Busto.....	9.384.193
1882	Bodo Von Glamer.....	10.001.884
1886	Antonio García Cubas.....	10.791.685
1888	Dirección General De Estadística.....	11.490.830
1895	Dirección General De Estadística.....	12.632.427
1900	Dirección General De Estadística.....	13.545.462
1910	Dirección General De Estadística.....	15.160.369
1921	Departamento de Estadística Nacional.....	14.334.780
1930	Departamento de Estadística Nacional.....	16.552.722

Fontes Primárias

Gamio, Manuel. *Forjando Patria*. Prólogo de Justino Fernández. México, DF: Porrúa, 2006.

_____. *Hacia Un México Nuevo. Problemas Nacionales*. Prólogo Luis Villoro. México, DF: Instituto Nacional Indigenista, 1987.

_____. *Arqueología e Indigenismo*. Introducción y selección de Eduardo Matos Moctezuma. Secretaría de Educación Pública. México, DF: SepSetentas, 1972.

_____. *Antología*. Estudio preliminar, selección y notas Juan Comas. México, DF: UNAM, 1993.

_____. *La población del valle de Teotihuacán*. Dirección de Talleres Gráficos. México, DF: SEP, 1922.

Bibliografia

Aguilar Camín, Héctor y Meyer, Lorenzo. A Utopia Cardenista In: *À Sombra da Revolução Mexicana. História Mexicana Contemporânea, 1910-1989*. Tradução Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. La invención de México In: *La invención de México. Historia y cultura política de México 1810-1910*. México, DF: Planeta Mexicana, 2008. Págs. 21-59.

Anderson, Benedict R. *Comunidades Imaginadas: reflexão sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Arendt, Hannah. O significado de revolução In: *Sobre a revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.

Bartolomé, Miguel. Barabas, Alicia. (Orgs.). Autonomías étnicas y Estados nacionales In: *Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina*. México, DF: Conaculta, INAH, 1998.

Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México, DF. Grijalbo, 2007.

Basave B., Agustín. Manuel Gamio: la reencarnación del indio In: *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*. México: FCE, 2011.

Batalla, Guillermo Bonfil. *México Profundo. Una civilización negada*. México: DF, S.A. de C.V, 2009.

_____. *Pensar nuestra cultura. Ensayos*. México, DF: Editorial Patria, 1997.

Beltrán, Gonzalo Aguirre. *Obra Polémica*. México, DF: Fondo De Cultura Económica, 1992.

_____. *Teoría y práctica de la educación indígena*. México, DF: 1973.

_____. Panorama de la antropología social y aplicada (1968) In: Gamio, Manuel. *Arqueología e Indigenismo*. México, DF: SepTentas, 1972.

Benjamin, Walter. Sobre o conceito da História In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autentica editora, 2012.

_____. Sobre o conceito de História In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Bhabha, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Boas, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. *Franz Boas: textos de antropología*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2008.

Canclini, Néstor García. Introdução à Edição de 2011, Entrada In: *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: Ed. USP, 2011.

Cárdenas, Lázaro. *Palabras y documentos públicos. Mensajes, discursos, declaraciones, entrevistas y otros documentos, 1928-1940*. México: Siglo XXI, 1978.

Caso, Alfonso. *Indigenismo*. México, DF: Instituto Nacional Indigenista, 1958.

_____. *La Comunidad Indígena*. Prólogo de Gonzalo Aguirre Beltrán. México, DF: SepSetentas, 1980.

Chartier, Roger. Introdução: Por uma sociologia histórica das práticas culturais in: *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, Difusão Editorial Lda., 1990.

Charttejee, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2004.

_____. *La Nación en el tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: IEP, CLACSO, SHEPIS, 2007.

Clastres, Pierre. *La Sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar, 2009.

- Córdoba, Arnaldo. *Ideología de la revolución mexicana*. México, DF: Era, 1971.
- Dawson, A. S. *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 2004.
- De La Cueva, Alicia Azuela. Palacio, Guillermo. (coordinadores). Mortellaro, Itzel A. Rodríguez. El eterno indígena. Actualidad y presencia del pasado prehispánico en la representación del México revolucionario *In: La mirada mirada: transculturalidad e imaginarios del México revolucionario, 1910-1945*. 1° ed. México, DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2009. Págs. 137-152.
- Del Val, José. México. Identidad y Nación. México: UNAM, 2008.
- Enríquez, Andrés Molina. *Los grandes problemas nacionales*. México: Imprenta de A. Carranza e Hijos, 1909.
- Florescano, Enrique. El relato histórico acuñado por el Estado posrevolucionario *In: Historia de las historias de la nación mexicana*. México: Taurus, 2002. Págs. 375-423.
- _____. Cap. IX. La construcción de la nación y el conflicto de identidades *In: Memoria Mexicana*. México: Taurus, 2008.
- _____. Las ideas de Patria y nación en la Revolución de 1910-1917, El nacionalismo cultural, 1920-1934, El Nacionalismo del Estado posrevolucionario, 1934-1960 *In: Imágenes de la patria*. México: DF, Taurus, 2005.
- Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- _____. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- _____. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Le Corps Utopique, Les Hétérotopies*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes, 2009.
- _____. Introdução: Por uma genealogia do poder. I. Verdade e poder. II. Nietzsche, a genealogia e a história *In: Microfísica do Poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- Gagnebin, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 1994.
- Gómez Izquierdo, Jorge e Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia. *La Ideología Mestizante, el Guadalupanismo y sus repercusiones sociales: Una revisión crítica de la “Identidad nacional”*. México: Lupus Inquisitor, 2012.
- Gómez, Sergio Orlando (coordenador). Sales, Oswald. Unidad 4: La Segunda República Federal y el Segundo Imperio Mexicano (1857-1876) In: *Historia de México*. México, DF: Limusa, 2007.
- Hall, Stuart. A identidade em questão In: *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- Hartog, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- Hobsbawm, Eric. Ranger, Terence (Orgs.). *A Invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- Knight, Alan. *Racismo, Revolución e Indigenismo*. Cuadernos de Estudios sobre el Racismo en México. México: ICSYH/BUAP, 2004.
- Konder, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3. Ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: ED. PUC-Rio, 2006.
- _____. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Lafaye, Jacques. Abismo de Conceptos: Identidad, nación, mexicano In: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Trad. De Ida Vítale y Fulgencio López Vedarte. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Laplantine, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- Lefort, Claude. Sociedade sem história e historicidade In: *As Formas da História*:

- Ensaio de antropologia política*. SP: editora brasiliense, 1979.
- Lévi-Strauss, Claude. *Raça e História*. Lisboa: Editorial Presença, 2010.
- Martínez, Héctor Pérez. *Cuauhtémoc: vida y muerte de una cultura*. México: Espasa Calpe, 1948.
- Marx, Anthony. *Making race and nation: a comparison of South Africa, The United States and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Marzal, Manuel M. El indigenismo moderno en México In: *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- Matute, Álvaro. *La Revolución Mexicana: Actores, escenarios y acciones. Vida cultural y política, 1901-1929*. México, DF: Océano de México, 2010.
- Moctezuma, Eduardo Matos. Manuel Gamio In: Florescano, Enrique. Montfort, Ricardo Pérez (Compiladores). *Historiadores de México en el siglo XX*. México, DF. Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. In: Gamio, Manuel. *Arqueología e Indigenismo*. México, DF: SepTentas, 1972.
- Monsiváis, Carlos. Notas sobre la cultura mexicana del siglo XX In: *Historia general de México*. México: El Colegio de México, 2000.
- Muñoz, Hilda. *Lázaro Cárdenas. Síntesis ideológica de su campaña presidencial*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Paz, Octavio. *Corriente Alterna*. México, DF: Siglo XXI editores, S. A., 2000.
- _____. *El laberinto de la soledad*, Postdata, Vuelta a El laberinto de la soledad; pról. de Alejandro Rossi. Cuarta Ed. México: FCE, 2009.
- _____. *Huellas del Peregrino. Vistas del México Independiente y revolucionario*; ed. E selec. De Adolfo Castañón; Prólogo de Jean Meyer. México, DF: FCE, 2010.
- _____. *Tiempo Nublado*. México, DF: Editorial Seix Barral, S.A., 1983.
- Portal Ariosa, María Ana e Paz Xóchitl Ramírez Sánchez. *Alteridad e Identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*. México, DF: Universidad

Autónoma Metropolitana (UAM), 2010.

Quijano, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e a América Latina In: Lander, Edgardo (org). *A colonialidade do poder: Eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

Ramos, Samuel. *El Perfil Del Hombre y La Cultura En México*. México, DF: Editorial Planeta Mexicana, 1993.

Teysot, G. *O Diagrama como máquina abstrata*. VIRUS, São Carlos, n. 7, 2012.

Todorov, Tzvetan. *A conquista da América*. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Toledano, Vicente Lombardo. *El Problema del Indio*. Prólogo de Gonzalo Aguirre Beltrán. Secretaría de Educación Pública. México, DF: SepSetentas, 1973.

Sánchez, Consuelo. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México, DF: Siglo Veintiuno Editores, 1999.

Segato, Rita. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*: Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Souza Lima, Antonio Carlos. Parte I – Conquista e Poder Tutelar. 2. Poderes de Estado e a imaginação de comunidades nacionais oriundas de conquistas. In: *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

Strug, David. Manuel Gamio, La Escuela Internacional y el origen de las excavaciones estratigráficas en las américas In: Gamio, Manuel. *Arqueología e Indigenismo*. México, DF: SepTentas, 1972.

Vasconcelos, José. “La raza cósmica” In: *José Vasconcelos. Obras completas*, vol. I, México: Libreros Mexicanos Unidos, 1967.

Vega, Josefa y Vives, Pedro A. *Lázaro Cárdenas*. Madrid: Historia 16, 1987.

Villegas, Daniel Cosío. *Historia Moderna de México*. El Porfiriato: vida política interior. primera parte. México, DF: Hermes, 1970.

Villoro, Luis. Del Estado homogéneo al Estado plural In: *Estado Plural, Pluralidad de*

culturas. México: Editorial Paidós, 2002.

_____. Tercer momento. Lo indígena manifestado por la acción y el amor. Precursores del indigenismo actual In: *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 3° Ed. México: FCE, COLMEX, El Colegio Nacional, 1996.

_____. Presentación In: Gamio, Manuel. *Arqueología e Indigenismo*. México, DF: SepTentas, 1972.

Yañez, Agustín. *Mitos indígenas, estudio preliminar, selección y notas*. México: UNA, 1909.

Zea, Leopoldo. *El Occidente y la conciencia de México*. México: Porrúa y Obregon, S.A., 1953.

_____. *El Positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: FCE, 1968.